

**Kesia-siaan Eksistensi: Makna Kehidupan Menurut
Pesimisme Klasik Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī**

*Existential Nihilism: The Meaning of Life According to the
Classical Pessimism of Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī*

Moh. Ariful Anam

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah, Indonesia
Email: anamkoenam@gmail.com

Article History

Submitted: August 30, 2022

Revised: February 16, 2023

Accepted: April 27, 2023

How to Cite:

Anam, Moh. Ariful. “Kesia-siaan Eksistensi: Makna Kehidupan Menurut
Pesimisme Klasik Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran
Keislaman* 23, no. 1 (2023). <https://doi.org/10.14421/ref.v23i1.3957>.

Abstract

This article discusses the thought of the classical pessimist philosopher in the Islamic world, it is known as Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī (363-449 H/973-1058 AD). The main topic studied is the biography of al-Ma‘arrī and his thoughts on the meaning of human existence in this world. To exhume the data, the researcher used the works of the classical encyclopedia to reconstruct the biography of al-Ma‘arrī and one of his monumental works, Al-Luzūmiyyāt, to examine his thinking. This literature research uses historical analysis methods and content analysis. The results of this study are, first, the background of al-Ma‘arrī’s life, which is born from a respected family with his physical condition as a blind person who forms a different person from al-Ma‘arrī although he still obtained a fairly decent life. As well as the intellectual odyssey and the social conditions in which he interacted greatly influenced al-Ma‘arrī’s thought, making himself not complain about himself, instead reflecting it into philosophical ideas. Second, al-Ma‘arrī’s pessimism in interpreting human existence as futility (the vanity of existence). Human beings have been overwhelmed with evil potential from the beginning. So that his life is also full of suffering. There is nothing happier than death. Death is a great achievement and peace. While born in this world is a misfortune, suffering, and evil. In this context al-Ma‘arrī has a view that humans should not need to have children (childfree).

Keywords : *al-Ma‘arrī, pessimism, the vanity of existence*

Abstrak

Artikel ini membahas pemikiran filsuf pesimisme klasik di dunia Islam yakni Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī (363-449 H/973-1058 M). Topik utama yang dikaji adalah biografi al-Ma‘arrī dan pemikirannya tentang makna eksistensi manusia di dunia ini. Untuk menggali data, peneliti menggunakan karya-karya ensiklopedia klasik untuk merekonstruksi biografi al-Ma‘arrī dan salah satu karya monumentalnya, *Al-Luzūmiyyāt*, untuk menelusuri pemikirannya. Penelitian kepustakaan ini menggunakan metode analisis historis dan analisis isi. Hasil dari penelitian ini adalah, pertama, latar belakang kehidupan al-Ma‘arrī, yakni lahir dari keluarga terpandang dengan kondisi fisiknya sebagai tuna netra membentuk pribadi yang berbeda dari al-Ma‘arrī meskipun ia tetap memperoleh kehidupan yang cukup layak. Serta pengembaraan intelektual dan kondisi sosial di mana dia berinteraksi sangat mempengaruhi pemikiran al-Ma‘arrī, menjadikan dirinya tidak mengeluh atas dirinya, justru merefleksikannya menjadi gagasan-gagasan filosofis. Kedua, pesimisme al-Ma‘arrī dalam memaknai eksistensi manusia sebagai sebuah kesia-siaan. Manusia sejak semula diliputi potensi jahat. Sehingga kehidupannya pun juga penuh penderitaan. Tidak ada yang lebih membahagiakan dari pada kematian. Kematian adalah pencapaian agung dan kedamaian. Sementara lahir di dunia ini adalah kemalangan, penderitaan, dan kejahatan. Dalam konteks ini al-Ma‘arrī memiliki pandangan agar manusia semestinya tidak perlu memiliki anak (*childfree*).

Kata Kunci: al-Ma ‘arrī, Pesimisme, Kesia-siaan Eksistensi

A. Pendahuluan

Lahir ke dunia ini adalah penderitaan serius. Demikian kata David Benatar, seorang filsuf dan penulis asal Afrika Selatan. Argumennya itu kemudian menjadi dasar Benatar menulis buku *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*.¹ Pada abad ke-19, Arthur Schopenhauer juga memiliki corak pandangan pesimistis semacam itu. Bagi Schopenhauer manusia itu layaknya anak domba di ladang gembala, berusaha untuk bahagia meski hidup di bawah bayang-bayang tukang jagal. Kehidupan yang kejam, penuh penderitaan terus membayangi hidup manusia. Penyakit, kemiskinan, kehilangan penglihatan, dan segenap kesulitan hidup adalah jagal yang siap menyambar. Manusia hanya

¹ David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* (Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006), 1.

menunggu gilirannya. Sementara kebahagiaan tidak pernah melebihi rasa sakit itu sendiri.² Gagasan pesimisme Benatar atau Schopenhauer memiliki akar genealogis pada masa abad pertengahan Islam. Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī (973-1058 M)³ adalah seorang pujangga buta, ikonik, dan filsuf menawarkan filsafat pesimisme klasik abad pertengahan Islam. Menurut ‘Umar Farrūkh, pemikiran al-Ma‘arrī merupakan topik penting dalam kajian filsafat Islam.⁴

Sebagai penyair, pengaruh kesusastran al-Ma‘arrī tidak dapat dikesampingkan. Dia memiliki pengikut cukup kuat khususnya di wilayah Barat Islam meliputi Iberia (Spanyol dan Portugal) dan Afrika Utara atau “Maghrib” (Maroko, Aljazair, Tunisia). Karya-karyanya banyak dikomentari (*syarḥ*), dikutip, disunting oleh cendekiawan, penyair, sejarawan dari abad ke-12 sampai ke-15. Bahkan, tokoh sosiolog Muslim kenamaan, Ibn Khaldūn (m. 1406 M) menandaskan kesusastran Arab telah kehilangan sentuhan dan keluhuran gaya karena meremehkan al-Ma‘arrī dan al-Mutanabbī.⁵ Selain pengaruh terhadap kesarjanaan klasik, dia juga menjadi inspirasi bagi perkembangan sastra Arab modern.⁶ Nicholson, seorang orientalis asal Inggris, menobatkannya sebagai begawan sastra Muslim yang sangat orisinal, atraktif, bebas, unik dan dapat disandingkan dengan al-Mutanabbī (915-965 M.) dan Abu al-‘Atāhiyyah (748-828 M.).⁷

Al-Ma‘arrī seringkali dianggap sesat bahkan diasosiasikan sebagai *mulḥid* dan *zindiq*. Dua kata ini sering diterjemahkan sebagai ateis.⁸

² Arthur Schopenhauer, *Tentang Pesimisme*, trans. Khoiril Maqin, cet. 1 (Yogyakarta: Penerbit Anatomi, 2020), 2.

³ Penulisan tahun meninggal al-Ma‘arrī seringkali ditulis tahun 1057 M, tampaknya ini tidak menjadi perdebatan mengapa hal semacam itu terjadi.

⁴ ‘Umar Farrūkh, *Maudlū‘āt Muḥallah Fī Tārīkh Al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Beirut: tidak tercantum, 1949), 12.

⁵ Kevin Blankinship, “Al-Ma‘arrī’s Esteem in the Islamic West: A Preliminary Overview,” *Al-Masāq* 31, no. 3 (September 2, 2019): 4, <https://doi.org/10.1080/09503110.2019.1574519>.

⁶ Shahriar Niazi and Hussein Goli, “The Influence of Abi al-Alā’ al-Ma‘arrī on Contemporary Arabic Poetry,” *Arabic Literature* 3, no. 1 (July 23, 2011): 25, https://jalit.ut.ac.ir/article_28818.html.

⁷ Reynold A Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Routledge, 2014), 324 Dalam bukunya ini, Nicholson mengulas beberapa penyair Arab klasik yang paling berpengaruh termasuk di dalamnya Abū Nuwās, al-Mutanabbī, al-Ma‘arrī, Abu Tamam, al-Buḥturī, dlsb.

⁸ Dalam kesarjanaan kontemporer untuk menghindari pemaknaan yang salah, figur yang mendapat tuduhan ini dikategorikan sebagai pemikir bebas (*free thinkers*) atau cukup disebut heretik atau heterodoks. Bandingkan dengan, Sarah Stroumsa, *Para Pemikir*

Beberapa akademisi tidak selalu sepakat. Memang al-Ma'arrī melontarkan pandangan-pandangan kritis terhadap agama tapi secara eksplisit dia tidak mendeklarasikan diri menentang eksistensi Tuhan. Bahkan dalam beberapa puisi, dia justru menunjukkan sikap seorang saleh yang berdoa kepada Tuhan.⁹ Dalam konteks tertentu, al-Ma'arrī merupakan pemikir bebas yang orisinal, tajam, dan sistematis. Dia hidup dalam pancaran rasionalisme dan skeptisisme dan pada saat yang sama menampilkan pribadi yang asketik dan sufistik.¹⁰ Hal yang cukup disepakati oleh akademisi, sebagaimana kata Crone, "Al-Ma'arrī's tone is sarcastic, sceptic and deeply pessimistic."¹¹

Dalam tulisan ini akan mengulas pemikiran al-Ma'arrī tentang makna eksistensi manusia di dunia ini. Pembahasan dalam artikel ini dibagi menjadi dua bagian penting. Pertama, saya akan menyajikan sketsa biografi al-Ma'arrī. Ini penting untuk merekonstruksi kehidupan al-Ma'arrī sehingga dapat ditarik kesimpulan tentang bagaimana latar belakang kehidupannya turut mempengaruhi cara berfilsafatnya. Bagian kedua, saya membahas detail pemikiran filsafat al-Ma'arrī tentang eksistensi manusia di dunia ini.

