

**PEMIKIRAN FAKHR AL-DIN AL-RAZI TENTANG SYURGA  
BERDASARKAN TAFSIR *MAFATH AL-GHAYB***

**MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB**

**JABATAN AKIDAH DAN PEMIKIRAN ISLAM  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR  
2011**

**PEMIKIRAN FAKHR AL-DIN AL-RAZI TENTANG SYURGA  
BERDASARKAN TAFSIR *MAFATH AL-GHAYB***

**MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB**

**DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI  
BAHAGIAN II IJAZAH SARJANA USULUDDIN  
(SECARA BERKURSUS DAN DISERTASI)**

**JABATAN AKIDAH DAN PEMIKIRAN ISLAM  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR  
2011**

## ABSTRAK

**Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafātīh al-Ghayb*** adalah suatu kajian yang meneliti konsep syurga untuk menghuraikan persoalan berkaitan nama-nama dan sifat-sifat syurga serta penghuninya menurut Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m 606 H). Kajian ini berupa kajian perpustakaan yang melibatkan dua metode utama: Pertama, pengumpulan data dan kedua, analisis data yang menggunakan tiga kaedah; kaedah deduktif, induktif dan perbandingan. Kajian ini juga mengemukakan perbandingan tafsiran al-Rāzī ini dengan pandangan beberapa ulama tafsir terpilih iaitu al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī yang masing-masing mewakili dua aliran tafsir utama iaitu tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'yī*. Ini di samping perbandingan dari sudut pandang Ilmu Kalam. Penelitian ini dibahagikan kepada lima bab; bab pertama adalah pendahuluan, bab kedua berkaitan nama-nama syurga menurut al-Rāzī, bab ketiga berkenaan sifat-sifat syurga menurut al-Rāzī, bab keempat pula mengupas tentang penghuni syurga menurut al-Rāzī dan bab kelima adalah kesimpulan kajian. Kajian ini merumuskan bahawa al-Rāzī berpendapat bahawa syurga merupakan tempat ganjaran yang disediakan oleh Allah SWT bagi hamba-hambanya yang beriman dan ia telah dicipta dan kekal selamanya. Kajian ini juga mendapati betapa komprehensif perbincangan berkaitan konsep syurga yang dihuraikan oleh al-Rāzī berbanding dengan mufassir yang lain yang dibandingkan samaada mufassir *bi al-ma'thūr* atau *bi al-ra'yī* terutama yang berkaitan dua persoalan: Pertama, sifat-sifat syurga yang meliputi perbincangan sifat-sifat umum syurga, kenikmatannya dan isu-isu yang berkaitan dengan sifat-sifat tersebut, kedua, berkenaan keadaan dan suasana penghuni syurga dan isu-isu berkaitan penghuninya.

## ABSTRACT

This study entitled: **Pemikiran Fakhṛ al-Dīn al-Rāzī Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb*** analyses the concept of paradise according to al-Rāzī based on his *Mafatih al-Ghayb*. It elaborates questions of names of paradise, its natures and dwellers. It is a library research based on two main methods: Firstly, collecting data and secondly, analyzing data with three approaches; deductive, inductive and comparative analyses. The research compares al-Rāzī's interpretations with some other selected exegetes such as, al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, al-Bayḍāwī and al-Alūsī, all of whom are representing two streams of exegesis i.e. *bi al-ma'thūr* and *bi al-ra'yī*. It also includes a comparison with viewpoints from Islamic theology. This research is constructed into five chapters; the first chapter introduces the research, the second chapter elaborates the names of the paradise, the third chapter explains the natures of the heaven, the forth chapter explicates the dwellers of the divine abode, and the fifth chapter concludes the research. This study finds that according to al-Rāzī the paradise is a place created by Allah SWT to reward His faithful servants and it will last forever. It also can be concluded that al-Rāzī's interpretations are more comprehensive than other exegetes whether from *al-ma'thūr* or *al-ra'yī* schools of thought, especially on two issues; firstly, on the natures of heaven which contains the discussion of its qualities, enjoyment within and other related questions; and secondly, on condition of the dwellers of the paradise and its related questions.

## PENGHARGAAN

Alhamdulillah segala puja dan puji hanya untuk Allah SWT Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang yang mencururi rahmatNya tanpa batas dan sempadan. Selawat dan salam juga ke atas hambaNya yang terunggul, pemimpin kami Nabi Muhammad s.a.w., ahli keluarga Baginda, para sahabat, para *tabi'* dan *tabi' tabi'in* seluruhnya.

Pertama sekali penulis abadikan setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih kepada Prof. Madya Dr Wan Suhaimi Wan Abdullah selaku penyelia disertasi ini yang sangat gigih dan tidak pernah jemu memberi kritikan, nasihat, bimbingan dan tunjuk ajar. Begitu banyak ilmu yang telah dicurahkan dalam menghasilkan disertasi ini, malah mengajar penulis untuk lebih mengenali dan menghargai dunia kesarjanaan. Semoga segala pengorbanan dan keikhlasan bakti yang dicurahkan mendapat ganjaran yang sempurna di sisi Allah SWT dunia dan akhirat kelak.

Tidak ketinggalan juga penulis abadikan setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih kepada semua pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam iaitu Prof. Madya Mohamad Kamil Hj Ab Majid, Prof. Madya Dr Mohd Fauzi Hamat, Prof. Madya Dr Che Zarrina Sa'ari, Prof. Madya Dr Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Prof. Madya Dr Mohd Fakhrudin Abdul Mukti, Prof. Madya Dr Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, Dr Faizuri Abd Latif dan Dr Ahmad Zuhdi Ismail yang telah berjasa dalam mencurahkan ilmu serta memberi sokongan padu kepada penulis.

Ucapan terima kasih juga diucapkan kepada Prof. Madya Dr Che Zarrina Sa'ari, Dr Faizuri Abd Latif dan Ustaz Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman yang telah memberi peluang dan kepercayaan kepada penulis untuk menjadi pembantu penyelidik di samping mengajar penulis untuk lebih mengenali dunia penyelidikan. Ilmu dan pengalaman yang diperolehi sangat berguna dalam menghasilkan disertasi ini dan penyelidikan di masa hadapan.

Seterusnya penulis abadikan penghargaan dan ucapan terima kasih terkhusus kepada bonda tersayang Faizah binti Abdullah yang tidak pernah jemu memberi dorongan dan mendoakan kejayaan penulis. Begitu juga arwah ayahanda Hj Mohd Akib bin Hj Samsuddin yang banyak berkorban dan sentiasa mendoakan kejayaan penulis sepanjang hayatnya. Terima kasih di atas didikan dan kasih sayang yang telah dicurahkan selama ini sehingga penulis berjaya berada di tahap ini. Kepada kekanda Mohd Naim, Mariah, Khazinah, Jamilah, Mohd Razali, Badruddin dan Nurul Huda terima kasih juga di atas dorongan dan bantuan kalian.

Bantuan dan sokongan dari teman seperjuangan juga tidak dilupakan terutamanya kepada saudara Basri Husin, Mohd Anuar Mamat, Wan Adli Wan Ramli, Mohd Sobri Elias, Hazwan Jimale, Mohd Khairul Nizam Abd Aziz, Ahmad Yumni, saudari Norafifah, Khairiah, Syarifah Basirah, Siti Sarah yang selalu bersama dalam berkongsi buah fikiran. Begitu juga kepada rakan-rakan Sarjana dan PhD Usuluddin Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam serta rakan-rakan Pascasiswazah Akademi Pengajian Islam. Tidak lupa juga kepada Pn NoorHaslinda Ariff yang juga banyak membantu dalam melancarkan urusan sepanjang kajian penulis. Terima kasih di atas sumbangan dan dorongan kalian. Semoga ukhuwwah ini berkekalan dan kalian semua dikurniakan kejayaan di dunia dan akhirat.

Akhir sekali penulis abadikan lafaz *Jazakumullah Khairan Kathira* kepada semua pihak yang terlibat tidak kira secara langsung mahupun tidak langsung dalam menjayakan disertasi ini. Semoga segala sumbangan yang diberikan ini diterima sebagai amal salih di sisi Allah SWT dan bermanfaat kepada semua.

MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB,  
1253-3 KAMPUNG TITIAN BERAYUN,  
24100 KIJAL, KEMAMAN,  
TERENGGANU DARUL IMAN.

## SENARAI TRANSLITERASI

### 1. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	'	تأليف	Ta' līf
ب	<b>B</b>	بيروت	Beirūt
ت	<b>T</b>	تعليم	Ta' līm
ث	<b>Th</b>	ثورة	Thawrah
ج	<b>J</b>	جماعة	Jamā'ah
ح	<b>Ḥ</b>	حديث	Ḥadīth
خ	<b>Kh</b>	خلدون	Khaldūn
د	<b>D</b>	دار	Dār
ذ	<b>Dh</b>	ذيات	Dhiyād
ر	<b>R</b>	رسالة	Risālah
ز	<b>Z</b>	زيارة	Ziyārah
س	<b>S</b>	سيرة	Sīrah
ش	<b>Sh</b>	شريف	Sharīf
ص	<b>Ṣ</b>	صف	Ṣaf
ض	<b>Ḍ</b>	ضابط	Ḍābit
ط	<b>Ṭ</b>	طارق	Ṭāriq

ظ	Z	ظلال	Zilāl
ع	‘	عهد	‘Ahd
غ	Gh	غاية	Ghāyah
ف	F	فكر	Fikr
ق	Q	قصور	Qusūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Masjid
ن	N	نظرية	Nazariyyah
و	W	وصل	Wasala
ه	H	هدف	Hadaf
ي	Y	يمين	Yamīn

## II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
----- <sup>َ</sup>	A	قنت	Qanata
----- <sup>ِ</sup>	I	شرب	Shariba
----- <sup>ُ</sup>	U	جُمع	Jumi‘a



### III. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
أ / آ	Ā	أحيأ	Bāb/Iḥyā'
ي	Ī	تجدید	Tajdīd
و	Ū	علوم	'Ulūm

### IV. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	Aw	قول	Qawl
ي	Ay	غير	Ghayr
ي	iyy / ī	عربي	'Arabiyy atau 'arabī (di akhir kalimah)
و	uww / ū	عدو	'Aduww atau 'adū (di akhir kalimah)

## EJAAN DAN TRANSLITERASI

Pengecualian daripada menggunakan panduan itu bagi kes-kes berikut:

- i. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan “ة” ( Ta’ Marbutah) dieja mengikut sebutan “e”.
- ii. Tanwin tidak dieja dengan mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan.  
Contoh: *Sur‘ah* (سرعة ) dan *Sā‘ah* (ساعة ).
- iii. Alif Lam diterasliterasikan sebagai al (sama ada bagi *Lam Shamsiyyah* atau *Qamariyyah*) yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang. “a” dalam al tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan Bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kata berikutnya.
- iv. Istilah sesuatu perkataan yang berasal dari perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Semua perkataan ‘Arab/ Inggeris (Bahasa Asing) hendaklah *diitalic* kecuali nama khas.

Ejaan yang digunakan dalam disertasi ini juga adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia 1998.

Transliterasi yang diguna pakai ialah berdasarkan rujukan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, Pedoman Transliterasi huruf Arab ke Huruf Rumi, 1998.

## ISI KANDUNGAN

### BAB SATU: PENDAHULUAN

1.1	LATAR BELAKANG KAJIAN .....	1
1.2	PERMASALAHAN KAJIAN.....	7
1.3	OBJEKTIF KAJIAN .....	11
1.4	KEPENTINGAN KAJIAN .....	11
1.5	PENGERTIAN TAJUK .....	13
1.5.1	Fakhr al-Dīn al-Rāzī .....	13
1.5.2	Syurga .....	16
1.5.3	<i>Mafātiḥ al-Ghayb</i> .....	17
1.6	SKOP KAJIAN .....	19
1.7	KAJIAN TERDAHULU .....	21
1.8	METODOLOGI KAJIAN.....	27
1.8.1	Metode Pengumpulan Data.....	27
1.8.2	Metode Analisa Data.....	28
1.9	SUSUNAN PENULISAN.....	29

### BAB DUA: NAMA-NAMA SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ

2.1	PENDAHULUAN .....	33
2.2	KONSEP ‘SYURGA’ ( <i>AL-JANNAH</i> ).....	33
2.2.1	Pengertian <i>al-Jannah</i> dari Segi Bahasa.....	33
2.2.2	Pengertian <i>al-Jannah</i> dari Segi Istilah .....	35
2.3	NAMA-NAMA SYURGA.....	40
2.4	PANDANGAN AL-RĀZĪ MENGENAI NAMA-NAMA SYURGA .....	42
2.4.1	Nama-Nama Khas bagi Syurga.....	42
2.4.1.1	<i>Al-Firdaūs</i> .....	43
2.4.1.2	<i>‘Adn</i> .....	46
2.4.1.3	<i>Al-Na ‘īm</i> .....	50
2.4.1.4	<i>Al-Khuld</i> .....	52
2.4.1.5	<i>Al-Ma ‘wā</i> .....	53
2.4.1.6	<i>‘Āliah</i> .....	54
2.4.1.7	<i>Dār al-Salām</i> .....	55
2.4.1.8	<i>Dār al-Muqāmah</i> .....	60
2.4.1.9	<i>Dār al-Qarār</i> .....	61

2.4.2	Lafaz-Lafaz yang Membawa Pengertian Syurga .....	63
2.4.2.1	<i>Rauḍah</i> .....	63
2.4.2.2	<i>Dār al-Ākhirah</i> .....	65
2.4.2.3	<i>Al-Ḥusnā</i> .....	67
2.4.2.4	<i>Al-Ghurfah</i> .....	71
2.5	KESIMPULAN .....	72

### **BAB TIGA: SIFAT-SIFAT SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ**

3.1	PENDAHULUAN .....	74
3.2	SIFAT-SIFAT UMUM SYURGA .....	74
3.2.1	Lokasi Syurga .....	75
3.2.2	Keluasan Syurga.....	77
3.2.3	Syurga di dekatkan kepada Penghuninya.....	80
3.2.4	Tempat Rehat yang Teduh dan Nyaman.....	82
3.2.5	Syurga Sebagai Tempat yang Terbaik .....	86
3.3	KENIKMATAN SYURGA .....	88
3.3.1	Bentuk-Bentuk Kenikmatan Syurga .....	89
3.3.1.1	Pohon-Pohon Syurga.....	89
3.3.1.2	Sungai-Sungai Syurga.....	93
3.3.1.3	Makanan dan Minuman Syurga .....	97
3.3.1.4	Rezeki di Syurga .....	110
3.3.1.5	Pemakaian Penghuni Syurga.....	116
3.3.1.6	Katil dan Talam di Syurga.....	120
3.3.1.7	Bidadari Syurga.....	122
3.3.1.8	Pelayan-Pelayan Muda.....	127
3.3.2	Istana Syurga.....	130
3.4	ISU-ISU BERKAITAN SYURGA DAN SIFAT-SIFATNYA.....	131
3.4.1	Syurga <i>Jasmāniyyah</i> dan Syurga <i>Rūḥāniyyah</i> .....	132
3.4.2	Syurga Merupakan Warisan bagi Orang Beriman .....	135
3.4.3	Syurga Telah Dicipta.....	138
3.4.4	Kenikmatan Syurga Kekal dan Bertambah .....	141
3.4.5	Syurga Adam dan Persoalan Sekitarnya .....	145
3.5	KESIMPULAN.....	160

### **BAB EMPAT: PENGHUNI SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ**

4.1	PENDAHULUAN .....	162
4.2	KEADAAN DAN SUASANA PENGHUNI SYURGA .....	162

4.2.1	Penghuni Syurga Diiring ke Syurga Secara Berkumpulan .....	163
4.2.2	Ucapan Salam, Pujian dan Ungkapan-Ungkapan Baik di Syurga. ....	165
4.2.3	Penghuni Syurga Bersama Keluarga Mereka ‘Yang Beriman’ ( <i>Ahl Al- ‘Īmān</i> ).....	172
4.2.4	Mendapat Apa Yang Dikehendaki .....	173
4.2.5	Penghuni Syurga Mengecapi Kenikmatan Syurga Sepanjang Masa .....	175
4.2.6	Penghuni Syurga Terselamat dari Sebarang Mudharat .....	177
4.2.7	Tingkatan Penghuni Syurga .....	180
4.2.8	Penghuni Syurga Mendapat Keredhaan Allah SWT.....	182
4.2.9	Komunikasi di Antara Penghuni Syurga dan Penghuni Neraka .....	184
4.3	ISU-ISU BERKAITAN PENGHUNI SYURGA .....	187
4.3.1	Penghuni Syurga Dapat Memasuki Syurga dengan Rahmat Allah SWT .	187
4.3.2	Pelaku Dosa Besar atau Orang Fasik Dapat Memasuki Syurga .....	192
4.3.3	<i>Aṣḥāb al-A‘rāf</i> .....	196
4.3.4	Penghuni Syurga Dapat ‘Melihat Allah SWT’ ( <i>Ru‘yah Allāh</i> ) .....	202
4.3.5	Penghuni Syurga Kekal.....	208
4.4	KESIMPULAN .....	209

## **BAB LIMA: KESIMPULAN**

5.1	Pengenalan .....	212
5.2	Rumusan.....	212
5.3	Saranan .....	218
<b>BIBLIOGRAFI.....</b>		<b>221</b>

## SENARAI KEPENDEKAN

<i>al-Arba 'īn</i>	<i>al-Arba 'īn fī Usūl al-Dīn</i>
<i>al-Bidāyah</i>	<i>al-Bidāyah wa al-Nihāyah</i>
<i>al-Ibānah</i>	<i>al-Ibānah 'an Usūl al-Diyānah</i>
<i>al-Jāmi'</i>	<i>al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an</i>
<i>al-Kashshāf</i>	<i>al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl</i>
<i>al-Masā'il al-Khamsūn</i>	<i>al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn</i>
<i>al-Mu'jam</i>	<i>al-Mu'jam al-Mufaṣṣal li Mawāḍi' al-Qur'an al-Munazzal</i>
<i>Anwār al-Tanzīl</i>	<i>Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Takwīl</i>
bil.	bilangan
c.	cetakan
<i>et al.</i>	et alibi- Bagi mengambil tempat nama penulis lain sekiranya buku berkenaan dihasilkan oleh lebih dari dua orang
h.	halaman
H.	hijrah
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> - bermaksud pada rujukan yang sama seperti sebelumnya
j.	jilid
<i>Jāmi' al-Bayān</i>	<i>Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an</i>
<i>Jawharah al-Tawḥīd</i>	<i>Jawharah al-Tawḥīd ma'a Ḥāshiatuhā Tuḥfah al-Murīd</i>
juz.	juzuk
m.	mati
<i>Ma'ālim</i>	<i>Ma'ālim Uṣūl al-Dīn</i>
<i>Mabāhith</i>	<i>Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān</i>
<i>Mafātīḥ al-Ghayb 2</i>	<i>al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb</i>

<i>Mafātīḥ al-Ghayb</i>	<i>Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb</i>
<i>Mufradāt</i>	<i>Mufradāt Alfāz al-Qur'an</i>
<i>Muḥaṣṣal</i>	<i>Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn min 'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn</i>
<i>Risalah</i>	<i>Risalah Untuk Kaum Muslimin</i>
<i>Rūh al-Ma'ānī</i>	<i>Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī</i>
s.a.w.	Sallallahu alaihi wasallam
SWT	Subhanahu wataala
T.P.	tanpa penerbit
t.t	tanpa tahun
T.T.P	tanpa tempat penerbitan
<i>Tafsīr Ibn Kathīr</i>	<i>Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm al-Ma'rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr</i>
terj.	terjemahan
<i>Wafayāt</i>	<i>Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Anbā' al-Zamān</i>

# BAB SATU

## PENDAHULUAN

### 1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Antara rukun Iman yang wajib diimani ialah meyakini bahawa adanya hari akhirat. Ia merupakan salah satu dari intipati perbahasan akidah Islam selain dari perbahasan ketuhanan dan kenabian. Apabila berlakunya hari akhirat, segala kehidupan dunia telah berakhir dan manusia akan dibangkitkan serta setiap amalan mereka akan dihitung di mahkamah Allah SWT. Kemudian, mereka akan mendapat balasan yang paling sempurna sama ada ganjaran baik di syurga atau azab yang pedih di neraka.<sup>1</sup> Al-Qur'an sendiri menegaskan perihal kedatangan hari tersebut seperti mana yang terdapat dalam Surah *al-Hajj* (22: 7) yang berbunyi:

وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ

Bermaksud: Dan sesungguhnya hari kiamat itu pastilah datang, tidak ada keraguan padanya, dan bahwasanya Allah SWT membangkitkan semua orang di dalam kubur.

Selain mensabitkan hari akhirat, ayat di atas juga menjelaskan bahawa manusia akan mengalami dua kehidupan; kehidupan di dunia dan kehidupan di akhirat. Hakikat ini disokong lagi dengan saranan dari al-Qur'an agar orang mukmin sentiasa memohon kepada Allah SWT agar dikurniakan kebahagiaan di dunia dan di

---

<sup>1</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Najm* (53: 39-41). Walaupun jasad manusia yang mati telah menjadi tanah atau sebahagian anggotanya terletak pada tempat yang berbeza-beza seperti di kawasan bukit dan di lautan, maka amatlah mudah bagi Allah membangkitkan semula manusia dengan fizikal yang lengkap sepertimana firmanNya dalam Surah *Yasin* (36: 79) 'katakanlah: "Tulang-tulang yang hancur itu akan dihidupkan oleh Tuhan yang telah menciptakannya pada awal mula wujudnya; dan Ia Maha Mengetahui akan segala keadaan makhluk-makhluk (yang diciptakanNya)' (*qul yuhyihā al-ladhī ansha'ahā awwala marrah wa huwa bi kulli shay'in 'Alīm*). Berbeza dengan golongan falsafah yang hanya mengakui kebangkitan ruhani semata-mata tanpa mengakui kebangkitan jasad. Lihat huraian lanjut dalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥusayn (1986) *al-Arba'īn fī Usūl al-Dīn*, tahqiq Ahmad Hijāzī al-Saqā, j. 2, Qaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, h. 55-58. Selepas ini disebut sebagai *al-Arba'īn*.



akhirat.<sup>2</sup> Berkenaan hari akhirat, Imam al-Ṭabarī mentafsirkan ayat ‘serta mereka yakin akan (adanya) hari akhirat (dengan sepenuhnya)’ (*wa bi al-ākhirah hum yūqinūn*) dari Surah *al-Baqarah* (2: 4) dengan pengertian bahawa terdapatnya ‘hari yang terdahulu’ (*al-dār al-ūlā*) iaitu alam dunia yang terlebih dahulu ditempuh oleh manusia berbanding hari kiamat yang penuh dengan pelbagai perkara ajaib dan pelik yang tidak pernah tergambar di fikiran manusia seperti syurga, neraka, ‘perhitungan’ (*ḥisāb*), ‘timbangan amalan’ (*mizān*) dan sebagainya.<sup>3</sup> Persoalan ini merupakan antara perkara *Sam‘iyyāt* yang diajar oleh Nabi Muhammad s.a.w. dan para rasul sebelumnya untuk diimani dan diyakini oleh orang mukmin kerana golongan musyrikin mengingkari dan tidak meyakini perkara-perkara seperti hari akhirat, ‘pembangkitan’ (*al-ba‘th*), ‘balasan baik dan buruk’ (*al-jazā’ wa al-‘iqāb*), ‘perhitungan’ (*al-ḥisāb*), ‘titian’ (*al-ṣirāt*) dan lain-lain yang telah Allah SWT sediakan untuk hambaNya pada hari kiamat.<sup>4</sup>

Kehidupan di akhirat merupakan kehidupan sebenar dan hakiki sementara kehidupan di dunia pula merupakan tempat bagi melaksanakan amal soleh untuk dijadikan sebagai bekalan di sana sebagaimana firman Allah SWT:

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ  
لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾

Bermaksud: Dan (ingatlah bahawa) kehidupan dunia ini (meliputi segala kesenangan dan kemewahannya, jika dinilai dengan kehidupan akhirat) tidak lain hanyalah

<sup>2</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Baqarah* (2: 201) yang bermaksud: ‘Dan di antara mereka pula ada yang (berdoa dengan) berkata: “Wahai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan peliharalah kami dari azab neraka”.

<sup>3</sup> Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (1992), *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur’an*, (Kitab tafsir ini disusun dalam 12 jilid), j. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, h. 138. Selepas ini disebut sebagai *Jāmi‘ al-Bayān*.

<sup>4</sup> Farj Allāh ‘Abd al-Bārī Abū ‘Aṭa Allāh (1992), *al-Yaūm al-Ākhir Bayn al-Yahūdiyyah wa al-Masīhiyyah wa al-Islām*, Mansūrah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, h. 51.

ibarat hiburan dan permainan; dan sesungguhnya negeri akhirat itu ialah kehidupan yang sebenar-benarnya; kalaulah mereka mengetahui (hakikat ini tentulah mereka tidak akan melupakan hari akhirat).

Surah *al-‘Ankabūt* (29: 64)

Ini jelas menunjukkan bahawa kehidupan yang kekal ialah di akhirat, manakala kehidupan di dunia ini adalah sementara dan akan lenyap pada suatu masa yang tidak diketahui oleh satu makhluk pun melainkan Allah SWT.<sup>5</sup> Oleh itu, keimanan terhadap hari kiamat dan keabadian setelah kebangkitan adalah hal yang sangat penting dalam meluruskan perjalanan hidup manusia. Ini kerana fitrah manusia yang inginkan kehidupan yang abadi mempengaruhi segala perbuatan mereka.<sup>6</sup>

Di sana, manusia akan kekal sama ada sebagai penghuni syurga atau penghuni neraka. Penghuni syurga terdiri dari orang yang beriman dan melakukan amal soleh di dunia, yang bertaqwa, jujur, berbakti, menunaikan janji, berjihad, bertaubat, menunaikan ibadat, menyuruh dengan kebaikan dan melarang dari kemungkaran. Penghuni syurga diberikan oleh Allah SWT dengan kenikmatan yang jauh berbeza berbanding kenikmatan di dunia.<sup>7</sup> Antara kenikmatan yang digambarkan di syurga ialah sungai-sungai yang mengalir, buah-buahan yang enak, makanan dan minuman yang lazat, pakaian dan perhiasan yang cantik, bidadari yang

---

<sup>5</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *Luqmān* (31: 34) yang bermaksud: 'Sesungguhnya di sisi Allah SWT pengetahuan yang tepat tentang hari kiamat, dan Dialah jua yang menurunkan hujan, dan yang mengetahui dengan sebenar-benarnya tentang apa yang ada dalam rahim (ibu yang mengandung). Dan tiada seorang pun yang betul mengetahui apa yang akan diusahakannya esok (samada baik atau jahat), dan tiada seorang pun dapat mengatahui di bumi negeri manakah dia akan mati. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mengetahui, lagi amat meliputi pengetahuanNya.'

<sup>6</sup> Ini dapat dilihat ketika iblis berjaya memperdaya Nabi Adam supaya memakan buah dari pohon yang diharamkan dengan alasan bahawa memakan buah terlarang itu akan membuat diri dan isterinya hidup kekal abadi, sepertimana firman Allah SWT dalam Surah *Taha* (20: 120) yang bermaksud: 'Setelah itu maka syaitan membisikkan (hasutan) kepadanya, dengan berkata: "Wahai Adam, mahukah aku tunjukkan kepadamu pohon yang menyebabkan hidup selama-lamanya, dan kekuasaan yang tidak akan hilang lenyap?"'

<sup>7</sup> Lihat Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Qiyā'i (1987), *'Aqīdah al-Muslimīn wa 'Aqīdah al-Bā'itilāh*, c. 2, T.T.P: Wizārah al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Syu'un al-Islāmiyah, h. 23-24.

menawan, mahligai dan kamar-kamar, di samping pelbagai kenikmatan yang tidak dapat digambar mahupun dibayangkan oleh manusia.<sup>8</sup>

Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang mengajak manusia berlumba-lumba mencari kehidupan yang sejahtera dengan memperoleh syurga di akhirat. Antaranya firman Allah SWT dalam Surah *Alī 'Imrān* (3: 133):

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ  
وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾

Bermaksud: Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada syurga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang yang bertakwa.

Ini menunjukkan bahawa agama Islam amat menggesa umatnya agar tidak berlelah untuk melakukan kebaikan dan bertaubat kepada Allah SWT agar memperoleh kenikmatan syurga. Manakala neraka pula merupakan tempat pembalasan dan penghinaan yang disediakan kepada golongan kafir dan mereka yang mengingkari perintah dan larangan Allah SWT.<sup>9</sup>

Para ulama menjelaskan bahawa syurga dan neraka mempunyai tingkatan dan tahap yang berbeza-beza sepertimana yang dinyatakan dalam al-Qur'an. Sebahagian ulama seperti al-Bājūrī menggambarkan bahawa tingkatan syurga tertinggi ialah syurga *al-Firdaus*, kemudian diikuti syurga *'Adn*, syurga *al-Khuld*, syurga *al-Na'īm*, syurga *al-Ma'wā*, *Dār al-Salām* dan *Dār al-Jalāl*. Manakala tingkatan neraka

<sup>8</sup> Lihat al-Quran, Surah *Muhammad* (47: 15) yang bermaksud: '(apakah) perumpamaan (penghuni) *jannah* yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, sungai-sungai dari arak yang lazat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Rabb mereka' Lihat juga al-Amīn al-Hāj Muhammad Ahmad (1991), *Sharh Muqaddimah Ibn Abī Zaid al-Qayrawānī fī al-'Aqīdah*, Jeddah: Maktabah Dār al-Ma'fū'ah al-Ḥadīthah, h. 354.

<sup>9</sup> 'Abd Allāh bin 'Abd al-Rahmān bin 'Abd Allāh al-Jibrīn (1995), *al-Ta'liqāt 'alā Matn Lum'at al-I'tiqād*, tahqiq: Abū Anās 'Alī bin Ḥusīn Abū lus, Riyādh: Dār al-Sama'i li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 196-197.

tertinggi pula bermula dari *Jahanam* yang disediakan bagi golongan mukmin yang melakukan maksiat, kemudian diikuti *Laḥa* bagi golongan Yahudi, *Ḥuṭamah* bagi golongan Nasrani, *Sa'īr* bagi golongan *al-Ṣābi'īn*, *Saqar* bagi golongan Majusi, *al-Jahīm* bagi penyembah berhala, dan *Ḥāwiyah* bagi golongan munafik.<sup>10</sup> Al-Qur'an juga menggambarkan beberapa keadaan neraka yang sangat dahsyat, antaranya ialah 'udara yang bertiup di neraka' (*sumūm*) sangat panas sekali, 'airnya yang mendidih' (*hamim*) dan bayangan sebagai tempat bernaung di neraka adalah dari 'asap neraka' (*yahmum*).<sup>11</sup> Ini menjelaskan bahawa penghuni neraka akan menghadapi dan merasai kesengsaraan dan kepedihan yang berlipat ganda berbanding di dunia.

Di samping itu, persoalan keimanan kepada hari pembalasan juga sering disebut seiring dengan persoalan keimanan kepada Allah SWT. Ini kerana kedua-dua perkara ini merupakan unsur penting yang menjadi dasar kepada ketetapan rohani lantas berperanan sebagai paksi kepada 'ketetapan' (*istiqāmah*) seseorang dalam kehidupan hariannya agar sentiasa berada di atas landasan yang betul dan selari dengan objektif sebenar penciptaan dan fitrah manusia.<sup>12</sup>

Keimanan tanpa penghayatan terhadap kedua-dua unsur tersebut adalah sia-sia malah segala elemen-elemen kebaikan di dalam diri manusia akan hilang. Ini akan memberi impak negatif kepada diri serta melahirkan muslim yang lemah dan tidak mampu memberi kebaikan serta manfaat kepada masyarakat dan juga dirinya

---

<sup>10</sup> Lihat al-Bājūrī (2006), *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī 'alā Jawharah al-Tawḥīd al-Musammā Tuḥfah al-Murīd 'alā Jawharah al-Tawḥīd*, tahqiq: 'Alī Jum'ah Muḥammad al-Shāfi'ī, cet. 3, al-Qāherah: Dār al-Salām, h. 298. Selepas ini disebut sebagai *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī*; Mustafā Ghālib (t.t.), *Mafāṭīḥ al-Ma'rifah*, T.T.P: Muassasah 'Izz al-Dīn li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, h. 129. Selepas ini disebut sebagai *Mafāṭīḥ al-Ma'rifah*. Lihat Mustafā bin Aḥmad al-'Aqbawī (1942), *Ḥashiyah 'alā Syarḥ 'Aqīdah al-Dardīr*, Qāherah: Syarikat Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Aulāduh, h. 26-27. Selepas ini disebut sebagai *Ḥashiyah 'alā Syarḥ 'Aqīdah al-Dardīr*.

<sup>11</sup> Umar Sulaiman al-Asyqar (2002), *Ensiklopedia Kiamat Dari Sakaratulmaut Hingga Syurga-Neraka*, Irfan Salim et al. (terj.), Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, h. 516.

<sup>12</sup> Tujuan penciptaan manusia dan jin adalah 'beribadah' (*ta'abbud*) kepada Allah SWT selaras dengan pengertian hakikat insan yang diciptakan Allah SWT dengan ikatan "janji" untuk menjadi saksi terhadap keesaan Penciptanya sepertimana maksud ayat dari Surah *al-A'rāf* (7: 172). Justeru, bagi memastikan *ghāyah* atau objektif itu dapat direalisasikan hendaklah seseorang itu mempelajari cara-cara dan panduan yang telah susun oleh para ulama. Lihat Mohd Zariat Abdul Rani "Sasterawan Sebagai Insan: Satu Penelitian Terhadap Beberapa Pandangan Sarjana", *AFKAR Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Bil.6, Mei 2005, h. 243-272. Selepas ini disebut sebagai *Sasterawan*.

sendiri. Ini kerana kedua-dua elemen tersebut merupakan tunggak aqidah dan asas iman yang menjadi panduan kepada muslim dalam melahirkan perilaku serta akhlak yang terpuji dan jiwa yang bersih dari segala sifat-sifat mazmumah di samping menghalangnya dari melakukan perkara-perkara yang tercela di sisi agama dan memudharatkan dirinya sendiri.