B. Sketsa Biografi al-Ma'arrī

1. Al-Ma'arrī dan Keluarganya

Nama sebenarnya adalah Aḥmad Ibn Abdullāh Ibn Sulaimān, tapi dia lebih dikenal dengan Abū al-'Alā al-Ma'arrī. Seorang pujangga tuna netra, prosais, sekaligus ahli gramatika dan linguistik asal Ma'arraḥ al-Nu'mān,¹²

Bebas Islam: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn ar-Rawandi dan Abu Bakr ar-Razi, trans. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2006), 179.

⁹ Ilkka Lindstedt, "Anti-Religious Views in the Works of Ibn al-Rāwandī and Abū l-'Alā' al-Ma'arrī," *Studia Orientalia Electronica* 111 (January 1, 2011): 131, <https://journal.fi/store/article/view/9311>.

¹⁰ Stroumsa, *Para Pemikir Bebas Islam*, 21–22.

¹¹ Patricia Crone, *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness: Collected Studies in Three Volumes*, ed. Hanna Siurua, vol. 3, Islamic History and Civilization Studies and Texts (Leiden ; Boston: Brill, 2016), 215.

¹² Jamāl al-Dīn Abī Ḥasan 'Alī Ibn Yūsuf Al-Qiftī, *Inbāh al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, ed. oleh Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, vol. 1 (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1986), acts 81–82 Al-Qiftī memperoleh informasi tertulis tentang biografi al-Ma'arrī dari seorang bernama Abū al-Yuman Ibn Zaid Ibn Ḥasan Ibn Zaid al-Kindī. Sementara seorang bernama al-Kindī ini memperolehnya dari al-Qazzāz, sementara dia mendapat informasi dari Aḥmad Ibn 'Alī, atau yang lebih dikenal dengan al-Khaṭīb al-Baghdādī, penulis *Tārīkh al-Baghdād*. Jadi dapat disimpulkan al-Qiftī mengutip cerita al-Ma'arrī dari *Tārīkh al-Baghdād*. Sebaliknya, al-Qiftī menyusun kisah tentang al-Ma'arrī dari sumber yang tidak ia

sebuah kota kecil di Suriah utara sekitar 20 mil dari Aleppo.¹³ Di kota ini pula dia lahir pada hari Jumat, 28 Rabi'ul awal tahun 363 H/973 M dari suku Tanūkh. Keluarga, Banū Sulaimān, merupakan keluarga yang prestisius di kota ini. Beberapa jabatan penting dipegang keluarga al-Ma'arrī.

Ayahnya Abū Muḥammad 'Abdullāh Ibn Sulaimān (330-395 H) seorang sastrawan terkemuka dan pakar bahasa.¹⁴ Kakeknya, Sulaimān Ibn Aḥmad pernah menjadi hakim (*qādlī*) di Ma'arraḥ dan Homs. Sepeninggal dia pada 290 H, jabatan ini dilanjutkan oleh paman al-Ma'arrī, Abū Bakr Muḥammad.¹⁵ Keponakan-keponakannya diceritakan pernah memegang jabatan hakim di Ma'arraḥ. Salah satunya bernama Abū Muḥammad Ibn 'Abdullāh (anak dari kakak al-Ma'arrī bernama Abū al-Majd Ibn Abdullah Ibn Sulaimān). Dia juga salah seorang yang diketahui merawat dan menjadi juru tulis dari karya-karya al-Ma'arrī.¹⁶ Sedangkan ibunya, putri dari Muḥammad Sabīkah (m. 400 H) tidak banyak diketahui tentang riwayatnya. Dia dari Banū Sabīkah yang berasal dari Aleppo. Salah satu paman dari ibunya bernama 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Sabīkah.¹⁷

Meski hidup dari keluarga elit, hidup al-Ma'arrī tidak cukup beruntung. Akibat penyakit cacar yang diderita sejak kecil, dia mulai kehilangan penglihatannya sejak usia kurang lebih 3 tahun sekitar tahun

sebutkan. ; Lihat juga Abū Bakr Aḥmad Ibn 'Alī al-Khaṭīb Al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tanpa tahun); Yāqūt Al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā': Irsyād al-Arib Ilā Ma'rifaḥ al-'Adīb*, ed. oleh Iḥsān 'Abbās, vol. 1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), act 295; Ibn al-'Adīm, dikenal sebagai pembela nomor satu al-Ma'arrī menyusun jalur nasab atau leluhur al-Ma'arrī hingga Nabi Adam, sesuatu yang tidak ditemukan di kitab-kitab lain. Lihat Ibn al-'Adīm, "Kitāb al-Anṣāf wa-l-Taḥarrī Fī Daf' al-Ẓulm wa-l-Tajarrī 'an Abī al-'Alā' al-Ma'arrī," dalam *Ta'rīf al-Qudamā' bi-Abī al-'Alā'*, ed. oleh Tāhā Ḥussain dkk. (Kairo: Al-Dār al-Qaumiyyah li-l-Ṭabā'ah wa-l-Nasyr, 1965), act 486.

¹³ Ma'arraḥ al-Nu'mān adalah kota yang berada di jalur strategis. Di sebelah selatan ada kota Hamat/Ḥamāh (حماة), Ḥimṣ/Homs (حمص) dan Damaskus. Di jalur menuju utara adalah jalan menuju Antokhia dan İskenderun (sekarang masuk wilayah Turki). Wilayah barat ada Lattakia dan laut Mediterania dan di bagian timur menuju kawasan sungai Eufkrat. Pada masa hidup al-Ma'arrī, meskipun ada kekuasaan 'Abbāsī, namun secara teritorial dikuasai oleh penguasa lokal semiotonom, Kesultanan Ḥamdānī (penguasa beraliran Syiah non-Isma'īlī, kemungkinan besar Itsnā'asharī) yang berpusat di Aleppo. Lihat R. Kevin Lacey, *All the World is Awry: al-Ma'arrī and the Luzūmiyyāt, Revisited* (Albany: State University of New York Press, 2020), 3-4.

¹⁴ Ibn al-'Adīm, "Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī," 493.

¹⁵ al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:296.

¹⁶ Ibn al-'Adīm, "Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī," 496.

¹⁷ Ibn al-'Adīm, 511.

367 H. Dikatakan bahwa dia hanya bisa melihat warna merah.¹⁸ Ada pula yang menceritakan bahwa akibat penyakit itu, mata kanannya tertutupi selaput putih, sementara mata kirinya sepenuhnya buta total atau tidak berbekas seperti mata.¹⁹ Namun, sebagai disabilitas dari keluarga berada membuatnya tetap memperoleh kualitas penghidupan yang layak. Ditambah dengan kemampuan alami yang dimiliki. Tidak heran jika al-Ma'arrī memulai debut sebagai penyair sejak usia 11 tahun.²⁰ Dia bukan pribadi yang suka mengeluh. Ratapan dalam puisi-puisinya bukanlah untuk meminta diberi belas kasih, bukan puisi ratapan yang penuh bercucuran air mata.²¹

Al-Ma'arrī memiliki memori yang tajam. Dia mampu menghafal apa yang dia dengar dalam sekejap. Bahkan pernah suatu ketika ada orang bertanya tentang judul sebuah kitab yang ia bawa. Dengan hanya dibacakan sepotong bait, al-Ma'arrī dapat menebak judul kitab tersebut.²² Tidak hanya itu, suatu ketika dia bersama muridnya, Abū Zakariyā al-Tibrīzī, di masjid al-Ma'arrī. Ada seorang asing solat di situ. Karena selama dua tahun penduduk sekitar tidak pernah sembahyang di situ, al-Tibrīzī heran. Dia bertanya dan bercakap-cakap dengan orang asing itu dengan bahasa Azerbaijan. Selepas itu al-Ma'arrī bertanya apa bahasa yang keduanya pakai. "Ini bahasa Azerbaijan," jawab al-Tibrīzī. "Aku tidak mengerti apa yang kalian bicarakan, tapi aku hafal (dan dapat menirukan) apa yang barusan kalian obrolkan," tandas al-Ma'arrī.²³

2. Perjalanan Intelektual

Awal pendidikan al-Ma'arrī diperoleh dari kota kelahirannya. Selayaknya anak pada umumnya dia juga belajar agama, tapi perhatiannya lebih tercurah pada ilmu sastra dan filologi. Ayahnya juga turut menjadi guru bagi al-Ma'arrī. Dikatakan oleh Ibn Khallikān, seorang ahli gramatika bernama Muḥammad Ibn 'Abdullah dari Aleppo menjadi salah satu mentornya.²⁴ Kepergiannya ke Aleppo, menurut Ibn al-'Adīm, saat dia

¹⁸ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:84; al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:295.

¹⁹ Abū 'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Khallikān, *Wafayāt Al-A'yān Wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās, vol. 1 (Beirut: Dār Sādir, 1978), 47.

²⁰ al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:295.

²¹ Tatik Mariyatut Tasnimah, "Sastra Arab Dan Disabilitas: Pendekatan Ekspresif Terhadap Puisi Karya al-Ma'arrī," *INKLUSI: Journal of Disability Studies* 6, no. 1 (June 30, 2019): 17, <https://doi.org/10.14421/ijds.060101>.

²² al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:87.

²³ al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:308.

²⁴ Ibn Khallikān, *Wafayāt Al-A'yān*, 1:113.

masih belia dan di sana ia mempelajari syair-syair al-Mutanabbī.²⁵ Dalam *Hakīm al-Ma'arrāh* karya 'Umar Farrūkh, saat usianya 20 tahun tepatnya pada tahun 384 H/994 H dia kembali pulang ke Ma'arrāh dari Aleppo. Dia mendapatkan cukup banyak upah dari kepiwaiannya berpuisi. Sesuatu yang sebenarnya dia tidak sukai. Meskipun hal itu umum dilakukan oleh kawan-kawannya sesama penyair: berpuisi sebagai ladang mencari penghidupan.²⁶

Sementara cerita dari al-Qiftī, al-Ma'arrī juga belajar bahasa Arab dari Banū Kautsar dan dari murid-murid Ibn Khālawaih, ahli tata bahasa dan dikenal dekat pemerintahan Saif al-Daulah, penguasa kesultanan Ḥamdānī di Aleppo.²⁷ Penerus Ibn Khālawaih yang menjadi guru al-Ma'arrī kemungkinan besar bernama Abū al-Qāsim al-Mubārak yang pernah disitir dalam puisinya. Sementara guru dari Banū Kautsar adalah Muḥammad Ibn 'Abdullāh Ibn Sa'd dari Aleppo.²⁸

Al-Ma'arrī pernah ke Tripoli hingga Latakia. Di Tripoli dia mendapat kesempatan cukup banyak mengunjungi perpustakaan-perpustakaan yang diwakafkan para filantropis. Di Latakia, dia singgah di Dair al-Fārūs (Pharos), sebuah biara Romawi, dia bertemu seorang pendeta ahli filsafat. Dari dia, al-Ma'arrī mulai mengenal filsafat – yang diduga – membuat dia skeptis terhadap agama karena tidak membuat dia dapat memperoleh kebebasan.²⁹

3. Pergi ke Baghdad

Pada tahun 399 H/sekitar 1009 M, al-Ma'arrī tiba di Baghdad.³⁰ Menurut Margoliouth kunjungannya ke Baghdad merupakan babak penting dalam kehidupan al-Ma'arrī. Baghdad, ibu kota Abbāsiyyah merupakan episentrum peradaban dan intelektual Islam yang menarik bagi kalangan sarjana dan cendekiawan. Baghdad seperti kota Roma kuno. Banyak sekali forum-forum umum di mana para sastrawan dapat menampilkan kepiwaan bersyair dan disediakan akomodasi yang layak. Banyak masjid

²⁵ Ibn al-'Adīm, "Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī," 515.

²⁶ 'Umar Farrūkh, *Hakīm Al-Ma'arrāh*, cet. 2 (Beirut: Maktabah al-Kasysyāf, 1948), 16.

²⁷ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:84.

²⁸ D. S. Margoliouth, *The Letters of Abū L-'Alā* (Oxford: The Clarendon Press, 1898), xvi.

²⁹ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:84; Lihat pula Margoliouth, *The Letters of Abū L-'Alā*, act xvii.

³⁰ Al-Qiftī, *Inbāh al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, vol. 1, act 85; Ada pula yang mengatakan pada akhir tahun 398 H dia pergi dan sampai pada tahun 399 H. Lihat Al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'*, vol. 1, act 295; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, vol. 1, act 114.

digunakan acara-acara deklamasi. Salah satunya masjid milik khalifah al-Manşur. Puisi al-Ma'arrī juga pernah dibacakan di sana.³¹

Daya tarik Baghdad tidak semata-mata menjadi alasan al-Ma'arrī. Menurut al-Qiftī, perlakuan buruk penguasa Aleppo juga menjadi alasannya untuk pergi ke Baghdad.³² Namun tampaknya alasan ini kurang memadai. Sebab, hal yang diakui al-Ma'arrī sendiri bahwa dia ke Baghdad adalah sebagai seorang yang haus ilmu pengetahuan. Dalam suratnya kepada penduduk Ma'arah selepas dia kembali dari Baghdad, dia mengaku:

وأحلف ما سافرت أستكثر من النشيب ولا أتكثر ببقاء الرجال ولكن آثرت الإقامة بدار العلم
فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن بإقامة فيه³³

Aku bersumpah, kepergianku (ke Baghdad) tidak untuk mencari kekayaan dan tidak untuk mencari untung bertemu dengan tokoh-tokoh. Akan tetapi, yang aku inginkan adalah mendapat tempat belajar dan aku menemukan tempat yang nyaman itu, tapi tampaknya takdir tidak mengijinkanku untuk tinggal di sana.

Tidak dapat dipungkiri di Baghdad dia memang bertemu dengan tokoh-tokoh masyhur. Menurut al-Qiftī Al-Ma'arrī bertemu dengan Syarīf al-Rādī dan Syarīf al-Murtadlā, di mana dia membacakan syairnya dari kitab *Siqṭ al-Zand*. Keduanya mengakui kecakapan dan kecerdasan al-Ma'arrī. Di Baghdad al-Ma'arrī dapat mengakses perpustakaan-perpustakaan dengan koleksi buku yang tidak ia temui sebelumnya di Tripoli. Salah satunya dari perpustakaan yang dikelola Abd al-Salām al-Başrī (329-405 H).³⁴ Al-Ma'arrī sempat meminjam buku *Dīwān Tim al-Lāt*, namun di lupa mengembalikannya sampai dia kembali ke Ma'arah.³⁵

Namun, cerita ini dianggap tidak tepat. Bagi Ṭahā Hussain keterangan dari al-Ma'arrī dalam syairnya bahwa kitab *Dīwān Tim al-Lāt* ia pinjam dari kawan sekaligus muridnya Abū al-Qāsim al-Tanukhī al-Qādī (355-447

³¹ Margoliouth, *The Letters of Abū L- 'Alā'*, xxii.

³² al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:85.

³³ al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:319–20.

³⁴ Abd al-Salām al-Başrī atau al-Wājakā al-Başrī: seorang ahli bacaan Qur'ān dan deklamator puisi. Lihat Muḥammad Salīm al-Jundī, *Al-Jāmi' fī Akhbār Abī al- 'Alā' al-Ma'arrī wa Aṭsārihi*, vol. 1 (Damaskus: Majma' al-Ilmī al-'Arabī, 1962), 235.

³⁵ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:85.

H)³⁶ dan tidak membawanya ke Ma'arraḥ. Justru al-Ma'arrī menitipkannya kepada 'Abd al-Salām agar memberikannya kepada Abū al-Qāsim. Karena khawatir 'Abd al-Salām lupa, maka al-Ma'arrī mengirim puisi kepada Abū al-Qāsim yang pada intinya mengklarifikasi bahwa kitab itu telah dititipkan kepada 'Abd al-Salām dan memintanya membantu mengembalikannya kepada Abū al-Qāsim.³⁷

Berdasarkan catatan al-Ḥamawī, saat al-Ma'arrī menemui Syarīf al-Murtadlā ada seseorang tiba-tiba berkata kepada al-Ma'arrī, "Siapa anjing ini?"³⁸ Al-Ma'arrī menjawab, "Anjing yang tidak tahu bahwa ada 70 jenis nama anjing." Karena mendengar itu Syarīf al-Murtadlā tahu bahwa dia orang yang pandai. Sayangnya karena kekaguman al-Ma'arrī kepada penyair kondang al-Mutanabbī, al-Murtadlā mengusirnya dari majlisnya. Tampaknya al-Murtadlā tidak menyukai al-Mutanabbī dan begitu juga orang yang mengaguminya.³⁹

Al-Ma'arrī juga berinteraksi dengan beberapa tokoh seperti Abū al-Ḥasan 'Ali Ibn 'Isā al-Raba'ī (318-420 H)⁴⁰ dan Abū 'Alī 'Abd al-Karīm al-Ḥasan Ibn al-Ḥakīm al-Sukrī. Keduanya adalah ahli gramatika. Saat bertemu Abū al-Ḥasan 'Ali Ibn 'Isā al-Raba'ī, untuk belajar ilmu gramatika, al-Raba'ī berkata, "Persilahkan orang buta ini masuk." Al-Ma'arrī merasa tersinggung dengan ucapan itu, lantas dia pergi dan tidak pernah kembali lagi.⁴¹

³⁶ Seorang hakim Mu'tazilī. Lihat al-Jundī, *Al-Jāmi' Fī Akhbār*, 1:240.

³⁷ Tāhā Ḥussain, *Tajdīd Dzīkrā Abī al-'Alā'* (Kairo: Hindawī, 2012), 125–26; Puisi yang dimaksud adalah (أهد السلام إلى عبد السلام، فما # يزال قلبي إليه الدهر ملفوتا) yang oleh al-Qiftī disalahpahami bahwa puisi itu sebagai klarifikasi dan permintaan maaf kepada 'Abd al-Salām. Puisi itu tercantum dalam *Siqṭ al-Zand*. Lihat Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Siqṭ al-Zand* (Beirut: Dār Ṣādir, 1957), 176.

³⁸ Kisah ini bermula saat kedatangan al-Ma'arrī di kediaman Syarīf al-Radlī dan Syarīf al-Murtadlā, suasana sedang berkabung, karena ayahanda dari keduanya, Syarīf Tāhīr baru meninggal. Banyak orang yang melayat. Al-Ma'arrī mencoba menerobos di antara keramaian dan keluarlah celetukan itu. Redaksi lain berbunyi: "Mau ke mana hei anjing?" (إلى أين يا كلب؟). Lihat Ibn al-'Adīm, "Kitāb al-Anṣāf wa-l-Taḥarrī," 543.

³⁹ al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:302.

⁴⁰ al-Jundī, *Al-Jāmi' Fī Akhbār*, 1:247.

⁴¹ Dalam teks al-Raba'ī berkata "liyaṣ'ud al-iṣṭubīl" (ليصعد الأسطبل) yang dalam bahasa lokal Syiria, *Iṣṭubl* bermakna "orang buta". Al-Ḥamawī, 1:302; Ibn al-'Adīm, "Kitāb al-Anṣāf wa-l-Taḥarrī," act 516 Ibn al-Adīm mengutip kisah ini dari al-Anbarī. Lihat; Abū al-Barakāt Kamāl al-Dīn Al-Anbārī, *Nazḥ al-Albā' fī Ṭabaqāt al-Udabā'*, ed. oleh Ibrāhīm al-Sāmarānī (Zarqa: Maktabah al-Manār, tanpa tahun), act 258; Margoliouth, *The Letters of Abū l-'Alā'*, act xxv.