Oleh itu, setiap individu muslim haruslah sedar dan mengetahui kepentingan kedua-dua elemen tersebut dalam usaha mencapai kejayaan dan kebahagiaan di hari kemudian. Jika perkara ini diketahui, diimani dan dihayati dengan sebenar-benarnya oleh setiap muslim, maka masyarakat Islam akan harmoni dan tanpa tercetusnya sebarang kepincangan di kalangan masyarakat Islam bahkan melahirkan hubungan dan toleransi yang baik sama ada sesama mereka ataupun dengan masyarakat bukan Islam.

Demikianlah asas keyakinan dan keimanan yang ditanam dan dibentuk menurut acuan Islam kepada penganutnya dan menjadikan agama sebagai cara hidup mereka. Berbeza dengan masyarakat Barat, jiwa mereka kekosongan dan tiada ketetapan mengenai keyakinan khususnya berkaitan ketuhanan dan hari akhirat. Ini kerana akidah agama yang dianutinya adalah lemah, kabur dan penuh dengan kesangsian. Begitu juga kebudayaan mereka yang berteraskan falsafah semata-mata. Dasar ilmu mereka hanya berdasarkan teori, iaitu ilmu pengetahuan atau hasil akal-nazari yang berlandaskan dugaan dan sangkaan dan penerokaan jasmani yang mungkin benar dan sebaliknya. Di samping itu, kecintaan melulu kepada kekuasaan dunia juga telah menyebabkan mereka mengheret agama mereka mengikut peredaran dunia dan kehendak mereka. Mereka menafikan keistimewaan dan kewibawaan agama dalam masyarakat dan menggantikannya dengan kewibawaan falsafah dan

keistimewaan manusia dan dunia yang disebut sebagai humanisme.<sup>13</sup> Fahaman ini juga telah merebak ke dalam masyarakat dunia termasuk masyarakat Islam.

Inilah perbezaan ketara di antara masyarakat Islam dan masyarakat Barat di mana masyarakat Islam berkiblatkan agama sebagai perkara utama, manakala masyarakat Barat pula meletakkan diri mereka dan dunia sebagai asas dan tujuan utama dalam kehidupan mereka. Dalam Islam, aspek akidah merupakan aspek yang mendasar dan persoalan akhirat amat dititikberatkan kerana ia merupakan destinasi sebenar bagi manusia, manakala kehidupan dunia ini umpama suatu ‘perdagangan’ (*al-tijārah*) di mana manusia sebagai orang dagang yang menjalankan aktiviti ‘jual-beli’ (*al-bai’ah*).<sup>14</sup> Oleh demikian, penjelasan yang jelas berkaitan akhirat adalah perlu bagi memberi gambaran yang jelas kepada muslim agar mereka tetap berpaksikan agama dalam setiap detik perlakuan harian mereka dan tidak terpengaruh dengan fahaman Barat yang hanya melihat kepada pengisian jiwa dan kebahagiaan dunia semata-mata.

## 1.2 PERMASALAHAN KAJIAN

Realiti hari ini berhadapan dengan pelbagai masalah, terutama masalah sosial dan akhlak yang sedang mengganas dalam masyarakat. Fenomena ini berlaku akibat daripada kerapuhan jati diri umat Islam dalam menempuh arus perkembangan kehidupan yang sering berubah dan mendatang. Mereka terlalu mudah terpengaruh

---

<sup>13</sup> Fahaman Humanisme ini merupakan suatu faham pandangan hidup sekular yang hanya mementingkan dasar keistimewaan manusia dan keduniaan tanpa menjadikan agama dan kepercayaan ketuhanan sebagai yang utama bagi kesejahteraan manusia, masyarakat dan negara. Lihat juga Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur: ISTAC, h. 19-20. Selepas ini disebut sebagai *Risalah*.

<sup>14</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahawa beruntung atau rugi ‘jual-beli’ (*al-bai’ah*) itu bergantung kepada ilmu pengetahuan manusia mengenai diri insan serta tanggungjawab mereka terhadap diri dan Allah SWT. Lihat huraian lanjut dalam al-Attas, *Risalah*. h. 33.

dengan budaya Barat sehingga mengabaikan ajaran Islam sebagai *al-Dīn* yang bukan sahaja sebagai satu agama, bahkan tunjang kepada segala aspek kehidupan manusia.<sup>15</sup> Ini kerana pengetahuan ilmu agama mereka adalah tidak mantap, lebih-lebih lagi ilmu yang berkaitan dengan perkara-perkara *Sam‘iyyāt* yang tidak dapat diketahui atau digarap oleh pancaindera manusia. Oleh yang demikian, ia menjadi faktor utama yang menyebabkan umat Islam terus dihanyutkan oleh peredaran pemikiran semasa sekularisme Barat.

Selain Islam, agama-agama lain seperti Yahudi, Kristian, Hindu dan Buddha turut memperkatakan tentang hari akhirat termasuk persoalan syurga. Mereka masing-masing mempunyai metode tersendiri dalam memberi pemahaman tentang hari akhirat dan persediaan yang perlu bagi menempuhnya. Namun, dalam agama Islam terdapat pelbagai pandangan berkaitan persoalan akhirat termasuk persoalan syurga. Sejak dari zaman kegemilangan Islam lagi, persoalan ini telah menjadi salah satu topik perbahasan dikalangan ulama kalam yang terdiri dari golongan Asha‘irah, Muktaẓilah, Syi‘ah, Khawāriġ, Jahmiyah, Dirariah dan lain-lain.<sup>16</sup>

Menurut al-Juwaynī dan al-Baghdādī yang merupakan ulama dari golongan Asha‘irah, menjelaskan bahawa aspek-aspek yang disentuh dalam perbahasan syurga ialah berkaitan nama-nama syurga, sifat-sifat dan kenikmatan di syurga, tingkatan-tingkatan syurga dan penghuninya. Namun terdapat perbezaan pandangan di kalangan mutakallimin berkenaan isu penciptaan syurga, adakah ianya telah diciptakan sekarang? Adakah orang fasik akan memasuki syurga? Adakah syurga

---

<sup>15</sup> Mohd Zariat, *Sasterawan*, h. 244.

<sup>16</sup> Lihat Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali "Pemikiran Ali bin Abi Talib (r.a) Mengenai Konsep Syurga (*al-Jannah*) dan Neraka (*al-Nar*)". *Jurnal Usuluddin*, Bil. 16, 2002, 35-50, h. 37-39. Selepas ini disebut sebagai *Pemikiran*.

pada pengakhirannya akan binasa?<sup>17</sup> Persoalan sedemikian menunjukkan bahawa agama Islam amat mengambil berat berkaitan persoalan akhirat. Walau bagaimanapun, perbahasan di kalangan ulama kalam berkaitannya tidak menyentuh persoalan pokok di mana mereka semua masih mengatakan bahawa akhirat merupakan destinasi sebenar bagi manusia kerana ia merupakan salah satu dari rukun Iman yang wajib diyakini oleh setiap muslim.

Hakikat mengenai hari akhirat khususnya syurga, perlu difahami dan dihayati oleh setiap muslim bagi mempertingkatkan kefahaman mereka secara dinamik sesuai dengan perkembangan umur dan tanggungjawab kemasyarakatan di samping menyokong amanah dakwah ke jalan Allah SWT seterusnya bertindak sebagai pendorong kepada melakukan kebaikan dan sebagai perisai diri dalam perkembangan masa dan tempat.<sup>18</sup>

Namun begitu, masyarakat hari ini khususnya di Malaysia kurang mendapat pendedahan yang luas mengenai persoalan akhirat khususnya syurga dan persiapan bekalan ke sana. Persoalan ini kurang ditekankan berbanding persoalan lain yang lebih menjerus kepada dorongan nafsu seperti hiburan dan kebendaan. Ini menyebabkan mereka hanyut dengan gelombang globalisasi dan tidak mendapat pandangan alam yang jelas tentang agama terutama persoalan akhirat. Akhirnya, ini akan menyebabkan penghayatan dan keyakinan diri individu mahupun masyarakat berkaitan persoalan akhirat adalah pada paras yang minimum dan sangat membimbangkan. Perkara ini dapat dilihat dengan berleluasanya pelbagai masalah

---

<sup>17</sup> Lihat Abī Ya‘lā Muḥammad bin al-Ḥusīn bin Muḥammad bin Khalaf bin Aḥmad bin al-Faddā’ al-Hanbalī al-Baghdādī (t.t), *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, T.T.P: Dār al-Masyrūq, h. 180-182. Lihat juga al-Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (1950), *Kitāb al-Irsyād ilā Qawāṭi‘ al-Adillahā fī Uṣūl al-I‘tiqād*, tahqiq Dr Muḥammad Yūsuf Mūsā *et al.* Miṣr: Maktabah al-Khariji, h. 377-378.

<sup>18</sup> Wan Suhaimi Wan Abdullah (2006), “Akidah Islam Dan Keyakinan Muslim Antara Kekuatan Mencabar Atau Sasaran Pencabar” *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, Kuala Lumpur, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya, h. 26.



seperti tidak amanah dan kelalaian individu muslim sama ada dalam bidang politik dan ekonomi. Bahkan dari sudut cara kehidupan, sosial dan budaya pula, kita dapati ramai rakyat muslim yang terikut-ikut dengan budaya Barat.

Menyedari hakikat ini, penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran seorang tokoh Asha‘irah yang terkenal sebagai seorang tokoh ilmu kalam, mufassir, usuli dan ahli falsafah Islam yang berwibawa iaitu al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 H.) tentang perkara *Sam‘iyyāt* terutama berkaitan dengan konsep syurga melalui karya agung beliau *Mafātih al-Ghayb* atau yang dikenali juga sebagai *al-Tafsīr al-Kabīr*. Manakala kitab-kitab usuluddin beliau seperti kitab *Ma‘ālim Usul al-Dīn*, *Asās al-Taqdīs fī ‘Ilm al-Kalām*, *al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn* dan lain-lain juga turut dirujuk bagi melihat pandangan-pandangan beliau tentang syurga terutamanya berkenaan isu-isu berkaitan syurga yang menjadi polemik perbincangan di kalangan ulama kalam.

Penulis menonjolkan karya *Mafātih al-Ghayb* bagi menjelaskan mengenai konsep syurga kerana al-Rāzī merupakan seorang ulama yang membela akidah Islam. Beliau terkenal sebagai salah seorang pakar mufassir yang dapat merungkai persoalan ayat-ayat al-Qur’an yang pada literalnya terdapat ‘pertentangan’ (*al-tanāquḍ*) di mana usaha sebegini jarang dilakukan oleh para mufassir yang lain. Selain itu, beliau juga merupakan seorang tokoh teologi dan filsuf yang cerdas dan berwawasan luas sepertimana diakui oleh *al-Dhahabī* dan *Ibn Hajar al-‘Asqolānī* sebagai ‘cendikiawan yang unggul dan tiada tandingan’ (*ra’s fī al-dhakā’ wa al-‘aqliyāt*).<sup>19</sup> Oleh yang demikian, semestinya pandangan dan huraian beliau berkaitan syurga adalah lebih komprehensif berbanding tafsiran mufassir yang lain.

---

<sup>19</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati (2008), *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an yang terkesan kontradiktif: Kajian terhadap Tafsīr Mafātih al-Ghayb karya Imām ar-Rāzī*, (PhD, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta), h. 5-6. Selepas ini disebut sebagai *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an*.

Sebagai seorang tokoh ilmu kalam dan juga mufassir, penulis akan cuba membandingkan huraian al-Rāzī tentang syurga berdasarkan kitab tafsirnya dengan pandangan beliau tentang perkara tersebut dalam karya ilmu kalamnya bagi melihat sejauhmanakah pengaruh pandangannya dalam tafsir mempengaruhi pemikiran kalamnya atau sebaliknya iaitu sejauhmanakah pemikiran kalamnya mempengaruhi tafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsirnya.

Oleh itu, penulis beranggapan bahawa pandangan al-Rāzī berkaitan konsep syurga perlu diketengahkan untuk dipersembahkan kepada masyarakat dan membantu mereka memahami hakikat persoalan syurga dengan lebih jelas supaya ianya lebih mudah difahami, dihayati dan dihadirkan dalam hati secara berterusan bagi melahirkan perlaksanaannya secara amali dalam kehidupan harian mereka agar setiap tindakan dan perlakuan mereka bermanfaat di dunia dan di akhirat.

### **1.3 OBJEKTIF KAJIAN**

1. Mengkaji pemikiran al-Rāzī tentang syurga berdasarkan kitab *Mafātiḥ al-Ghayb*.
2. Menghurai aspek-aspek persamaan dan perbezaan pemikiran al-Rāzī tentang syurga dengan beberapa tokoh mufassirin yang lain.
3. Menganalisis isu-isu berkaitan syurga dari perspektif Ilmu Kalam.

### **1.4 KEPENTINGAN KAJIAN**

Kajian ini akan mendedahkan bagaimana al-Rāzī memanfaatkan maklumat ilmu kalam dalam pentafsiran ayat al-Qur'an khususnya yang berkaitan akidah tentang

syurga. Ini menampakkan hubungan di antara ilmu tafsir dengan ilmu kalam serta betapa para mufassir perlu juga menguasai ilmu kalam khususnya apabila mereka ingin mentafsirkan isu atau ayat yang berkaitan akidah dalam al-Qur'an.

Kajian ini penting kerana ia mendedahkan persamaan dan perbezaan pandangan al-Rāzī dengan mufassirin yang lain dalam menghuraikan ayat-ayat al-Qur'an khususnya ayat-ayat yang menyentuh mengenai syurga di samping mendedahkan wujudnya pengaruh ilmu kalam di dalamnya dan perbandingannya dengan tokoh-tokoh utama ilmu kalam yang lain.

Di samping itu, kajian ini menghimpunkan pemikiran al-Rāzī berkaitan syurga secara komprehensif. Ini kerana al-Rāzī turut membahaskan sebahagian daripada isu-isu berkaitan syurga dalam karya-karya akidahnya yang lain seperti *Maṭālib al-Āliyah*, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn* dan lain-lain.

Selain itu, ia diharap dapat menjelaskan maksud ayat-ayat berkaitan syurga. Ia memperlihatkan manhaj yang digunakan oleh mufassir, kaedah-kaedah serta syarat-syarat penafsiran. Ia juga mendedahkan ketokohan al-Rāzī sebagai seorang tokoh *mufassir* unggul yang mempunyai ketajaman akal dan ilmu yang tinggi. Seterusnya ia juga menyingkap kelebihan-kelebihan yang terdapat dalam kitab *Mafātīḥ al-Ghayb* yang boleh dijadikan panduan kepada umat Islam.

## 1.5 PENGERTIAN TAJUK

Penulis akan menghuraikan secara ringkas terhadap istilah-istilah utama dalam pengertian tajuk. Beberapa istilah akan dikupas secara ringkas antaranya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, syurga, dan *Mafātih al-Ghayb*.

### 1.5.1 Fakhr al-Dīn al-Rāzī<sup>20</sup>

Nama penuh beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusain bin al-Ḥasan al-Taymī al-Bakrī al-Ṭabrastānī al-Rāzī. Lafaz al-Bakri pada nasab beliau adalah menjelaskan bahawa nasab beliau bersambung sampai kepada khalifah pertama; saidina Abū Bakar al-Ṣiddīq.<sup>21</sup>

Dalam kebudayaan Arab, petanda dan kemuliaan seseorang dilihat pada banyaknya ‘gelaran’ (*laqab*) dan ‘jolokan’ (*kunyah*) yang disandang. Al-Rāzī merupakan seorang yang terhormat dan mempunyai banyak jolokan yang diberikan oleh masyarakat pada masanya. Antara jolokannya ialah Abū Faḍl,<sup>22</sup> Ibn al-Ma‘ālī,<sup>23</sup> Ibn al-Khaṭīb,<sup>24</sup> al-Fakr Ibn al-Khaṭīb,<sup>25</sup> dan Ibn Khaṭīb al-Rayy.<sup>26</sup> Manakala gelaran yang diberikan kepada al-Rāzī pula ialah al-Imām,<sup>27</sup> Syeikh al-Islām,<sup>28</sup>

---

<sup>20</sup> Penulis akan menyentuh secara ringkas mengenai riwayat hidup al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ini kerana latarbelakang kehidupan beliau telah banyak ditulis oleh para pengkaji sebelum ini.

<sup>21</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī (1994.), *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, j. 2, tahqiq: ‘Alī Muḥammad ‘Umar, al-Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 214. Selepas ini disebut sebagai *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*.

<sup>22</sup> Lihat Jamal al-Din Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsof al-Qifṭī (1903), *Tarīkh al-Ḥukamā’*, Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, h. 291. Selepas ini disebut sebagai *Tarīkh al-Ḥukamā’*.

<sup>23</sup> Lihat Abū Fidā’ al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr (1980), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, cet. 3. Beirut: Maktabah al-Ma‘arif, j.13, h. 55. Selepas ini disebut sebagai *al-Bidāyah*.

<sup>24</sup> Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrahīm bin Abī Bakr bin Khallikān (1978), *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Anbā’ al-Zamān*, tahqiq: Dr Iḥsān ‘Abbas, j. 4 Beirut: Dār Ṣādir, h. 248. Selepas ini disebut sebagai *Wafayāt*; al-Qifṭī, *Tarīkh al-Ḥukamā’*, h. 291.

<sup>25</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an*, h. 53.

<sup>26</sup> Lihat Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, j.13, h. 55. Lihat juga Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an*, h. 53.

<sup>27</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an*, h. 54.

<sup>28</sup> Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 248.

Fakhr al-Dīn,<sup>29</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī,<sup>30</sup> Fakhr al-Rāzī,<sup>31</sup> Fakhr al-Rāzī al-Khaṭīb al-Rayy.<sup>32</sup> Kuantiti dan bilangan *laqab* dan *kunyah* yang dianugerahkan tersebut adalah menunjukkan bahawa al-Rāzī merupakan seorang yang sangat dihormati kerana kepakaran beliau dalam ilmu pengetahuan dan kemuliaan akhlaknya.<sup>33</sup>

Beliau dilahirkan pada 25 Ramadhan di bandar Ray pada 544 H<sup>34</sup> bersamaan 1149 M, kemudian berpindah ke Khawārizmi dan negara Mā Warā' al-Nahr dan meninggal dunia pada hari Isnin, awal bulan Syawal di bandar Hirah pada 606 H bersamaan 29 Mac 1210 M kerana diracun oleh golongan Karamiyah.<sup>35</sup> Jenazah beliau dikebumikan di Bukit al-Maṣāqīb di sebuah kampung yang bernama Madhdākhān yang terletak dalam kawasan Hirah.<sup>36</sup>

Al-Rāzī merupakan seorang mufassir, mutakallim, faqih, usuli, 'sasterawan' (*adīb*), 'penyair' (*shā'ir*) dan 'doktor' (*ṭabīb*). Beliau merupakan ulama yang menonjol pada zamannya dalam bidang ilmu 'akal' (*al-ma'qūl*), ilmu *al-manqūl*, ilmu-ilmu syariah, undang-undang, dan ilmu 'fizik' (*al-riyāḍiyah*). Beliau juga dikatakan seorang mujaddid pada kurunnya.<sup>37</sup> Beliau mempelajari semua jenis ilmu

---

<sup>29</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an*, h. 54.

<sup>30</sup> Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 248

<sup>31</sup> Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, j. 13. h. 55.

<sup>32</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an*, h. 54.

<sup>33</sup> Lihat Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an*, h. 54.

<sup>34</sup> Terdapat perselisihan pandangan berkenaan tarikh kelahiran al-Rāzī. Terdapat ulama yang mencatatkan tarikh kelahiran beliau ialah pada 543 H sepertimana yang dinyatakan oleh al-Subki. Namun penulis lebih cenderung kepada pendapat Ibn Khallikan yang menyebutkan tahun 544 H kerana ia dinilai lebih teliti dengan dinyatakan bersama dengan hari dan bulan kelahirannya. Didapati bahawa Ahmad Dimiyati juga cenderung dengan pandangan Ibn Khallikan dan beliau turut mengemukakan bukti yang mengukuhkan pandangan tersebut. Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an*, h. 56.

<sup>35</sup> Taj al-Dīn Abī Naṣr 'Abd Wahāb Ibn Taqī al-Dīn al-Subkī (t.t.), *Tabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, Mesir: Maṭba 'ah al-Ḥusainiyah al-Miṣriyah, h. 35. Selepas ini disebut sebagai *Tabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*; Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī (2003), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, j. 1, c. 8, al-Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 206. Selepas ini disebut sebagai *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*; Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, j. 13. h. 55. Terdapat juga perselisihan pandangan berkenaan punca kematian al-Rāzī. Al-Majdūb mengatakan bahawa kematiannya adalah kerana telah lama menderita sakit tua. Namun beberapa ulama lain seperti al-Subki dan al-Dhahabi mencatatkan bahawa beliau mati kerana diracun oleh golongan Karamiyah yang kalah dalam perdebatan dengan al-Rāzī. Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an*, h. 57.

<sup>36</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 252. Lihat juga al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, h. 215.

<sup>37</sup> Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, h. 214. Ini berdasarkan hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang mafhumnya mengatakan bahawa Allah SWT mengutuskan kepada umat ini seorang mujaddid pada setiap seratus tahun. Para ulama menetapkan mujaddid abad pertama; 'Umar bin 'Abd 'Azīz (m. 101 H), abad kedua; Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'e (m. 204 H), abad

yang terdapat pada zamannya serta menghasilkan karya bagi setiap bidang ilmu tersebut. Al-Qifṭī merakamkan bahawa al-Rāzī mempelajari ilmu kedokteran dan mengarang sebuah kitab yang merupakan huraian kepada kitab *Qānūn* karangan Ibn Sīnā. Al-Rāzī menghadihkan kitab huraian *Qānūn* tersebut kepada seorang doktor yang terkenal pada waktu itu iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Karīm al-Sarakhsī semasa al-Rāzī menziarahi beliau ketika dalam perjalanannya ke negara Mā Warā’ al-Nahr pada 580 H.<sup>38</sup> Dari sudut bahasa, beliau mahir dalam Bahasa Arab dan Bahasa Parsi serta menghasilkan karya-karya dan syair-syair dalam kedua-dua bahasa tersebut.<sup>39</sup>

Dari aspek pendidikan, al-Rāzī mempelajari ilmu Usuluddin dari bapanya iaitu Ḍiyā’ al-Dīn ‘Umar,<sup>40</sup> dan susur galur penerimaan ilmu tersebut sampai kepada Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī.<sup>41</sup> Dari aspek ilmu Fiqh pula sanadnya sampai kepada al-Imām al-Shāfi‘ī.<sup>42</sup> Beliau juga mempelajari ilmu kalam dan falsafah serta karya-karya Ibn Sīnā dan al-Farābī dari Majd al-Dīn al-Jīlī.<sup>43</sup> Al-Dāwudī dan al-Subkī mencatatkan bahawa al-Rāzī mempunyai daya ingatan dan hafalan yang kuat di mana dikatakan beliau mampu menghafal kitab *al-Shāmil* berkaitan ilmu kalam

---

ketiga; Aḥmad bin Sarīj (m. 306 H), abad keempat; Abū Bakr al-Bāqilānī (m. 403 H), abad kelima; Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505 H), abad keenam; Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606 H). Namun terdapat juga perselisihan pandangan di kalangan ulama dalam menetapkan senarai mujaddid tersebut. Lihat Fatḥ Allah Khalīf (1969), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Meşir: Dār al-Ma‘ārif, h. 1, 6 & 7. Selepas ini disebut sebagai *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.

<sup>38</sup> Al-Qifṭī, *Tarīkh al-Ḥukamā*, h. 292. Lihat juga Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 12.

<sup>39</sup> Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, h. 214. Lihat juga Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 12; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā*, h. 35.

<sup>40</sup> Seorang ulama di kota Ray yang diberi gelaran ‘seorang ilmuan’ (*al-‘Allāmah*) dan Khatīb al-Rāy. Lihat al-Dhahabī, *al-Taḥfīr wa al-Mufasssīrīn*, j. 1. h. 206.

<sup>41</sup> Bapanya mengambil ilmu tersebut dari Abī al-Qāsim Sulaimān bin Nāsir al-Anṣārī, dari Imām al-Ḥaramayn Abī al-Ma‘ālī, dari Abī Ishāq al-Isfarainī, dari al-Syeikh Abī al-Ḥusain al-Bāhilī, dari Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 252. Lihat juga Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 12-13.

<sup>42</sup> Al-Rāzī mempelajari ilmu fiqh dari bapanya, dan bapanya mengambil ilmu tersebut dari Abī Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ūd al-Farrā’ al-Bughawī, dari al-Qāḍī Ḥusain al-Maruzī, dari Abī al-‘Abbās bin Surayj, dari Abī al-Qāsim al-Anmāṭī, dari Abī Ibrāhīm al-Maznī, dari al-Imām al-Shāfi‘ī. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 252; Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 13.

<sup>43</sup> Dipetik dari Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an*, h. 60.

karangan Imām al-Ḥaramayn.<sup>44</sup> Ibn Khallikān juga turut melakarkan bahawa al-Rāzī merupakan pakar tentang ‘ilmu Yunani’ (*‘ulūm al-awā’il*) pada zamannya.<sup>45</sup>

Dengan kepakaran sebagai seorang ilmuan, al-Rāzī telah menghasilkan karya-karya yang menyentuh pelbagai bidang ilmu yang ada pada zamannya.<sup>46</sup> Antara karya agung beliau ialah kitab tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb*. Dalam bidang ilmu kalam pula, antara karya beliau ialah kitab *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, *al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zigh wa al-Tughyān*. Manakala antara karya-karya dari sudut ilmu usul fiqh pula ialah *al-Maḥṣūl fī al-Hikmah*.<sup>47</sup> Beliau juga turut mengarang beberapa kitab dalam bahasa Parsi, antaranya *al-Risālah al-Kamāliyah*, *Tahjīn Ta’jīz al-Falāsifah* dan *al-Barāhin al-Bahā’iyah*.<sup>48</sup>

## 1.5.2 Syurga

Syurga merupakan satu tempat di akhirat yang penuh dengan pelbagai kenikmatan dan kesenangan yang belum pernah dilihat oleh mata, belum pernah didengar oleh

<sup>44</sup> Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, h. 214 & 215; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyah al-Kubrā*, h. 35.

<sup>45</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt*, j. 4. h. 248.

<sup>46</sup> Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, h. 214. Lihat juga Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taymī al-Bakrī Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1988), *‘Ismah al-Anbiyā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, h. 5-6.

<sup>47</sup> Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 206.

<sup>48</sup> Antara karya-karya al-Rāzī yang lain ialah *Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta’wīl*, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Usūl*, *al-Maḥṣūl fī Usūl al-Fiqh*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, *Ma’ālim fī Usūl al-Fiqh*, *al-Arba’in fī Usūl al-Dīn*, *Sirāj al-Qulūb*, *Zubdah al-Afkar wa ‘Umdah al-Nazār*, *Sharh al-Ishārāt*, *Manāqib al-Imām al-Shāfi’ī*, *Tafsīr Asmā’ Allāh al-Ḥusnā*, *Asās al-Taqdīs*, *al-Tarīqah fī al-Jadl*, *Risālah fī al-Sua’āl*, *Muntakhab Tanklūshā*, *Mabāhith al-Wujūd wa al-‘Adam*, *Mabāhith al-Jadl*, *al-Nabḍ*, *al-Hudā*, *al-Tarīqah al-‘Alā’iyah*, *Lawāmi’ al-Bayyināt fī Sharh Asmā’ Allāh wa al-Sifat*, *Faḍā’il al-Ṣaḥābah wa al-Rāshidīn*, *al-Qadā’ wa al-Qadar*, *Risālah fī al-Hudūth*, *al-Laṭā’if al-Ghiyāthiyah*, *Shifā’ al-‘Ay min Khilāf*, *al-Khalq wa al-Ba’th*, *al-Akhlāq*, *al-Risālah al-Ṣaḥābiyah*, *al-Risālah al-Majdiyah*, *‘Ismah al-Anbiyā’*, *Maṣādir Iqlīdas*, *Fī al-Handasah*, *Naftah Maṣdūr*, *Risālah fī Zim al-Dunyā*, *al-Ikhtibārāt al-‘Alā’iyah fī Ta’thīrāt al-Samāwīyah*, *Iḥkām al-Aḥkām*, *al-Riyāḍ al-Mūniqah*, *Risālah fī al-Nafs wa al-Rūh*, *Muḥaṣṣal Afkar al-Mutaqaddimīn*, *Tarīqah fī al-Khilāf*, *al-Milāl wa al-Nihāl*, *al-Āyāt al-Bayyināt*, *Risālah fī al-Tambīh ‘alā Ba’ḍ al-Asrār al-Mūdi’ah fī Ba’ḍ Suwar al-Qur’an*, *Sharh ‘Uyūn al-Hikmah*, *Risālah fī al-Jawhar al-Fard*, *Risālah fī al-Raml*, *Masā’il al-Ṭib*, *al-Zubdah fī ‘ilm al-Kalām*, *al-Firāsah*, *al-Mulakkkhas fī al-Falsafah*, *al-Mabāhith al-‘Imādiyah fī al-Maṭālib al-Ma’ādiyah*, *al-Masā’il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, *Risālah fī al-Nubuwwāt*, *Nihāyah al-Ījāz fī Dirāyah al-Ijāz*, *al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaig wa al-Tughyān fī ‘Ilm al-Kalām*, *‘Uyūn al-Masā’il al-Najjāriyah*, *Taḥṣīl al-Ḥaq*, *Mu’akkhazāt ‘alā al-Najāh*, *Tahzīb al-Dalā’il wa ‘Uyūn al-Masā’il fī ‘Ilm al-Kalām*, *Irshād al-Nazār ilā Laṭā’if al-Asrār fī ‘Ilm al-Kalām*, *al-Sir al-Maktūm fī Mukhāṭabah al-Nujūm*. Terdapat juga beberapa tulisan al-Rāzī yang tidak sempat dilengkapkannya, antaranya: *Sharh Saqt al-Zind*, *Sharh Kulliyāt al-Qānūn*, *Sharh al-Wajīz li al-Imām al-Ghazālī*, *Fī Ibtāl al-Qiyās*, *Sharh Nahj al-Balāghah*, *al-Jāmi’ al-Kabīr fī Ṭib*, *Sharh al-Mufaṣṣal li al-Zamakhsharī*, *al-Tashrīh min al-Ra’s ila al-Halq*. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn (t.t.), *al-Masā’il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, tahqiq Ahmad Ḥijāzī al-Saqā, Qaherah: al-Maktabah al-Thaqāfiyyah, h. 3-7. Selepas ini disebut sebagai *al-Masā’il al-Khamsūn*.

telinga dan tidak pernah terlintas dalam gambaran manusia. Syurga ini dijanjikan kepada hamba-hamba Allah SWT yang bertakwa kepadaNya dan beramal soleh dengan sentiasa melaksanakan segala perintah dan meninggalkan segala laranganNya. Ia merupakan ganjaran yang kekal selama-lamanya bagi mereka.<sup>49</sup>

### 1.5.3 *Mafātih al-Ghayb*

Kitab *Mafātih al-Ghayb* terdiri daripada lapan jilid besar dan ia juga dikenali dengan nama *Tafsir al-Kabir*.<sup>50</sup> Terdapat beberapa pandangan ulama berkenaan kitab ini. Pertama, dari Ibn Taimiyah yang mengatakan bahawa ‘terdapat semua ilmu di dalam *Tafsir al-Kabir* kecuali tafsir’ (*fīhi kullu shay’ illā tafsir*).<sup>51</sup> Kedua, dari al-Subkī yang menjelaskan bahawa ‘terdapat semua ilmu di dalam *Tafsir al-Kabir* bersama tafsir’ (*fīhi kullu shay’ ma’a tafsir*).<sup>52</sup> Pandangan kedua ini turut disokong oleh Fath Allāh Khalīf.<sup>53</sup> Manakala Ṭash Kubrā Zādah pula mengatakan bahawa jika diteliti pada tafsiran al-Rāzī dalam *Tafsir al-Kabir*, maka akan didapati terdapat banyak huraian yang menyentuh perkara-perkara *zawqiyah*.<sup>54</sup> Ini kerana beliau mula

---

<sup>49</sup> M. Ali Chasan Umar (t.t.), *Syurga dan Keni’matannya digali dari al-Qur’an dan hadits*, Singapore: Alharamain, h. 9

<sup>50</sup> Manna’ al-Qattān (1996), *Mabāhiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, c. 31, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, h. 367. Selepas ini disebut sebagai *Mabāhiṭh*. Lihat juga al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, j. 1. h. 206. Namun, kitab *Mafātih al-Ghayb* cetakan Dār al-Fikr, Beirut (1994) disusun dalam 32 juzuk yang dijilidkan dalam 17 jilid berserta satu jilid indeks. Cetakan ini menjadi rujukan utama penulis dalam kertas kerja ini. Di samping itu, kitab *Mafātih al-Ghayb* cetakan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut (2000) juga dirujuk ekoran kehilangan jilid ke-16 cetakan Dār al-Fikr dan kesukaran mendapatkannya di beberapa buah perpustakaan di Universiti tempatan. Oleh yang demikian untuk rujukan jilid ke-16, penulis akan merujuk kepada cetakan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. Hanya terdapat perbezaan halaman yang sedikit sahaja di antara kedua-dua cetakan ini.

<sup>51</sup> Dipetik daripada Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 41 & al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, j. 1. h. 210. Lihat juga Manna’ al-Qattān iaitu penulis kitab *Mabāhiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’ān* menjelaskan bahawa *Mafātih al-Ghayb* telah hilang kepentingannya sebagai sebuah kitab tafsir kerana kebanyakan tafsiran al-Rāzī adalah huraian yang tidak berkenaan dengan ilmu tafsir seperti hurian yang meleret dan menyentuh ilmu ‘matematik’ (*al-riyādiyah*), ilmu ‘fizik’ (*al-ṭabī’iyyah*), ilmu ‘astronomi’ (*al-falākīyah*), ilmu falsafah, perbahasan mengenai ketuhanan yang menggunakan metode pendalilan ‘golongan falsafah’ (*al-falāsifah al-‘aqliyah*) dan huraian mazhab-mazhab fiqh. Manna’ al-Qattān, *Mabāhiṭh*, h. 368.

<sup>52</sup> Dipetik daripada Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 41.

<sup>53</sup> Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 41.

<sup>54</sup> *Zawqiyah* berasal dari perkataan *zawq*. Dari sudut bahasa ia bermaksud ‘mengetahui hakikat sesuatu setelah merasainya’ (*ikhtibār al-shay’ min jihhah ta’attum*). Namun menurut ibn ‘Arabī, *al-zawq* di sisi golongan sufi ‘merupakan jalan atau cara bagi mengetahui sesuatu, di mana hakikat sesuatu perkara (yang hanya diketahui melalui *al-zawq*) itu tidak akan dapat diketahui kecuali melalui cara merasainya’ (*ṭarīq al-‘irfān, wa haithu lā yumkin ma’rifah ma yuntajju ‘an al-zawq illā bi al-zawq*). Para ulama Tasawuf juga membahagikan *al-zawq* kepada dua iaitu *zawq khayālī* dan *zawq ‘aqlī*. Lihat huraian lanjut dalam Su’ād al-



mengarang kitab tafsir tersebut setelah beliau melibatkan diri dalam bidang kesufian dan setelah beliau menjadi *ahl al-mushāhadah*.<sup>55</sup>

Berkaitan penulisan kitab tafsir tersebut pula, terdapat beberapa pandangan yang mengatakan bahawa al-Rāzī tidak sempat menyempurnakannya dan juga pandangan yang mengatakan bahawa ia merupakan karya al-Rāzī sepenuhnya. Al-Dhahabī menukilkan beberapa pandangan antaranya dari Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam karyanya *al-Durar al-Kāminah* bahawa al-Rāzī tidak menyempurnakan karyanya iaitu *Mafātiḥ al-Ghayb*, di mana beliau hanya sempat mentafsir ayat al-Qur’an sehingga Surah *al-Anbiyā’* sahaja. Kemudian disambung oleh Shihāb al-Dīn al-Khawbī al-Dimashqī (m. 639 H.), namun beliau juga tidak sempat mentafsirkan keseluruhannya. Seterusnya disambung pula tafsirannya oleh Najm al-Dīn al-Qamūlī (m. 727 H.) sehingga selesai keseluruhan al-Qur’an.<sup>56</sup>

Namun terdapat pandangan yang lain dari Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd<sup>57</sup> yang mengatakan bahawa karya *Mafātiḥ al-Ghayb* merupakan hasil tafsiran al-Rāzī sepenuhnya. Beliau mengatakan sedemikian setelah beliau membaca dan meneliti keseluruhan kitab tersebut dan mendapati bahawa tidak terdapat sebarang ibarat dan tafsiran dari individu lain di dalam *Mafātiḥ al-Ghayb* melainkan ‘komen’ (*ta’līq*)

---

Ḥakīm (1981), *al-Mu’jam al-Ṣūfī al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, Lubnān: Dandarāh li al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr, h. 492-494. Selepas ini disebut sebagai *al-Mu’jam al-Ṣūfī*.

<sup>55</sup> Dipetik daripada Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, h. 41. *Al-Mushāhadah* dari segi bahasa bererti melihat. Menurut Ibn ‘Arabī *al-mushāhadah* merupakan salah satu bentuk *futūḥ* yang diberikan kepada golongan sufi yang bermujahadah. Beliau juga menjelaskan bahawa pengertian *al-mushāhadah* dari satu golongan sufi bermaksud ‘melihat sesuatu dengan dihadirkan dalil-dalil yang menjurus kepada tauhid kepada Allah dan penglihatan pada sesuatu itu dan hakikat tersebut adalah dengan yakin tanpa syak’ (*ru’yah al-ashyā’ bi dalā’il al-tawḥīd wa ru’yatuhu fī al-ashyā’ wa ḥaqīqatihā al-yaqīn min ghayr shak*). Terdapat juga perbincangan ulama sufi berkaitan istilah diantara *mushāhadah* dan *ru’yah* dan *kashaf* serta jenis-jenis *mushāhadah*. Su’ād al-Ḥakīm, *al-Mu’jam al-Ṣūfī*, h. 662-667.

<sup>56</sup> Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 207-208.

<sup>57</sup> Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd telah membentangkan tesis Ph.D beliau pada hari Ahad 25-6-1972 di Kuliah Sastera di Universiti Kaherah dengan anugerah *al-Sharf al-Ūlā*.

dari pelajar al-Rāzī yang disandarkan pada matan ataupun yang ditulis pada ‘huraian kepada tafsiran’ (*ḥāshiyah*) *Mafātiḥ al-Ghayb*.<sup>58</sup>

Beliau juga menyatakan bahawa al-Rāzī mentafsir ayat-ayat al-Qur’an tanpa mengikut turutan surah-surah yang terdapat dalam al-Qur’an. Beliau terlebih dahulu mentafsir sebahagian surah-surah yang terakhir berbanding surah-surah yang awal. Ini dapat dilihat pada helaian akhir tafsiran beliau pada sesuatu surah di mana terdapat catatan tarikh penyempurnaan tafsiran tersebut.<sup>59</sup> Dr. Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd juga menjelaskan bahawa Dr ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-‘Amārī dalam karyanya *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Ḥayātuhu wa Āthāruhu* turut berpandangan bahawa al-Rāzī sempat menyempurnakan tafsiran dalam *Mafātiḥ al-Ghayb* keseluruhannya.<sup>60</sup>

Ini menjelaskan bahawa *Mafātiḥ al-Ghayb* merupakan hasil tafsiran al-Rāzī sepenuhnya. Penulis turut cenderung kepada pandangan ini kerana tokoh yang menyatakan sedemikian iaitu Muḥsin ‘Abd Ḥamīd telah membaca, mengkaji dan meneliti setiap kupasan al-Rāzī dalam kitab tersebut sama ada dari sudut manhaj tafsiran, gaya bahasa dan kronologi penulisan kitab tersebut.

## 1.6 SKOP KAJIAN

Kajian ini tertumpu kepada lafaz *jannah*, *jannatān*, *jannāt* dan lafaz-lafaz yang membawa pengertian syurga seperti *al-Firdaūs*, *’Adn*, *al-Na’īm*, *al-Khuld*, *al-Ma’wā*, *al-’Āliyah*, *Dār al-Salām*, *Dār al-Muqāmah*, *Dār al-Qarār*, *Dār al-Ākhirah*,

---

<sup>58</sup> Untuk maklumat lanjut, sila lihat Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd (1974), *al-Rāzī Mufasssiran*, Baghdād: Dār al-Ḥurriyah li al-Ṭab’ah, h. 55-64. Selepas ini disebut sebagai *al-Rāzī Mufasssiran*.

<sup>59</sup> *Ibid.* h. 55-64.

<sup>60</sup> Dipetik dari *Ibid.* h. 54.

*Raudah*, *al-Husnā* dan *Ghurfah* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Pemilihan lafaz-lafaz tersebut adalah berdasarkan klasifikasi yang telah disusun oleh Muḥammad Khalīl 'Aitānī.<sup>61</sup> Di samping itu, ayat-ayat yang berkaitan dengan syurga seperti ayat-ayat yang menerangkan tentang sungai-sungai di syurga, pohon-pohon, makanan dan minuman di syurga dan lain-lain yang menyentuh tentang kenikmatan syurga dan penghuninya juga akan dirujuk bagi melengkapkan perbahasan ini. Kesemua tafsiran ayat-ayat tersebut akan dirujuk dalam kitab *Mafātīḥ al-Ghayb*.

Seterusnya, penulis juga akan cuba membandingkan huraian al-Rāzī tentang ayat-ayat tersebut dengan huraian empat orang mufassir yang lain. Dua daripadanya merupakan mufassir *bi al-ma'thūr*<sup>62</sup> iaitu al-Ṭabarī<sup>63</sup> dan Ibn Kathīr.<sup>64</sup> Manakala dua lagi merupakan mufassir *bi al-ra'yī*<sup>65</sup> iaitu al-Bayḍāwī<sup>66</sup> dan al-Alūsī.<sup>67</sup>

Selain itu, penulis juga akan melihat pandangan mutakallimin khususnya golongan Ashā'irah dan Muktazilah terhadap isu-isu berkaitan syurga yang menjadi polemik perbahasan di kalangan mereka. Antara isu-isu tersebut ialah adakah syurga telah dicipta sekarang? Adakah syurga dan penghuninya kekal? Adakah orang fasik

<sup>61</sup> Muḥammad Khalīl 'Aitānī (2000), *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal li Mawāḍi' al-Qur'an al-Munazzal*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 34-36. Selepas ini disebut sebagai *al-Mu'jam*.

<sup>62</sup> Tafsir *bi al-ma'thūr* merupakan tafsiran yang mengandungi penjelasan dan kupasan tentang maksud ayat-ayat al-Qur'an bersumberkan dari ayat al-Qur'an sendiri, nukilan-nukilan huraian dari Nabi Muhammad s.a.w., para sahabat dan tabi'in. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 112.

<sup>63</sup> Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Ṭabarī (m. 310 H). Karya tafsir beliau ialah *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Karya ini akan dirujuk untuk perbandingan dalam kajian ini. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 147.

<sup>64</sup> 'Imād al-Dīn Abū Fidā' Ismā'īl bin 'Amrū bin Kathīr bin ḍaw' bin Kathīr. Karya tafsir beliau ialah *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Karya ini akan dirujuk untuk perbandingan dalam kajian ini. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 173.

<sup>65</sup> Tafsir *bi al-ra'yī* merupakan tafsiran ayat-ayat al-Qur'an bersumberkan ijhtihad selepas mufassir *bi al-ma'thūr* ini memahami dan menguasai Bahasa Arab dan kaedah pertuturannya, lafaz-lafaz Arab dan cara pendalilannya, *asbāb al-nuzūl*, *nasakh* dan *mansūkh* ayat al-Qur'an dan lain-lain yang berfungsi sebagai alat bagi membantu mufassir untuk mengupas ayat-ayat al-Qur'an dengan jalan ijhtihad. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 183.

<sup>66</sup> Nāṣir al-Dīn Abū Khayr 'Abd Allāh bin 'Amrū bin Muḥammad bin 'Alī al-Bayḍāwī. Karya tafsir beliau ialah *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Karya ini akan dirujuk untuk perbandingan dalam kajian ini. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 211.

<sup>67</sup> Shihāb al-Dīn al-Sayyīd Muḥammad Afandī al-Alūsī. Karya tafsir beliau ialah *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Karya ini akan dirujuk untuk perbandingan dalam kajian ini. Lihat al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1. h. 250.

dapat memasuki syurga? Penulis akan membentangkan pandangan Ashā'irah berpaksikan pandangan al-Rāzī sebagai pandangan utama bagi mewakili Asha'irah dan membandingkan dengan pandangan golongan Muktazilah.

Secara umumnya, kajian ini akan memfokuskan kepada isu-isu berkaitan definisi syurga, nama-nama syurga, sifat-sifat syurga, kenikmatan syurga, penghuni syurga dan isu-isu berkaitan syurga yang menjadi perbincangan di kalangan mutakallimin.

## 1.7 KAJIAN TERDAHULU

Terdapat beberapa kajian berbentuk tesis dan disertasi berkenaan al-Rāzī dan kitabnya *Mafātiḥ al-Ghayb*, antaranya:

1. Kajian Ph.D oleh 'Ābidīn al-Sayyīd 'Abd Allāh 'Abd al-Ḥalīm<sup>68</sup> bertajuk *al-Naz'ah al-'Aqliyah 'Ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī fī al-'Ulūm al-Dīniyah*. Kajian ini mengupas tentang kecenderungan akal dalam perbincangan berkaitan disiplin ilmu fiqh, ilmu kalam dan ilmu-ilmu keagamaan lain menurut al-Rāzī.
2. Kajian Ph.D oleh Hanapi bin Hj Mohd Nor<sup>69</sup> bertajuk *Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Ilmu dan Hubungannya Dengan Kesejahteraan Sosial*. Kajian ini menyentuh berkaitan epistemologi ilmu dan kaitannya dengan keharmonian sosial.

---

<sup>68</sup> 'Ābidīn al-Sayyīd 'Abd al-Lāh 'Abd al-Ḥalīm (1995), *al-Naz'ah al-'Aqliyah 'Ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī fī al-'Ulūm al-Dīniyah*. (Ph.D, Universiti Janūb al-Wādī)

<sup>69</sup> Hanapi bin Hj Mohd Nor (2000), *Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Ilmu dan Hubungannya Dengan Kesejahteraan Sosial*, (Ph.D, Universiti Malaya).

3. Kajian Ph.D oleh Aswadi<sup>70</sup> bertajuk *Konsep Syifā' Dalam Tafsir Mafātīh al-Ghayb karya Fakhruddin al-Rāzī*. Kajian ini memfokuskan tentang konsep 'penyembuhan' (*syifā'*) menurut pandangan al-Rāzī. Hasil dari kajian ini, penulis mendapati bahawa hanya enam kali lafaz *Syifā'* yang terdapat dalam al-Qur'an dan *Syifā'* tersebut diklasifikasikan kepada tiga iaitu penyembuhan berkaitan penyakit jasmani, gangguan spiritual dan pembaikan diri bagi mencapai kesempurnaan hidup zahir dan batin sebagai khalifah Allah SWT.
4. Kajian Ph.D oleh Farouk Muhammad 'Arif Hasan<sup>71</sup> bertajuk *al-Ittijāh al-Fiqhī fī Tafsīr al-Rāzī*. Kajian ini melihat pendekatan fiqh dalam pentafsiran al-Rāzī. Pengkaji mendapati tafsir *Mafātīh al-Ghayb* mempunyai ciri-ciri khusus dari sudut kaedah pentafsiran ayat-ayat hukum. Hujah-hujahnya adalah berasaskan kepada ilmu-ilmu al-Qur'an seperti *asbāb al-nuzūl*, bacaan *qira'āt* yang *mutawātirah* untuk mengisbatkan hukum-hukum tertentu. Pandangan keempat-empat mazhab dan yang lain diambil dan dirai manakala ketaksuban kepada mazhab-mazhab tertentu pula ditolak dan ia kelihatan lebih cenderung kepada pendapat yang bercorak umum.
5. Kajian Ph.D oleh Ahmad Dimiyati<sup>72</sup> bertajuk *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an yang terkesan kontradiktif: Kajian terhadap Tafsir Mafātīh al-Ghayb karya Imam ar-Rāzī*. Kajian ini membahaskan berkenaan pandangan al-Rāzī dalam menangani permasalahan tentang ayat-ayat al-Qur'an yang pada zahirnya didapati 'bertentangan' (*tanāquḍ*) dan hasil kajian mendapati bahawa tiada pertentangan di antara ayat-ayat suci al-Qur'an. Walaupun pada zahirnya kelihatan terdapat *tanāquḍ*, namun ianya dapat ditangani oleh para mufassir,

<sup>70</sup> Aswadi (2007), *Konsep Syifā' Dalam Tafsīr Mafātīh al-Ghayb karya Fakhruddīn al-Rāzī*, (PhD, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta)

<sup>71</sup> Farouk Muhammad Arif Hasan (2010) *al-Ittijāh al-Fiqhī fī Tafsīr al-Rāzī*, (Ph.D, Universiti Malaya).

<sup>72</sup> Ahmad Dimiyati, *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an yang terkesan kontradiktif: Kajian terhadap Tafsīr Mafātīh al-Ghayb karya Imām ar-Rāzī*, (PhD, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta).

antaranya ialah al-Rāzī dengan mengemukakan hujah-hujahnya sendiri ataupun dengan menukulkan hujah-hujah dari mufassir sebelumnya.

6. Kajian Sarjana oleh Shalahudin Kafrawi<sup>73</sup> bertajuk *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology In Interpreting The Qur'an*. Kajian ini menyentuh berkenaan manhaj al-Rāzī dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hasil kajian ini mendapati bahawa al-Rāzī turut menggunakan kaedah rasional ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kajian ini juga menjelaskan bahawa al-Rāzī dapat mengupas sesuatu persoalan yang terdapat dalam satu-satu ayat dengan terperinci dan komprehensif melalui pembahagian sesuatu kupasan kepada beberapa masalah dengan menggunakan isitilah seperti *mas'alah*, *su'āl*, *baḥth*, *qawl*, *iḥtimāl* dan *riwāyah*. Beliau juga tidak mengetepikan huraian mengenai *asbāb al-Nuzūl* dan juga menekankan kupasan berkenaan ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*.
7. Kajian Sarjana oleh Najāt Sa'd Ahmad Jād al-Rab<sup>74</sup> yang bertajuk *Mafhūm al-Sa'adah Bayn Ibn Sīnā wa Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Kajian ini menyentuh persoalan kebahagiaan menurut Ibn Sīnā dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dari sudut maksud kebahagiaan, klasifikasinya, jalan-jalan mendapatkannya, hubungan antara kebahagiaan dengan kebaikan, kaitan antara kebahagiaan dengan kelazatan dan hubungan antara kebahagiaan dengan 'pengetahuan' (*ma'rifah*).
8. Kajian Sarjana oleh Siti Norzidah Abd Basir<sup>75</sup> bertajuk *Analisa ayat-ayat Mutashābihāt di dalam kitab Tafsīr al-Kabīr Karangan al-Imām Fakhr al-*

---

<sup>73</sup> Shalahudin Kafrawi (1998), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology In Interpreting The Qur'an*, (Master of Arts, McGill University).

<sup>74</sup> Najāt Sa'd Ahmad Jād al-Rab (2003), *Mafhūm al-Sa'adah Bayn Ibn Sīnā wa Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Disertasi Sarjana, Universiti Almania)

<sup>75</sup> Siti Norzidah Abd Basir (2003), *Analisa ayat-ayat mutashabihat di dalam kitab Tafsīr al-Kabīr karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia).

*Dīn al-Rāzī*. Kajian ini tertumpu kepada ayat-ayat mutashābihāt di dalam al-Qur'an menurut pandangan al-Rāzī.

9. Kajian Sarjana oleh Ahmad Nazri bin Zainol<sup>76</sup> bertajuk *Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Din al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah*. Kajian ini menyentuh berkenaan metodologi al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah dalam karya masing-masing ketika membahaskan mengenai ayat-ayat sifat.

Selain itu, terdapat juga beberapa artikel dan yang membicarakan berkaitan al-Rāzī, antaranya:

1. Artikel tulisan Frank Griffel<sup>77</sup> yang bertajuk *On Fakhr al-Dīn al-Rāzī Life and The Patronage He Received*.
2. Artikel oleh Shalahudin Kafrawi<sup>78</sup> yang bertajuk *The Nation of Necessary Being in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Theology*.
3. Artikel oleh Mohd Fauzi bin Hamat<sup>79</sup> yang bertajuk *Mantik Aristotle Dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.
4. Kertas kerja oleh Mohd Farid Mohd Shahrān<sup>80</sup> bertajuk *Asas-asas Akliyah dalam Teologi Islam: Analisa Terhadap Beberapa Pemikiran Kalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.

---

<sup>76</sup> Ahmad Nazri bin Zainol (2010), *Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah*. (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya)

<sup>77</sup> Frank Griffel "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī Life and The Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, Bil 18: 3, 2007, h. 313-344.

<sup>78</sup> Shalahudin Kafrawi, "The Nation of Necessary Being in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Theology", *Islam and Christian – Muslim Relations*, Bil. 15: 1, Januari 2004, h. 125-133.

<sup>79</sup> Mohd Fauzi bin Hamat "Mantik Aristotle Dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi". *Jurnal Usuluddin*, Bil. 11, Julai 2000, h. 1- 12.

<sup>80</sup> Kertas kerja ini dibentang dalam Seminar Sains dan Teknologi dalam Tamadun Islam, anjuran ASASI pada 21 Februari 2009, bertempat di UIAM.

Kesemua artikel di atas membincangkan tentang biografi dan pemikiran al-Rāzī berkaitan ilmu kalam tanpa menyentuh berkenaan persoalan *Sam 'iyyāt*.

Di samping itu, terdapat beberapa buah buku yang ditulis sama ada berkaitan dengan al-Rāzī dan syurga, antaranya:

1. Buku tulisan Dr Muḥsin Abd al-Ḥamīd<sup>81</sup> bertajuk *al-Rāzī Mufasssiran*. Buku ini menyentuh tentang ketokohan al-Rāzī sebagai seorang mufasssir dengan melihat sumber dan manhaj al-Rāzī dalam mentasirkan ayat-ayat al-Qur'an serta penilaian terhadap kitabnya (*Mafāṭīḥ al-Ghayb*) di kalangan mufasssir yang datang selepas beliau.
2. Buku tulisan Dr Muḥammad al-‘Arabī Bu‘zīzī<sup>82</sup> yang membahaskan mengenai pemikiran al-Rāzī berkaitan epistemologi ilmu yang merupakan salah satu cabang disiplin ilmu falsafah.
3. Buku siri penerbitan Ta’dib Islami oleh Farid Shahrān.<sup>83</sup> Dalam buku ini, penulis turut mengketengahkan analisa secara ringkas pemikiran al-Rāzī mengenai aspek ketanzihan ketuhanan di samping mengkaji hujah-hujah beliau mengenai persoalan *tashbīḥ* dan peranan *ta’wīl* dalam memberi jawapan kepada persoalan tersebut.
4. Karya Dr al-Sayyīd al-Jamīlī<sup>84</sup> bertajuk *Ghāyah al-Munnah fī Na‘īm al-Jannah* yang membicarakan tentang sifat-sifat penghuni syurga di dunia seperti yang digambarkan al-Qur'an, sifat-sifat syurga dan kenikmatannya.
5. Karya Māhir Aḥmad al-Ṣufī<sup>85</sup> (2004) berjudul *Mausū‘āt al-Akhirat, Janān al-Khuld Na‘īmuḥā wa Qusūruḥā wa Hurruḥā* yang membahaskan nama-

---

<sup>81</sup> Muḥsin Abd al-Ḥamīd (1974), *al-Rāzī Mufasssiran*, Baghdād: Dār al-Hurriyah li al-Ṭabā‘ah. Buku ini merupakan hasil tesis Doktor Falsafah yang bentangkan di Kuliah al-Adāb, Universiti Kaherah pada 1972.

<sup>82</sup> Muḥammad al-‘Arabī Bu‘zīzī (1999), *Naẓariyyah al-Ma‘rifah ‘Ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīriḥ*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

<sup>83</sup> Farid Shahrān (2008), *Isu-isu Dalam Pemikiran Islam*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.

<sup>84</sup> Dr al-Sayyīd al-Jamīlī (1994), *Ghāyah al-Munnah fī Na‘īm al-Jannah*.



nama syurga, sifat-sifat dan kenikmatannya dengan mendatangkan dalil-dalil daripada al-Qur'an dan al-Ḥadīth serta huraian.

6. Karya Abd al-Mālik bin Habīb al-Silmi al-Qurtubī berjudul *Kitāb Waṣf al-Firdaws* karangan; Ibn Qayyim al-Jauzi berjudul *Ḥādī al-Arwāh ilā Bilād al-Afrāh*; Wahīd Abd al-Salām Bali kitab berjudul *Waṣf al-Jannah wa al-Nār min Ṣaḥīḥ al-Akḥbār*. Karya-karya ini menceritakan tentang syurga dan neraka berdasarkan hadith-hadith Nabi Muhammad s.a.w.

Berdasarkan kepada tinjauan terhadap kajian-kajian terdahulu dan karya-karya di atas, penulis mendapati bahawa penemuan kajian berkaitan al-Rāzī dan *Mafāṭīḥ al-Ghayb* adalah berkisar berkenaan metodologi pentafsiran al-Qur'an menurut beliau yang merangkumi manhaj pentafsiran ayat-ayat *mutashābihāt*, penyelesaian al-Rāzī terhadap ayat-ayat yang kelihatan *tanāquḍ* pada literalnya, konsep *al-shifā'* dan epistemologi ilmu (*al-naẓariyah al-ma'rifah*) menurut beliau.

Berkaitan kitab-kitab yang membahaskan tentang syurga pula, penulis mendapati bahawa perbincangan tentang syurga hanyalah secara umum berdasarkan al-Qur'an, Hadith dan pandangan ulama tanpa memfokuskan kepada satu pemikiran tokoh *mufassir* yang khusus. Begitu juga tulisan-tulisan berkaitan al-Rāzī, ia lebih bersifat komprehensif tentang ketokohan beliau dalam pelbagai disiplin ilmu seperti ilmu kalam, tafsir dan falsafah.

Penulis mendapati bahawa tiada kajian secara khusus yang dilakukan oleh para sarjana berkenaan pandangan al-Rāzī mengenai syurga. Begitu juga karya-karya ilmu kalam beliau, tiada perbincangan yang khusus menurut al-Rāzī berkaitan syurga. Justeru, penulis merasakan kajian ini amat penting dan ia merupakan satu

---

<sup>85</sup> Māhir Aḥmad al-Ṣufī (2004), *Mausū'āt al-Akhirat, Janān al-Khuld Na'imuhā wa Qusūruhā wa Hurruh*.

kajian baru yang perlu dilakukan bagi memberi gambaran berkaitan syurga menurut al-Rāzī berdasarkan tafsiran beliau terhadap ayat-ayat berkaitan syurga dalam *Mafātiḥ al-Ghayb*, di samping menghasilkan satu dapatan yang khusus berkenaan syurga menurut seorang ulama kalam yang juga merupakan seorang mufassir yang unggul.

## **1.8 METODOLOGI KAJIAN**

Kajian ini merupakan kajian perpustakaan atau *library research*. Oleh itu, penulis akan menggunakan dua metode bagi memastikan bahawa segala maklumat yang terkumpul adalah tepat dan bersesuaian dengan kajian. Pertama; metode pengumpulan data. Kedua; Analisa data.

### **1.8.1 Metode Pengumpulan Data.**

Bersesuaian dengan kajian perpustakaan yang dilakukan dalam penulisan ini, penulis menggunakan metode dokumentasi di mana dokumen-dokumen yang berbentuk bahan-bahan bertulis seperti disertasi ilmiah, kertas kerja, buku, kamus, dan ensiklopedia yang berkaitan dengan penulisan ini akan dirujuk bagi mendapatkan fakta-fakta yang tepat berkaitan bibliografi al-Rāzī, latar belakang kitab *Mafātiḥ al-Ghayb*, pandangan ulama kalam tentang syurga seperti al-Ṭahāwī, Abū al-Ḥaṣan al-Ash‘arī, Ibrahīm al-Laqqānī dan lain-lain berdasarkan karya-karya mereka atau syarh kepada tulisan mereka seperti *Mukhtaṣar Syarh ‘Aqīdah al-Ṭahāwīyah*, *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, *Jawharah al-Tawḥīd* dan lain-lain.

Begitu juga tafsiran mufassir lain berkaitan ayat-ayat syurga, antara kitab tafsir yang akan dirujuk ialah *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an* karya al-Ṭabarī, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim* karya Ibn Kathīr, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Bayḍāwī dan *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* karya al-Alūsī. Namun begitu, kitab tafsir yang lain juga akan dirujuk. Selain itu, pemikiran al-Rāzī tentang perkara tersebut juga dirujuk pada karya ilmu kalam beliau seperti *Kitāb Ma‘ālim Usūl al-Dīn*, *al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ulūhiyah*, *al-Arba‘īn fī Usūl al-Dīn*, *al-Masā’il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn* dan lain-lain.

### 1.8.2 Metode Analisa Data

Berdasarkan kajian ini yang berbentuk kualitatif, penulis akan menggunakan tiga metode utama analisis iaitu metode induktif, metode deduktif dan metode komparatif.

Metode induktif ialah satu pola berfikir untuk membuktikan hal-hal yang bersifat khusus kepada hal-hal yang bersifat umum.<sup>86</sup> Penulis menggunakan metode ini dalam menganalisis data-data bagi memperlihatkan pandangan ulama kalam dan para *mufassir* tentang isu-isu syurga yang terdiri dari kewujudannya, nama-nama, sifat-sifat, penghuninya dan lain-lain. Penulis mengaplikasikan metode ini dalam huraian bab dua, bab tiga dan bab empat apabila terdapat pelbagai pendapat dan pandangan dalam perbahasan setiap bab di atas sehingga memerlukan satu kesimpulan yang tepat dan padat.

---

<sup>86</sup> Imam Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: T.P., h. 52.

Sementara, metode deduktif pula adalah satu cara untuk menganalisis data-data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang bersifat umum untuk mencapai dalil-dalil yang bersifat khusus.<sup>87</sup> Kaedah ini digunakan oleh penulis ketika membahaskan pemikiran al-Rāzī tentang syurga dalam bab dua, bab tiga dan bab empat. Ini kerana penulis akan membuat analisis secara tidak langsung dan ringkas dalam setiap bab tersebut.

Manakala metode komparatif pula ialah cara membuat kesimpulan dengan membandingkan segala data yang diperoleh.<sup>88</sup> Metode ini penulis gunakan ketika membuat perbandingan pemikiran beliau tentang syurga dengan tokoh *mufassir* dan beberapa tokoh mutakallimin sepertimana yang dinyatakan dalam penjelasan skop kajian di atas. Metode ini juga turut digunakan oleh penulis secara tidak langsung dalam bab dua, bab tiga dan bab empat dari kajian ini.

## 1.9 SUSUNAN PENULISAN

Bagi memudahkan pembaca memahami data-data dan laporan kajian yang dikemukakan, penulis menyusun kajian ini kepada lima bab utama. Bab pertama dalam kajian ini merangkumi beberapa bahagian yang terdiri dari latar belakang kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, pengertian tajuk, skop kajian, kajian terdahulu, metodologi kajian dan susunan penulisan. Dalam bab ini, penulis menerangkan biografi al-Rāzī secara ringkas bagi melihat suasana dan latar belakang kehidupan yang membentuk pemikiran beliau. Begitu juga karya

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, h. 52.

<sup>88</sup> Gerald S. Freeman dan C. S. Clarence (1970), *Social Research and Social Policy*. New Jersey: T.P., h. 79.

beliau iaitu *Mafātih al-Ghayb*, yang merupakan rujukan utama kajian ini turut disentuh secara ringkas sahaja.

Pada bab kedua, penulis membahaskan pandangan al-Rāzī berkenaan nama-nama syurga berdasarkan *Mafātih al-Ghayb*. Bab ini dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu konsep syurga, nama-nama syurga dan pandangan al-Rāzī mengenai nama-nama syurga. Pada bahagian pertama, penulis mengemukakan penjelasan mengenai definisi *al-jannah* dari segi bahasa dan istilah. Pada bahagian kedua pula, penulis membahaskan nama-nama syurga menurut pandangan ulama kalam termasuk al-Rāzī secara umum. Manakala dalam bahagian ketiga pula, penulis menyenarai dan menghuraikan nama-nama syurga menurut al-Rāzī secara khusus dan ia diklasifikasikan kepada dua. Pertama; nama-nama khas bagi syurga iaitu *al-Firdāūs*, *‘Adn*, *al-Khuld*, *al-Na‘īm*, *al-Ma‘wā*, *‘Āliah*, *dār al-Salām*, *dār al-Muqāmah* dan *dār al-Qarār*. Kedua; lafaz-lafaz yang membawa pengertian syurga seperti *Rauḍah*, *dār al-Ākhirah* dan *al-Ḥusnā* dan *al-Ghurfaḥ*. Penulis juga turut membandingkan pandangan al-Rāzī tersebut dengan pandangan al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī, Ibn Kathīr dan al-Alūsī bagi melihat persamaan dan perbezaan pandangan di kalangan mereka.

Seterusnya, dalam bab ketiga penulis mengupas pemikiran al-Rāzī berkaitan sifat-sifat syurga yang juga dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama; sifat-sifat umum syurga yang merangkumi perbincangan tentang lokasi syurga, keluasan syurga, syurga didekatkan kepada penghuninya, syurga merupakan tempat rehat yang teduh dan nyaman dan syurga merupakan tempat yang terbaik. Kedua; kenikmatan syurga yang membahaskan mengenai bentuk-bentuk kenikmatan syurga seperti pohon-pohon syurga, sungai-sungai syurga, makanan dan minuman syurga, rezeki di syurga, pemakaian penghuni syurga, katil dan tilam di syurga, bidadari syurga, pelayan-pelayan muda dan juga istana syurga. Ketiga; isu-isu berkaitan syurga dan

sifat-sifatnya yang meliputi persoalan tentang syurga *jasmaniyyah* dan syurga *ruhāniyyah*, syurga merupakan warisan bagi orang yang beriman, syurga telah dicipta, kenikmatan syurga kekal dan bertambah serta syurga Adam dan persoalan sekitarnya. Selain dari perbandingan dengan beberapa mufassir terpilih, penulis turut meneliti pandangan al-Rāzī dalam karya ilmu kalam beliau seperti *al-Arba‘īn fī Usūl al-Dīn*, *Ma‘ālim Usul al-Dīn*, dan *al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn* bagi melihat keselarasan pandangan beliau di samping penolakan terhadap pandangan Muktaẓilah yang bertentangan berkaitan beberapa isu di atas.

Pada bab yang keempat pula, perbincangan mengenainya terbahagi kepada dua bahagian. Pertama; keadaan dan suasana penghuni syurga yang membahaskan berkenaan bagaimana penghuni syurga diiring ke syurga secara berkumpulan, ucapan salam, pujian dan ungkapan-ungkapan baik di syurga, penghuni syurga bersama keluarga mereka yang beriman, penghuni syurga mendapat apa yang dikehendaki, penghuni syurga mengecapi kenikmatan syurga sepanjang masa, penghuni syurga terselamat dari sebarang mudharat, tingkatan penghuni syurga, penghuni syurga mendapat keredhaan Allah SWT dan komunikasi di antara penghuni syurga dan penghuni neraka. Kedua; isu-isu berkaitan penghuni syurga yang merangkumi perbincangan tentang penghuni syurga dapat memasuki syurga dengan rahmat Allah SWT, bahawa pelaku dosa besar atau orang fasik dapat memasuki syurga, *Aṣḥāb al-A‘rāf*, penghuni syurga dapat melihat Allah SWT dan penghuni syurga kekal. Sepertimana dalam bab dua dan bab tiga, penulis juga turut membuat perbandingan pandangan tersebut di kalangan mufassir terpilih, penelitian terhadap keselarasan pandangan al-Rāzī dalam beberapa karya Kalamnya dan juga pandangan beberapa ulama kalam seperti Abū Ḥasan al-Ash‘arī dalam karyanya *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, Nasir al-Din al-Bayḍāwī dalam karyanya *Tawāli‘ al-Anwār wa Maṭāli‘ al-*

*Anzār* dan lain-lain serta penolakan terhadap pandangan Muktazilah dalam beberapa isu berkaitan.