3. Tahanan Dua Penjara

Sekitar satu setengah tahun di Baghdad, al-Ma'arrī memutuskan untuk pulang kampung. Banyak alasan kompleks yang melatarbelakangi keputusan ini. Sebelum pergi ke Baghdad, ayahnya telah lebih dahulu meninggal tahun 395H/1005 M atau tepat saat ia berusia 32 tahun. Baru beberapa bulan hidup di Baghdad mendapat kabar ibunya menderita sakit parah. Sebelum sempat pulang, ibunya telah meninggal sekitar tahun 400 H/1010 M atau pada saat al-Ma'arrī. Pada tahun itu pula, di usia 37 tahun al-Ma'arrī harus pulang dari perantauan. Selain menghadapi guncangan batin (internal), diduga ada persolan luar (eksternal) yang turut mempengaruhi keputusan al-Ma'arrī.

Lacey dalam *All the World is Awry: al-Ma'arrī and the Luzūmiyyāt, Revisited* menduga al-Ma'arrī tidak menemukan patronase yang diinginkan di tengah iklim kompetitif Baghdad sebagai kota metropolitan. Selain itu, Baghdad memiliki banyak friksi-friksi yang siap meletus konflik kapanpun, baik friksi teologi Sunnī-Syī'ah, perseteruan politik, kejahatan jalanan. Terlepas dari benar-salah narasi tradisional, namun hal yang pasti al-Ma'arrī – sejauh apa yang diceritakan narasi tradisional – tidak mendapat tempat layak. Meskipun Ma'arrāh al-Nu'amān dan Suriah pada umumnya menghadapi persoalan serupa tapi jelas al-Ma'arrī lebih memiliki harapan jika kembali pulang.⁴²

Benar saja. Sepulang dari Baghdad dan menetap di kediamannya di Ma'arrāh, al-Ma'arrī semakin produktif. Banyak karya-karya yang ditulis selama masa penyendiriannya.⁴³ Dia mendeklarasikan dirinya sebagai *rahīn al-mahbasain* (tahanan dua penjara). Penjara pertama adalah rumahnya sendiri. Ia harus tinggal usai ibunya wafat, tidak lagi memiliki kebebasan untuk bepergian semaunya. Penjara kedua adalah kegelapan akibat kebutaan yang dialaminya sejak kecil. Selain itu dia memilih menjadi vegan. Tidak makan daging, susu, telur atau makanan apapun yang berasal dari hewan. Jalan hidup ini juga turut mengantarkan al-Ma'arrī mendapat tuduhan-tuduhan sesat. Salah satunya dituduh sebagai pengikut kaum *Barāhimah*, sekte yang sering dianggap sempalan ajaran

⁴² Lacey, *All the World Is Awry*, 19–20.

⁴³ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuhāh*, 1:86.

Hinduisme atau kaum brahmana, meskipun sebenarnya penjelasan tentang sekte ini lebih kompleks dari yang kita duga.⁴⁴

Polemik tentang gaya hidup vegan al-Ma'arrī juga memicu perdebatan filosofis. Hal ini dapat dilihat dari korespondensi al-Ma'arrī dengan salah satu pujangga Persia, sarjana dan pendakwah Ismā'ilī dari dinasti Fātimiyyah Kairo, al-Mu'ayyad fi-l-Din al-Syirāzī (m. 1078). Tidak dapat dijelaskan secara pasti dari mana al-Ma'arrī mendapat gagasan tentang veganisme. Selain pengaruh *Barāhimah* (yang dianggap terafiliasi dengan gerakan Hinduisme), kemungkinan juga al-Ma'arrī terpengaruh pemikiran moderat diet Galenic dari Bizantium, mengingat daerah tinggal al-Ma'arrī dekat dengan wilayah perbatasan Kristen Yunani. Sekaligus menurut beberapa riwayat al-Ma'arrī muda pernah ke Antiokhia dan Lattakia yang menjadi wilayah Kristen Bizantium. Al-Ma'arrī sendiri tidak menjelaskan dari mana inspirasi gagasan veganismenya, namun hal yang pasti bahwa al-Ma'arrī menekankan gagasan veganisme adalah “ilmu kuno” (*al-kutub al-mutaqaddimah*), pengobatan yang sangat direkomendasikan bagi siapa saja yang memilih gaya hidup sehat.⁴⁵ Selain itu, al-Ma'arrī juga memiliki pandangan bahwa menyembelih binatang adalah kekejian. Ketika al-Ma'arrī ditanya mengapa dia tidak memakan daging, dia menjawab: “aku sangat menyayangi binatang.”⁴⁶

Meski kontroversial dan memilih untuk menyendiri al-Ma'arrī tetap memiliki daya tarik bagi siapa saja yang ingin menimba ilmu. Dia dikelilingi para murid, juru tulis, dan siapa yang ingin mendengarkan puisi-puisinya.⁴⁷ Seorang pengembara dan pujangga asal Persia, Nasir-I

⁴⁴ al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'*, 1:303; Penjelasan lebih detail tentang kaum *Barāhimah* dapat dilihat di Norman Calder, “The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 57, no. 1 (1994): 40–51, <https://www.jstor.org/stable/619492>.

⁴⁵ Penjelasan lebih komprehensif tentang perdebatan veganisme al-Ma'arrī dan al-Mu'ayyad, lihat Kevin Blankinship, “Missionary and Heretic: Debating Veganism in the Medieval Islamic World,” dalam *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*, ed. oleh Kirill Dmitriev, Julia Hauser, dan Bilal Orfali, vol. 163, *Islamic History and Civilization* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2019), 260–91, <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004409552/BP000018.xml>.

⁴⁶ al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'*, 1:303; Al-Ma'arrī juga kerap menggunakan binatang sebagai aktor utama dalam karya-karyanya. Lihat Kevin Blankinship, “Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arrī's Epistle of the Horse and the Mule,” *Religions* 11, no. 8 (Agustus 2020): 412, <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.

⁴⁷ Para murid al-Ma'arrī tidak hanya dari Syam, tapi juga hingga Andalusia. Lihat Ibn al-'Adīm, “Kitāb al-Anṣāf wa-l-Taḥarrī,” 517–27.

Khusraw, yang pernah singgah di Ma'arrah mengilustrasikan bahwa dia seorang yang cukup kaya – meski dalam narasi lain banyak menyebut al-Ma'arrī hidup dalam kesusahan – bahkan sangat kaya dan memiliki lebih dari 200 murid dari berbagai penjuru.⁴⁸ Secara spesifik al-Ma'arrī mengajarkan bahasa dan sastra. Tidak pernah disebutkan dia mengajar agama atau bahkan filsafat. Namun, hal itu tidak menggugurkan fakta bahwa al-Ma'arrī juga berfilsafat melalui puisi-puisi dan prosa-prosanya. Pun, tidak menutup kemungkinan para muridnya juga belajar filsafat darinya.⁴⁹

Di hari Jumat, Rabī' al-Awwal, tahun 449 H, al-Ma'arrī meninggal karena penyakit mematikan. Ada pula yang mengatakan ia bunuh diri minum racun. Genap berusia 86 tahun.⁵⁰

4. Karya-karya

Diketahui al-Ma'arrī cukup produktif dalam berkarya. Namun, sangat sedikit yang sampai pada kita. Al-Qifṭī saja yang hidup seabad setelah al-Ma'arrī hanya menemui 31 karangan dari sekitar 60 karya yang ia sebutkan.⁵¹ Sementara dalam tabulasi data dikumpulkan oleh Dāghir dari beragam sumber-sumber klasik, karangan-karangan al-Ma'arrī berjumlah 74 karya.⁵² Saya akan menyebutkan beberapa karya al-Ma'arrī yang sampai pada kita dan cukup banyak mendapat atensi dalam beragam catatan klasik maupun keserjanaan kontemporer.

Dua karya antologi puisi, yakni *Saqṭ al-Zand* (kilatan cahaya bola api)⁵³ merupakan kumpulan puisi al-Ma'arrī sejak kanak-kanak hingga dewasa. Menurut catatan klasik, kitab ini memuat kurang lebih 3000 bait.⁵⁴ Karya ini juga banyak dikomentari (diberi *syarḥ*) terutama oleh muridnya, Abū Zakariyā al-Tibrīzī, dan turut berkontribusi dalam menjaga manuskrip kitab ini.⁵⁵ Kemudian *Luzūm mā lā Yalzam* atau *al-Luzūmiyyāt*

⁴⁸ Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 323.

⁴⁹ Ḥussain, *Tajdīd Dzīkrā Abī Al-'Alā'*, 143.

⁵⁰ al-Jundī, *Al-Jāmi' Fī Akhbār*, 1:442.

⁵¹ al-Qifṭī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:91–102.

⁵² Yusūf As'ad Dāghir, *350 Maṣḍaran Fī Dirāsah Abī Al-'Alā' al-Ma'arrī* (Beirut: Ṣādir Rihānī, 1944), 14.

⁵³ al-Ma'arrī, *Siqṭ Al-Zand*.

⁵⁴ Ibn al-'Adīm, "Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī," 535.

⁵⁵ S. M. Stern, "Some Noteworthy Manuscripts of the Poems of Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī," *Oriens* 7, no. 2 (1954): 322–47, <https://doi.org/10.2307/1579130>; Kevin Blankinship and Aglae Pizzone, "Self-Commentary as Defensive Strategy in the Works of John Tzetzes (d. 1180 CE) and

(kelaziman yang tak lazim)⁵⁶ adalah kumpulan puisi dengan menggunakan dobel rima menurut susunan abjad, artinya di setiap bait puisi diakhiri dengan dua huruf konsonan dan vokal sama, misalnya rima berupa akhiran *lam ta'*, *nun ta'*.⁵⁷ Dalam karya ini al-Ma'arrī tidak hanya berpuisi untuk memenuhi kebutuhan estetika sastra. Tapi karya ini dapat mewakili pemikiran bebas al-Ma'arrī.⁵⁸ Dia juga berbicara banyak hal tentang pesan-pesan moril dari pujangga-pujangga pra-Islam.⁵⁹

Selain antologi puisi, al-Ma'arrī juga menulis prosa berima seperti *al-Fuṣūl wa al-Ghāyāt* (paragraf dan akhiran)⁶⁰, karangan pertama yang dia tulis pasca pulang dari Baghdad dan juga sering dianggap sebagai parodi al-Qur'an bahkan menyaingi kitab suci.⁶¹ Al-Ma'arrī juga menulis risalah-risalah, berupa korespondensi dengan tokoh-tokoh tertentu. Salah satu yang paling terkenal *Risālah al-Ghufurān* (risalah ampunan)⁶². Merupakan jawaban atas surat 'Alī Ibn al-Manṣūr al-Ḥalabī Dawkhlah atau dikenal dengan nama Ibn al-Qāriḥ (m. 1035 M) mengenai dugaan kesesatan al-Ma'arrī dalam puisi-puisinya.⁶³ Kitab ini bercerita perjalanan akhirat (eskatologi), sehingga dimiripkan dengan *Divine Comedy* Dante.

Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (d. 1057 CE),” *Philological Encounters* 1, no. aop (August 2, 2022): 1–37, <https://doi.org/10.1163/24519197-12340083>.

⁵⁶ Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, ed. 'Azīz Afandi Zand, vol. 1 (Kairo: Al-Mahrūsah, 1891).

⁵⁷ al-Qiftī, *Inbāh Al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāh*, 1:94; al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Udabā'*, 1:330; Ibn al-'Adīm, “Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī,” act 536.

⁵⁸ Lorenz Matthias Nigst, “Highway Luzūmiyyāt Revisited: Some Thoughts About Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, the Freethinker,” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 13 (2013): 41–57, <https://doi.org/10.5617/jais.4626>.

⁵⁹ Suzanne Pinckney Stetkevych, “Labīd, 'Abīd, and Lubad: Lexical Excavation and the Reclamation of the Poetic Past in al-Ma'arrī's Luzūmiyyāt,” *Journal of Arabic Literature* 51, no. 3–4 (August 20, 2020): 238–72, <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341408>.

⁶⁰ Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Al-Fuṣūl Wa al-Ghāyāt* (Beirut: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, tanpa tahun).

⁶¹ Ibn al-'Adīm, “Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī,” 527; Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Katsīr, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah: 401-500 H*, ed. Ṣalāh Muḥammad al-Khiyamī, vol. 13 (Qatar: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islamiyyah, 2015), 134.

⁶² Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *The Epistle of Forgiveness: A Vision of Heaven and Hell*, trans. G. J. H. van Gelder and Gregor Schoeler, vol. 1, Library of Arabic Literature (New York: New York University Press, 2013).

⁶³ Blankinship and Pizzone, “Self-Commentary as Defensive Strategy in the Works of John Tzetzes (d. 1180 CE) and Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (d. 1057 CE),” 6; Reynold A. Nicholson, “The Risālatu'l-Ghufurān: By Abū'l-'Alā al-Ma'arrī,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1900, 637–720, <https://www.jstor.org/stable/25208246>; Ibn al-'Adīm, “Kitāb Al-Anṣāf Wa-l-Taḥarrī,” 533.

Bahkan disebut Dante terinspirasi dari al-Ma'arrī, meski argumen ini tidaklah kokoh.⁶⁴

Selain keempat karya ini tentu karangan al-Ma'arrī yang juga masih dapat dibaca seperti *Risālah al-Ṣāhil wa al-Syāḥij* (risalah kuda dan keledai)⁶⁵ dan *Risālah al-Malāikah* (risalah malaikat)⁶⁶, dan risalah-risalah lain.

C. Pesimisme Filosofis

Pesimisme sebagai pandangan filosofis (*philosophical pessimism*) memuat dua klaim utama. Pertama bahwa kehidupan manusia pada dasarnya adalah penderitaan dan tidak mungkin terhindar darinya, mencapai kebahagiaan nyaris tidak mungkin. Kedua, kehidupan manusia tidak memiliki makna yang cukup memuaskan; tidak penting, absurd, dan tidak berarti apapun. Kebahagiaan dan makna membuat hidup manusia lebih berharga, sebuah nilai yang ditolak dalam pandangan pesimisme. Manusia sejak dia dilahirkan telah dirundung kemalangan, penderitaan, kekecewaan, dan lain sebagainya. Dalam pandangan filsafat pesimisme, hidup merupakan keburukan dan lebih baik tidak pernah dilahirkan.⁶⁷

Menurut Arthur Schopenhauer, manusia tidak mungkin mencapai kebahagiaan sejati. Sehingga hidup manusia tak akan pernah mencapai apa-apa, sia-sia. Bagi Schopenhauer kebahagiaan merupakan dimensi negatif dari hidup sebagai upaya untuk melepaskan dari penderitaan. Kebahagiaan tidak diukur sejauh mana itu sangat menggembirakan atau menyenangkan, melainkan sejauh mana ia bebas dari penderitaan. Yang merupakan realitas positif ada kejahatan, dalam arti keberadaannya sendiri benar-benar dirasakan. Alegori Schopenhauer bahwa manusia layaknya sekumpulan anak domba di padang gembala, yang menanti ajal, hidup dalam bayang-bayang tukang jagal.⁶⁸

Penderitaan menurut Schopenhauer bermuasal dari Kehendak untu hidup (*der wille zum leben*). Kehendak bagi Schopenhauer sesuatu yang

⁶⁴ Hassan Osman, "Dante in Arabic," *Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers*, no. 73 (1955): 47–52, <https://www.jstor.org/stable/40166020>.

⁶⁵ Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Risālah Al-Ṣāhil Wa al-Syāḥij*, ed. Bint al-Syāṭi', cet. 2 (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1984).

⁶⁶ Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Risālah Al-Malāikah* (Windsor; United Kingdom: Hindawi, 2017).

⁶⁷ Patrick O'Donnell, "Pessimism, Political Critique, and the Contingently Bad Life," *Journal of Philosophy of Life* 12, no. 1 (2022): 77.

⁶⁸ Schopenhauer, *Tentang Pesimisme*, 1–2.

buta, sebuah dorongan Kehendak Purba (*Urwill*). Kehendak ini berwujud dalam ragam bentuk dari naluri hewani manusia hingga rasio manusia, yang kemudian rasio ini memiliki fungsi untuk memuaskan hasrat fisik manusia, seperti industri dan teknologi. Gagasan pesimismenya, tidak relasi fisik atau pengalaman individu manusia, tapi berasal dari Kehendak metafisis manusia, sebuah Kehendak buta yang juga tampak dalam konflik dan penderitaan. Sehingga manusia merupakan serigala bagi sesamanya. Inilah yang disebut dengan “Kehendak yang menganiaya.” Pesimisme Schopenhauer bersifat metafisis.⁶⁹

Jika Kehendak untuk hidup hanya menuai penderitaan, lantas apa arti kehidupan atau eksistensi. Tanpa menyadari hal ini eksistensi manusia merupakan kesia-kesiaan (*the vanity of existence*). Schopenhauer menawarkan jalan pelepasan atas semua ini, yakni dengan kontemplasi melalui musik. Tapi hal ini bersifat temporer. Melalui musik manusia lupa dengan penderitaannya. Selepas itu manusia kembali menderita. Jalan pelepasan lain adalah menolak Kehendak untuk hidup. Namun, bukan berarti bunuh diri menjadi solusi. Schopenhauer menolak itu. Jalan yang harus ditempuh adalah dengan moralitas.

Moralitas Schopenhauer memiliki makna yang khas. Ia yang terpengaruh dengan gagasan filsafat Timur; Hinduisme dan Budhisme. Yakni melepaskan dari egoisme dan hasrat-hasrat rendah. Manusia harus memandang dunia ini sebagai ketiadaan. Etika Schopenhauer adalah etika bela rasa. Penderitaan makhluk lain adalah penderitaan diriku sendiri. Meski demikian Schopenhauer dikenal sebagai orang sinis, tidak ramah kepada orang lain, tapi ia sangat menyayangi binatang, terutama anjing pudelnya.⁷⁰

D. Pesimisme Al-Ma'arrī: Hidup Sebagai Kesia-Siaan

I. Pontensi Kejahatan Manusia

Hidup adalah penderitaan. Untuk dapat melepaskannya maka dia harus menolak kehendak untuk hidup. Begitu pendapat Schopenhauer.⁷¹ Pesimisme memandang sinis dunia ini. Demikian juga al-Ma'arrī. Jiwa manusia mengantarkannya kepada tindak kejahatan dan rasa untuk membenci. Ia selalu menjadi lawan yang dihadapi manusia, bahkan

⁶⁹ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, cet. 2 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 221–22.

⁷⁰ Hardiman, 225.