Pada bab terakhir kajian ini iaitu bab yang kelima, penulis membuat kesimpulan umum berdasarkan kajian dan analisis sebagaimana dibicarakan pada keseluruhan tesis berkaitan dengan konsep syurga menurut al-Rāzī. Penulis juga turut mengemukakan rumusan dan beberapa saranan bagi menyampaikan manfaat kepelbagaian ilmu yang terdapat karya-karya al-Rāzī kepada masyarakat untuk kepentingan bersama.

## BAB DUA

### NAMA-NAMA SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ

#### 2.1 PENDAHULUAN

Pada bab ini, dua perkara akan diketengahkan oleh penulis iaitu berkenaan konsep syurga dan nama-nama syurga.

#### 2.2 KONSEP 'SYURGA' (*AL-JANNAH*)<sup>1</sup>

Dalam huraian mengenai konsep syurga ini, penulis akan menyentuh dua aspek penting iaitu berkaitan pengertian *al-jannah* dari segi bahasa dan dari segi istilah. Penulis juga akan membawa beberapa pandangan para ulama berkaitan konsep tersebut.

##### 2.2.1 Pengertian *al-Jannah* dari Segi Bahasa

Menurut al-Rāghib al-Aṣḥānī, perkataan *al-jannah* adalah merujuk kepada setiap 'taman' (*bustān*) yang dipenuhi dengan pokok-pokok yang lebat dedaunnya serta menutupi bumi dan kadang-kala lafaz *al-jannah* juga merujuk kepada pokok-pokok tersebut.<sup>2</sup>

Ibn Manẓūr pula berpendapat bahawa kalimah *al-jannah* bermaksud 'taman' (*al-ḥadīqah*). Beliau merujuk kepada pandangan yang mengatakan bahawa menurut

---

<sup>1</sup> Lafaz *al-jannah* merupakan lafaz yang popular dalam perbincangan mengenai syurga dan konsepnya. Ini kerana selain merupakan antara nama-nama syurga, *al-jannah* merupakan istilah yang paling banyak disebut dalam al-Qur'an ketika membicarakan berkenaan syurga disamping menjadi lafaz yang sering digunakan oleh ulama kalam dalam membicarakan berkenaan syurga.

<sup>2</sup> Al-Rāghib al-Aṣḥānī (1992), *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, tahqiq: Ṣafwān 'Adnān Dawūdī, Dimashq: Dār al-Qalam, h. 204. Selepas ini disebut sebagai *Mufradāt*.



percakapan orang ‘Arab, perkataan *al-jannah* merujuk kepada taman yang mempunyai pokok-pokok seperti kurma dan anggur. Sekiranya tidak terdapat pokok-pokok tersebut, ianya hanya disebut *al-ḥadīqah* sahaja bukannya *al-jannah*.<sup>3</sup>

Seterusnya, menurut Abū Ya‘qūb al-Sijistānī pula, perkataan *al-jannāt* merujuk kepada nama taman (*bustān*) yang suasananya aman dan tenang dengan sungai-sungai yang mengalir serta dihiasi dengan pokok-pokok yang berbuah berserta haruman yang wangi.<sup>4</sup>

Di samping itu, jika diperhatikan pada lafaz *jannah* yang terdapat dalam al-Qur’an, ia merujuk kepada taman-taman,<sup>5</sup> pokok-pokok,<sup>6</sup> dan kebun.<sup>7</sup> Namun, tidak semua lafaz *jannah* bermaksud sedemikian, malah hanya sebahagiannya sahaja yang membawa maksud dari sudut bahasa sepertimana di atas.

Berdasarkan nukilan tersebut, lafaz *al-jannah* adalah merujuk kepada kebun dan taman yang mempunyai pohon-pohon tamar dan anggur yang lebat dedaun dan berlingkaran dahan-dahannya serta dapat menaungi dan menutupi apa yang terdapat di bawahnya. Manakala taman yang tidak menepati ciri-ciri tersebut hanya disebut sebagai *al-ḥadīqah* atau *al-bustān* sahaja. Selain itu, ia juga merujuk kepada pokok itu sendiri.

---

<sup>3</sup> Ibn Manẓūr (1956), *Lisān al-‘Arab*, j. 13, Beirut: Dār al-Ṣādir, h. 100.

<sup>4</sup> Dipetik dari Muṣṭafā Ghālib (t.t.), *Mafāiḥ al-Ma‘rifah*, h. 130.

<sup>5</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Shu‘arā’* (26: 57).

<sup>6</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *Qaf* (50: 9).

<sup>7</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Shu‘arā’* (26: 134).

## 2.2.2 Pengertian *al-Jannah* dari Segi Istilah

Lafaz *al-jannah*, *jannatān* dan *jannāt*, kesemuanya disebut sebanyak 147<sup>8</sup> kali dalam al-Qur'an. Antaranya pada Surah *al-Tawbah* (9: 72)<sup>9</sup> yang berbunyi:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ  
وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Bermaksud: Allah SWT menjanjikan orang beriman, lelaki dan perempuan (akan beroleh) syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya dan beroleh tempat-tempat yang baik di syurga 'Adn serta keredhaan dari Allah SWT yang lebih besar kemuliaannya, (balasan) yang demikian itulah kejayaan yang besar.

Dari sudut istilah, *al-jannah* digambarkan sebagai suatu kebun yang suasananya nyaman,<sup>10</sup> dihiasi dengan segala kemegahan yang tidak terhitung,<sup>11</sup> dinaungi oleh pelbagai pokok-pokok yang rendang dan terlindung dari cuaca yang sejuk dan panas.<sup>12</sup>

*Al-jannah* juga merujuk kepada suatu tempat yang telah disediakan oleh Allah SWT bagi hamba-hambanya yang bertaqwa sebagai ganjaran kepada mereka

<sup>8</sup> Mujamma' al-Lughah al-'Arabiah (1970), *Mu'jam Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, j.1, c. 2. T.T.P: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Ta'līf wa al-Nashr, h. 224-225. Lihat juga Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī (1364), *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, al-Qāherah: Dār al-Hadīth, h. 180-182. Terdapat juga pandangan yang mengatakan lafaz tersebut disebut sebanyak 145 kali di dalam al-Qur'an, lihat juga Wan Zailan, *Pemikiran*, h. 37.

<sup>9</sup> Lafaz *al-jannah* juga boleh dilihat dalam surah-surah yang lain, antaranya pada Surah *al-Baqarah* (2: 25, 35); *Ali 'Imrān* (3: 15, 135, 136, 195, 198); *al-Nisā'* (4: 57, 122); *al-Mā'idah* (5: 12, 65, 85); *al-A'rāf* (7: 19, 22, 43); *al-Tawbah* (9: 89, 100); *Yūnus* (10: 9); *al-Ra'd* (13: 23, 35); *Ibrāhīm* (4: 23); *al-Ḥijr* (15: 45); *al-Naḥl* (16: 31); *al-Kahf* (18: 31, 107); *Tāhā* (20: 76) dan lain-lain.

<sup>10</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Nisā'* (4: 57).

<sup>11</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Insān* (76: 20).

<sup>12</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Nisā'* (4: 57). Lihat juga Cyril Glasse (1999), *Ensiklopedi Islam (ringkas) Cyrill Glasse*. Ghufron A. Mas'adi (terj.), c. 2. Jakarta: Fajar Interpratama Offset, h. 192.

di atas keimanan dan amalan soleh yang mereka lakukan.<sup>13</sup> Di dalamnya terdapat pelbagai kenikmatan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati dan fikiran manusia.<sup>14</sup>

Menurut al-Aṣḥānī, terdapat dua kemungkinan mengapa syurga di alam akhirat dinamakan *al-jannah*, pertama; kerana tempat tersebut mempunyai ‘persamaan’ (*tashbih*) dengan syurga iaitu taman-taman di dunia, sekalipun terdapat perbezaan antara kedua-duanya. Kedua; kerana kenikmatan syurga tersebut yang disembunyikan dari pengetahuan manusia seperti yang dijelaskan oleh al-Qur’an dalam Surah *al-Sajdah* (32: 17):

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا  
يَعْمَلُونَ

Bermaksud: Seseorang pun tidak mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka iaitu (pelbagai nikmat) yang menyedapkan pandangan mata sebagai balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan.<sup>15</sup>

Pandangan yang sama turut dikemukakan oleh al-Rāzī yang berpendapat bahawa *al-jannah* merupakan taman yang dipenuhi dengan pepohon kurma dan pohon-pohon yang mempunyai banyak dahan-dahan dan dedaunnya serta ia dapat menaungi dan melindungi apa yang terdapat di bawahnya. Menurut beliau, al-

<sup>13</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Baqarah* (2: 80), Lihat juga Sayyid Sābiq (t.t.). *al-Aqā'id al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, h. 301.

<sup>14</sup> Hassan Ayūb (1994), *Tabsīṭ al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, c. 6. T.T.P. Dār al-Tauzī' wa al-Nashr wa al-Islāmiyyah, h. 199. Selepas ini disebut sebagai *Tabsīṭ*. Lihat juga hadith seumpamanya dalam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah bin Bardizbah al-Bukhārī (2000), “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*”, Kitāb al-Tafsīr, Surah *al-Sajdah*, Bāb Qaulihi Falā Ta'lam Nafs mā Ukhfīya lahum min Qurrah A'yun, hadith no. 4779, dalam *Mausū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 405. Selepas ini disebut sebagai *Ṣaḥīḥ Bukhārī*.

<sup>15</sup> Al-Aṣḥānī, *Mufradāt*, h. 204.

Qur'an menggambarkan tempat ganjaran bagi orang mukmin dengan lafaz *jannah* adalah kerana terdapat pelbagai kenikmatan yang tersembunyi di dalamnya.<sup>16</sup>

Ketika mengupas lafaz *jannāt* dari Surah *al-Tawbah* (9: 72), al-Rāzī menjelaskan bahawa Allah SWT menggunakan istilah *jannah* bagi merujuk kepada tempat pembalasan baik bagi golongan yang mentaatiNya. Ini kerana 'tempat' (*almasākin*) yang terbaik dan terindah di dunia biasanya dikaitkan dengan taman-taman yang mengalir di dalamnya sungai-sungai.<sup>17</sup>

Menurutnya lagi, sebahagian ulama mengatakan bahawa syurga dinamakan sebagai *jannah* berdasarkan dari perkataan *al-jin*, *al-junūn*, *al-junnah*, atau *al-janīn*. Justeru, al-Rāzī turut membawa justifikasi mengapa nama syurga di akhirat diambil dari lafaz-lafaz tersebut. Beliau menyatakan bahawa, jika ia dikaitkan dengan perkataan *al-jin* yang merujuk kepada makhluk jin yang mampu bergerak dengan cepat, maka *jannah* di sini membawa maksud bahawa penghuni syurga dapat bergerak pantas di mana mereka mampu mengelilingi alam dengan sekelip mata dan mereka dapat memperolehi apa yang dikehendaki dengan sekelip mata seperti mana pergerakan jin. Manakala jika ia dikaitkan dengan perkataan *al-junūn* yang bererti gila, ia bererti bahawa seseorang yang sempurna akal nya boleh menjadi gila setelah melihat keindahan dan kenikmatan yang terdapat di syurga sekiranya Allah SWT tidak menguat dan menetapkan akal hambaNya. Jika nama syurga dikaitkan dengan perkataan *al-junnah* yang bermaksud perisai, maka ia bermaksud seolah-olah syurga itu berfungsi sebagai perisai yang melindungi penghuninya dari neraka, dan jika ianya diambil dari perkataan *al-janīn* yang bermaksud janin di dalam perut ibu,

---

<sup>16</sup> Al-Imām Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn Ibn al-'Allāmah Ḍiyā' al-Dīn 'Umar al-Mushtahar bi Khatīb al-Rāy (1994), *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghayb*, (Tafsir cetakan ini disusun dalam 32 juzuk yang dijilidkan dalam 17 jilid dengan satu jilid indeks), j. 1. juz. 2, Beirut: Dār al-Fikr. h.141. Selepas ini disebut sebagai *Mafātiḥ al-Ghayb*.

<sup>17</sup> Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 122.

maka ia bermaksud penghuni syurga seolah-olah seperti janin yang terselamat dari panas dan sejuk kerana mereka berada dalam kemuncak kenikmatan di syurga.<sup>18</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga turut mengupas berkenaan lafaz *jannah* yang disebut dengan lafaz *jannah*,<sup>19</sup> *jannatān*<sup>20</sup> dan *jannāt*.<sup>21</sup> Beliau menjelaskan bahawa pada zahirnya, lafaz-lafaz tersebut menggambarkan bilangan syurga sama ada ianya satu, dua atau lebih daripada itu. Justeru, setelah diamati, didapati bahawa selain menunjukkan kuantiti dan bilangan syurga yang banyak, al-Rāzī turut menghubungkan antara lafaz-lafaz tersebut. Beliau menjelaskan bahawa lafaz *jannah* adalah menggambarkan pohon-pohon dan tempat tinggal di syurga bersambung antara satu sama lain dan tiada pemisah atau *al-fāṣil* di antaranya seolah-olah syurga terletak di suatu tempat yang luas dan ianya kelihatan seperti sebuah syurga yang besar. Lafaz *jannāt* disebut adalah kerana keluasan dan kepelbagaian pohon-pohon serta tempat tinggal yang menggambarkan seolah-olah terdapat banyak syurga. Manakala perkataan *jannatān* pula adalah menunjukkan bahawa segala kelazatan yang terdapat di syurga dapat dinikmati oleh jasad dan roh seolah-olah terdapat dua jenis syurga iaitu syurga rohani dan syurga jasmani. Namun, menurut beliau lagi, lafaz-lafaz syurga ini menggambarkan kenikmatan dan suasana yang terdapat di syurga adalah indah.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusain bin al-Ḥasan (2000), *al-Tafsīr al-Kabīr aw Maḥāṣin al-Ghayb*, (Tafsir cetakan ini juga disusun dalam 32 juzuk yang dijilidkan dalam 17 jilid berserta satu jilid indeks), j. 16. juz. 32, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. h. 52. Selepas ini disebut sebagai *Maḥāṣin al-Ghayb 2*. Penulis hanya merujuk tafsir cetakan ini pada jilid ke-16 sahaja ekoran kehilangan jilid ke-16 cetakan Dār al-Fikr dan kesukaran mendapatkannya di beberapa buah perpustakaan di Universiti tempatan).

<sup>19</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *Alī ‘Imrān* (3: 133).

<sup>20</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Raḥmān* (55: 46).

<sup>21</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Kahf* (18: 107).

<sup>22</sup> Al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 124

Dalam tafsiran al-Rāzī pada ayat yang lain, beliau juga turut menjelaskan bahawa syurga mempunyai tingkatan-tingkatan yang berbeza. Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *Taha* (20: 75-76) yang berbunyi:

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ  
الْأَعْلَى ﴿٧٥﴾ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى ﴿٧٦﴾

Bermaksud: Dan barangsiapa datang kepada Tuhannya dalam keadaan beriman, lagi sungguh-sungguh telah beramal soleh, maka mereka itulah orang yang memperoleh tempat-tempat yang tinggi (mulia), (yaitu) syurga 'Adn yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, mereka kekal di dalamnya, dan itu adalah balasan bagi orang yang bersih (dari kekafiran dan kemaksiatan).

Al-Rāzī berpandangan bahawa ungkapan *jannāt tajrī min taḥtiha al-anhār* menjelaskan bahawa syurga 'Adn adalah di antara 'syurga-syurga yang tertinggi' (*Jannāt al-'Ulā*) yang dikhususkan kepada orang yang beriman dan beramal soleh.<sup>23</sup> Di samping itu, al-Rāzī juga berpendapat bahawa ungkapan tersebut merupakan satu penjelasan bahawa terdapatnya beberapa tingkatan syurga yang lebih rendah tingkatannya yang dikhususkan kepada ahli iman yang melakukan maksiat di dunia.<sup>24</sup>

Berdasarkan kenyataan di atas, *al-jannah* merupakan nama umum bagi tempat ganjaran orang yang beriman. Lafaz ini juga turut menggambarkan kenikmatan yang terdapat di syurga ekoran daripada pengertian istilah *al-jin*, *al-*

<sup>23</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 92; Lihat juga Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (1988), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, j. 4. juz. 8, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 130 ; j. 5. juz .10: 257 & j. 10. juz. 20: 98. Selepas ini disebut sebagai *al-Jāmi'*.

<sup>24</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 92.

*junūn*, *al-junnah*, atau *al-janīn* yang merupakan *ism musththaq* dari lafaz *al-jannah*. Begitu juga istilah *jannah*, *jannatān* dan *jannāt*, semuanya turut menggambarkan keindahan dan kepelbagaian nikmat yang disediakan di syurga.

Demikian perbincangan konsep syurga yang merangkumi dari segi bahasa dan istilah. Seterusnya penulis akan membincangkan tentang nama-nama syurga menurut pandangan ulama kalam amnya dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī khususnya.

### 2.3 NAMA-NAMA SYURGA

Dalam perbincangan mengenai nama-nama syurga ini, penulis akan menyenaraikan nama-nama syurga mengikut pandangan beberapa ulama kalam, termasuk pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Al-Rāzī dan sebahagian mutakallimin berpendapat bahawa terdapat pelbagai nama dan tingkatan syurga yang berbeza-beza berdasarkan kepada amalan para penghuninya semasa di dunia. Ini berdasarkan penggunaan lafaz mufrad iaitu *al-jannah* dan lafaz jamak iaitu *al-jannāt* pada sesetengah ayat di dalam al-Qur'an.<sup>25</sup> Sebahagian ulama kalam seperti al-Laqqānī berpandangan bahawa syurga hanyalah satu, tetapi mempunyai beberapa peringkat dan pintu-pintu yang berbeza-beza. Setiap peringkat dan pintu-pintu tersebut mempunyai nama-nama yang tertentu dan nama-nama tersebut berperanan bagi menguat dan memperkukuhkan lagi segala

---

<sup>25</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 1. juz. 2: 141. Lihat juga Mustafā Ghālib, *Mafāiḥ al-Ma'rifah*, h. 129.

kenikmatan yang terdapat di syurga berdasarkan kepada pengertian nama-nama itu sendiri.<sup>26</sup>

Para ulama kalam juga berbeza pandangan mengenai jumlah nama-nama syurga; ada yang mengatakan empat, ada yang mengatakan tujuh dan ada yang mengatakan lapan.<sup>27</sup> Antara nama-nama syurga dalam al-Qur'an yang disenaraikan oleh ulama kalam ialah *al-Firdaūs*, *'Adn*, *al-Khuld*, *al-Na'īm*, *al-Ma'wā*, *'Āliyah*, *dār al-Salām*, *dār al-Jalāl*, *'Illiyyīn*, *dār al-Mazīd*, *dār al-Muttaqīn*, *dār al-Muqāmah* dan *dār al-Qarār*.<sup>28</sup> Di samping itu, terdapat juga lafaz-lafaz al-Qur'an yang membawa pengertian syurga iaitu *Rauḍah*, *Faḍl*, *al-Ḥusnā*, *dār al-Ākhirah* dan *'Uqbah al-Dār*.<sup>29</sup>

Al-Rāzī mempunyai pandangan tersendiri berkenaan perkara ini. Ini jelas ketika beliau mentafsirkan nama-nama syurga dan kalimah-kalimah yang berkaitan dalam kitab tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghayb*. Antara nama-nama syurga yang disebut ialah *al-Firdaūs*, *'Adn*, *al-Khuld*, *al-Na'īm*, *al-Ma'wā*, *'Āliyah*, *dār al-Salām*, *dār al-Muqāmah*, *dār al-Qarār*, *Rauḍah*, *dār al-Ākhirah* dan *al-Ḥusnā* dan *al-Ghurfaḥ*.<sup>30</sup>

Ini menjelaskan bahawa setiap nama-nama syurga tersebut mempunyai pengertian dan peranan tersendiri. Ia memberi gambaran yang lebih jelas bagi

---

<sup>26</sup> Lihat Ibrahim al-Laqqānī (t.t.) *Jawharah al-Tawḥīd ma'a Ḥāshiatuhā Tuḥfah al-Murīd*, Qaherah: Matba'ah al-Istiqāmah, h. 183. Selepas ini disebut sebagai *Jawharah al-Tawḥīd*. Lihat juga Fu'ad Kharza'ī al-'Aqlī (t.t.), *Dirāsah fī al-'Aqīdah al-Islamiyyah*, T.T.P. Ḥuquq al-Ṭāba' wa al-Nashr Maḥfūzah li al-Mu'allif, h. 205. Selepas ini disebut sebagai *Dirāsah*.

<sup>27</sup> Lihat al-Laqqānī, *Jawharah al-Tawḥīd*, h. 183. Lihat juga al-'Aqlī, *Dirāsah*, h. 205. Lihat juga al-'Aqabawī, *Hashiyah 'alā Syarḥ 'Aqīdah al-Dardīr*, h. 27. Lihat juga al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī*, h. 299.

<sup>28</sup> Lihat Ahmad bin al-Mubārak (t.t.) *al-Ibrīz min Kalām Abd al-'Azīz al-Dibbāgh*, T.T.P. Maktabah al-Sya'biyah, h. 550. Lihat juga Abū Bakr Jābir al-Jā'izī (1986), *'Aqīdah al-Mu'min*, Jeddah: Dār al-Syurūq li al-Nashr wa al-Tauzī' wa al-Ṭibā'ah, h. 363. Lihat juga Ḥassan Ayūb, *Tabṣīḥ*, h. 199. Lihat juga Mustafā Ghālib, *Mafātīḥ al-Ma'rifah*, h. 129.

<sup>29</sup> Aitāni, *al-Mu'jam*, h. 34-36.

<sup>30</sup> Huraian mengenai setiap nama-nama syurga ini akan dikupas dalam sub-tajuk seterusnya.



memperkuat lagi unsur-unsur kenikmatan yang terdapat di syurga.<sup>31</sup> Ia juga berfungsi sebagai penggerak dan pencetus ke dalam hati mereka agar sentiasa bersiap sedia dengan amalan yang soleh dan berusaha mendapatkan ganjaran tersebut di akhirat kelak.

## 2.4 PANDANGAN AL-RĀZĪ MENGENAI NAMA-NAMA SYURGA

Dalam huraian berkaitan nama-nama syurga ini, penulis akan membawa pendapat al-Rāzī berkenaan nama-nama tersebut melalui tafsiran beliau serta beberapa pandangan dari para mufassir yang lain sama ada yang bersependapat dengan al-Rāzī atau sebaliknya. Penulis mengklasifikasikan tafsiran tersebut kepada dua bentuk, pertama; nama-nama khas bagi syurga dan kedua; lafaz-lafaz yang membawa pengertian syurga.

### 2.4.1 Nama-Nama Khas<sup>32</sup> bagi Syurga

Antara nama-nama khas bagi syurga yang diketengahkan oleh penulis berdasarkan tafsiran al-Rāzī dalam *Mafātih al-Ghayb* ialah *al-Firdaūs*, *'Adn*, *al-Na'im*, *al-Khuld*, *al-Ma'wā*, *al-'Āliyah*, *Dār al-Salām*, *Dār al-Muqāmah* dan *Dār al-Qarār*.

---

<sup>31</sup> Al-Bājūrī turut mengemukakan pandangan yang menjelaskan bahawa nama-nama syurga tersebut menjelaskan sifat-sifat syurga itu sendiri yang kekal, sejahtera dan penuh dengan kenikmatan yang tidak terhitung. Lihat al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī*. h. 299.

<sup>32</sup> Nama-nama khas ini diklasifikasikan berdasarkan kepada pengertian literal lafaz-lafaz tersebut yang menggambarkan sifat-sifat syurga.

### 2.4.1.1 *Al-Firdaūs*

Lafaz *al-firdaūs* disebut sebanyak dua kali dalam al-Qur'an iaitu dalam Surah *al-Kahf* (18: 107) dan juga Surah *al-Mu'minūn* (23: 11). Pada Surah *al-Kahf* (18: 107), ayat tersebut berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ  
الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا

Bermaksud: Sesungguhnya orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka adalah Syurga Firdaus yang menjadi tempat tinggal.

Berdasarkan pemerhatian terhadap tafsiran al-Rāzī berkenaan lafaz *al-firdaūs* yang terdapat dalam ayat tersebut, penulis mendapati bahawa beliau menukilkan beberapa tafsiran. Tafsiran-tafsiran tersebut dapat diklasifikasikan kepada dua, pertama; dari sudut bahasa, kedua; dari sudut istilah.

Dari aspek bahasa, al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa *al-firdaūs* bermaksud 'taman' (*al-bustān*) sepertimana pengertian dalam bahasa Rūm dan bahasa Habshah.<sup>33</sup> Namun, terdapat tafsiran tambahan dari al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī di mana mereka menjelaskan *al-Firdaūs* bermaksud taman yang mempunyai 'pohon anggur dan kurma' (*al-bustān dhā al-karm*)<sup>34</sup> yang berasal dari perkataan *firdās*.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Al-Rāzī, *Mafāūḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 176; j. 12. juz. 23: 83. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 8: 296; 9: 201; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 6. juz.11: 46; juz. 12: 73.

<sup>34</sup> Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd Abd Allāh bin 'Umar bin Muḥammad al-Shayrānī al-Bayḍāwī (1999), *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Takwīl*, (Tafsir ini disusun dalam 2 jilid), j. 2. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiah, h. 25. Selepas ini disebut sebagai *Anwār al-Tanzīl*.

<sup>35</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 9: 201; lihat juga Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī (1994), *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, (Tafsir ini disusun dalam 16 jilid), j. 9. juz. 16, Beirut: Dār al-Fikr, h. 72. Selepas ini disebut sebagai *Rūh al-Ma'ānī*.

Manakala dari sudut istilah, kelihatan al-Rāzī menukilkan lima pandangan bagi menghuraikan lafaz *al-firdaūs*.

- i. Riwayat dari Ka‘ab yang mengatakan bahawa penghuni *al-Firdaūs* terdiri daripada mereka yang menyeru kepada ‘kebaikan’ (*al-ma‘rūf*) dan mencegah dari ‘kemungkaran’ (*al-munkar*). Pandangan ini juga turut dinukilkan oleh al-Qurṭubī dan al-Alūsī.<sup>36</sup>
- ii. Riwayat yang mafhumnya menjelaskan bahawa syurga mempunyai seratus tingkatan, setiap tingkatan itu jaraknya ialah sejauh seratus tahun perjalanan dan *al-Firdaūs* merupakan tingkatan syurga yang tertinggi. Nabi Muhammad s.a.w. juga menyarankan agar umatnya meminta syurga *al-Firdaūs* kerana di atasnya ialah ‘Arash yang mengalir daripadanya sungai-sungai di syurga. Pendapat ini terdapat dalam *Tafsīr al-Ṭabarī* dan turut dinukilkan oleh al-Alūsī.<sup>37</sup>
- iii. Riwayat dari Abū Umāmah yang bermaksud:

“Mintalah kepada Allah SWT Syurga *al-Firdaūs* kerana ianya adalah setinggi-tinggi tingkatan syurga dan sesungguhnya penghuni Syurga *al-Firdaūs* mendengar ‘bunyi pergerakan di atas ‘Arash’ (*atīṭ al-‘Arsh*)”<sup>38</sup>
- iv. *Al-Firdaūs* ialah syurga yang terletak di pertengahan antara syurga-syurga dan ia merupakan sebaik-baik syurga. Tafsiran ini diriwayatkan

---

<sup>36</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 176; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 9. juz. 16: 73; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*, j. 6. juz. 11: 46.

<sup>37</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 176; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 8: 297; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 9. juz. 16: 73. Lihat hadith seumpamanya dalam Abī ‘Isā Muḥammad bin ‘Isā bin Surah ibn Mūsā al-Tirmidhī (2000), “Jāmi‘ al-Tirmidhī”, Mu‘jam 36: Ṣifah al-Jannah ‘an Rasūlillah, Bāb mā Jā’a fī Ṣifah Darajāt al-Jannah, hadīth no. 2531, dalam *Mausū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, h. 1906. Selepas ini disebut sebagai *Jāmi‘ al-Tirmidhī*.

<sup>38</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 23: 83. Lihat juga pandangan sedemikian dalam al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 9. juz. 16: 73.

dari Qatādah dan pandangan ini telah dinukilkan oleh al-Ṭabarī dan turut diikuti oleh al-Qurṭubī, Ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>39</sup>

- v. *Al-Firdāūs* ialah ‘istana *al-Rahmān*’ (*maqṣūrah al-Rāhmān*) yang terdapat di dalamnya sungai-sungai dan pokok-pokok seperti mana yang diriwayatkan oleh Abū Mūsā al-Ash‘arī dan pandangan ini juga telah dinukilkan oleh al-Ṭabarī dan turut dikemukakan oleh al-Alūsī.<sup>40</sup>

Di samping itu, terdapat satu pandangan yang dikemukakan oleh al-Qurṭubī bersendirian di mana beliau membawa pendapat dari Abū Hurairah r.a. dengan menjelaskan bahawa *al-firdāūs* juga merujuk kepada ‘sebuah gunung’ (*jabal*) di syurga yang mengalir daripadanya sungai-sungai di syurga.<sup>41</sup>

Demikian pandangan-pandangan berkaitan *al-firdāūs* yang dinukilkan oleh al-Rāzī, al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī, al-Qurṭubī, ibn Kathīr dan al-Alūsī. Pandangan tersebut adalah selari dengan hadith yang dikumpulkan oleh al-Bukhārī, ibn Mājah dan al-Tirmidhī yang menjelaskan bahawa terdapat 100 tingkatan di syurga yang mana jarak di antara setiap tingkatan tersebut adalah seumpama jarak di antara langit dan bumi. Rasulullah s.a.w. menyarankan kepada umatnya agar berdoa dan memohon kepada Allah agar diberikan syurga *al-Firdāūs* kerana ia terletak di ‘pertengahan di antara syurga-syurga’ (*awsaṭ al-jannah*) dan merupakan syurga

---

<sup>39</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 176 dan al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, 8: 296; ‘Imād al-Dīn Abī Fidā’ Isma‘īl bin ‘Umar bin Kathīr (2004), *Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm al-Ma’rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*, (tafsir ini disusun dalam empat jilid) cet. 6. Riyāḍ: Dār al-Salām li Nashr wa al-Tawzi’, j. 3: 1752. Selepas ini disebut sebagai *Tafsīr Ibn Kathīr*; al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 9. juz. 16: 72; al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, j. 6. juz. 11: 46 & juz. 12: 73.

<sup>40</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 12. juz. 23: 83. Lihat juga pandangan seumpamanya dalam al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, 8: 297; al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 9. juz. 16: 73.

<sup>41</sup> Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, j. 6. juz. 12: 73.

yang tertinggi yang mana di atasnya adalah ‘Arash yang memancarkan sungai-sungai syurga.<sup>42</sup>

Berdasarkan kepada huraian di atas, lafaz *al-firdaūs* adalah merujuk kepada taman yang mempunyai pohon kurma dan anggur. Namun, dari sudut istilah, ia merupakan nama syurga yang dijanjikan kepada orang mukmin dan merupakan syurga yang tertinggi di antara syurga-syurga. Di samping itu, *al-firdaūs* juga merupakan istana yang indah di syurga.

#### 2.4.1.2 ‘Adn

Lafaz ‘*adn* disebut sebanyak sebelas kali dalam al-Qur’an iaitu dalam Surah *al-Tawbah* (9: 72), *al-Ra’d* (13: 23), *al-Nahl* (16: 31), *al-Kahf* (18: 31), *Maryam* (19: 61), ***Ṭāhā* (20: 76)**, *Fāṭir* (35: 33), *Ṣād* (38: 50), *Ghāfir* (40: 8), *Ṣaf* (61: 16) dan *al-Bayyinah* (98: 8). Namun begitu, tidak semua ayat yang mengandungi kalimah ‘*adn* ditafsir oleh al-Rāzī. Dalam Surah *al-Bayyinah* (98: 8), lafaz tersebut berbunyi:

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ  
خَشِيَ رَبَّهُ

Bermaksud: Balasan mereka di sisi Tuhan mereka ialah syurga ‘*Adn* yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah SWT

<sup>42</sup> Al-Bukhari, Sahih Bukhari, Kitāb al-Jihad, Bāb Darajat al-Mujahidin fi Sabillah, hadith no. 2790, h. 225; Ibn Mājah, Abī ‘Abd Allah Muḥammad bin Yazīd bin al-Rab’ī Ibn Mājah al-Qazwaynī (2000), “Sunan Ibn Mājah”, Mu’jam 37: Abwāb al-Zuhd, Bāb Ṣifah al-Jannah, hadith no. 4331, *Mausū’ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī’, h. 2740. Selepas ini disebut sebagai *Sunan Ibn Mājah*; al-Tirmidhī, *Jāmi’ al-Tirmidhī*, Mu’jam 36: Ṣifah al-Jannah ‘an Rasulillah, Bāb mā Jā’a fī Ṣifah Darajāt al-Jannah, hadith no. 2530, h. 1906.

redha terhadap mereka dan mereka juga redha kepadaNya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya.

Berdasarkan penelitian terhadap tafsiran al-Rāzī bagi lafaz tersebut, al-Rāzī mengupas perkataan ‘*adn*’ dari dua sudut. Pertama; dari sudut literal dan ‘kaedah bahasa Arab’ (*al-naḥwū*), dan kedua dari sudut istilah.

Dari sudut yang pertama, al-Rāzī menjelaskan bahawa perkataan ‘*adn*’ adalah merujuk kepada ‘kebun-kebun’ (*basāʾiṁ*).<sup>43</sup> Ia juga merupakan kata ‘adjektif’ (*sifat*) kepada syurga dan ia juga merupakan *isim mushtaq*. Al-Rāzī turut menukilkan pandangan al-Azharī di mana beliau mendakwa bahawa *al-‘adn* berasal dari ‘kata kerja’ (*fe‘l*) ‘*adana, ya‘dinu*, yang bererti menetap atau bermuqim. Ia juga boleh membawa pengertian tempat terhasilnya ‘bahan-bahan galian’ (*al-ma‘dan*) seperti permata dan sebagainya.<sup>44</sup> Justeru, al-Rāzī, al-Qurṭubī, Ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa golongan yang berpendapat sedemikian iaitu ‘*adn*’ adalah *isim mushtaq* mengatakan bahawa kesemua syurga di akhirat ialah syurga ‘*Adn*’ kerana di dalamnya penuh dengan kenikmatan. Pandangan sebegini dapat dilihat ketika al-Rāzī mengupas lafaz tersebut yang terdapat dalam Surah *al-Tawbah*, (9: 72) dan Surah *al-Bayyinah*, (98: 8).<sup>45</sup>

Di samping itu, al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī mengatakan bahawa lafaz ‘*Adn*’ merupakan ‘nama khas’ (*ism ‘alam*) bagi tempat yang tertentu di syurga.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 220.

<sup>44</sup> Namun, *al-ma‘dan* yang dimaksudkan oleh al-Rāzī di sini adalah merupakan tempat yang penuh dengan sesuatu yang bernilai di akhirat iaitu keselamatan, keamanan dan kenikmatan di dalamnya. Lihat al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 32: 52.

<sup>45</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 16: 135; al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 32: 52; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 6: 416; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 3: 1719-1780; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 9. juz. 15: 389; j. 13. juz. 23: 312; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*, j. 4. juz. 8: 130; j. 5. juz. 10: 257 & j. 10. juz. 20: 98.

<sup>46</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 16: 136; j. 11. juz. 21: 122; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j.6. juz. 10: 198; j. 9. juz.16: 161; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 314.

Bagi mengukuhkan lagi pendapat beliau, al-Rāzī juga turut membawa pandangan al-Zamakhsharī,<sup>47</sup> yang menyokong pandangan ini berdalilkan dalil naqli iaitu: *jannāt ‘Adn allatī wa ‘ada al-Raḥmān*<sup>48</sup> dari Surah Maryam (19: 61).<sup>49</sup>

Dari sudut yang kedua pula, al-Rāzī, al-Ṭabarī, Ibn Kathīr dan al-Bayḍāwī menjelaskan bahawa lafaz ‘*adn* bermaksud (*al-iqāmah*) yang bersifat kekal di mana keadaan syurga dan pemandangannya yang indah tidak akan berubah.<sup>50</sup> Tambah al-Rāzī lagi, syurga ‘*Adn* berbeza dengan keadaan taman-taman dunia yang sentiasa silih berganti kehijauan pepohon dan buah-buahnya iaitu bermusim serta ianya tidak kekal.<sup>51</sup> Manakala syurga akhirat pula aman dan terpelihara dari sebarang ‘pengurangan’ (*al-inqidā*)<sup>52</sup> dan penghuninya kekal di dalamnya selama-lamanya.<sup>53</sup>

Tambahan lagi, ketika mengupas ayat dari Surah *Taha* (20: 75-76) iaitu:

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ  
الْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّاتٌ عِدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
وَذَٰلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى ﴿٧٦﴾

<sup>47</sup> Nama penuh beliau ialah Abū al-Qāsim Mahmūd bin ‘Umar bin Muḥammad bin ‘Umar al-Zamakhsharī Jār Allāh. Beliau dilahirkan di Zamakhshar pada tahun 467 H dan meninggal dunia pada tahun 538 H selepas beliau pulang dari Makkah. Beliau merupakan tokoh Mu‘tazilah yang terkenal. Al-Rāzī banyak menukilkan pandangan dan pendapat beliau dalam perbincangan ‘bahasa’ (*al-lughah*) dan ‘sastera’ (*al-balāghah*), kaitan ayat-ayat al-qurān antara satu sama lain dan dalam penukilan hadith yang mana al-Rāzī melihat ada kebenaran pada pendapatnya. Namun begitu, al-Rāzī banyak menolak pandangan al-Zamakhsharī yang bertentangan dengan pandangan al-Ash‘ariyah, antaranya apabila menyentuh isu mentawilkan ayat al-Qurān. Lihat Muḥsin, *al-Rāzī Mufasssiran*, h. 110-120.

<sup>48</sup> Bermaksud: (Iaitu) Syurga “*Adn*” yang telah dijanjikan oleh (Allah) al-Raḥmān.

<sup>49</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 8. Juz. 16: 136; Lihat juga Abī al-Qāsim Jār Allāh Mahmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī (1972), *al-Kashshāf ‘an Haqā‘iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fī Wujūh al-Ta‘wīl*, taḥqiq: Muḥammad al-Ṣādiq Qamhāwī, j. 2, Mesir: Sharikah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulādih, h. 202. Selepas ini disebut sebagai *al-Kashshāf*.

<sup>50</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 122 & 237; j. 13. juz. 26: 220; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 7: 580; 8: 221 & 357; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 6. juz. 10: 198; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 1: 412; 2: 35.

<sup>51</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 237.

<sup>52</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 10. juz. 20: 26; j. 13. juz. 26: 220.

<sup>53</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 32: 52; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 6: 416; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 2: 1571.

Bermaksud: Dan barangsiapa datang kepada Tuhannya dalam keadaan beriman, lagi sungguh-sungguh telah beramal soleh, maka mereka itulah orang yang memperoleh tempat-tempat yang tinggi (mulia), (yaitu) syurga 'Adn yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, mereka kekal di dalamnya, dan itu adalah balasan bagi orang yang bersih (dari kekafiran dan kemaksiatan).

al-Rāzī berpandangan bahawa ungkapan *jannāt tajrī min taḥtiha al-anhār* menjelaskan bahawa syurga 'Adn adalah di antara 'syurga-syurga yang tertinggi' (*Jannāt al-'Ulā*) yang dikhususkan kepada orang yang beriman dan beramal soleh.<sup>54</sup> Di samping itu, al-Rāzī juga berpendapat bahawa ungkapan tersebut merupakan satu penjelasan bahawa terdapatnya beberapa tingkatan syurga yang lebih rendah tingkatannya yang dikhususkan kepada ahli iman yang melakukan maksiat di dunia.<sup>55</sup>

Seterusnya, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī menyatakan bahawa 'Adn juga merupakan nama kepada tingkatan syurga yang berada diperingkat pertengahan iaitu dengan menggunakan istilah *buṭnān al-jannah*.<sup>56</sup>

Selain itu, al-Rāzī dan al-Qurṭubī juga sependapat dengan al-Ṭabarī dalam menukulkan beberapa pendapat yang menyatakan bahawa 'Adn ialah 'bandar di syurga' (*madīnah al-jannah*) yang dihuni oleh para rasul, nabi-nabi, shuhada', imam-imam yang adil dan orang awam yang bertakwa, manakala syurga-syurga yang lain berada di sekelilingnya.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 92; Lihat juga al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 4. juz. 8: 130; j. 5. juz. 10: 257 & j. 10. juz. 20: 98.

<sup>55</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 92.

<sup>56</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 16: 132; j. 11. juz. 21: 122; Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb 2*, j. 16. juz. 32: 52. Lihat juga huraian al-Ṭabarī dan al-Alūsī di mana mereka menggunakan istilah *buṭnān al-jannah* yang bermaksud syurga pertengahan, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 6: 417; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 9. juz. 15: 389.

<sup>57</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 16: 132; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 6: 418; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 4. juz. 8: 130.



Daripada nukilan di atas, 'Adn merupakan salah satu nama syurga yang bersifat kekal tanpa terdapat sebarang pengurangan. Ia juga merupakan di antara syurga tertinggi yang dikhususkan bagi orang yang beriman dan beramal soleh. Namun al-Rāzī juga ada menyebut bahawa 'Adn juga merupakan sebuah bandar di syurga.

#### 2.4.1.3 Al-Na'īm

Lafaz *na'īm* disebut dalam dua bentuk dalam al-Qur'an; pertama dengan lafaz 'umum' (*nakirah*) iaitu *na'īm* sebanyak dua kali seperti yang terdapat dalam Surah *al-Wāqī'ah* (56: 16) dan *al-Ma'ārij* (70: 38). Kedua; dengan lafaz 'khusus' (*ma'rifah*) iaitu *al-na'īm* sebanyak lapan kali seperti yang terdapat dalam Surah *al-Mā'idah* (5: 65), *Yūnus* (15: 9), *al-Hajj* (22: 56), *al-Syūrā* (26: 85), *Luqmān* (31: 8), *al-Sāffāt* (37: 43), *al-Wāqī'ah* (56: 12) dan *al-Qalam* (68: 34).

Pada Surah *al-Qalam* (68: 34), ayat tersebut berbunyi:

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتِ النَّعِيمِ ﴿٣٤﴾

Bermaksud: Sesungguhnya bagi orang yang bertaqwa (disediakan) syurga-syurga yang penuh kenikmatan di sisi Tuhannya.

Namun, al-Rāzī tidak mentafsirkan setiap perkataan *al-na'īm* tersebut, beliau hanya mengupas kalimah tersebut pada beberapa ayat sahaja. Berdasarkan pemerhatian terhadap tafsiran beliau, didapati pandangan al-Rāzī pada lafaz ini juga dapat dikategorikan kepada dua iaitu dari aspek *nahwū* dan dari aspek istilah.

Dari aspek yang pertama, al-Rāzī menyatakan bahawa lafaz *Jannat al-Na‘īm* itu sendiri telah menunjukkan perihal dan keadaan di syurga yang penuh dengan pelbagai kenikmatan. Beliau menjelaskan lagi bahawa sandaran ‘syurga’ (*jannāt*) kepada *al-na‘īm* merupakan ‘sandaran suatu tempat kepada apa yang terdapat di dalam tempat tersebut’ (*idofah al-makān ilā mā yaqa‘ fī al-makān*).<sup>58</sup>

Manakala dari aspek isitilah pula, al-Rāzī, al-Qurtubī dan Ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī dengan menjelaskan bahawa ‘syurga *al-Na‘īm*’ (*Jannāt al-Na‘īm*) adalah syurga yang penuh dengan kenikmatan dan kesempurnaan semata-mata tanpa terdapat suatu pun kekurangan yang boleh mencacatkan dan mengaibkan kenikmatan tersebut.<sup>59</sup> Tambah al-Rāzī dan al-Alūsī, keadaan tersebut adalah amat berbeza dengan keadaan di dunia di mana kenikmatan di dunia penuh dengan kesibukan dan kecelaruan serta tidak terlepas dari pelbagai kekurangan dan keaiban.<sup>60</sup>

Daripada penelitian di atas, didapati bahawa lafaz *al-na‘īm* membawa maksud kenikmatan dan ganjaran yang sempurna serta tiada sebarang keaiban padanya. Kenikmatan sedemikian hanya terdapat di syurga dan tidak berlaku di dunia yang sementara ini. *Al-Na‘īm* juga merupakan nama-nama syurga berdasarkan pengertian dan sandaran pada lafaz *jannah* di samping menggambarkan sifat syurga itu sendiri yang penuh dengan kenikmatan yang tidak terhitung.

---

<sup>58</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 147.

<sup>59</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 147; j. 15. juz. 30: 92 & 133; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 11: 167; 12: 195; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 4: 2901; al-Qurtubī, *al-Jāmi‘*, j. 9. juz. 16: 160.

<sup>60</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 147; juz. 30: 92; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 56.

#### 2.4.1.4 Al-Khuld

Lafaz *al-khuld* hanya disebut sekali sahaja dalam al-Qur'an iaitu dalam Surah *al-Furqān* (25: 15) iaitu:

قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ  
لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا ﴿١٥﴾

Bermaksud: Katakanlah: “Apakah (azab) yang demikian itu yang baik, atau syurga yang kekal yang telah dijanjikan kepada orang yang bertaqwa?” Ia menjadi balasan dan tempat kembali bagi mereka.

Dalam perbincangan mengenai lafaz tersebut, al-Rāzī hanya mengemukakan perbincangan yang ringkas sahaja. Huraian al-Rāzī pada lafaz *al-khuld* sebagaimana tafsiran pada lafaz-lafaz sebelum ini, dapat diklasifikasikan kepada dua sudut; *nahwu* dan istilah. Dari sudut yang pertama, al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa lafaz *jannah* yang disandarkan kepada lafaz *al-khuld* merupakan *Tamyīz*<sup>61</sup> dan ia berperanan menjelaskan keindahan syurga itu sendiri.<sup>62</sup> Di samping itu, Ibn Kathīr dan al-Alūsī turut mengatakan bahawa *Jannah al-Khuld* itu adalah ‘nama khas’ (*ism ‘alam*).<sup>63</sup>

Dari sudut yang kedua pula, sepertimana al-Ṭabarī, al-Rāzī mengatakan bahawa *Jannah al-Khuld* itu ialah syurga yang tidak akan terputus kenikmatannya.<sup>64</sup>

Sementara al-Alūsī dan Ibn Kathīr pula menyatakan bahawa ia merupakan syurga

<sup>61</sup> *Tamyīz* dari segi bahasa bererti membezakan. Lihat Osman Hj. Khalid *et al.* (2006) *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 2276. Selepas ini disebut sebagai *Kamus Arab Melayu*. *Tamyīz* dalam konteks ini berkemungkinan membawa maksud perbezaan di antara syurga akhirat yang bersifat kekal yang mana ia berbeza dengan syurga dunia yang akan binasa. Ini kerana walaupun syurga-syurga akhirat mempunyai tingkatan-tingkatan yang berbeza, namun kesemuanya bersifat kekal, berbanding dengan syurga dunia yang bersifat sementara. Justeru penulis beranggapan bahawa perbezaan tersebut adalah di antara syurga akhirat dan syurga dunia.

<sup>62</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 58; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 9: 371.

<sup>63</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 3: 2023; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 10. juz. 18: 359.

<sup>64</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 58; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 9: 371.

yang dijanjikan Allah SWT kepada orang yang bertakwa sebagai balasan dan ganjaran di atas ketaatan mereka.<sup>65</sup>

Ini menunjukkan bahawa *al-Khuld* juga merupakan salah satu nama khas syurga yang bersifat kekal dari segala sudut termasuk sifat dan kenikmatan yang disediakan.

#### 2.4.1.5 *Al-Ma'wā*

Lafaz *al-ma'wā* didapati pada tiga tempat dalam al-Qur'an iaitu pada Surah *al-Sajdah* (32: 19), *al-Najm* (53: 15) dan *al-Nāzi'āt* (79: 41). Pada Surah *al-Sajdah* (32: 19), lafaz tersebut berbunyi:

أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ  
نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾

Bermaksud: Adapun orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, maka bagi mereka syurga tempat kediaman, sebagai pahala terhadap apa yang mereka kerjakan.

Berdasarkan pemerhatian terhadap tafsiran ketiga-tiga ayat tersebut dalam *Mafātiḥ al-Ghayb*, didapati tiada huraian lafaz *al-ma'wā* secara terperinci. Al-Rāzī dan al-Bayḍāwī hanya menukulkan dua pandangan. Pertama; yang menyatakan bahawa *al-Ma'wā* merupakan syurga yang dijanjikan Allah SWT bagi hamba-hambanya yang bertaqwa dan bagi ruh para *shuhadā'*, kedua; yang mengatakan *al-Ma'wā* ialah syurga bagi para malaikat.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 3: 2023; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 10. juz. 18: 359.

<sup>66</sup> Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 293; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 439.

Berdasarkan paparan di atas, jelas bahawa *al-Ma'wā* merupakan nama syurga yang disediakan bagi golongan yang tinggi martabatnya seperti malaikat, para shuhada' dan orang yang bertaqwa kepada Allah SWT.

#### 2.4.1.6 'Āliyah

Lafaz 'Āliyah disebut sebanyak dua kali dalam al-Qur'an; pada Surah *al-Hāqqah* (69: 22) dan Surah *al-Ghāshiah* (88: 10). Pada Surah *al-Hāqqah* (69: 22), ayat tersebut berbunyi:

فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ

Bermaksud: Dalam syurga yang tinggi.

Berdasarkan penelitian terhadap kupasan al-Rāzī terhadap lafaz tersebut, didapati bahawa al-Rāzī mentafsirkan perkataan 'āliyah dari dua aspek, iaitu aspek *hissī* dan *ma'nawī*. Dari sudut pertama, terdapat dua pandangan. Pertama; berkaitan lokasi syurga itu sendiri iaitu lafaz 'āliyah yang bermaksud 'tempat tinggi' (*al-'ulūw fī al-makān*). Al-Rāzī berpendapat sedemikian kerana tempat dan lokasi syurga itu adalah lebih tinggi dari langit. Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Qurtūbi, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>67</sup> Kedua; berkaitan struktur binaan syurga di mana 'āliyah bermaksud struktur binaan yang tinggi dan cantik. Nukilan sedemikian juga terdapat dalam *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, *Tafsīr Ibn Kathīr* dan *Tafsīr al-Alūsī*.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 113; al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb 2*, j. 16. juz. 31: 141; al-Qurtūbī, *al-Jāmi'*, j. 10. juz. 29: 23; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 522 & 591; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 30: 205 & juz. 29: 82.

<sup>68</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 113. Lihat juga tafsiran sedemikian dalam al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 12: 218 & 554; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 522. Ibn Kathīr turut berpendapat bahawa 'āliyah ialah istana tinggi dan terdapat pelbagai kenikmatan dan kesenangan yang berterusan, lihat ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 4: 3027.

Dari sudut kedua pula, al-Rāzī, al-Qurtubī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī bersependapat dalam mengatakan bahawa *āliah* bermaksud ‘ketinggian pada darjat’ (*al-‘ulūw fī al-darajah*) dan ‘kemuliaan’ (*al-syarf wa al-manqabah*) kerana di syurga terdapat ‘tingkatan’ (*darajāt*) yang sebahagiannya lebih tinggi dari yang lain.<sup>69</sup>

Berdasarkan huraian di atas, lafaz *āliah* merupakan syurga yang tinggi dan cantik yang terletak pada tempat dan kedudukan yang tinggi. Selain itu, ia juga menggambarkan bahawa terdapatnya tingkatan-tingkatan di syurga di mana sebahagiannya lebih tinggi dari yang lain. Ekoran daripada huraian ini, penulis beranggapan bahawa al-Rāzī juga menganggap *āliah* ialah salah satu nama-nama syurga. Ini berdasarkan kupasan beliau terhadap lafaz yang juga menggambarkan sifat syurga di mana beliau menegaskan bahawa lafaz tersebut adalah ‘nama khas’ (*ism ‘alam*) bagi syurga seperti lafaz *‘Adn* dan *al-Khuld*. Di samping itu, beliau tidak mengemukakan sebarang pandangan yang menafikan *āliah* adalah nama syurga.

#### 2.4.1.7 *Dār al-Salām*

Perkataan *dār al-salām* disebut sebanyak dua kali dalam al-Qur’an iaitu dalam Surah *al-An‘ām* (6: 127) dan dalam Surah *Yūnus* (10: 25). Pada Surah *al-An‘ām*, ayat tersebut berbunyi:

لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

<sup>69</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 113; al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 141; al-Qurtubī, *al-Jāmi’*, j. 10. juz. 29: 23; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 522 & 591; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 30: 205 & juz. 29: 82.

Bermaksud: Bagi merekalah Syurga *Dār al-Salām* di sisi Tuhan mereka, dan Dialah penolong mereka disebabkan amal-amal (yang baik) yang mereka telah kerjakan.

Menurut al-Rāzī, para mufassir bersepakat menyatakan bahawa *al-salām* ialah nama syurga, namun terdapat perselisihan pendapat berkaitan kesesuaian penggunaan nama *al-salām* tersebut.<sup>70</sup> Berdasarkan pemerhatian terhadap tafsiran al-Rāzī berkaitan lafaz *dār al-salām*, didapati beliau membawa beberapa idea bagi menjelaskan tentang kesesuaian penggunaan lafaz tersebut.

Pertama; pandangan pertama ini lebih menyentuh berkenaan kaitan antara lafaz *al-salām* dengan Allah SWT. Mereka mengatakan bahawa *al-Salām* ialah Allah SWT, manakala *dār* ialah syurga. Beberapa mufassir lain juga turut menukilkan pandangan ini antaranya al-Qurtūbī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>71</sup> Antara hujah yang dibawa bagi menyokong pandangan pertama ini ialah:

- i. *Al-Salām* merupakan antara 99 nama-nama Allah SWT, maka ia seolah-olah hanya sandaran sahaja seperti mana Ka'bah yang disebut sebagai *bait Allāh*, begitu juga khalifah yang terdiri dari manusia dan jin yang disebut *'abd Allah*, dan syurga Allah SWT disebut *Dār al-Salām*. Al-Bayḍāwī dan al-Alūsī menambah penjelasan bahawa sandaran itu adalah bertujuan untuk menunjukkan kemuliaan dan keindahan tempat tersebut.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78.

<sup>71</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78; j. 7. juz. 13: 198; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 6. juz. 8: 35; al-Qurtūbī, *al-Jāmi'*, j. 4. juz. 7: 55 & juz. 8: 210.

<sup>72</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78. dan j. 7. juz. 13: 198; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 6. juz. 8: 35; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 1: 320.

- ii. Syurga itu dinamakan *al-Salām* kerana Allah SWT itu ‘bersifat *salām*’ (*dhū al-Salām*).<sup>73</sup>
- iii. Zat Allah SWT yang *wājib al-wujūd* itu ‘sejahtera’ (*salām*) dari sifat ‘binasa’ (*fanā*) dan ‘berubah-ubah’ (*taghāyur*).<sup>74</sup> Begitu juga perihal keadaan syurga yang mana Allah SWT menjanjikan suasana dan kenikmatannya yang kekal selamanya.<sup>75</sup>
- iv. *Al-salām* juga membawa pengertian bahawa semua makhluk terselamat dari kezaliman Allāh.<sup>76</sup>

Kedua; pandangan kedua pula lebih menceritakan sifat syurga di mana ia merupakan tempat yang terdapat di dalamnya pelbagai jenis ‘kesejahteraan’ (*al-salāmah*) dan penghuninya terselamat dari segala ‘penyakit’ (*al-āfāt*) seperti kematian, sakit, musibah, kufur, bid’ah, tipu daya syaitan dan keletihan sepertimana yang dirasakan oleh penghuni neraka. Kesejahteraan tersebut diperoleh kerana ketaatan mereka mengikut perintah dan jejak langkah pesuruh Allah SWT semasa di dunia. Pandangan ini turut dinyatakan oleh al-Qurtubī, ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>77</sup>

Ketiga; pandangan ini pula berkaitan suasana dan komunikasi di kalangan penghuni syurga. Al-Rāzī, al-Qurtubī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī bersepakat menyatakan bahawa *dār al-salām* merupakan tempat yang dipenuhi dengan suasana

<sup>73</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78, dan j. 7. juz. 13: 198.

<sup>74</sup> Sifat *fanā* dan *taghāyur* itu adalah sifat ‘lemah’ (*iftiqār*) sedangkan mustahil terdapat pada Allah SWT sifat-sifat kelemahan tersebut.

<sup>75</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78, dan j. 7. juz. 13: 198.

<sup>76</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78, dan j. 7. Juz. 13: 198. Sifat zalim hanya terdapat pada zat yang lemah, jahil dan berhajat kepada yang lain sedangkan semua sifat itu iaitu lemah, jahil dan berhajat adalah sifat yang mustahil bagi Allah SWT, maka sifat zalim juga merupakan sifat mustahil bagi Allah SWT, dan wajib kita beriktikad bahawa ‘mustahil Allah SWT bersifat dengan sifat mustahil tersebut’ (*istihālāh al-mustahīl*). Lihat ‘Abd Allāh Ḥijazī al-Sharqāwī (1955), *Hashiyah Sheikh al-Islām wa al-Qudwah al-Anām al-Sheikh ‘Abd Allāh Ḥijazī al-Sharqāwī ‘Ala Sharh al-Imām al-‘Allāmah Muḥammad bin Mansūr al-Hudhudī*, Qāherah: Sharīkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulādih, h. 79-96.

<sup>77</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 13: 198; al-Qurtubī, *al-Jāmi*, j. 4. juz. 7: 55 & juz. 8: 210; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 2: 1063 & 1372; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 6. juz. 8: 35 & j. 7. juz. 11: 148.



yang mesra di mana para penghuni syurga saling memberi salam antara satu sama lain dan mereka juga menerima ucapan salam dari Allah SWT dan para malaikat.<sup>78</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga turut membawa pandangannya secara aqli berkaitan lafaz tersebut. Beliau mengemukakan empat pandangan yang mana menurut beliau ia merupakan faktor penamaan syurga dengan *dār al-Salām*.<sup>79</sup>

- i. Aktiviti manusia seharian adalah semata-mata sebagai bekalan untuk hari esok, dan mereka mempunyai dua keesokan hari; keesokan di dunia dan keesokan di akhirat. Al-Rāzī menjelaskan bahawa keesokan hari di akhirat adalah lebih baik daripada keesokan hari di dunia berdasarkan empat hujah, yang pertama; manusia tidak mengetahui apa yang akan berlaku pada keesokan hari di dunia tetapi telah mengetahui apa yang akan dihadapinya di akhirat.<sup>80</sup>
- ii. Jika ditakdirkan seseorang itu mendapat kesenangan di dunia, maka setiap kenikmatan dan kemudahan yang diperoleh hasil usahanya di dunia tidak akan dapat dimanfaatkan keseluruhannya, kerana dia mungkin kehilangan harta tersebut atau mungkin juga kerana masalah kesihatan yang dihadapi menghalangnya untuk memanfaatkan hartanya, akan tetapi setiap hasil usaha yang dilakukan untuk akhirat akan dapat dimanfaatkan semuanya di sana.

---

<sup>78</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 46 & 78; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 4. juz. 8: 210; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 1: 321 & 433; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 6. juz. 8: 35 & j. 7. juz. 11: 148.

<sup>79</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 78-79.

<sup>80</sup> Manusia mengetahui apa yang bakal dihadapi di akhirat berdasarkan kepada muhasabah amalan yang mereka lakukan di dunia dan membandingkannya dengan apa yang telah dijanjikan oleh Allah SWT kepada hamba-hambanya di mana Allah SWT akan memberi ganjaran yang baik (syurga) kepada hamba-Nya beriman dan melakukan kebajikan semata-mata kerana-Nya dan memberikan azab neraka kepada hamba-Nya yang mengingkari perintah-Nya. Sesungguhnya Allah SWT tidak memungkirkan janjinya.

- iii. Jika ditakdirkan dia mendapat kebahagiaan di dunia dan mampu memanfaatkan seluruh hartanya, namun di dalam mengejar kenikmatan tersebut, dia terpaksa berhadapan dengan keletihan dan kemudaratan kerana kebahagiaan di dunia tidak terlepas dari sebarang musibah dan ‘penyakit’ (*al-āfāt*). Manakala ketika menikmati kebahagiaan di akhirat ia terselamat dari keletihan, kesukaran dan kesedihan.
- iv. Jika ditakdirkan manusia itu mendapat kenikmatan di dunia tanpa bersusah payah sekalipun, tetapi kenikmatan tersebut akan semakin berkurangan, berbanding dengan kenikmatan di akhirat yang kekal tanpa sebarang pengurangan. Maka jelaslah bahawa kebahagiaan di dunia tidak terlepas dari empat keaiban dan kekurangan tersebut, manakala di akhirat semuanya ‘terselamat’ (*salām*) daripadanya.

Berdasarkan penelitian terhadap huraian al-Rāzī di atas, jelas bahawa *al-Salām* merupakan salah satu dari nama-nama Allah SWT yang menunjukkan kepada sifatNya yang kekal dan tidak berubah-ubah. Justeru itu, *dār al-Salām* pula merupakan nama salah satu syurga dan kenikmatan yang terdapat di dalamnya terselamat dari sebarang pengurangan. Penghuninya terselamat dan sejahtera dari segala bencana dan kesengsaraan seperti mana yang dihadapi oleh ahli neraka. Selain itu, suasana *dār al-Salām* juga tidak sunyi dari ucapan salam antara mereka dan mereka juga mendapat ucapan salam dari Allah SWT dan para malaikat.

#### 2.4.1.8 *Dār al-Muqāmah*

Lafaz *dār al-muqāmah* hanya disebut sekali sahaja dalam al-Qur'an pada Surah *Fāṭir* (35: 35) iaitu:

الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ  
وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾

Bermaksud: Yang menempatkan kami dalam tempat yang kekal (syurga) dari kurniaNya; didalamnya kami tiada merasa lelah dan tiada pula merasa lesu.

Dalam kupasan terhadap ayat tersebut, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menyatakan bahawa *dār al-Muqāmah* bermaksud syurga<sup>81</sup> dan lafaz itu juga merupakan isyarat yang menunjukkan bahawa dunia ini merupakan 'tempat persinggahan atau transit' (*manzilah*) di mana semua mukallaf yang terdiri dari manusia dan jin diturunkan, dan kemudian akan berpindah ke *manzilah* kubur, dan seterusnya akan ditempatkan ke 'padang Maḥsyar' (*manzilah al-'arṣah*). Di sana, setiap mukallaf akan mengetahui tempat pembalasan mereka masing-masing setelah segala amalan dihitung oleh Allah SWT. Kemudian, sebahagian daripada mereka akan ke neraka sebagai 'tempat persinggahan'

<sup>81</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 28; al-Ṭabarī dan al-Alūsī turut membawa pengertian syurga bagi lafaz *dār al-Muqāmah* dan tafsirannya lebih menggambarkan tentang sifat syurga yang kekal dan tiada berlaku perpindahan darinya. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 10: 416-417 & al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 12. juz. 22: 296.

(*manzilah*)<sup>82</sup> dan sebahagian lagi akan ke syurga sebagai tempat ganjaran yang kekal.<sup>83</sup>

Ini jelas menunjukkan bahawa *Dār al-Muqāmah* merupakan syurga yang bersifat kekal di mana tiada lagi berlaku perpindahan dari *Dār al-Muqāmah* kerana ia merupakan tempat yang menjadi idaman setiap individu. Di samping itu, penulis beranggapan bahawa al-Rāzī juga bersetuju bahawa *Dār al-Muqāmah* adalah salah satu nama syurga ekoran daripada lafaz tersebut yang menjelaskan mengenai sifat syurga.

#### 2.4.1.9 *Dār al-Qarār*

Lafaz *dār al-qarār* hanya disebut sekali sahaja dalam al-Qur'an iaitu:

يَقَوْمٍ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيٰوةُ ٱلدُّنْيَا مَتَّعٌ وَإِنَّ ٱلْآخِرَةَ هِيَ دَارُ  
ٱلْقَرَارِ

Bermaksud: Hai kaumku, sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah kesenangan (sementara) dan sesungguhnya akhirat itulah negeri yang kekal.

Surah *Ghāfir* (40: 39).

<sup>82</sup> Penggunaan istilah *manzilah* kepada neraka hanya dirujuk kepada ahli neraka yang terdiri daripada golongan yang beriman kepada Allah SWT tetapi mereka melakukan maksiat kepadaNya (golongan fasik). Begitu juga dengan pelaku dosa besar yang beriman tetapi tidak sempat bertaubat, mereka ditempatkan ke neraka dalam tempoh yang tertentu berdasarkan kepada kadar dosa dan kesalahan mereka. Setelah selesai pembalasan tersebut, Allah SWT akan memasukkan mereka ke dalam syurga kerana mereka masih beriman kepada Allah SWT. Namun, bagi penghuni neraka yang terdiri daripada golongan kafir, mereka akan kekal di dalam neraka selamanya. Pendapat ini adalah berbeza dengan pandangan Mu 'tazilah yang mengatakan bahawa mereka juga (golongan fasik) akan kekal di dalam neraka. Sila lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14, juz. 27: 70. Lihat juga 'Abd al-Rahmān Ḥasan Ḥabannakah al-Mīdānī (1994), *Al-'Aqīdah al-Islamiyah wa Asasuhā*, c. 6. Dimashq: Dār al-Qalam, h. 568.

<sup>83</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13, juz. 26: 28-29; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 273.

Al-Rāzī tidak banyak mengupas berkenaan *dār al-qarār*. Beliau, ibn Kathīr, al-Qurtubī dan al-Alūsī bersependapat dengan pandangan al-Ṭabarī yang menjelaskan bahawa akhirat itu merupakan *dār al-qarār wa al-baqā' wa al-dawām* yang bererti kekal dan berterusan selama-lamanya.<sup>84</sup> Al-Rāzī juga mengatakan bahawa kehidupan akhirat adalah lebih baik dan bernilai kerana ia kekal berbanding kehidupan dunia yang akan mengalami pengakhiran.<sup>85</sup> Terdapat juga huraian tambahan dari al-Ṭabarī dan ibn Kathīr dalam tafsiran mereka di mana mereka menjelaskan bahawa *dār al-qarār* adalah tempat yang mana penghuninya kekal di sana sama ada sebagai tempat kenikmatan iaitu di syurga ataupun tempat kesengsaraan iaitu di neraka.<sup>86</sup>

Dalam huraian tersebut, al-Rāzī tidak menjelaskan secara langsung bahawa lafaz *dār al-qarār* ialah syurga, namun berdasarkan kenyataan beliau yang menyebut: “*kehidupan akhirat adalah lebih baik dan bernilai kerana ianya kekal berbanding kehidupan dunia yang akan mengalami pengakhiran*”, ia mengisyaratkan secara khusus kepada kehidupan di syurga. Ini kerana, jika ini turut mengisyaratkan kepada kehidupan di neraka sebagaimana pandangan al-Ṭabarī dan ibn Kathīr, maka pastinya al-Rāzī akan menyatakan bahawa kehidupan di dunia lebih baik dari kehidupan di akhirat. Ini kerana walaupun kehidupan di dunia ini akan berakhir, ia masih jauh lebih baik dari kehidupan di neraka yang merupakan tempat kesengsaraan yang abadi di akhirat kelak. Ini menjelaskan bahawa *Dār al-Qarār* juga merupakan nama syurga kerana ianya mengukuhkan lagi sifat syurga iaitu kekal.