⁷¹ Hardiman, 224.

musuh yang paling hebat. Jiwa selalu diliputi pesakitan, bagaikan virus bagi diri manusia itu sendiri. Sehingga menjadikan manusia menderita dan tertekan, tidak hanya pada tubuh manusia itu tapi kepada jiwa itu sendiri.⁷² Al-Ma'arrī seolah ingin mengaskan bahwa manusia telah memiliki potensi kejahatan dalam dirinya. Sebagaimana yang dia katakan dalam *al-Luzūmiyyāt*:

وَالشَّرُّ فِي الخَلْقِ طَبْعٌ لَا يُزَايِلُهُ فَفَسَسَ عَلَى خَزَرٍ فِي العَيْنِ أَوْ نَجَلٍ⁷³

Kejahatan dalam diri manusia ialah naluri yang tidak pernah sirna
Jadi timbanglah ini dengan mata terbelalak atau terpejam

Dia juga mengatakan:

إِذَا أَمِنْتَ عَلَى مَالٍ أَخَا ثِقَةً فَاحْذَرِ أَخَاكَ وَلَا تَأْمَنْ عَلَى الحُرْمِ
فَالطَّبْعُ فِي كُلِّ جِيلٍ طَبْعٌ مَلَأَمَةٌ وَلَيْسَ فِي الطَّبْعِ مَجْبُولٌ عَلَى الكَرَمِ⁷⁴

Jika kau percaya harta saudaramu terpercaya
Maka berhati-hatilah, dan jangan percaya wanita semata wayangmu
Natur dasar di setiap generasi adalah terkutuk
Tidak seorangpun yang mampu mencapai karakter luhur

Dalam puisi itu dia menunjukkan skeptisisme pada orang lain. Bahkan jika itu orang terdekatnya. Al-Ma'arrī nampak seperti orang yang selalu waspada. Kejahatan selalu mengintai, karena itu adalah natur manusia. al-Ma'arrī memakai kata *ṭab'* (طبع) berarti insting alami (*natural instinct*) yang mampu menarik manusia terjerembab pada kebiadaban (فما لطبع إلى) (الآفات جذاب).⁷⁵ Dalam filsafat pesimisme modern seperti yang diungkapkan Schopenhauer bahwa penderitaan, kejahatan, kemalangan manusia lahir dari Kehendak manusia itu sendiri, melekat dalam diri manusia sejak manusia itu eksis di dunia ini. Sehingga al-Ma'arrī menyimpan prasangka buruk kepada sekitar. Manusia selalu dan akan menjadi jahat.

كُنَّا غَادِرٍ يَمِيلُ إِلَى الظُّمِّ لَمْ وَصَفُوا الأَيَّامَ لِلتَّعْكِيرِ
وَرِجَالُ الأَنَامِ مِثْلُ العَوَانِي غَيْرُ فَرْقِ التَّأْنِيثِ وَالتَّدْكِيرِ⁷⁶

⁷² Lacey, *All the World Is Awry*, 182.

⁷³ Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, ed. 'Azīz Bek Zand, vol. 2 (Kairo: Al-Maḥrūsah, 1895), 221.

⁷⁴ al-Ma'arrī, 2:306.

⁷⁵ al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1891, 1:132.

⁷⁶ al-Ma'arrī, 1:148.

Kita semua culas, cenderung kepada kazaliman
Bak hari suci yang dinodai
Para lelaki di antara manusia persis seperti wanita
Tidak beda tata bahasa antara feminin (*muannats*) dan maskulin
(*mudzakar*)

Lantas apakah manusia dapat berbuat bijak dan luhur? Tentu saja. Menurut Lacey, al-Ma'arrī bukanlah tipikal ekstrim dalam memahami kekejaman di dunia ini dan juga pandangannya bahwa manusia secara mendasar tidak peduli dan tidak mampu meraih pengetahuan. Memang nampak kontradiktif. Tapi dengan dipandu oleh pengetahuan rasional manusia mampu mencapai kebajikan, bahkan itu harus diusahakan.⁷⁷ Akal adalah lentera yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia, yang jika ditinggalkan maka jiwa manusia tidak akan disinari petunjuk (تَرَكْتَ مِصْبَاحَ عَقْلٍ مَا اهْتَدَيْتَ بِهِ # وَاللَّهُ أَعْطَاكَ مِنْ نَوْرِ الْحِجَى قَبْسًا).⁷⁸

Al-Ma'arrī berkata:

والعقل يوضح للنفس لك منهجًا فاحذْ خُدُوهُ
وليس يُظلم قلبٌ وفيه لللبِّ جُدُوهُ⁷⁹

Akal membimbing ke jalan kesalehan
Raihlah itu sebagai teladan
Niscaya hati tak akan diliputi kegelapan
Jika diterangi nyala api nalar

Dalam bait ini, al-Ma'arrī jelas menempatkan akal sebagai jalan atau teladan (*منهجًا*) untuk menjadi individu yang bermoral. Pribadi yang berpegang pada nalar maka akan mampu menghadapi kehidupan sulit ini dengan hati yang terang. Ia seperti kompas moral bagi umat manusia. Dalam bait-bait yang lain, al-Ma'arrī menggunakan metafor-metofor yang – entah disengaja atau tidak – menyinggung idiom-idiom yang biasa dipakai dalam ajaran Islam. Seperti memuja akal sebagai *imam* atau pemimpin. Sebagaimana dia katakan, “tidak ada *imam* lain selain akal, sebagai pemandu di saat pagi dan sore (kebenaran sejati)” (لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ)

⁷⁷ Lacey, *All the World Is Awry*, 187.

⁷⁸ al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1895, 2:22.

⁷⁹ al-Ma'arrī, 2:424.

(مَشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ).⁸⁰ Dia mengatakan bahwa setiap nalar itu adalah *nabi* (فَكُلُّ عَقْلٍ نَبِيٌّ).⁸¹

Pandangan “pendewaan” akal ini jelas menuai konsekuensi. Sebagaimana kita tahu, akal dan wahyu sering diperdebatkan dalam tradisi Islam klasik. Seperti perdebatan Mu‘tazilah dan Asy‘ariyyah dalam hal bagaimana porsi akal dan wahyu dalam Islam.⁸² Al-Ma‘arrī nampak lebih dekat dengan Mu‘tazilah, tapi tentu saja dia bukan Mu‘tazili. Bahkan menurut Bint al-Syāṭi’, pendapat al-Ma‘arrī terutama tentang kejahatan bertolak belakang dengan Mu‘tazilah.⁸³ Kecenderungannya tentang rasio lebih bernada skeptisisme dan agnotisme, akal (العقل) dapat menggantikan wahyu (النقل), termasuk hadits Nabi.⁸⁴ Dia berkata:

جَاءَتْ أَحَادِيثُ إِنْ صَحَّتْ فَإِنَّ لَهَا شَأْنًا وَلَكِنْ فِيهَا ضَعْفٌ إِسْنَادٍ
فَشَاوِرِ الْعَقْلَ وَاتْرُكْ غَيْرَهُ هَدْرًا فَالْعَقْلُ خَيْرٌ مُشِيرٌ ضَمَّهُ النَادِي⁸⁵

Jika hadits itu benar, maka ia punya kedudukan penting
Nyatanya, di dalamnya banyak mata rantai lemah
Maka ikutilah nalar, tinggalkan yang membawa kebatilan
Nalar adalah pemandu terbaik meraih keluhuran

2. Maut Sebagai Pencapaian Luhur

Jika segala-galanya adalah penderitaan, maka jalan terbaik adalah tidak “mengada” di dunia ini. Bagi al-Ma‘arrī kehidupan layaknya perang, hanya dengan kematian perang itu usai dan senjata disarungkan. Karena seluruh kehidupan tidak lebih dari beban.⁸⁶ Kematian mampu menghempaskan penderitaan. Selama terus hidup, menurut al-Ma‘arrī, manusia terus dihinggap kesedihan dan penderitaan. Dia menandakan:

آلَيْتُ لَا يَنْفَكُ جِسْمِي فِي أَدَى حَتَّى يَعُودَ إِلَى قَدِيمِ الْعَنْصَرِ⁸⁷

⁸⁰ al-Ma‘arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1891, 1:65.

⁸¹ Baris ke-5 al-Ma‘arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1895, 2:428.

⁸² Lebih lanjut, lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Ajaran-Ajaran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 2012), 81–95.

⁸³ Bint al-Syāṭi’, *Al-Hayāh al-Insāniyyah ‘Ind Abī al-‘Alā’* (Mesir: Maṭba‘ah al-Ma‘ārif, tanpa tahun), 109.

⁸⁴ Lacey, *All the World Is Awry*, 184.

⁸⁵ al-Ma‘arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1891, 1:288.

⁸⁶ Baris ke-1, lihat al-Ma‘arrī, 1:338.

⁸⁷ al-Ma‘arrī, 1:298.

Aku bersumpah, tubuhku akan terus didera kesakitan
Sampai tubuhku kembali ke paribaan abadi

إِذَا أَنَا فِي حِمَامِي مَاجِيًا شَبَحِي وَمَا صَنَعْتُ فَعِيشِي كُلَّهُ عَنَّا⁸⁸

Ketika maut menjemput ku, bentuk dan diriku sirna
Seluruh kehidupanku adalah kemalangan

وَمَا الْعَيْشُ إِلَّا عَلَّةٌ بُرْءُهَا الرَّدَى فَخَلِّي سَبِيلِي أَنْصَرَفَ لِطَيَاتِي⁸⁹

Kehidupan tidak lebih sekedar penyakit, obatnya hanya maut
Jadi tinggalkan aku sendiri, biarkan aku memenuhi takdirku

Dari tiga bait di atas, kita dapat mengetahui kegelisahan al-Ma'arrī dalam hidupnya, jika tidak dikatakan rasa frustrasi. Al-Ma'arrī mengibaratkan hidup sebagai penyakit atau virus yang tidak ada memiliki penawar. Maka, hanya kematian yang dapat membebaskan manusia. Lagi pula, tidak ada tujuan lain dari manusia selain kematian itu sendiri. Tidak ada seorang pun dapat mengelak darinya. Menurut Adonis, seorang penyair Arab modern yang dikutip Lacey, bahwa al-Ma'arrī telah menciptakan dunianya sendiri – jika itu kata yang tepat – dengan kematian sebagai titik tolak (*starting point*). Dengan nada ironi yang kejam, al-Ma'arrī menekankan bahwa di dunia ini tidak ada yang memiliki kepastian mutlak selain kematian itu sendiri. Kematian adalah fenomena nyata. Sebagai takdir yang diberikan Tuhan kepada manusia.⁹⁰

وَنَوْمِي مَوْتٌ قَرِيبُ النَّشُورِ وَمَوْتِي نَوْمٌ طَوِيلُ الْكَرَا⁹¹

Tidurku adalah maut yang dekat dengan kehidupan
Sementara kematianku adalah tidur panjang nan nyenyak

فِي الْعَدَمِ كُنَّا وَحُكْمُ اللَّهِ أَوْجَدَنَا ثُمَّ اتَّفَقْنَا عَلَى ثَانٍ مِنَ الْعَدَمِ⁹²

Dari ketiadaan, atas hukum Tuhan, kita lalu di-ada-kan
Kemudian, kita punya kesempatan sekali lagi untuk tidak mengada

⁸⁸ al-Ma'arrī, 1:160.