---

<sup>84</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 69; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 13. juz. 24: 107; al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, j. 8. juz. 15: 206. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 341.

<sup>85</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 69.

<sup>86</sup> Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 11: 62 dan ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 4: 2479.

## 2.4.2 Lafaz-Lafaz yang Membawa Pengertian Syurga

Antara lafaz-lafaz yang membawa pengertian syurga pula ialah *Rauḍah*, *Dār al-Ākhirah*, *al-Ḥusnā* dan *al-Ghurfah*. Pemilihan tiga perkataan yang pertama adalah berdasarkan penentuan yang terdapat dalam kitab *al-Muʿjam al-Mufaṣṣal li Mawāḍiʿ al-Qurʿan al-Munazzal*.<sup>87</sup> Manakala lafaz *al-Ghurfah* pula diambil adalah berdasarkan pembacaan penulis terhadap kupasan lafaz tersebut dalam *Mafāiḥ al-Ghayb*.<sup>88</sup>

### 2.4.2.1 *Rauḍah*

Lafaz *rauḍah* disebut sebanyak dua kali dalam al-Qurʿan. Pertama dengan lafaz tunggal (*mufrad*) iaitu *rauḍah* seperti yang terdapat dalam Surah *al-Rūm* (30: 15) dan kedua dengan lafaz jamak iaitu *rauḍāt* yang terdapat dalam Surah *al-Syurā* (42: 22). Pada Surah *al-Rūm* (30: 15) ayat tersebut berbunyi:

فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ  
يُحْبَرُونَ ﴿١٥﴾

Bermaksud: Adapun orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, maka mereka di dalam taman (syurga) bergembira.

Berdasarkan pemerhatian terhadap huraian ke atas lafaz tersebut, didapati kupasan al-Rāzī boleh dibahagi kepada dua pengertian. Pertama; *rauḍah* merujuk kepada pengertian syurga, dan ia disebut dengan lafaz ‘umum’ (*nakirah*) bagi

<sup>87</sup> Aitāni, *al-Muʿjam*, h. 34-36.

<sup>88</sup> Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 23: 116.

menggambarkan keindahan *raudāh* tersebut. Pengertian sebegini turut dinyatakan oleh al-Qurtubī dan al-Alūsī.<sup>89</sup>

Kedua; al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī bersependapat mengatakan bahawa *raudāh* merupakan ‘tempat yang paling baik dan indah’ (*aṭyab buq‘ah*) yang terdapat di syurga<sup>90</sup> dan hanya dikhususkan bagi orang yang beriman dan beramal soleh.<sup>91</sup> Al-Rāzī menegaskan bahawa ayat tersebut merupakan ‘peringatan’ (*tanbīh*) yang menjelaskan bahawa orang fasik tidak akan mendapat tempat di dalam *Raudāh* tersebut walaupun setelah mereka dikeluarkan dari neraka kerana ia merupakan tempat yang mulia di syurga dan khusus bagi orang yang beriman dan beramal soleh sahaja.<sup>92</sup>

Berdasarkan kepada huraian di atas, al-Rāzī mengertikan lafaz *raudāh* dengan makna syurga dan tempat terbaik di syurga. Beliau sememangnya tidak mengatakan bahawa lafaz tersebut adalah antara nama-nama syurga yang terdapat di dalam al-Qur’an. Namun, tafsiran beliau menggambarkan bahawa *raudāh* merupakan salah satu dari nama-nama syurga berdasarkan kepada pengertian pertama yang dikemukakan oleh beliau sendiri yang mengatakan bahawa *raudāh* juga merupakan syurga di akhirat. Di samping tidak ada sebarang kenyataan al-Rāzī yang menafikan *raudāh* sebagai antara nama-nama syurga, bahkan *Raudāh* juga dikatakan sebagai nama tempat yang terbaik di syurga serta dikecualikan kepada orang fasik.

---

<sup>89</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 104; al-Qurtubī, *al-Jāmi‘*, j. 7. juz. 14: 9; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 12. juz. 21: 41. Al-Bayḍāwī dan al-Alūsī turut membawa pandangan yang mengatakan bahawa *al-Raudāh* juga merujuk kepada suatu tempat yang bersih dan suci serta mempunyai tumbuhan hijau, sungai-sungai dan bunga-bunga. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 217; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 12. juz. 21: 41.

<sup>90</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 164; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 25: 45; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 363.

<sup>91</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 164; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 25: 45.

<sup>92</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 164.

#### 2.4.2.2 *Dār al-Ākhirah*<sup>93</sup>

Kalimah *dār al-āakhirah* disebut sebanyak enam kali dalam al-Qur'an iaitu pada Surah *al-Baqarah* (2: 94), *al-An'ām* (6: 32), *Yūsuf* (12: 109), *al-Qaṣaṣ* (28: 77), *al-Ankabūt* (29: 65) dan *al-Aḥzāb* (33: 29). Manakala lafaz *al-āakhirah* pula disebut berulang kali dalam al-Qur'an. Pada Surah *al-Baqarah* (2: 94), ayat tersebut berbunyi:

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ  
النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾

Bermaksud: Katakanlah: Jika kamu (menganggap bahwa) kampung akhirat (syurga) itu khusus untukmu di sisi Allah SWT, bukan untuk orang lain, maka inginilah kematian, jika kamu memang benar.

Berdasarkan pemerhatian ke atas tafsiran al-Rāzī terhadap *dār al-āakhirah*, didapati bahawa beliau tidak menghurai kesemua lafaz tersebut, tetapi hanya mentafsirkan sebahagiannya sahaja. Beliau menjelaskan bahawa lafaz *dār al-āakhirah* membawa beberapa pengertian. Tiga daripada pengertian tersebut menyentuh secara langsung dengan syurga, iaitu:

- i. *Dār al-Ākhirah* adalah merujuk kepada syurga. Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, ibn Kathīr dan al-Alūsī. Ini dapat dilihat ketika mereka mentafsirkan lafaz tersebut yang terdapat dalam Surah *al-Baqarah* (2: 94),<sup>94</sup> *al-An'ām* (6: 32)<sup>95</sup> dan *al-Qaṣaṣ* (28: 77).<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Lafaz *al-Ākhirah* yang terdapat di dalam al-Qur'an membawa beberapa pengertian antaranya ialah hari akhirat dan syurga, namun penulis akan menyenaraikan lafaz *al-Ākhirah* yang membawa pengertian syurga berdasarkan kepada pemilihan yang disediakan oleh Muḥammad Khalīl 'Aitānī.

<sup>94</sup> Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, j. 2. juz. 3: 207; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 1: 471; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 1. juz. 2: 24; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 1: 186-188; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 1. juz. 1: 516.



- ii. *Dār al-Ākhirah* adalah merujuk tempat ganjaran bagi orang yang bertakwa dan bukannya tempat bagi orang yang mengejar kedudukan dan pangkat yang tinggi dan bukan juga tempat bagi orang yang mempunyai kecenderungan hati untuk melakukan kemungkar di muka bumi Allah SWT. Pendapat sedemikian dapat dilihat pada tafsiran al-Rāzī, al-Ṭabarī dan ibn Kathīr terhadap kalimah tersebut dalam Surah *al-Qaṣaṣ* (28: 83).<sup>97</sup>
- iii. *Dār al-Ākhirah* adalah merujuk kepada kenikmatan di akhirat, dan ianya lebih baik dari kenikmatan di dunia kerana ia sentiasa berkekalan dan terselamat daripada segala keaiban dan kekurangan serta tidak akan mengalami pengakhiran. Ini merupakan pandangan majoriti ulama sepertimana yang diperkatakan oleh al-Rāzī ketika beliau mengupas lafaz *dār al-ākhirah* yang terdapat dalam Surah *al-An‘ām* (6: 32).<sup>98</sup>

Manakala pengertian seterusnya bagi *dār al-ākhirah* merujuk kepada ‘keadaan dan suasana pada hari akhirat’ (*dār al-hālah al-ākhirah*). Ini kerana setiap manusia pasti mengalami dua keadaan dan suasana; suasana di dunia dan suasana di akhirat sepertimana tafsiran al-Rāzī dalam Surah *al-An‘ām* (6: 32) dan *Yūsuf* (12: 109).<sup>99</sup>

Huraian di atas menunjukkan bahawa lafaz *dār al-ākhirah* adalah merujuk kepada syurga yang dilengkapi dengan pelbagai kenikmatan yang tiada pengakhiran

<sup>95</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 6. juz. 12: 213; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*, j. 3. juz. 6: 266.

<sup>96</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 16; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*, j. 7. juz. 13: 207 & 212; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 25: 124.

<sup>97</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 20-21; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 10: 114; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 3: 2139; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 11. juz. 20: 186.

<sup>98</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 20-21.

<sup>99</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 9. juz. 18: 230.

dan ia merupakan tempat bagi orang yang bertaqwa kepada Allah SWT. Sepertimana lafaz *raudāh*, al-Rāzī tidak mengatakan lafaz *dār al-ākhirah* sebagai nama syurga, tetapi berdasarkan tafsiran dan huraian beliau menjelaskan bahawa *dār al-ākhirah* juga menerangkan sifat-sifat syurga yang tiada pengakhiran.

### 2.4.2.3 Al-Ḥusnā

Lafaz *al-ḥusnā* disebut sebanyak sebelas kali dalam al-Qur'an iaitu pada Surah *al-Nisā'* (4: 95), *Yūnus* (10: 26), *al-Ra'd* (13: 18 & 29), *al-Nahl* (16: 62), *al-Kahf* (18: 88), *al-Anbiyā'* (21: 101), *Fuṣṣilat* (41: 50), *al-Ḥadīd* (57: 10) dan *al-Layl* (92: 6). Pada Surah *al-Ra'd* (13: 18), lafaz tersebut berbunyi:

لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ  
لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ  
أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ

Bermaksud: Bagi orang yang memenuhi seruan Tuhannya, (disediakan) pembalasan yang baik, dan orang yang tidak memenuhi seruan Tuhan, sekiranya mereka mempunyai semua (kekayaan) yang ada di bumi dan (ditambah) sebanyak isi bumi itu lagi bersertanya, niscaya mereka akan menebus dirinya dengan kekayaan itu. Orang itu disediakan baginya perhitungan yang buruk dan tempat kediaman mereka ialah Jahanam dan itulah seburuk-buruk tempat kediaman.

Al-Rāzī tidak mengupas lafaz *al-ḥusnā* dari semua surah tersebut, sebaliknya beliau hanya mentafsirkan sebahagiannya sahaja. Berdasarkan pemerhatian terhadap tasiran tersebut, didapati al-Rāzī menjelaskan bahawa kalimah *al-ḥusnā* mempunyai beberapa pengertian.

Pertama; ia merujuk kepada syurga. Terdapat dua pandangan yang membawa pengertian yang pertama ini, iaitu:

- i. Ia dapat dilihat dalam kupasan lafaz tersebut dalam Surah *al-Ra'd* (13: 18) dan Surah *al-Lail* (92: 6 & 9). Pandangan ini adalah selari di antara al-Ṭabarī, al-Rāzī dan al-Qurṭubī.<sup>100</sup> Begitu juga pada kupasan kalimah *al-Ḥusnā* dalam Surah *Yūnus* (10:26), didapati al-Bayḍāwī bersependapat dengan al-Rāzī mengatakan bahawa *al-Ḥusnā* merupakan 'suatu tempat yang mempunyai suasana dan persekitaran yang disukai' (*al-hālah al-maḥbūbah wa al-khaslah al-marghūb fīhā*).<sup>101</sup>
- ii. Pandangan kedua ini menghuraikan *al-ḥusnā* dengan maksud mendapat pahala iaitu memperoleh syurga yang 'berlainan tingkatan' (*tafāwut al-darajāt*). Pengertian sedemikian adalah kerana ekoran daripada ayat sebelumnya yang menjelaskan bahawa golongan yang keluar berperang dan 'membelanjakan harta' (*infāq*) ke jalan Allah SWT sebelum 'pembukaan Makkah' (*al-fatḥ*) adalah lebih besar pengorbanan dan sumbangannya berbanding golongan yang melakukan perkara sedemikian selepas pembukaan Makkah. Namun kedua-dua golongan ini mendapat ganjaran syurga di sisi Allah SWT tetapi tingkatan mereka di dalamnya adalah berbeza. Ini dapat dilihat dalam kupasan lafaz tersebut yang terdapat dalam Surah *al-Ḥadīd* (57: 10). Pandangan ini

---

<sup>100</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. 19: 44; j. 10. juz. 20: 63; al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 181; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 7: 373; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 5. juz. 9: 201.

<sup>101</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 81; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 1: 505.

dinukilkan oleh al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Bayḍāwī, Ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>102</sup>

Kedua; ia merujuk kepada ganjaran pahala. Terdapat tiga pandangan berkenaan pengertian kedua ini, iaitu:

- i. *Al-ḥusnā* bermaksud ‘manfaat atau faedah terbesar’ (*al-manfa‘ah al-uzmā*) daripada kebaikan yang dilakukan dan tidak bercampur dengan sebarang kemudaratan serta ianya bersifat kekal selamanya. Pandangan ini diutarakan oleh al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>103</sup>
- ii. *Al-ḥusnā* bermaksud ‘pahala yang wajib diperoleh’ (*al-thawāb al-mustahqāq*) dari kebaikan yang dilakukan. Pandangan ini dinukilkan oleh al-Rāzī dari pendapat al-Jubbā’ī sepertimana disebut dalam kitab *Tafsīr al-Kashshāf*.<sup>104</sup>
- iii. *Al-ḥusnā* bermaksud gandaan pahala, pendapat ini dinukilkan oleh al-Rāzī dari al-Qaffāl. Pendapat ketiga dan keempat ini dapat dilihat ketika al-Rāzī mentafsirkan lafaz *al-ḥusnā* yang terdapat dalam Surah *al-Lail* (92: 6 & 9).<sup>105</sup>
- iv. *Al-ḥusnā* bermaksud janji Allah SWT untuk ‘menggantikan semula segala yang manusia belanjakan ke jalanNya’ (*al-khalf al-ladhī*

---

<sup>102</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 220; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 11: 673-675; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 468; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 2: 1493 & 4: 2771; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 15. juz. 29: 264. Terdapat pandangan lain yang dibawa oleh al-Alūsī dan al-Qurtubī terhadap lafaz tersebut di mana beliau berpendapat bahawa *al-ḥusnā* bermaksud kemenangan dan ‘harta rampasan perang’ (*ghanīmah*) yang diperoleh di dunia. Lihat al-Qurtubī, *al-Jāmi‘*, j.5 juz.9: 201 & j. 9. juz. 17: 157; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 15. juz. 29: 264.

<sup>103</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥiḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 19: 44; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 1: 298 & 433; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 8. juz. 13: 199.

<sup>104</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 82; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 2: 232.

<sup>105</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 181; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 30: 266-267. Al-Qurtubī mengupas *al-ḥusnā* dalam surah tersebut sebagai syurga dan mendapat pahala, al-Qurtubī, *al-Jāmi‘*, j. 10 juz. 20: 56-57.

wa'adahu Allāh). Pandangan ini dinukilkan oleh al-Ṭabarī dan juga turut dinukilkan oleh al-Rāzī, Ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>106</sup>

Ketiga; ia merujuk kepada kalimah tauhid, 'anak-anak lelaki' (*al-banūn*) dan agama yang benar. Antara pandangan yang menjelaskan pengertian tersebut ialah:

- i. *Al-ḥusnā* bermaksud kalimah 'Tiada Tuhan melainkan Allah' (*lā ilāha illā Allāh*). Ini membawa pengertian bahawa barangsiapa yang membelanjakan hartanya ke jalan Allah SWT, bertaqwa dan membenarkan ketauhidan Allah SWT dan para rasul-Nya, maka dia akan mendapat kebaikan (*al-ḥusnā*). Pandangan ini telah disebut oleh al-Ṭabarī dan turut dikemukakan oleh al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>107</sup>
- ii. *Al-ḥusnā* bermaksud 'anak-anak lelaki' (*al-banūn*). Ini berdasarkan tafsiran al-Rāzī terhadap lafaz tersebut dalam Surah *al-Naḥl* (16: 62) di mana golongan kafir mendakwa bahawa Allah SWT mempunyai 'anak-anak perempuan' (*al-banāt*) dan mereka mendakwa diri mereka sebagai 'anak-anak lelaki' (*al-banūn*) Allah SWT. Pandangan ini juga turut dibawa oleh al-Qurṭubī.<sup>108</sup>
- iii. *Al-ḥusnā* bermaksud agama yang benar. Pendapat ini juga dinukilkan al-Rāzī dalam tafsirannya terhadap lafaz *al-ḥusnā* dalam Surah *al-Naḥl* (16: 62) di mana orang kafir mendakwa bahawa mereka telah berjaya

---

<sup>106</sup> Al-Rāzī, *Mafūḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 181; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 12: 611-615; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 4: 3048; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 30: 267.

<sup>107</sup> Al-Rāzī, *Mafūḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 181; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 12: 612-615; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, 2: 601; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 30: 266.

<sup>108</sup> Al-Rāzī, *Mafūḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 20: 63; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, j. 5. juz. 10: 80.

mendapat keredhaan Allah SWT dengan mengatakan Allah SWT mempunyai anak-anak perempuan.<sup>109</sup>

Begitu juga dalam huraian al-Rāzī terhadap lafaz *al-ḥusnā* yang selebihnya, tidak terdapat tafsiran atau pendapat yang mengatakan *al-Ḥusnā* bermaksud syurga, cuma terdapat kupasan yang mengatakan ianya bererti kebahagiaan, pengampunan Allah SWT dan hidayah dariNya.<sup>110</sup>

Berdasarkan pengamatan terhadap pandangan-pandangan yang dibawa oleh al-Rāzī di atas, *al-ḥusnā* turut ditafsirkan dengan pengertian syurga, selain dirujuk sebagai manfaat terbesar yang kekal iaitu pahala dan lain-lain, bergantung kepada pemahaman dan kandungan ayat-ayat yang disebut padanya lafaz *al-ḥusnā*. Ini menjelaskan bahawa *al-ḥusnā* juga merupakan nama syurga berdasarkan huraian di atas, di mana lafaz *al-ḥusnā* turut membawa pengertian sifat syurga yang mempunyai tingkatan berdasarkan amalan penghuninya semasa di dunia.

#### 2.4.2.4 Al-Ghurfah

Ketika membahaskan lafaz *ghurfah* pada ayat dari Surah *al-Furqān* (25: 75) iaitu:

أُولَئِكَ مُجْرَوْنَ الْغُرْفَةِ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً  
وَسَلَامًا

Bermaksud: Mereka itulah orang yang dibalasi dengan martabat yang tinggi (dalam syurga) kerana kesabaran

<sup>109</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 20: 63.

<sup>110</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 227.

mereka dan mereka disambut dengan penghormatan dan ucapan selamat (*Salām*) di dalamnya.

al-Rāzī menjelaskan bahawa kebanyakan para mufassir mengatakan bahawa *al-ghurfah* pada ayat tersebut adalah nama syurga. Dari segi bahasa, *al-ghurfah* bermaksud ketinggian iaitu setiap binaan yang tinggi dinamakan sebagai *al-ghurfah*. Maka, pengertian *al-ghurfah*<sup>111</sup> dalam ayat tersebut ialah darjat atau tingkatan yang tinggi di syurga.<sup>112</sup>

Tingkatan tersebut adalah bagi golongan yang sabar dalam mempertahankan keimanan, melakukan ketaatan kepada Allah SWT dan memerangi hawa nafsu, menerima tohmahan dari golongan musyrikin, keluar berjihad dan sabar dengan kefakiran dan juga sabar dalam ‘menyucikan diri’ (*riyāḍah al-nafs*).<sup>113</sup>

Berdasarkan huraian di atas, didapati bahawa al-Rāzī seakan bersetuju mengatakan bahawa *al-Ghurfah* adalah nama syurga dan ia merupakan antara tingkatan yang tertinggi di syurga ekoran daripada tiada sebarang bantahan terhadap pandangan mufassir sebelumnya.

## 2.5 KESIMPULAN

Daripada paparan di atas, dapat dinyatakan bahawa syurga merupakan tempat ganjaran yang Allah SWT sediakan bagi hamba-hambaNya yang mentaati perintah dan larangan yang dibawa oleh para nabi dan rasulNya. Di dalamnya terdapat segala kenikmatan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga

---

<sup>111</sup> Lihat Osman, *Kamus Arab Melayu*, h. 1671.

<sup>112</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 116.

<sup>113</sup> *Ibid.*

dan tidak pernah terlintas di pikiran manusia. Di samping itu, terdapat beberapa nama syurga menurut Fakhr al-Din al-Rāzī, antaranya *al-Firdaūs*, *'Adn*, *al-Na'im*, *al-Khuld*, *al-Ma'wā*, *al-'Āliyah*, *Dār al-Salām*, *Dār al-Muqāmah*, *Dār al-Qarār* yang merupakan nama-nama khas bagi syurga, dan *Rauḍah*, *Dār al-Ākhirah*, *al-Ḥusnā* dan *al-Ghurfah* yang merupakan lafaz yang digunakan bagi menggambarkan sifat-sifat syurga. Nama-nama tersebut dinyatakan sama ada secara jelas oleh al-Rāzī sebagai nama-nama syurga atau disebut dari aspek unsur-unsur kenikmatan yang terdapat di syurga dan sifat-sifatnya yang juga berperanan mengukuhkan lagi keindahan dan kesempurnaan syurga yang dijanjikan kepada orang yang beriman.



## BAB TIGA

### SIFAT-SIFAT SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ

#### 3.1 PENDAHULUAN

Perbincangan mengenai sifat-sifat syurga ini akan menyentuh tiga aspek utama iaitu sifat-sifat umum syurga, kenikmatan syurga dan isu-isu berkaitan syurga. Setiap aspek tersebut dibahagi kepada beberapa sub topik yang berkaitan.

#### 3.2 SIFAT-SIFAT UMUM SYURGA

Dalam perbincangan aspek ini, penulis membincangkan beberapa sifat-sifat iaitu lokasi syurga, keluasan syurga, syurga didekatkan kepada penghuninya, tempat rehat yang teduh dan nyaman serta syurga sebagai tempat yang terbaik.

Dalam perbincangan mengenai sifat-sifat syurga, al-Rāzī menjelaskan bahawa al-Qur'an menggambarkan sifat-sifat syurga sambil diselangi ayat lain sepertimana yang terdapat dalam Surah *al-Rahmān* (55: 48-52) adalah menunjukkan sifat rahmat Allah SWT kepada hambanya dengan menyebut sifat-sifat syurga satu persatu kerana perkara tersebut suka didengar. Pengulangan lafaz 'ganti nama' (*ḍamīr*) kepada syurga dalam ayat tersebut iaitu *fī himā 'ainān* dan *fīhimā min kull fākihah* juga menggambarkan perkara tersebut disukai kerana 'menyebut sesuatu yang disukai adalah disukai' (*dhikr al-mahbūb mahbūb*) dan 'memanjang-manjangkan cerita yang baik berupa kenikmatan dan kelazatan adalah baik dan dituntut' (*al-taṭwīl bi dhikr al-lazzāt mustahsan*). Manakala ayat-ayat yang menjelaskan sifat-sifat neraka dan azabnya disebut secara ringkas sahaja sepertimana dilihat dalam

Surah *al-Raḥmān* (55: 35 & 44).<sup>1</sup> Beliau juga menegaskan bahawa pengulangan ayat-ayat mengenai syurga di dalam al-Qur'an adalah kerana ia merupakan perkhabaran dan gambaran kenikmatan yang suka didengar oleh manusia, lantas bertindak sebagai perangsang kepada pendengar agar berusaha mendapatkannya.

### 3.2.1 Lokasi Syurga

Terdapat ayat al-Qur'an yang menggambarkan secara jelas bahawa syurga terletak di atas langit iaitu:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ  
أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ  
الْحَيَاظِ ۗ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾

Bermaksud: Sesungguhnya orang yang mendustakan ayat-ayat kami dan menyombongkan diri terhadapnya, sekali-kali tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu langit dan tidak (pula) mereka masuk syurga, hingga unta masuk ke lubang jarum. Demikianlah kami memberi pembalasan kepada orang yang berbuat kejahatan.

Surah *al-A'rāf* (7: 40).

Ketika mengupas ayat 'sekali-kali tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu langit' (*lā tufattaḥ lahum abwāb al-samā'*), al-Rāzī membawa tiga pandangan. Dua pendapat yang pertama menjelaskan bahawa syurga terletak di atas langit. Pertama; tafsiran dari al-Saddī yang menjelaskan bahawa pintu langit ditutup bagi roh-roh mereka yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT dan hanya dibuka bagi roh-

<sup>1</sup> Al-Rāzī, *Mafāḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 126.

roh orang yang beriman sahaja untuk masuk ke syurga.<sup>2</sup> Kedua; langit merupakan pintu yang menurunkan keberkatan dan kebaikan serta merupakan laluan bagi roh orang yang beriman naik bagi mendapatkan ganjaran dan kebahagiaan yang abadi di syurga.<sup>3</sup>

Manakala tafsiran ketiga merupakan pandangan dari ibn ‘Abbās yang mengupas ayat tersebut dengan pengertian bahawa amalan-amalan dan doa-doa yang mereka (golongan kafir) lakukan tidak diterima walaupun niat mereka kerana Allah SWT disebabkan keingkaran mereka.<sup>4</sup>

Justeru, penulis mendapati bahawa al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī pada pandangan yang pertama dan ketiga sahaja, manakala pandangan kedua hanya dibawa oleh al-Rāzī. Di samping itu, ketika membicarakan mengenai ‘tempat ganjaran’ (*dār al-thawāb*) bagi para malaikat pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa ia terletak ‘bersebelahan ‘Arash’ (*jawānib al-‘Arsh wa aṭrāfih*). Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *al-Zumar* (39: 74).<sup>5</sup>

Perlu ditegaskan di sini bahawa al-Rāzī hanya membawa pandangan-pandangan tersebut tanpa sebarang bantahan. Justeru, penulis bertanggungjawab bahawa berkemungkinan al-Rāzī berpendapat bahawa syurga terletak di atas langit dan di bawah ‘Arash. Andaian ini dikuatkan lagi ketika beliau mengupas Surah *al-Kahf*

---

<sup>2</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 81; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 5: 485; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 338; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1112.

<sup>3</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 81.

<sup>4</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 81; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 5: 485; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 338; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1112.

<sup>5</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 24.

(18: 107) di mana beliau menukilkan hadith yang mafhumnya menjelaskan bahawa syurga al-*Firdaūs* merupakan syurga tertinggi dan terletak di bawah ‘Arash.<sup>6</sup>

### 3.2.2 Keluasan Syurga

Dalam membicarakan berkenaan keluasan syurga, terdapat beberapa lafaz yang menjadi kayu ukur sesuatu keluasan antaranya lebar, panjang dan tinggi. Berkenaan keluasan syurga, al-Qur’an menggambarkan keluasan syurga dengan menggunakan lafaz ‘lebar’ (*al-‘arḍ*). Menurut al-Rāzī, terdapat dua pandangan berkenaan lafaz *al-‘arḍ* dan signifikan kalimah itu disebutkan dalam menggambarkan keluasan syurga. Pertama; pandangan dari al-Saddī yang mengatakan bahawa lafaz tersebut menggambarkan bahawa ukuran ‘panjang’ (*al-ṭūl*) syurga itu melebihi ukuran lebarnya. Pandangan ini turut dinyatakan oleh al-Bayḍāwī.<sup>7</sup> Kedua; pandangan dari al-Qaffāl yang mengatakan bahawa lebar yang dimaksudkan itu bukannya yang berlainan dengan panjang, tetapi ianya hanya sekadar lafaz yang menunjukkan keluasan sesuatu. Beliau turut menyatakan bahawa *sesuatu yang luas lebarnya, maka ia tidak sempit dan sesuatu yang kecil lebarnya, semestinya ia sempit*. Sepertimana al-Rāzī, ibn Kathīr juga turut mengutarakan pandangan sedemikian.<sup>8</sup> Maka oleh sebab demikian, al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr bersependapat bahawa dalam mengukur keluasan syurga, al-Qur’an menggunakan lafaz *al-‘arḍ* sebagai kayu ukur bagi menggambarkan keluasan tersebut.<sup>9</sup> Namun, kayu ukur

---

<sup>6</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 176; Lihat hadith seumpamanya dalam al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Abwāb Ṣifāh al-Jannah, Bāb ma Jā’a fī Ṣifāh Darajāt al-Jannah, hadith no. 2531, h. 1906. Lihat juga pandangan al-Bājūrī yang turut mengatakan bahawa lokasi sebenar syurga tidak diketahui dan kebanyakan ulama berpandangan bahawa ia terletak di atas langit ketujuh dan di bawah ‘Arash. al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī*. h. 298.

<sup>7</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 235; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 180; j. 2: 470.

<sup>8</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 7; j. 15. juz. 29: 235 & ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 553.

<sup>9</sup> *Ibid.*

sedemikian masih tidak dapat memberikan maklumat yang tepat betapa luasnya syurga.

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan perkara tersebut seperti ayat dari Surah *Ali 'Imrān* (3: 133) yang berbunyi:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ  
وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾

Bermaksud: Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada syurga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang yang bertakwa.

Al-Rāzī menjelaskan bahawa keluasan langit dan bumi tersebut bukanlah ukuran sebenar bagi keluasan syurga, tetapi mengapakah al-Qur'an membuat perbandingan sedemikian?

Beliau menukikan empat pandangan bagi menjawab persoalan tersebut. Tiga pandangan yang pertama berkaitan dengan keluasan syurga. Pertama; pandangan dari Muqātil yang mentafsirkan bahawa jika dibentangkan satu persatu tujuh lapisan langit dan bumi kemudian digabungkan kesemuanya menjadi satu, maka keluasan tersebut adalah menyamai keluasan syurga dan keluasan tersebut tidak dapat digambarkan melainkan Allah SWT sahaja yang mengetahuinya.<sup>10</sup>

Kedua; pandangan dari ibn 'Abbās yang mengatakan bahawa syurga yang seluas langit dan bumi adalah milik bagi seorang penghuni syurga sahaja, maka setiap penghuni syurga memiliki satu syurga yang mempunyai keluasan tersebut.<sup>11</sup>

<sup>10</sup>Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 7; j. 15. juz. 29: 235; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 3: 436; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 180.

<sup>11</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 7; j. 15. juz. 29: 235

Nukilan yang sedemikian juga turut diutarakan oleh al-Rāzī ketika beliau mengupas ayat *wa mulkān kabīrā*<sup>12</sup> di mana beliau menyatakan bahawa keluasan ‘syurga terendah tingkatannya’ (*adnā manzilah*) ialah seluas seribu tahun perjalanan.<sup>13</sup>

Ketiga; pandangan dari al-Zujāj mengatakan bahawa ayat tersebut menggambarkan satu perbandingan terhadap keluasan syurga kerana berdasarkan pengetahuan manusia tiada sesuatu yang lebih luas dari langit dan bumi dan tiada sesuatu yang lebih lama kekal dari keduanya. Maka Allah SWT memberi gambaran kepada manusia berdasarkan kadar pengetahuan mereka agar mereka dapat memahaminya.<sup>14</sup> Manakala pandangan keempat pula berkaitan dengan ketinggian nilai syurga iaitu jika dinilai syurga untuk dijual beli, maka hanya langit dan bumi sahaja yang senilai dengannya dan tiada sesuatu yang lain menyamainya.<sup>15</sup>

Jelas kelihatan di sini bahawa al-Rāzī dan al-Bayḍāwī bersependapat dengan al-Ṭabarī pada pandangan pertama iaitu keluasan syurga adalah seluas gabungan tujuh lapisan langit dan tujuh lapisan bumi. Manakala pandangan kedua dan ketiga iaitu keluasan syurga yang seluas langit dan bumi adalah milik bagi seorang penghuni syurga dan perbandingan keluasan syurga seluas tujuh lapisan langit dan tujuh lapisan bumi berdasarkan pengetahuan manusia pula hanya dinukilkan oleh al-Rāzī bersendirian.

Daripada nukilan yang dinyatakan tersebut, dapat difahami bahawa setiap penghuni syurga akan memiliki syurga yang keluasanya seluas tujuh lapisan langit

---

<sup>12</sup> Lihat al-Qur’an, Surah *al-Insān* (76: 20).

<sup>13</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 253. Al-Rāzī juga turut menjelaskan bahawa kenikmatan yang terdapat pada tingkatan syurga terendah ialah sepuluh kali ganda kenikmatan yang terdapat di dunia dan berkemungkinan juga seorang ahli syurga boleh memiliki lebih dari satu syurga. Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 55.

<sup>14</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 7; j. 15. juz. 29: 235.

<sup>15</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 7.

dan bumi dan analogi sedemikian digambarkan oleh al-Qur'an adalah bagi memudahkan manusia menggarapnya ekoran dari keterbatasan pancaindera dan ilmu pengetahuan manusia.<sup>16</sup>

### 3.2.3 Syurga di dekatkan kepada Penghuninya

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahawa syurga dihampirkan kepada penghuninya, antaranya ialah ayat dari Surah *Qaf* (50: 31) iaitu:

وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ ﴿٣١﴾

Bermaksud: Dan didekatkan syurga itu kepada orang yang bertakwa pada tempat yang tiada jauh (dari mereka).

Ketika mengupas ayat tersebut, al-Rāzī mengemukakan persoalan iaitu apakah yang ditafsirkan dengan lafaz 'didekatkan' (*uzlifat*) atau 'pendekatan' (*al-taqrīb*), ini kerana syurga merupakan satu tempat yang statik dan tidak bergerak.