⁸⁹ al-Ma'arrī, 1:182.

⁹⁰ Lacey, *All the World Is Awry*, 193.

⁹¹ al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1891, 1:75.

⁹² al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1895, 2:303.

دُنْيَا فَايَ قَدْ أَطَلْتُ الْمَقَامَ رَبِّ مَتَى أَرْحَلُ عَنْ هَذِهِ الدُّ
فِي النَّخْسِ مُذْ كَانَ جَرَى وَاسْتَقَامَ لَمْ أَدْرِ مَا نَجْمِي وَلَكِنَّهُ
وَلَا عَدُوِّي يَتَخَشَّى انْتِقَامَ فَلَا صَدِيقِي يَتَرَجَّى يَدِي
وَالْمَوْتُ يَأْتِي بِشِفَاءِ السِّقَامِ وَالْعَيْشُ سَقَمٌ لِلْفَتَى مُنْصَبٌ
وَمَا رَأَيْنَا أَحَدًا مِنْهُ قَامٌ⁹³ وَالتُّرْبُ مَثْوَايَ وَمَثْوَاهُمْ

Tuhan, kapan aku dapat tinggalkan dunia ini
Sementara aku telah cukup hidup lama
Aku tidak tahu bagaimana hidupku
Tetapi sejak semula hanya berisi kemalangan yang terus bergulir
Tak ada satupun kawan yang mengharapkan kebbaikanku
Begitupula tak ada musuh yang mengancamku
Bagi manusia, kehidupan adalah tempat siksaan
Dan kematian yang hinggap adalah obatnya
Pusara adalah tempat terakhirku dan mereka
Dan kami tidak melihat satu seorangpun yang bangkit dari sana

Tentu masih banyak bait-bait yang mengilustrasikan kematian sebagai pencapaian luhur. Kematian adalah pengalaman terakhir, sekali untuk selamanya, dan penghentian total yang tidak mungkin diikuti oleh kehidupan dan kebangkitan lagi. Seperti tidur sebagai kematian sementara, maut sebagai peristirahatan kekal. Gagasan pesimisme dalam kitab *Al-Luzūmiyyāt*, yang notabene disusun saat al-Ma'arrī hidup dalam pengasingannya sendiri di sisa hidupnya, ternyata pemikiran serupa sudah menyeruak dalam diri al-Ma'arrī sejak muda. Dalam *Saqf al-Zand*, antologi puisi yang disusun sejak belia, al-Ma'arrī juga telah telah memandang dunia sebagai kelelahan dan kepayahan. Mengherankan jika ada orang ingin hidup lebih lama. Kematian memang mengundang kesedihan lebih dahsyat dibanding lahir di dunia ini.⁹⁴

Meski demikian al-Ma'arrī tidak menganjurkan untuk bunuh diri. Namun, tampaknya al-Ma'arrī juga tidak secara eksplisit menolak gagasan bunuh diri. Sehingga, dapat dimungkinkan al-Ma'arrī bersimpati dengan itu.⁹⁵ Jika dibandingkan dengan Schopenhauer yang justru menganggap bunuh diri memenuhi kehendak untuk hidup, bukan penolakan atas kehendak itu yang Schopenhauer anjurkan sebagai basis filsafat pesimismenya: menolak Kehendak untuk hidup.⁹⁶ Gagasan pesimistis

⁹³ al-Ma'arrī, 2:324.

⁹⁴ Tasnimah, "Sastra Arab Dan Disabilitas," 12.

⁹⁵ Lacey, *All the World Is Awry*, 208.

⁹⁶ Ulasan tentang konsep Kehendak untuk hidup telah dibahas di sub-bab sebelumnya. Hardiman, *Filsafat modern*, 224.

selalu punya konsekuensi logis dengan menempatkan bunuh diri sebagai sikap moral luhur, dalam kasus ini konsekuensi semacam itu saya yakin dapat dihindari.

3. Lebih Baik Tidak Pernah Dilahirkan

Apabila kematianlah pilihan terbaik, maka hal yang menyusahkan adalah lahir dunia ini. Ini merupakan implikasi dari “pengagungan” kematian sebagai tujuan utama manusia. Al-Ma'arrī menganjurkan untuk menghentikan penderitaan yang berkelanjutan ini dengan menghentikan segala gagasan prokreasi: lahir di dunia ini. Gagasan al-Ma'arrī untuk tidak lagi melahirkan generasi mengandung konsekuensi logis untuk berkesimpulan bahwa hidup yang dianugerahkan Tuhan ini tidak layak dipertahankan. Memilih lajang dan tidak memiliki anak (*childfree*) adalah pilihan hidup yang layak.⁹⁷ Pendapatnya tentang pernikahan seperti:

وَالنَّسْلُ فَرَشٌ لِّهُمُومِ الْفَتَى وَالْعَقْلُ مَسْئُوبٌ مِنَ الْفَارِشِ⁹⁸

Pernikahan seperti tikar penderitaan manusia
Dan akal telah direnggut olehnya

إِذَا لَمْ تَكُنْ دُنْيَاكَ دَارَ إِقَامَةٍ فَمَا لَكَ تُبْنِيهَا بِنَاءَ مُقِيمٍ
أَرَى النَّسْلَ دُنْبًا لِلْفَتَى لَا يُقَالُهُ فَلَا تَنْكَحَنَّ الدَّهْرَ غَيْرَ عَقِيمٍ⁹⁹

Jika duniamu bukan tempat untuk tinggal
Maka, tidak layak kamu mendirikan rumah di atasnya
Aku memandang perjodohan adalah dosa yang tidak terampuni
Maka, janganlah menikah kecuali dirimu memang mandul

Pemikiran semacam ini juga membawa konsekuensi pada al-Ma'arrī tentang perempuan dianggap misoginis, anti-feminis dan sangat patriarkal. Dia berpendapat bahwa perempuan adalah sumber kejahatan itu sendiri, bukan dari aspek nalarnya, tetapi dampak sosial yang ditimbulkan. Topik tentang perempuan dalam *al-Luzūmiyyāt* cukup panjang diulas. Meski demikian pada dasarnya penderitaan manusia

⁹⁷ Lacey, *All the World Is Awry*, 249.

⁹⁸ al-Ma'arrī, *Al-Luzūmiyyāt*, 1895, 2:51.

⁹⁹ al-Ma'arrī, 2:299.

adalah watak alami yang tidak memandang laki-laki dan perempuan namun bagi al-Ma'arrī perempuan lebih memiliki potensi untuk itu.¹⁰⁰

Untuk menjelaskan mengapa pandangan al-Ma'arrī terhadap perempuan sangat sinis dan bernada olokan, perlu mempertimbangkan kondisi sosial yang mengitari hidup al-Ma'arrī. Misalnya, pertama, mempertimbangkan kondisi Baghdad yang buruk dan jauh dari norma moral, terutama para perempuan yang tereksplorasi oleh kultur patriarkal masyarakat urban. Kedua, sebagai implikasi pandangan pesimisme al-Ma'arrī sendiri tentang kemuliaan hidup melajang atau tidak memiliki anak. Ketiga, juga karena justru kecintaan al-Ma'arrī terhadap wanita tertentu, tapi tidak mendapat balasan yang diinginkan, hingga al-Ma'arrī menjadi tertekan dan frustrasi.¹⁰¹

Al-Ma'arrī juga tampaknya tidak menghimbau untuk sama sekali tidak berhubungan badan. Dalam bait di atas disebutkan bahwa boleh untuk menikah selama wanita yang dinikahi telah steril atau tidak mungkin lagi memiliki anak (فَلَا تَنْحَنِّ الدَّهْرَ غَيْرَ عَقِيمٍ). Dari sini, setidaknya kita dapat memahami poin yang disampaikan al-Ma'arrī adalah gagasan untuk tidak pernah lahir di dunia ini. Lantas apakah al-Ma'arrī benci terhadap anak-anak? Tentu saja tidak. Justru dia banyak berbicara belas kasih terhadap anak yang dilahirkan. Anak-anak telah banyak dikorbankan. Dihinakan martabatnya oleh kehidupan. Mereka hanya korban kemalangan. Mereka sama sekali tidak bersalah.¹⁰² Dia mengatakan ini cukup panjang.

E. Kesimpulan

Dari uraian di atas kita sampai pada kesimpulan bahwa takdir al-Ma'arrī tidak ia maknai sebagai kepasrahan atas kuasa Tuhan. Pengalaman hidup al-Ma'arrī menjadi ruang refleksi dan kontemplasi al-Ma'arrī hingga sampai pada pemikiran-pemikiran pesimismenya. Dia lahir dari keluarga berada. Sanak saudaranya memiliki jabatan penting dan tentu saja kekayaan. Meski dia tetap diberikan privilese untuk memperoleh pendidikan layak dan bantuan yang cukup, justru itu yang membuat dia merasa berbeda dari yang lainnya. Persinggungan intelektual yang didapatkan dari pengembaraan dan kondisi sosial yang dialaminya tentu juga mempengaruhi pemikirannya. Eksistensi manusia menurut al-Ma'arrī tidak lebih dari kesia-siaan, sebab penuh penderitaan yang berkelanjutan. Kematian hal yang pasti, tapi banyak dihindari oleh

¹⁰⁰ Farrūkh, *Hakīm Al-Ma'arraḥ*, 83.