Beliau menjelaskan bahawa terdapat tiga pengertian bagi lafaz *uzlifat*, pertama; ia membawa makna 'mendekatkan atau memendekkan jarak' (*yaṭwī al-masāfah*) antara syurga dengan penghuninya. Menurut beliau lagi, zahir ayat yang menunjukkan syurga didekatkan kepada orang yang bertaqwa adalah bertujuan sebagai 'kemuliaan' (*ikrāman*) bagi orang yang beriman.<sup>17</sup>

Kedua; ia bukan membawa pengertian 'pendekatan dari sudut tempat' (*taqrīb al-makānī*), tetapi ia bererti 'dipermudahkan bagi memperoleh syurga'

<sup>16</sup> Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 2. juz. 4: 88.

<sup>17</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 175-176; j. 16. juz. 31 : 71.

(*qarābāt min al-ḥuṣūl*). Al-Rāzī dan al-Alūsī turut menjelaskan bahawa syurga dan kenikmatannya yang tidak ternilai sukar diperoleh dan manusia tidak mampu untuk memilikinya melainkan melalui rahmat Allah SWT.<sup>18</sup> Maka al-Rāzī berpendapat bahawa lafaz tersebut membawa pengertian Allah SWT mempermudah bagi orang yang bertaqwa bagi mendapat syurga dan kenikmatannya.<sup>19</sup>

Ketiga; ia juga membawa pengertian pendekatan dari sudut jarak, di mana Allah SWT mampu dan berkuasa untuk memindahkan syurga yang berada di langit dan mendekatkannya kepada orang mukmin di bumi. Pandangan ini turut diutarakan oleh al-Alūsī.<sup>20</sup> Di samping itu, al-Rāzī turut menjelaskan bahawa hikmah Allah SWT menggambarkan syurga didekatkan kepada orang yang beriman adalah sebagai ‘kegembiraan yang segera’ (*surūran mu‘ajjalan*) kepada orang mukmin.<sup>21</sup>

Nukilan tersebut menunjukkan bahawa al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat pada pandangan yang kedua dan ketiga, manakala al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr mengupas persoalan tersebut dengan mengatakan bahawa syurga didekatkan kepada golongan yang bertaqwa tanpa ada penerangan lain.<sup>22</sup>

Daripada penjelasan di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa syurga didekatkan kepada penghuninya melalui pemendekan jarak antara keduanya, di samping mereka juga dipermudahkan oleh Allah SWT bagi memperoleh ganjaran dan kenikmatan di syurga, dan gambaran sedemikian adalah sebagai kemuliaan dan kegembiraan yang segera kepada orang yang bertaqwa.

---

<sup>18</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 176; j. 15. juz. 29: 237; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 26: 284.

<sup>19</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 176.

<sup>20</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 176, al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 26: 284.

<sup>21</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 153.

<sup>22</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 11: 427; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 424 & 573; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2059, 2667 & 2993.



### 3.2.4 Tempat Rehat yang Teduh dan Nyaman

Antara sifat-sifat syurga yang digambarkan dalam al-Qur'an ialah keadaan cuaca dan suhunya yang tidak panas oleh terik matahari dan tidak pula terlalu sejuk bahkan keadaannya dalam suasana yang nyaman dan selesa. Kenyataan sebegini dapat dilihat dalam Surah *al-Insān* (76: 13) iaitu:

مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا

Bermaksud: Di dalamnya mereka duduk menyandar di atas tilam pengantin, mereka tidak merasakan di dalamnya (teriknya) matahari dan tidak pula dingin yang bersangatan

Namun terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahawa terdapat 'bayangan' (*al-zīl*) di syurga, antaranya ialah ayat dari Surah *al-Nisā'* (4: 57)<sup>23</sup> iaitu:

وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا

Bermaksud: Dan kami masukkan mereka ke tempat yang teduh lagi nyaman.

Terjemahan ayat tersebut menggambarkan seolah-olah terdapat matahari di syurga sedangkan jelas dalam Surah *al-Insān* (76: 13) menunjukkan bahawa tiada matahari di syurga. Ini menimbulkan persoalan iaitu bagaimana boleh wujud tempat yang teduh di sana? Sebagaimana diketahui bahawa tempat yang teduh itu terhasil dari bayangan pokok yang terdedah kepada pancaran sinaran matahari. Begitu juga di dunia ini, jika diperhatikan kepada tempat yang teduh dan tidak terdedah kepada

<sup>23</sup> Lihat juga ayat-ayat yang lain dalam al-Qur'an seperti Surah *al-Furqān* (25: 24), *Yāsin* (36 : 56), *Muhammad* (47: 15), *al-Insān* (76: 13).

sinaran matahari, udara di tempat tersebut adalah tidak segar. Namun al-Rāzī menjelaskan bahawa perkara sebegini tidak akan berlaku di syurga.<sup>24</sup>

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-Insān* (76: 13), al-Rāzī menukilkan dua pandangan. Pertama; udara yang terdapat di syurga tidak panas dan tidak sejuk malahan ianya bersifat pertengahan. Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>25</sup> Kedua; menurut bahasa *ṭī'*,<sup>26</sup> lafaz *zamharīr* bermaksud bulan purnama. Al-Rāzī dan al-Bayḍāwī menyatakan pandangan kedua ini membawa pengertian bahawa syurga tidak memerlukan cahaya dari matahari dan juga cahaya bulan purnama untuk meneranginya.<sup>27</sup> Ini menunjukkan bahawa udara yang beredar di syurga adalah nyaman dan cahaya yang meneranginya bukan bersumberkan cahaya matahari ataupun cahaya bulan purnama.

Justeru, beliau menjelaskan bahawa bayangan yang terdapat di syurga bukanlah bayangan yang terhasil daripada sinaran matahari yang mengenai sesuatu pohon, tetapi bayangan tersebut merupakan bayangan yang diciptakan oleh Allah SWT.<sup>28</sup> Pandangan sebegini jelas dilihat ketika beliau mengupas lafaz *zil* dan *zalīlā* yang terdapat dalam Surah *al-Nisā'* (4: 57).

Al-Rāzī juga turut membuat penjelasan bahawa 'berteduh di bawah pokok dari sinaran matahari' (*al-zīl*) adalah merupakan sebab bagi masyarakat Arab berehat ekoran daripada cuaca negaranya yang panas. Maka lafaz *al-zīl* digunakan sebagai 'analogi' (*kināyah*) bagi menggambarkan sifat syurga yang merupakan

---

<sup>24</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 143.

<sup>25</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 249; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 553; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 29: 272.

<sup>26</sup> Lafaz *ṭī'* merupakan nama bagi satu jenis bahasa.

<sup>27</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 249; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 553.

<sup>28</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 165. Namun al-Ṭabarī, ibn Kathīr dan al-Alūsī berpendapat bahawa terdapat bayangan dari pokok di syurga, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 11: 638; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 707; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 29: 273.

tempat istirahat yang teduh dan nyaman bagi penghuninya.<sup>29</sup> Al-Rāzī dan al-Bayḍāwī menyatakan bahawa penggunaan lafaz *al-ẓil* juga bertujuan agar masyarakat Arab memahami dengan sebaik mungkin betapa seronoknya keadaan di syurga kelak, dan ianya bukan membawa makna terdapat bayang-bayang di syurga.<sup>30</sup> Namun, al-Ṭabarī, ibn Kathīr dan al-Alūsī menukilkan pandangan yang menyatakan bahawa terdapat bayangan yang terhasil dari pokok di syurga tanpa menyebut bayangan itu dari cahaya matahari dan sebagainya.<sup>31</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga berpandangan bahawa *al-ẓil* bermaksud ‘tersembunyi dan pengampunan’ (*al-sitr wa al-maghfirah*) kerana penghuni syurga ‘mendapat pemerhatian dan pengawasan Allah SWT’ (*al-maghfūr taḥta naẓri Raḥmah al-Ghāfir*). Ini menunjukkan bahawa lafaz *al-ẓil* juga bermaksud rahmat Allah SWT dan pengampunanNya.<sup>32</sup>

Berdasarkan pemerhatian terhadap kupasan lafaz *ẓalīlā* pula, al-Rāzī menukilkan pandangan dari al-Wāhidī yang mengatakan bahawa lafaz *ẓalīlā* adalah menggambarkan ‘bersangatan’ (*mubālaghah*) sifat ‘nyaman’ (*al-ẓil*).<sup>33</sup>

Demikian juga kupasan beliau pada lafaz *ẓilāl* yang terdapat dalam Surah *Yāsīn* (36: 56) yang berbunyi:

هُمُّ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّلٍ عَلَى الْأَرْبَابِكِ مُتَّكُونَ ﴿٥٦﴾

<sup>29</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142.

<sup>30</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 220.

<sup>31</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 11: 638; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 707; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 273.

<sup>32</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 56.

<sup>33</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142.

Bermaksud: Mereka dengan pasangan-pasangan mereka bersukaria di tempat yang teduh, sambil duduk berbaring di atas pelamin.

Al-Rāzī bersetuju dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa *zilāl* bermaksud terpelihara daripada tempat yang penuh dengan kepedihan dan kesengsaraan. Beliau membawa satu analogi iaitu jika seseorang berada di bawah ‘tempat berteduh’ (*kinn*), maka dia tidak perlu risau kepada cuaca buruk sama ada hujan atau panas matahari kerana dia sudah terselamat dan terlepas dari kesan cuaca buruk tersebut yang boleh mengakibatkan kesengsaraan kepada manusia.<sup>34</sup> Demikianlah perbandingan keadaan di syurga, bahkan ianya lebih selamat berbanding di dunia.

Di samping itu, didapati al-Rāzī juga turut bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa syurga merupakan sebaik-baik tempat tinggal dan seindah-indah waktu<sup>35</sup> dan penghuninya tidak sesekali merasai keperitan dan kesusahan di sana. Pandangan sebegini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *al-Furqān* (25: 24) iaitu *aṣḥāb al-jannah yawma'idh khayr mustaqarrā wa aḥsan maqīlā*.<sup>36</sup>

Berdasarkan kupasan tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa bayangan yang terdapat di syurga adalah bayangan yang diciptakan oleh Allah SWT. Namun, beliau juga tidak menolak pendapat yang mengatakan bahawa bayangan yang difahami oleh manusia sekarang yang terhasil dari sinaran matahari atau bulan purnama juga terdapat di syurga. Ini kerana al-Rāzī tidak mengemukakan sebarang bantahan terhadap nukilan yang dibawa oleh mufassir sebelumnya iaitu al-Ṭabarī. Al-Qur'an

---

<sup>34</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 93; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 10: 454.

<sup>35</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 74; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 9: 382; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 11. juz.19: 12.

<sup>36</sup> Bermaksud: Ahli-ahli syurga pada hari itu lebih baik tempat menetapnya, dan lebih elok tempat rehatnya.

menggambarkan sifat syurga dengan menggunakan lafaz *al-ẓil* dan *ẓalīlā* adalah sebagai suatu analogi bagi menjelaskan bahawa keadaan di syurga yang nyaman merupakan suatu suasana yang amat disukai oleh manusia, khususnya masyarakat Arab kerana *khiṭāb* al-Qur'an ditujukan kepada masyarakat Arab pada zaman Rasulullah s.a.w.

### 3.2.5 Syurga Sebagai Tempat yang Terbaik

Al-Rāzī menjelaskan bahawa sebaik-baik penempatan dan seindah-indah waktu hanya dapat dikecapi di syurga. Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *al-Furqān* (25: 24) iaitu:

أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴿٢٤﴾

Bermaksud: Mereka dengan pasangan-pasangan mereka bersukaria di tempat yang teduh, sambil duduk berbaring di atas pelamin.

Al-Rāzī menjelaskan bahawa lafaz *mustaqarrā* adalah merujuk kepada tempat tinggal manakala *maqīlā* pula merujuk kepada waktu *qaylūlah* iaitu tidur sebentar pada waktu tengahari. Ayat tersebut juga menjelaskan bahawa penempatan ahli syurga dan tempat berehat mereka adalah berbeza di mana mereka berehat di Syurga *al-Firdaūs* dan kemudian kembali ke penempatan mereka masing-masing.<sup>37</sup>

Namun terdapat persoalan mengenai perkara tersebut iaitu bagaimanakah mungkin ada kesempatan untuk penghuni syurga ‘tidur sebentar pada waktu

<sup>37</sup> Al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 73.

tengahari' (*qaylūlah*) kerana penghuni syurga tidak tidur dan ahli neraka berterusan diazab.<sup>38</sup>

Al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat ayat al-Qur'an pada zahirnya menerangkan bahawa terdapat waktu pagi dan petang di syurga seperti ayat dari Surah Maryam (19: 62) iaitu:

وَهُمْ رَزَقُوهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾

Bermaksud: Dan makan minum untuk mereka disediakan di dalamnya, pagi dan petang.

Namun, waktu pagi dan petang tidak dapat ditentukan melainkan dengan adanya matahari, sedangkan dalam Surah *al-Insān* (76: 13)<sup>39</sup> menerangkan bahawa tiada matahari di akhirat nanti. Apabila tiada matahari, maka tidak dapat diketahui bilakah waktu tengahari dan waktu *qaylūlah* tersebut.<sup>40</sup>

Di sini, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa ayat dari Surah *al-Furqān* (25: 24) adalah menggambarkan bahawa syurga merupakan sebaik-baik tempat tinggal dan seindah-indah waktu.<sup>41</sup> Berdasarkan pernyataan di atas, didapati bahawa keperitan dan kesusahan sesekali tidak akan dirasai di syurga dan lafaz *aḥsan maqīlā* juga berperanan menguatkan lagi keindahan dan kesejahteraan di dalamnya.

<sup>38</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 74.

<sup>39</sup> Ayat tersebut bermaksud: Mereka tidak nampak di situ adanya matahari dan tidak juga merasai suasana yang terlampau sejuk.

<sup>40</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 74.

<sup>41</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 74; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 9: 382; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 11. juz. 19: 12.

Demikianlah penjelasan dan pandangan al-Rāzī berkaitan sifat-sifat umum syurga. Seterusnya penulis akan membahaskan berkenaan persoalan yang lebih khusus iaitu kenikmatan syurga.

### 3.3 KENIKMATAN SYURGA

Urusan ukhrawi, menurut al-Rāzī, perlu diutamakan dan diberi perhatian berbanding urusan duniawi. Ini jelas ketika beliau mengupas ayat *qul a'unabbi'ukum bi khayr min dhālikum*<sup>42</sup> dari Surah *Āli 'Imrān* (3: 15). Beliau turut membawa ayat lain sebagai sokongan iaitu *wa al-ākhirah khayr wa abqā'*<sup>43</sup> dari Surah *al-A'la* (87: 17).

Beliau mengemukakan satu analogi bagi menggambarkan betapa kenikmatan di akhirat adalah lebih baik berbanding kenikmatan di dunia. Beliau mengatakan bahawa jika kehidupan dan kenikmatan dunia lebih indah dan lebih luas dari kenikmatan yang dikecapi ketika berada di dalam perut ibu, maka begitu juga dengan kenikmatan di akhirat, iaitu ia juga adalah lebih indah dan menarik berbanding kehidupan di dunia.<sup>44</sup> Ini kerana terdapat kemudharatan dan kekurangan dalam kenikmatan di dunia, sedangkan kenikmatan di akhirat, ia kekal dan bebas dari sebarang kemudharatan dan kekurangan.<sup>45</sup> Berdasarkan hakikat ini, al-Rāzī menegaskan bahawa urusan di akhirat adalah lebih utama untuk difikirkan kerana setiap manusia akan dibangkitkan di akhirat sama ada sebagai ahli syurga atau ahli neraka dan mereka akan kekal di sana selamanya.

---

<sup>42</sup>Bermaksud: Katakanlah (wahai Muhammad): "Mahukah supaya aku khabarkan kepada kamu akan yang lebih baik daripada semuanya itu?"

<sup>43</sup> Bermaksud: Padahal kehidupan akhirat lebih baik dan lebih kekal.

<sup>44</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 4. juz. 7: 216.

<sup>45</sup> *Ibid.*

Perbincangan topik ini adalah mengenai aspek kenikmatan syurga dan ia akan menyentuh dua persoalan iaitu bentuk-bentuk kenikmatan syurga dan istana syurga.

### **3.3.1 Bentuk-Bentuk Kenikmatan Syurga**

Perbincangan ini akan mengupas beberapa aspek, antaranya berkenaan pohon-pohon syurga, sungai-sungai syurga, makanan dan minuman syurga, rezeki di syurga, pemakaian penghuni syurga, katil dan tilam penghuni syurga, bidadari syurga dan pelayan-pelayan muda.

#### **3.3.1.1 Pohon-Pohon Syurga**

Dalam membahaskan berkenaan pepohon syurga, perbincangan ini akan menyentuh aspek antaranya berkaitan jenis-jenis tanaman yang terdapat di syurga, tujuan penanaman pepohon di dunia dan signifikannya dengan gambaran pepohon yang terdapat di syurga dan kupasan berkenaan beberapa sifat pepohon di syurga yang disebutkan dalam al-Qur'an.

Al-Qur'an menceritakan kenikmatan syurga dengan menggambarkan pepohon syurga yang mempunyai dahan yang banyak dan dedaun yang lebat, mengeluarkan buah-buahan yang lazat serta dapat menaungi dan melindungi apa yang terdapat di bawahnya. Sifat pepohon yang sedemikian berperanan mencantikkan pandangan dan ini, sebagaimana halnya di dunia, merupakan antara objektif penanaman sesuatu pokok di taman-taman dunia. Di sini gambaran Allah



SWT terhadap taman di akhirat di atas adalah bertujuan menjelaskan kenikmatan dan kelazatan nikmat taman akhirat (syurga).<sup>46</sup>

Al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat dua jenis tumbuhan di syurga sepertimana yang digambarkan oleh al-Qur'an. Pertama; 'tumbuhan yang menjalar di bumi' (*al-arḍiyāt al-mazrū'āt*) seperti pokok tembikai dan lain-lain. Kedua; 'tumbuhan berbatang' (*al-shajariyāt*) seperti pokok kurma, delima,<sup>47</sup> anggur,<sup>48</sup> bidara dan pisang.<sup>49</sup> Keadaan di syurga indah dengan kehijauan pelbagai jenis pokok dari kedua-dua jenis tumbuhan tersebut.<sup>50</sup> Gambaran sebegini perlu dilihat sebagai suatu simbolik bagi menggambarkan betapa terdapat segala jenis tumbuhan di syurga kerana mustahil syurga yang merupakan tempat yang lengkap dan sempurna itu mempunyai kekurangan jenis-jenis pepohon berbanding di dunia.

Al-Rāzī menyatakan bahawa terdapat tiga tujuan penanaman sesuatu pokok di dunia. Pertama; demi dedaunnya, sama ada kerana keindahannya atau kerana ingin berteduh atau bernaung di bawahnya. Kedua; demi mendapatkan buah-buahnya. Ketiga; kerana ingin mendapatkan kedua-dua manfaat di atas iaitu manfaat dedaun dan hasil buahnya.<sup>51</sup>

Ketika mengupas tujuan pertama penanaman pokok di atas iaitu berkaitan manfaat dedaunannya, al-Rāzī mengaitkannya dengan gambaran yang terdapat dalam al-Qur'an. Tegas beliau, segala jenis pokok dunia, dari jenis yang mempunyai dedaun kecil seperti dedaun bidara, sehinggalah jenis helaian dedaun yang terbesar

---

<sup>46</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 125; j. 1. juz. 15: 141.

<sup>47</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *Al-Rahmān* 55: 68.

<sup>48</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *Yāsin* 36: 34.

<sup>49</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Wāqī'ah* 56: 28-29.

<sup>50</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 135.

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 163.

seperti daun pisang, semuanya terdapat di syurga.<sup>52</sup> Kenyataan ini seakan menjadikan helaian dedaun pokok bermula dari sekecil-kecil daun sehinggalah kepada yang sebesar-besarnya adalah suatu bentuk kayu ukur simbolik untuk menjelaskan bahawa di syurga memang terdapat segala jenis pokok yang mampu digambarkan oleh fikiran manusia, bahkan termasuk juga pelbagai jenis tumbuhan yang tidak pernah terlintas oleh manusia.

Seterusnya ketika mengupas sifat pohon bidara, al-Rāzī mengemukakan dua pandangan yang mentafsirkan lafaz *al-makhḍūd*. Satu pandangan mengertikannya sebagai duri dan satu pandangan lagi mengatakan bahawa *al-makhḍūd* bermaksud melendut. Pandangan yang kedua ini turut menjelaskan bahawa dahan pohon bidara yang terdapat di syurga melendut ke bawah kerana mempunyai buah yang banyak, dan ini berbeza dengan pohon bidara yang terdapat di dunia di mana hujung dahannya tidak sedemikian. Justeru, ketika menggambarkan tentang ciri-ciri pohon pisang, al-Rāzī juga menukilkan dua pandangan berkenaan lafaz *al-mandūd* yang bererti tersusun. Pertama; lafaz itu disandarkan kepada buah, dan kedua; ia disandarkan kepada daun pisang. Di sini al-Rāzī lebih cenderung kepada pandangan yang kedua kerana jika diperhatikan struktur pokok pisang, didapati bahawa dedaunnya tersusun dari bawah hingga ke atas. Beliau menjelaskan bahawa dedaun pisang di syurga adalah lebih banyak dan tersusun rapat tanpa sebarang ruang seperti dedaun pisang di dunia.<sup>53</sup> Ini menjelaskan bahawa dedaun pokok pisang di syurga adalah lebih menarik dan indah berbanding di dunia.

Merujuk kepada tujuan penanaman yang kedua pula iaitu berkaitan pohon yang berbuah, al-Rāzī mengatakan bahawa segala jenis pokok yang berbuah terdapat

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, h. 163-164.

<sup>53</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 164.

di syurga. Ini jelas ketika beliau mengupas mengenai ‘pokok kurma’ (*al-nakhīl*) dan ‘pokok anggur’ (*al-karm*). Beliau menjelaskan bahawa pokok kurma merupakan pokok terbesar yang menghasilkan buah, dan pokok anggur pula merupakan pokok terkecil yang berbuah. Gambaran ini mengisyaratkan bahawa segala jenis dan saiz pokok yang berbuah terdapat di syurga. Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Alūsī.<sup>54</sup> Kayu ukur yang simbolik sebegini digambarkan oleh al-Qur’an sejajar dengan pengetahuan masyarakat Arab mengenai pepohon yang berbuah tersebut yang boleh mereka dapati di negara mereka agar mudah mereka gambarkan keindahan yang terdapat di syurga. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa pepohon di akhirat sentiasa mengeluarkan buah dan penghuni syurga boleh mengambilnya mengikut kemahuan mereka kerana tuan pepohon di akhirat ialah Allah SWT dan Dia tidak berhajat kepada sebarang manfaat dari pepohon tersebut dan juga hasilnya. Ini berbeza dengan perihal di dunia di mana pepohon akan berhenti mengeluarkan hasil pada tempoh tertentu. Selain mempunyai tuan empunya, hasil pohon tersebut tidak boleh diambil melainkan oleh tuan pohon itu sendiri yang akan mendapatkan manfaat dan faedah dari hasil titik peluhnya.<sup>55</sup>

Berdasarkan kupasan di atas, al-Rāzī menyatakan bahawa segala jenis tumbuhan hijau yang dilihat di dunia ini terdapat di syurga kelak, bahkan di sana ia jauh lebih baik dan indah berbanding dengan tumbuhan di dunia. Ini bermakna pepohon syurga yang digambarkan oleh al-Qur’an sebenarnya bertujuan menjelas dan menggambarkan keindahan serta kenikmatan yang terdapat di dalamnya selari dengan kemampuan pemahaman dan tanggapan khayalan manusia.

---

<sup>54</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 163-164. Lihat juga al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 15. juz. 27: 178.

<sup>55</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 166.

### 3.3.1.2 Sungai-Sungai Syurga

Perbincangan mengenai sungai yang terdapat dalam syurga ini berkisar tentang lafaz ‘sungai’ (*nahr*), bagaimana sungai-sungai tersebut mengalir dalam syurga, bilangan sungai yang terdapat dalam syurga, perbezaan di antara sungai dan ‘mata air’ (*‘uyūn*) dan jenis-jenis sungai dan mata air yang terdapat di dalamnya.

Dalam perbincangan berkenaan sungai yang mengalir di syurga timbul persoalan mengapakah al-Qur’an sering menggambarkan sifat syurga dengan menyebut sungai-sungai yang mengalir di dalamnya? Al-Rāzī menjelaskan bahawa sungai merupakan sebab utama dan sumber asas segala kehidupan alam. Daripada sumber tersebut, pokok-pokok dapat tumbuh dan membesar lantas mengeluarkan hasilnya. Begitu juga dengan manusia yang juga tidak terlepas dari bergantung kepada sumber tersebut dalam kehidupan harian mereka. Hal ini berbeza dengan api neraka yang merupakan sebab kepada kehancuran dan kemudharatan kepada penghuninya.<sup>56</sup>

Berkenaan dengan persoalan berkaitan dengan lafaz ‘sungai’ (*nahr*), al-Rāzī menukulkan pandangan al-Zujāj yang mengatakan bahawa perkataan tersebut merupakan ‘nama bagi tempat yang terdapatnya air’ (*ism li makān al-mā’*) yang mengalir dalam syurga.<sup>57</sup> Al-Rāzī dan al-Alūsī turut menggambarkan bagaimana sungai tersebut adalah luas dan bukannya seluas anak sungai atau parit (*sāqiyah*).<sup>58</sup>

Menjelaskan hikmah kenapa lafaz sungai disebut dalam al-Qur’an secara tunggal iaitu *nahr* dan jamak iaitu *anhār* al-Rāzī, sepertimana al-Ṭabarī, menjelaskan

---

<sup>56</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 52.

<sup>57</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142.

<sup>58</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 56. Al-Alūsī juga menjelaskan bahawa lafaz *nahr* adalah menggambarkan bahawa ianya sungai lebih kecil dari ‘laut’ (*al-baḥr*) dan besar dari ‘anak sungai’ (*al-jadwāl*). Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 1. juz. 1: 323.

bahawa lafaz *nahr* bukan menggambarkan bilangan sungai hanya sebatang sungai sahaja. Ini kerana pengertian ayat *fī jannāt wa nahar* sepertimana yang terdapat dalam Surah *al-Qamar* (54: 54) bermaksud ‘di syurga dan di antara sela sungai’, yang secara tidak langsung mentafsirkan bahawa mustahil terdapat sela pada sebatang sungai sahaja, sebaliknya ia menggambarkan bahawa terdapat banyak sungai di syurga.<sup>59</sup> Manakala penggunaan lafaz *anhār* pula bertujuan memberi gambaran yang jelas bahawa terdapat banyak sungai agar tidak difahami bahawa di syurga hanya terdapat sebatang sungai sahaja sepertimana yang dilihat pada taman-taman di dunia. Justeru, al-Rāzī dan al-Bayḍāwī turut menegaskan bahawa pada setiap syurga terdapat banyak sungai yang mengalir, bukan hanya dua atau tiga batang sungai sahaja.<sup>60</sup>

Di samping itu, al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa keindahan dan kenikmatan syurga dapat dikecapi apabila manusia berada di dalamnya, manakala untuk merasai kenikmatan sungai pula bukan bererti manusia perlu berada di dalamnya, bahkan memadai apabila syurga itu terletak berdekatan dengan sungai-sungai dan manusia berada di celah-celah sungai atau selanya. Pandangan ini dapat dilihat ketika mereka mengupas ayat dari Surah *al-Qamar* (54: 54) yang bermaksud ‘sesungguhnya orang-orang yang bertakwa itu di dalam taman-taman dan sungai-sungai’.<sup>61</sup> Tafsiran sedemikian juga dapat dilihat pada tafsiran Surah *Yūnus* (10: 9) yang bermaksud ‘di bawah mereka mengalir sungai-sungai di dalam syurga yang penuh kenikmatan’, di mana al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa ayat tersebut membawa pengertian sungai-sungai di syurga yang ‘mengalir di hadapan mereka’ (*tajrī min bayni aydihim*), dan bukan

<sup>59</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 80. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 11: 571.

<sup>60</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 80, al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 592.

<sup>61</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 79 & al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 11: 604.

bererti penghuni syurga berada di atas sungai yang mengalir.<sup>62</sup> Begitu juga kupasan ayat Surah *Maryam* (19: 24) yang bermaksud ‘sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan di bawahmu sebatang anak sungai’, al-Rāzī sepertimana al-Ṭabarī mentafsirkan bahawa ayat tersebut bukan menggambarkan bahawa Maryam duduk di atas anak sungai, tetapi anak sungai yang mengalir di hadapan Maryam.<sup>63</sup>

Al-Rāzī juga turut menyentuh persoalan di antara lafaz ‘sungai’ (*nahr*) dan ‘mata air’ (*uyūn*). Beliau menjelaskan bahawa sumber sungai dan mata air adalah sama. Ini kerana mata air keluar dan memancar dari tanah, apabila kuantiti mata air telah banyak dan menyamai keluasan sebatang sungai, ia akan mengalir sebagai sungai. Namun, beliau tidak mengatakan bahawa semua sungai-sungai di syurga bersumberkan dari mata air.<sup>64</sup> Al-Rāzī dan ibn Kathīr menjelaskan bahawa mata air di syurga akan memancar dari ‘tempat tinggal mereka’ (*manāzilihim*) bila-bila sahaja mereka kehendaki serta menikmatinya<sup>65</sup> dan ini menjelaskan bahawa terdapat ‘mata air yang mengalir’ (*ain jāriah*) pada setiap syurga.<sup>66</sup> Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa sungai yang mengalir adalah lebih baik daripada sungai yang tidak mengalir kerana ianya ‘menambahkan lagi keceriaan dan keindahan pada pandangan’ (*yazīd nūra fī al-Baṣar*).<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 45 & al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 6: 535; j. 8: 221. Al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr berpandangan bahawa sungai-sungai yang terdapat di syurga mengalir di bawah pepohon syurga. Pendapat ini dapat dilihat ketika al-Ṭabarī menjelaskan maksud lafaz *jannah* yang disebut di dalam al-Qur’an adalah merujuk kepada pokok, buah-buahan dan tanaman-tanaman yang terdapat di syurga dan tidak merujuk kepada tanah yang terdapat di dalamnya. Mereka dan juga al-Rāzī menjelaskan bahawa sungai-sungai di syurga mengalir ‘tanpa saluran’ (*ghayr akhādīd*). Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 3: 206; j. 12: 554; al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 42; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 101 & al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 1. juz. 1:323.

<sup>63</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 206; j. 15. juz. 29: 79; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 11: 604.

<sup>64</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 80.

<sup>65</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 242; j. 15. juz. 29: 134-135; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 763; j. 3: 2162.

<sup>66</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 125.

<sup>67</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 56.

Dalam al-Qur'an digambarkan bahawa terdapat beberapa jenis sungai yang mengalir di syurga, antaranya ada yang merujuk kepada cecair yang mengalir seperti sungai air, sungai susu,<sup>68</sup> sungai madu, sungai arak,<sup>69</sup> dan ada disebut dengan nama tertentu seperti sungai *Tasnīm*<sup>70</sup> dan sungai *Kawthar*.<sup>71</sup> Namun al-Rāzī menjelaskan bahawa sungai yang terbaik ialah sungai *Tasnīm*.<sup>72</sup> Di samping itu, terdapat beberapa jenis mata air yang terdapat di syurga antaranya mata air *Tasnīm*,<sup>73</sup> *Kāfūr*,<sup>74</sup> *Salsabīla*<sup>75</sup> dan *al-Ma'īn*.<sup>76</sup>

Berdasarkan kupasan beberapa ayat al-Qur'an di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa terdapat banyak sungai yang mengalir di syurga, bahkan terdapat beberapa jenis sungai dan mata air yang mengalir dan memancut di syurga serta beberapa

<sup>68</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 1. juz. 1: 141.

<sup>69</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 56.

<sup>70</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb 2*, j. 16. Juz. 31: 91.

<sup>71</sup> Terdapat dua pandangan para mufassir berkenaan lafaz *al-kawthar* sama ada ia adalah sungai ataupun telaga di syurga. Dilihat al-Rāzī menukikan beberapa hujah yang menjelaskan bahawa *al-kawthar* ialah sungai di syurga. Antaranya riwayat dari Ibn 'Abbās yang mafhumnya mengatakan bahawa air sungai *al-kawthar* lebih putih dari susu dan lebih manis dari madu. Menurut beliau lagi, terdapat empat sebab sungai tersebut dinamakan *kawthar*, pertama; ia merupakan sungai yang paling banyak mengandungi air dan kebaikan. Kedua; ia merupakan sumber kepada sungai-sungai di syurga. Ketiga; kerana ramai penghuni syurga yang meminum darinya. Keempat; kerana terdapat banyak manfaat darinya. Manakala terdapat banyak juga hadith-hadith yang menjelaskan bahawa *al-kawthar* ialah telaga di syurga. Namun al-Rāzī membawa satu 'titik persamaan' (*wajh al-tawfiq*) di antara dua pandangan tersebut iaitu berkemungkinan (*la'allā*) sungai tersebut bersumber atau mengalir dari sebuah telaga (*al-kawthar*), dan telaga tersebut merupakan sumber kepada air sungai *al-kawthar*. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb 2*, j. 16. juz. 32: 116.

<sup>72</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb 2*, j. 16. juz. 31: 91.

<sup>73</sup> Al-Rāzī mengupas lafaz *tasnīm* dari dua sisi, pertama; syurga jasmani dan kedua; syurga rohani. Dari sudut yang pertama al-Rāzī menjelaskan bahawa *tasnīm* merupakan salah satu mata air di syurga. Beliau juga menukikan pandangan dari Ibn 'Abbās yang menjelaskan bahawa mata air tersebut merupakan minuman yang paling mulia di syurga dan menjadi minuman bagi golongan *al-Muqarrabūn* dan *Ashḥāb al-Yamīn*. Dari sudut syurga rohani pula, *tasnīm* bermaksud *Ma'rifah Allah* dan 'kelazatan melihat wajahNya' (*lazzah al-naḡr ilā wajh Allāh al-Karīm*). Golongan yang memperoleh kenikmatan sedemikian ialah *al-Muqarrabūn*. Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb 2*, j. 16. juz. 31: 91. Sepertimana yang terdapat dalam senarai jenis-jenis sungai di atas, sebagaimana dikategorikan sebagai jenis sungai, *tasnīm* juga dikategorikan sebagai jenis mata air. Penulis beranggapan bahawa al-Rāzī juga berpendapat bahawa *tasnīm* yang merupakan jenis sungai dan mata air yang berasal dari satu sumber yang sama. Ini kerana al-Rāzī tidak menyatakan sebarang perbezaan antara sungai dan mata air *tasnīm*, bahkan terdapat pandangan beliau yang menjelaskan bahawa punca sungai adalah dari mata air di mana ia bermula dari mata air yang memancar dari tanah, kemudian apabila kuantiti mata air banyak dan menyamai keluasan sebatang sungai ia akan mengalir sebagai sungai. Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 80.