¹⁰¹ Lacey, *All the World Is Awry*, 252.

¹⁰² Lacey, 253.

manusia. Bagi al-Ma‘arrī maut adalah tujuan luhur dan yang paling membahagiakan adalah tidak pernah dilahirkan di dunia ini. Pesimisme al-Ma‘arrī tentu dapat dikaitkan dengan pesimisme modern. Namun, al-Ma‘arrī menarik, sebab ia hidup dalam iklim abad pertengahan yang tentunya berbeda dengan era modern ini.

Penelitian tentang pemikiran al-Ma‘arrī dalam kesarjanaan Indonesia kurang mendapat perhatian serius. Penelitian ini hanya mengkaji satu dimensi saja tentang pandangan filosofis al-Ma‘arrī tentang makna eksistensi manusia di dunia ini dan tentu masih dapat didalami kembali. Dimensi pemikiran al-Ma‘arrī masih banyak yang perlu dikaji, misalnya pandangan teologis, politik, sosial, dan lain sebagainya yang umumnya memuat kritik-kritik tajam.

Daftar Pustaka

- Anbārī, Abū al-Barakāt Kamāl al-Dīn al-. *Nazhah Al-Albā’ Fī Ṭabaqāt al-Udabā’*. Edited by Ibrāhīm al-Sāmarānī. Zarqa: Maktabah al-Manār, tanpa tahun.
- Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī al-Khaṭīb al-. *Tārīkh Baghdād*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tanpa tahun.
- Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006.
- Blankinship, Kevin. “Al-Ma‘arrī’s Esteem in the Islamic West: A Preliminary Overview.” *Al-Masāq* 31, no. 3 (September 2, 2019): 253–71. <https://doi.org/10.1080/09503110.2019.1574519>.
- . “Missionary and Heretic: Debating Veganism in the Medieval Islamic World.” In *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*, edited by Kirill Dmitriev, Julia Hauser, and Bilal Orfali, 163:260–91. *Islamic History and Civilization*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2019. <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004409552/BP000018.xml>.
- . “Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma‘arrī’s Epistle of the Horse and the Mule.” *Religions* 11, no. 8 (August 2020): 412. <https://doi.org/10.3390/re11080412>.
- Blankinship, Kevin, and Aglae Pizzone. “Self-Commentary as Defensive Strategy in the Works of John Tzetzes (d. 1180 CE) and Abū al-‘Alā al-Ma‘arrī (d. 1057 CE).” *Philological Encounters* 1, no. aop (August 2, 2022): 1–37. <https://doi.org/10.1163/24519197-12340083>.
- Calder, Norman. “The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 57, no. 1 (1994): 40–51. <https://www.jstor.org/stable/619492>.

- Crone, Patricia. *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness: Collected Studies in Three Volumes*. Edited by Hanna Siurua. Vol. 3. Islamic History and Civilization Studies and Texts. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Dāgīr, Yusūf As'ad. *350 Maşḍaran Fī Dirāsah Abī Al-'Alā' al-Ma'arrī*. Beirut: Şādir Rīḥānī, 1944.
- Farrūkh, 'Umar. *Ḥakīm Al-Ma'arrāh*. Cet. 2. Beirut: Maktabah al-Kasasyāf, 1948.
- . *Maudlū'āt Muḥallah Fī Tārīkh Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Beirut: tidak tercantum, 1949.
- Ḥamawī, Yāqūt al-. *Mu'jam Al-Udabā': Irsyād al-Arīb Ilā Ma'rifah al-'Adīb*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Vol. 1. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Cet. 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Ḥussain, Tāhā. *Tajdīd Dzīkrā Abī Al-'Alā'*. Kairo: Hindawi, 2012.
- Ibn al-'Adīm. "Kitāb Al-Anşāf Wa-l-Taḥarrī Fī Daf' al-ẓulm Wa-l-Tajarrī 'an Abī al-'Alā' al-Ma'arrī." In *Ta'rīf Al-Qudamā' Bi-Abī al-'Alā'*, edited by Tāhā Ḥussain, Muştafā al-Saqqā, 'Abd al-Raḥīm Mahmūd, 'Abd al-Salām Hārūn, Ibrāhīm al-Abyārī, and Ḥamīd Abd al-Majīd. Kairo: Al-Dār al-Qaumiyyah li-l-Ṭabā'ah wa-l-Nasyr, 1965.
- Ibn Katsīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Al-Bidāyah Wa al-Nihāyah: 401-500 H*. Edited by Şalāh Muḥammad al-Khiyamī. Vol. 13. Qatar: Wizārah al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islamiyyah, 2015.
- Ibn Khallikān, Abū 'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abū Bakr. *Wafayāt Al-A'yān Wa Anbā' Abnā' al-Zamān*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Vol. 1. Beirut: Dār Şādir, 1978.
- Jundī, Muḥammad Salīm al-. *Al-Jāmi' Fī Akhbār Abī al-'Alā' al-Ma'arrī Wa Atsārihī*. Vol. 1. Damaskus: Majma' al-Ilmī al-'Arabī, 1962.
- Lacey, R. Kevin. *All the World Is Awry: Al-Ma'arrī and the Luzūmiyyāt, Revisited*. Albany: State University of New York Press, 2020.
- Lindstedt, Ilkka. "Anti-Religious Views in the Works of Ibn al-Rāwandī and Abū l-'Alā' al-Ma'arrī." *Studia Orientalia Electronica* III (January 1, 2011): 131–57. <https://journal.fi/store/article/view/9311>.
- Ma'arrī, Abū al-'Alā' al-. *Al-Luzūmiyyāt*. Edited by 'Azīz Afandī Zand. Vol. 1. Kairo: Al-Maḥrūsah, 1891.
- . *Al-Luzūmiyyāt*. Edited by 'Azīz Bek Zand. Vol. 2. Kairo: Al-Maḥrūsah, 1895.
- . *Siqt Al-Zand*. Beirut: Dār Şādir, 1957.
- Ma'arrī, Abū al-'Alā' al-. *Al-Fuṣūl Wa al-Ghāyāt*. Beirut: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, tanpa tahun.
- . *Risālah Al-Malāikah*. Windsor; United Kingdom: Hindawi, 2017.
- . *Risālah Al-Şāhil Wa al-Syāḥij*. Edited by Bint al-Syāṭī'. Cet. 2. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1984.

- . *The Epistle of Forgiveness: A Vision of Heaven and Hell*. Translated by G. J. H. van Gelder and Gregor Schoeler. Vol. 1. Library of Arabic Literature. New York: New York University Press, 2013.
- Margoliouth, D. S. *The Letters of Abū L-‘Alā’*. Oxford: The Clarendon Press, 1898.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Ajaran-Ajaran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 2012.
- Niazi, Shahriar, and Hussein Goli. “The Influence of Abi al-Alā’ al-Ma’arri on Contemporary Arabic Poetry.” *Arabic Literature* 3, no. 1 (July 23, 2011): 25–46. <https://jalit.ut.ac.ir/article28818.html>.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. New York: Routledge, 2014.
- Nicholson, Reynold A. “The Risālatu’l-Ghufrān: By Abū’l-‘Alā al-Ma’arrī.” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1900, 637–720. <https://www.jstor.org/stable/25208246>.
- Nigst, Lorenz Matthias. “Highway Luzūmiyyāt Revisited: Some Thoughts About Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, the Freethinker.” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 13 (2013): 41–57. <https://doi.org/10.5617/jais.4626>.
- O’Donnell, Patrick. “Pessimism, Political Critique, and the Contingently Bad Life.” *Journal of Philosophy of Life* 12, no. 1 (2022): 77–100.
- Osman, Hassan. “Dante in Arabic.” *Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers*, no. 73 (1955): 47–52. <https://www.jstor.org/stable/40166020>.
- Qiftī, Jamāl al-Dīn Abī Ḥasan ‘Alī Ibn Yūsuf al-. *Inbāh Al-Ruwāh ‘alā Anbāh al-Nuḥāh*. Edited by Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm. Vol. 1. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Tentang Pesimisme*. Translated by Khoiril Maqin. Cet. 1. Yogyakarta: Penerbit Anatomi, 2020.
- Stern, S. M. “Some Noteworthy Manuscripts of the Poems of Abu’l-‘Alā’ al-Ma‘arrī.” *Oriens* 7, no. 2 (1954): 322–47. <https://doi.org/10.2307/1579130>.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. “Labīd, ‘Abīd, and Lubad: Lexical Excavation and the Reclamation of the Poetic Past in al-Ma‘arrī’s Luzūmiyyāt.” *Journal of Arabic Literature* 51, no. 3–4 (August 20, 2020): 238–72. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341408>.
- Stroumsa, Sarah. *Para Pemikir Bebas Islam: Mengenal Pemikiran Teologi Ibn ar-Rawandi dan Abu Bakr ar-Razi*. Translated by Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2006.
- Syāṭi’, Bint al-. *Al-Ḥayāh al-Insāniyyah ‘Ind Abī al-‘Alā’*. Mesir: Maṭba‘ah al-Ma‘ārif, tanpa tahun.
- Tasnimah, Tatik Mariyatut. “Sastra Arab Dan Disabilitas: Pendekatan Ekspresif Terhadap Puisi Karya al-Ma’arri.” *INKLUSI: Journal of Disability Studies* 6, no. 1 (June 30, 2019): 1–24. <https://doi.org/10.14421/ijds.060101>.

Mob. Ariful Anam