<sup>74</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa *Kāfūr* merupakan sejenis mata air di syurga di mana bau dan warnanya seperti kapur, tetapi berbeza dari sudut rasa dan tidak memudharatkan peminumnya. Namun, terdapat persoalan bahawa mengapa minuman yang bercampur dengan kafur digambarkan di dalam al-Qur'an, sedangkan minuman sedemikian tidak lazat. Al-Rāzī menjelaskan bahawa adalah tidak mustahil bagi Allah mencipta minuman daripada campuran kapur di syurga dengan rasa yang lazat dan menafikan kemudharatannya seperti mana Allah menjadikan segala makanan dan minuman di syurga walaupun terdapat kemudharatan pada jenis makanan dan minuman tersebut semasa di dunia sepertimana minuman arak. Beliau mengatakan bahawa bau adalah 'sifat' (*arad*) dan ia mesti berada pada jisim. Maka apabila Allah menciptakan bau *kāfūr* pada jirim sesuatu minuman, maka minuman itu disebut sebagai *kāfūr* berdasarkan 'sifat' (*arad*) tersebut, walaupun rasanya lazat. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 241.

<sup>75</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 251.

<sup>76</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. Juz. 26: 138.

nama-nama sungai yang merujuk kepada cecair yang mengalir seperti sungai air, sungai susu, sungai madu, sungai arak, dan juga beberapa nama-nama khas seperti sungai *Kawthar*, sungai dan mata air *Tasnīm*, mata air *Kāfūr*, mata air *Salsabīla*, dan mata air *al-Ma'īn*. Sungai-sungai tersebut adalah luas dan mengalir di hadapan penghuninya serta tidak mengundang sebarang bahaya kepada mereka sepertimana sungai di dunia. Kesemua sungai dan mata air tersebut juga menjadi minuman bagi penghuni syurga.

### **3.3.1.3 Makanan dan Minuman Syurga**

Perbincangan berkenaan topik ini akan dibahagikan kepada dua huraian, pertama; makanan syurga, kedua; minuman syurga.

#### **a) Makanan syurga**

Perbincangan mengenai makanan dan minuman syurga ini meliputi klasifikasi makanan serta contohnya dan hikmah makanan tersebut digambarkan oleh al-Qur'an sebagai hidangan penghuni syurga.

Al-Rāzī mengklasifikasikan makanan yang terdapat di syurga kepada dua kategori. Pertama; makanan yang dimakan berasaskan 'pilihan' (*al-ikhtiyār*) manusia seperti buah-buahan. Kedua; makanan yang dimakan kerana 'keinginan' (*al-ishthihā'*) manusia seperti daging. Jika diperhatikan perihal di dunia, kita dapati bahawa apabila manusia dihidangkan dengan hidangan berupa buah-buahan dan daging, orang yang lapar akan cenderung untuk memakan daging. Manakala, orang



yang sudah kenyang pula akan memilih buah-buahan. Lantas, gambaran makanan yang terdapat di syurga adalah berasaskan pemahaman manusia semasa di dunia iaitu jenis makanan yang dimakan berasaskan pilihan ataupun keinginan manusia.<sup>77</sup>

Ketika menghuraikan kategori makanan yang pertama iaitu makanan yang dimakan berdasarkan pilihan, al-Rāzī menyatakan bahawa terdapat dua gambaran mengenai hidangan makanan tersebut. Pertama; buah-buahan yang terdapat di syurga sentiasa dihidangkan di hadapan penghuni syurga dan mereka merasa ‘seronok’ (*al-tafakkuh*) kerana dapat memilih jenis buah-buahan yang dihidangkan tersebut. Al-Rāzī menambah lagi bahawa jika seseorang itu telah menggambarkan suatu jenis buah-buahan dalam fikirannya, kemudian dihadirkan buah tersebut lalu ia memakannya, maka perkara sedemikian tidak dinamakan ‘keseronokan’ (*al-tafakkuh*), tetapi disebut sebagai menunaikan hajat.<sup>78</sup> Kedua; penghuni syurga dapat memetik buah-buahan dari pohonnya walaupun buah-buahan tersebut terletak di ‘penghujung’ (*ru’us*) dahan pokok dan berjauhan dari penghuni syurga. Buah-buahan tersebut akan turun mendekati mereka ketika mana mereka kehendaki walaupun mereka sedang berada dalam kedudukan menyandar. Gambaran ini juga telah dinyatakan oleh al-Ṭabarī dan diikuti oleh al-Bayḍawī dan ibn Kathīr.<sup>79</sup> Ini menggambarkan bahawa buah-buahan tersebut mudah diperoleh di syurga tanpa dihalangi oleh jarak mahupun duri dari sebahagian pokok.<sup>80</sup> Al-Rāzī juga turut

---

<sup>77</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 153-154.

<sup>78</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29:154. Ibn Kathīr menjelaskan bahawa penghuni syurga akan memperoleh setiap jenis buah-buahan yang mereka hajati. ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2432.

<sup>79</sup> Ini dapat dilihat ketika al-Rāzī mengupas ayat dari Surah *al-Rahmān* (55: 54) yang bermaksud: Dan buah-buahan di kedua syurga itu dapat dipetik dari dekat”. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29:128, j. 30: 112, lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 11: 605-606; j. 12: 218; al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 455 & 553, ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2964 & 2912, al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. 14. juz. 24: 180; j. 15. juz. 27: 181; j. 16. juz. 29: 82. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa contoh perkara luar biasa yang berlaku di syurga telah Allah perlihatkan di dunia ini atas para walinya. Antara peristiwa luar biasa yang dirakamkan di dalam al-Quran ialah perkara yang berlaku pada zaman Nabi Zakaria a.s. di mana sewaktu Maryam yang hanya beribadat kepada Allah di dalam rumahnya lalu datang rezeki kepadanya mengelilinginya seperti firman Allah dari Surah *Āli ‘Imrān* (3: 37) yang bermaksud: Tiap-tiap kali Nabi Zakaria masuk untuk menemui Maryam di *mihrab*, ia dapati rezeki (buah-buahan yang luar biasa) di sisinya’. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29:128.

<sup>80</sup> Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. 16. juz. 29: 82 & 273.

menjelaskan bahawa semua perkara ajaib dan luar biasa adalah perkara yang khusus terjadi di syurga, di mana segala pokok-pokok mengelilingi dan menaungi para penghuninya yang sedang menyandar, bersalahan dengan apa yang berlaku di taman-taman dunia.<sup>81</sup>

Al-Rāzī menjelaskan terdapat beberapa jenis buah-buahan syurga yang disebut dalam al-Qur'an, antaranya ialah buah kurma, anggur, delima, zaitun dan bidara. Ketika mengupas Surah *Yasin* (36: 34),<sup>82</sup> al-Rāzī menjelaskan bahawa buah kurma dan anggur disebut secara khusus kerana kedua-dua jenis buah tersebut merupakan buah yang paling enak yang berkhasiat. Ia mempunyai banyak manfaat dan juga merupakan buah yang sering dibawa keluar atau dieksport ke pelbagai tempat yang jauh.<sup>83</sup> Begitu juga 'buah delima' (*al-rumān*) dan 'buah kurma' (*al-ruṭab*), kedua-dua jenis buah ini mempunyai perbezaan dari sudut rasa, bersifat panas dan sejuk, pohon yang kecil dan besar dan sebagainya.<sup>84</sup> Di samping itu, al-Bayḍāwī juga turut menjelaskan bahawa buah-buahan yang segar dan kering juga terdapat di syurga.<sup>85</sup> Ini semua mengisyaratkan bahawa segala jenis buah terdapat di dalamnya.<sup>86</sup> Manakala jenis buah-buahan lain yang turut disebut dalam al-Quran<sup>87</sup> seperti buah delima dan tin adalah sebagai pelengkap kepada jenis buah-buahan bagi menjelaskan gambaran bahawa setiap jenis buah-buahan terdapat di syurga.<sup>88</sup>

---

<sup>81</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29:128.

<sup>82</sup> Ayat tersebut bermaksud: Dan kami jadikan di bumi itu kebun-kebun kurma dan anggur, dan kami pancarkan padanya beberapa mata air.

<sup>83</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 68.

<sup>84</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 135.

<sup>85</sup> Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 455.

<sup>86</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 135.

<sup>87</sup> Seperti yang terdapat dalam Surah *al-An'ām* dan beberapa tempat lain di dalam al-Quran. Al-Alūsī turut berpandangan bahawa lafaz *fākihah kathīrah* yang bermaksud: 'Berbagai jenis buah-buahan' sepertimana yang terdapat dalam Surah *al-Zukhruf* (43: 73) adalah menunjukkan bahawa terdapat pelbagai jenis buah-buahan di syurga dan bukannya semata-mata menggambarkan kuantiti sejenis buah-buahan. Pepohon buah-buahan di syurga juga tiada yang tidak berbuah, bahkan buahnya sentiasa lebat walaupun ianya telah dipetik oleh penghuni syurga. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j.14. juz.25: 156.

<sup>88</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 68.

Berkenaan kategori makanan kedua pula iaitu makanan yang dimakan kerana keinginan, al-Rāzī menjelaskan bahawa hidangan berupa daging dihadirkan kepada penghuni syurga setelah mereka mempunyai ‘sedikit keinginan’ (*adnā mayl*) bagi menikmati hidangan tersebut. Diriwayatkan bahawa apabila seseorang mukmin melihat burung yang sedang terbang lalu berkeinginan memakan dagingnya, Allah SWT akan menurunkan daging burung tersebut dalam keadaan sudah dipanggang atau digoreng mengikut selera mereka.<sup>89</sup>

Ini dijelaskan lagi dengan kupasan beliau terhadap ayat yang terdapat dalam Surah *al-Wāqiah* (56: 21) iaitu:

وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

Bermaksud: Serta daging burung dari jenis-jenis yang mereka ingini.

Beliau mengatakan bahawa ayat tersebut tidak menggambarkan wujudnya rasa lapar di kalangan penghuni syurga walaupun daging burung dimakan semasa dunia kerana laparnya seseorang. Namun lafaz *mimmā yashtahūn* yang bermaksud ‘dari jenis-jenis yang mereka ingini’ adalah menjelaskan bahawa daging tersebut dimakan kerana kemahuan dan keinginan mereka, bukan disebabkan kelaparan mereka. Al-Rāzī turut membawa hujah lain dengan mengatakan bahawa daging burung yang dimakan semasa di dunia adalah berdasarkan kepada dua keadaan, pertama; untuk menikmati juadah tersebut, kedua; kerana ‘masalah pemakanan’ (*ḍaʿf al-maʿidah*). Dalam keadaan sebegini seseorang itu terpaksa memakannya atas arahan dan nasihat doktor, bukannya kerana keinginannya.<sup>90</sup> Ini menjelaskan bahawa daging burung

<sup>89</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 154.

<sup>90</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 94.

bukan hanya dimakan bagi menghilangkan lapar semata-mata, tetapi ia juga dimakan atas sebab-sebab tertentu seperti keinginan seseorang menikmatinya atau kerana keperluan perubatan.

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa hikmah kedua-dua kategori makanan tersebut dipilih dan disebut dalam al-Qur'an kerana buah-buahan dan daging merupakan 'jenis makanan yang terbaik' (*arfa' al-anwā'*) dan merupakan 'makanan bagi golongan mewah' (*ta'ām al-mutana'imīn*).<sup>91</sup> Selain itu, ia juga merupakan jenis makanan yang 'paling tepat bagi menggambarkan kenikmatan dan kelazatan' (*adall 'alā al-tana'um wa al-talaḏḏuḏ*) yang terdapat di syurga serta menafikan wujudnya rasa lapar di kalangan penghuninya.<sup>92</sup> Ini kerana mereka tidak berhajat lagi untuk menjaga kesihatan mereka kerana jasad mereka kekal di syurga.<sup>93</sup> Al-Rāzī turut menjelaskan lagi bahawa hidangan buah-buahan dan daging di syurga bukannya semata-mata untuk dimakan, tetapi ia bertujuan 'memuliakan' (*al-ikrām*) penghuni syurga.<sup>94</sup>

Terdapat beberapa pandangan yang diutarakan oleh al-Rāzī sebagai justifikasi mengapa buah-buahan disebut terlebih dahulu berbanding hidangan daging. Dua daripada pandangan tersebut adalah berkaitan dengan adat dan kelebihan yang dapat dilihat semasa di dunia. Dari sudut adat di dunia, masyarakat Arab memang mendahulukan hidangan buah-buahan berbanding makanan daging yang lebih bersifat mengenyangkan. Ini kerana buah-buahan lebih mudah dihadam dan ia tidak berada lama di dalam perut. Buah-buahan juga berfungsi sebagai

---

<sup>91</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 254.

<sup>92</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 94.

<sup>93</sup> *Ibid.*, h. 137 & 138.

<sup>94</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 153.

pembuka selera dan daging berfungsi menghilangkan lapar.<sup>95</sup> Namun, terdapat satu pandangan yang ‘lebih tepat’ (*aṣaḥ*) menurut al-Rāzī. Pandangan ini turut diutarakan oleh al-Alūsī di mana mereka menjelaskan bahawa ia menggambarkan keadaan penghuni syurga dalam keadaan kekenyangan dan tidak wujud rasa lapar.<sup>96</sup> Pandangan sebegini dapat dilihat ketika al-Rāzī mengupas Surah *Yāsin* (36: 57) di mana beliau menjelaskan bahawa penghuni syurga tidak merasa lapar dan mereka bebas untuk menikmati makanan di syurga dan ianya bukan bertujuan menghilangkan lapar kerana buah-buahan sahaja tidak memadai untuk menghilangkan lapar,<sup>97</sup> berbeza dengan roti dan daging.<sup>98</sup> Mereka lebih cenderung menikmati buah-buahan yang dihidangkan di hadapan mereka dan mereka juga boleh menikmati hidangan daging jika mereka merasa berkeinginan memakan daging.<sup>99</sup>

Pada ayat yang lain pula seperti ayat dari Surah *Ṣād* (38: 51) yang berbunyi:

يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ﴿٥١﴾

Bermaksud: Mereka meminta di situ buah-buahan dan minuman yang berbagai jenisnya dan rasa kelazatannya.

al-Rāzī berpendapat bahawa Allah SWT menggambarkan terdapat banyaknya buah-buahan dan minuman di syurga adalah sebagai pendorong kepada masyarakat Arab agar mereka mendapatkan syurga kerana cuaca di negara mereka panas serta buah-buahan dan minuman yang sukar didapati.<sup>100</sup> Begitu juga dengan makanan dan

<sup>95</sup> *Ibid.*, h. 154.

<sup>96</sup> *Ibid.*, lihat juga al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 13. juz. 23: 54.

<sup>97</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 94.

<sup>98</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 56.

<sup>99</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 154.

<sup>100</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 220.

minuman yang sukar diperoleh, maka Allah SWT menggambarkan setiap kenikmatan yang sukar diperoleh di dunia itu melalui al-Qur'an sebagai pelengkap kepada kemahuan mereka di dunia di samping mendorong mereka berusaha mendapatkan syurga Allah SWT di sana.<sup>101</sup>

Berdasarkan tafsiran dan kupasan sedemikian, makanan yang digambarkan di syurga terbahagi kepada dua kategori iaitu makanan yang dimakan berdasarkan pilihan penghuni syurga dan berdasarkan keinginan mereka. Kekkerapan kategori makanan yang pertama disebut dalam al-Qur'an adalah menjelaskan bahawa tidak wujud rasa lapar di dalamnya dan menguatkan lagi keyakinan masyarakat Arab bahawa syurga akhirat adalah merupakan tempat yang penuh dengan kenikmatan semata-mata. Di samping itu, ia juga mengisyaratkan bahawa segala jenis makanan terdapat di syurga malah lebih baik dan menarik berbanding makanan yang terdapat di dunia.

## **b) Minuman syurga**

Dalam perbincangan berkenaan minuman syurga pula, penulis akan mengupas mengenai kategori dan jenis-jenis minuman syurga dan bekas minuman yang terdapat di dalamnya.

Berdasarkan pengamatan terhadap kenyataan al-Rāzī, minuman di syurga boleh diklasifikasikan kepada dua kategori. Pertama; minuman yang bukan bersifat campuran seperti air, susu, madu, arak, dan minuman-minuman yang diambil dari

---

<sup>101</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14, juz. 27: 226. Walaupun al-Qur'an merupakan mukjizat terbesar Nabi Muhammad s.a.w. bagi seluruh umat sehingga ke akhir zaman, namun keutamaan *khiṭāb* di dalamnya yang berkaitan dengan kenikmatan syurga adalah ditujukan kepada masyarakat Arab kerana Nabi Muhammad s.a.w. diutuskan di kalangan mereka di samping mendorong mereka agar lebih cenderung mendapatkan ganjaran tersebut. *Ibid.*

sungai atau mata air *al-Kawthar*, *Tasnīm* dan *Ṭahūra*. Kedua; minuman yang bersifat campuran seperti minuman dari mata air *Kāfūr* iaitu minuman yang bercampur dengan kapur dan minuman dari mata air *Salsabīla* iaitu yang bercampuran dengan ‘halia’ (*zanjabīl*).

Ketika menghuraikan minuman air, susu, madu dan arak, al-Rāzī membahagikannya kepada dua bahagian. Pertama; minuman yang ‘diminum kerana rasa’ (*yushrab li al-ṭa‘m*) iaitu susu dan madu. Kedua; minuman yang ‘diminum bukan kerana rasa’ (*yushrab li amr ghayr ‘ā'id ilā al-ṭa‘m*) tetapi semata-mata kerana minuman tersebut, iaitu air dan arak. Dalam menjelaskan lagi perkara tersebut, al-Rāzī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat bahawa air dan susu merupakan ‘minuman asas’ (*‘am al-sharb*) bagi manusia, manakala arak dan madu pula bukannya minuman asas tetapi ianya adalah minuman yang ‘jarang diminum’ (*qalīl al-sharb*). Beliau menjelaskan bahawa susu merupakan minuman yang berlemak serta bagus bagi gizi pemakanan manusia dan haiwan, sementara madu pula merupakan minuman yang paling manis dan arak pula adalah minuman yang memabukkan dan menyebabkan ketagihan. Kesemua jenis minuman tersebut tidak akan berubah sifatnya sepertimana yang terjadi di dunia, bahkan susu di syurga tidak akan berubah rasanya walaupun ia terdedah dalam tempoh jangka masa yang panjang, madu pula tidak bercampur dengan lilin dan lebah-lebah yang mati di dalamnya dan air pula tidak berubah bau serta warnanya dan arak pula tidak jemu apabila diminum.<sup>102</sup>

Al-Rāzī dan al-Alūsī juga mengatakan bahawa penghuni syurga dihidangkan dengan minuman arak yang lazat daripada mata air *al-Ma‘īn* di mana warnanya

---

<sup>102</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 55-56; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2388; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 26: 74.

lebih putih dari warna putih susu.<sup>103</sup> Tambah al-Rāzī lagi, setiap penghuni syurga akan merasa kelazatan minuman arak tersebut tanpa ada perbezaan di kalangan mereka. Tidak sepertimana di dunia, di mana rasa minuman arak itu berbeza menurut individu yang meminumnya.<sup>104</sup> Di syurga, arak yang dihidangkan tidak bersifat sepertimana arak di dunia yang menghilangkan akal dan memabukkan peminumnya. Ini jelas sepertimana firman Allah SWT dalam Surah *al-Ṣāffat* (37: 47) yang bermaksud ‘ia tidak mengandungi sesuatu yang membahayakan, dan tidak pula mereka mabuk kerana menikmatinya’. Al-Rāzī dan al-Alūsī berpendapat bahawa ayat ini disebut adalah bagi menafikan terdapatnya kesan terburuk daripada minuman arak sepertimana yang berlaku di dunia.<sup>105</sup> Manakala al-Ṭabarī dan ibn Kathīr pula menambah bahawa selain tidak memabukkan peminumnya, arak di syurga juga tidak akan menyebabkan munculnya masalah-masalah lain seperti sakit perut dan sakit kepala.<sup>106</sup>

Seterusnya berkenaan minuman dari sungai atau mata air *al-Kawthar* pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa warnanya lebih putih dari susu dan rasanya lebih manis dari madu. Minuman ini merupakan minuman yang paling banyak dalam syurga dan oleh sebab demikianlah ianya dinamakan *al-Kawthar*.<sup>107</sup> Selain itu, *Tasnīm* pula merupakan minuman yang terbaik di syurga. Minuman ini diminum dan dinikmati oleh golongan *al-Muqarrabūn* dan *Aṣḥāb al-Yamīn*.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 55-56; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 13. juz. 23: 129.

<sup>104</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 56.

<sup>105</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 139; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 13. juz. 23: 130-131.

<sup>106</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 10: 485; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2388.

<sup>107</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 32: 116.

<sup>108</sup> Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. Juz. 31: 91.



Jenis minuman yang terakhir dalam kategori yang pertama ini ialah *Ṭahūra*. Dalam menghuraikan minuman *Ṭahūra* ini, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa minuman ini adalah berbeza dari minuman dari mata air *Kāfūr*, *Zanjabīl* dan *Salsabīl*. Ini dapat dilihat semasa beliau mengupas ayat dari Surah *al-Insān* (76: 21) yang bererti ‘dan mereka diberi minum oleh Tuhan mereka dengan sejenis minuman yang bersih suci’ (*wa saqā hum Rabb hum sharābā Ṭahūrā*). Beliau berpendapat sedemikian kerana ayat tersebut menggambarkan bahawa minuman tersebut adalah kurniaan dari Allah SWT dan ianya berfungsi membantu penghadaman di dalam perut setelah penghuni syurga menikmati juadah di sana. Minuman ini juga akan mengeluarkan peluh yang berbau wangi semerbak kasturi dari badan peminumnya.<sup>109</sup> Di samping itu, al-Rāzī, ibn Kathīr dan al-Alūsī turut menerangkan bahawa minuman tersebut juga berfungsi menyucikan batin peminumnya dari segala ‘sifat tercela’ (*al-akhlāk al-dhamīmah*).<sup>110</sup> Manakala al-Bayḍāwī pula menjelaskan bahawa ia juga berfungsi bagi menyucikan hati peminumnya agar mereka hanya cenderung untuk bertemu Allah SWT kerana ia merupakan kemuncak kenikmatan bagi penghuni syurga.<sup>111</sup>

Ketika membahaskan berkenaan kategori minuman yang kedua pula iaitu minuman yang bersifat campuran, al-Rāzī menjelaskan bahawa minuman campuran mata air *Kāfūr* adalah lazat dan tidak memudharatkan peminumnya walaupun dari sudut warna dan baunya adalah seperti air kapur.<sup>112</sup> Beliau juga mengatakan bahawa adalah tidak mustahil bagi Allah SWT mencipta minuman daripada campuran kapur

<sup>109</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 255-256; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 12: 372; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 281.

<sup>110</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 255; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2966; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 281.

<sup>111</sup> Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 554.

<sup>112</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 241.

di syurga dengan rasa yang lazat dan menafikan kemudharatannya sepertimana Allah SWT menjadikan segala makanan dan minuman di syurga selamat walaupun ia mungkin memudharatkan di dunia.<sup>113</sup>

Seterusnya, berkenaan minuman dari mata air *Salsabīla* pula, al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr bersependapat menjelaskan bahawa minuman tersebut merupakan minuman campuran ‘halia’ (*zanjabīl*). Mereka menegaskan bahawa al-Qur’an menggambarkan minuman tersebut di syurga adalah kerana minuman campuran halia merupakan minuman kegemaran masyarakat Arab kerana ia boleh menghangatkan badan. Namun al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr menekankan bahawa minuman campuran halia yang terdapat di syurga adalah lebih baik dan lebih lazat.<sup>114</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut membahaskan berkenaan lafaz *Salsabīla*, beliau menukulkan beberapa pandangan, pertama; dari ibn al-‘Arābī yang mengatakan bahawa beliau belum pernah mendengar istilah *Salsabīla* melainkan dalam al-Qur’an. Kedua; pandangan yang menjelaskan bahawa *Salsabīla* berasal dari perkataan *salsal* yang bermaksud air minuman yang sejuk dan segar serta mudah diminum dan lafaz *Salsabīla* pula menggambarkan kemuncak kenikmatan air tersebut. Ketiga; al-Zujāj menjelaskan bahawa *Salsabīla* merupakan minuman yang berperisa halia tetapi tidak menghangatkan kerana ianya dineutralkan semula oleh ‘air yang sejuk dan segar’ (*salsal*). Di samping itu, terdapat satu pandangan dari Saidina Alī bin Abī Ṭālib yang menyatakan bahawa *Salsabīla* adalah nama sejenis mata air di syurga dan ianya dinamakan sedemikian kerana tidak seorang pun dapat

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, h. 241- 242.

<sup>114</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 251; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 553, ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2965.

menikmati mata air tersebut kecuali mereka yang memohon agar dapat meminumnya dengan jalan amal soleh (*sa'ala ilayhā sabīlā bi al-'amal al-ṣālih*).<sup>115</sup>

Berdasarkan huraian tersebut, penulis mendapati bahawa al-Rāzī berpandangan bahawa minuman di syurga yang digambarkan al-Qur'an adalah berdasarkan kepada minuman yang terdapat di dunia seperti air, susu, madu, arak dan minuman campuran halia yang dinamakan *Salsabīlā*. Namun, terdapat beberapa jenis minuman yang tidak pernah tergambar dalam fikiran manusia semasa di dunia seperti *Ṭahūra* dan minuman dari sungai *Tasnīm* dan *al-Kawthar*. Kesemua minuman tersebut terselamat dari segala keaiban dan kemudharatan sepertimana minuman di dunia.

Merujuk kepada bekas-bekas minuman di syurga pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat tiga lafaz yang digunakan bagi menggambarkan bekas tersebut iaitu *akwāb*, *abārīq* dan *ka's*.<sup>116</sup> Setiap lafaz *ka's*, menurut al-Rāzī dan juga al-Ṭabarī adalah membawa pengertian gelas mengandungi minuman arak.<sup>117</sup> Al-Rāzī juga turut menjelaskan justifikasi mengapa lafaz *akwāb* dan *abārīq* disebut dengan lafaz jamak, manakala lafaz *ka's* disebut dengan lafaz tunggal. Ketika mengupas lafaz *ka's*, beliau menegaskan bahawa *ka's* ialah 'gelas' (*al-qadah*) yang digunakan untuk minuman arak. Mengikut adat kebiasaan di dunia, seseorang peminum arak hanya akan meminum arak dari gelas yang sama pada satu-satu masa walaupun dengan kuantiti arak yang banyak. Manakala *akwāb* dan *abārīq* pula merupakan jag dan cerek yang mengandungi arak yang ditempatkan pada suatu tempat dengan kuantiti yang banyak dalam satu-satu masa tanpa dihidangkan secara khusus di hadapan

---

<sup>115</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 251-252; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 553.

<sup>116</sup> Lihat al-Qur'an, Surah *al-Wāqī'ah* (56: 18), *al-Ṣaffat* (37: 45), *al-Zukhruf* (43: 71), *al-Insān* (76: 15-16).

<sup>117</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 138. Al-Ṭabarī juga mengatakan bahawa jika bekas minuman tidak isi dengan arak, ia hanya disebut sebagai *inā'*. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 10: 484; j. 12: 367.

peminumnya. Ini kerana saiz jag dan cerek yang mengandungi minuman itu biasanya besar dan berat untuk dibawa. Jika peminum tersebut ingin menambah minumannya, ia akan pergi mendapatkan minuman itu ditempat bekalan arak itu disimpan.<sup>118</sup>

Berlainan dengan suasana di akhirat, ia lebih baik di mana *akwāb* dan *abārīq* itu bergerak mengelilingi penghuni syurga dengan sendirinya diiringi oleh ‘seorang pelayan’ (*al-walīd*) sebagai ‘kemuliaan’ (*ikrāmān*) kepada penghuni syurga.<sup>119</sup> Al-Rāzī juga menyatakan bahawa gelas-gelas tersebut disediakan sama ada ‘di tepi mata air’ (*ḥāfāh al-‘uyūn*) yang mengalir atau di hadapan penghuni syurga. Jag (*akwāb*) tersebut ada yang dijadikan daripada emas, perak dan permata. Setiap kali penghuni syurga ingin meminum minuman darinya, mereka akan dapati gelas-gelas tersebut tersedia dipenuhi dengan minuman-minuman berkenaan.<sup>120</sup>

Berdasarkan perbincangan di atas, al-Rāzī berpendapat bahawa terdapat sembilan jenis minuman yang digambarkan dalam al-Qur’an sama ada yang bersifat campuran ataupun tidak. Di antara minuman-minuman tersebut, terdapat sejenis minuman yang istimewa kurniaan Allah SWT kepada penghuni syurga yang mengeluarkan peluh yang seharum kasturi iaitu minuman *Tahūra*. Beliau juga menyatakan bahawa terdapat tiga jenis bekas minuman di syurga iaitu *akwāb*, *abārīq* dan *ka’s* di mana ketiga-tiga bekas minuman ini mempunyai fungsi tersendiri. Di samping itu, layanan yang disediakan juga amatlah berbeza dengan keadaan di dunia.

---

<sup>118</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 151. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa *Akwāb* adalah seerti dengan *abārīq* yang dapat menyimpan kuantiti minuman yang banyak berbeza dengan *qadah*, *inā’* dan *ka’s* yang merupakan gelas minuman. Lihat al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 250.

<sup>119</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 151.

<sup>120</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156.

Ini menunjukkan bahawa, terdapat dua bentuk gambaran makanan di syurga iaitu makanan yang dimakan berdasarkan pilihan penghuni syurga dan berdasarkan keinginan mereka. Segala jenis makanan terdapat di syurga malah lebih baik dan menarik berbanding makanan yang terdapat di dunia. Begitu juga minuman-minuman di sana, terdapat minuman yang bersifat campuran dan sebaliknya. Kenikmatan menikmati minuman tersebut jelas dengan hidangan jag dan cerek minuman yang beredar di hadapan ahli syurga, berbeza sepertimana yang terjadi di dunia. Namun begitu, gambaran sedemikian tidak membawa pengertian bahawa wujudnya perasaan lapar dan dahaga di syurga, ia adalah semata-mata gambaran kemuncak kenikmatan dan keseronokan yang terdapat di syurga.

#### **3.3.1.4 Rezeki di Syurga**

Kupasan berkaitan topik ini berkisar tentang rezeki yang *mutashābih* dan hidangannya sepanjang masa.

##### **a) Rezeki yang *Mutashābih*.**

Dalam membahaskan berkaitan kenikmatan yang dikecapi penghuni syurga, al-Rāzī turut mengupas persoalan berkaitan lafaz al-Qur'an yang menggambarkan bahawa penghuni syurga membandingkan rezeki yang dihidangkan kepada mereka di syurga dengan rezeki yang pernah mereka lihat dan rasai di dunia. Perbandingan ini dapat dilihat pada ayat dari Surah *al-Baqarah* (2: 25):

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ  
قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا

Bermaksud: Tiap-tiap kali mereka diberikan satu pemberian dari sejenis buah-buahan syurga itu, mereka berkata: “Inilah yang telah diberikan kepada kami dahulu” dan mereka diberikan rezeki itu yang sama rupanya (tetapi berlainan hakikatnya).

Di sini, timbul persoalan iaitu adakah ‘sesuatu yang dibandingkan dengannya’ (*al-mushabbah bih*) adalah merujuk kepada rezeki yang pernah dilihat di dunia ataupun merujuk kepada rezeki yang dihidangkan kepada mereka di syurga?

Al-Rāzī menjelaskan bahawa kedua-dua rezeki tersebut (sama ada rezeki di dunia atau di syurga) boleh dirujuk sebagai *al-mushabbah bih*. Bagi mensabitkan bahawa *al-mushabbah bih* ialah rezeki di dunia, al-Rāzī membawa dua hujah. Pertama: al-Rāzī membawa satu pendekatan psikologi di mana beliau menjelaskan bahawa apabila seseorang menjumpai sesuatu yang pernah diketahuinya sebelum ini, dan penemuan yang baru itu lebih baik, maka sudah pasti dia akan membandingkan sesuatu yang baru itu dengan apa yang pernah diketahuinya. Sebaliknya, jika dia menjumpai sesuatu yang tidak pernah dikenalnya, tentunya dia tidak menghiraukan perkara tersebut.<sup>121</sup> Kedua; penghuni syurga sentiasa berulang-ulang dihidangkan rezeki di syurga. Ini berdasarkan lafaz ‘setiap kali dihidangkan rezeki kepada mereka’ (*kullamā ruziqū*). Maka pada setiap kali hidangan, pasti mereka mengungkapkan bahawa hidangan tersebut adalah serupa sepertimana hidangan yang pernah mereka kecap sebelum itu. Maka, semasa hidangan yang

<sup>121</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 1, juz. 1: 142.

pertama, semestinya perbandingan yang mereka ungkapkan tersebut adalah perbandingan dengan hidangan yang pernah mereka temui, iaitu di dunia.<sup>122</sup>

Di samping dua pandangan di atas, al-Rāzī turut menukilkan pandangan dari *ahl al-Ma‘rifah*. Mereka mentafsirkan ayat dari Surah *al-Baqarah* (2: 25)<sup>123</sup> dengan pengertian bahawa penghuni syurga membuat perbandingan di antara kebahagiaan yang mereka kecap di akhirat adalah seperti mana kebahagiaan yang pernah mereka rasai semasa di dunia. Namun begitu, ‘kebahagiaan ruhani’ (*sa‘ādah ruhaniyyah*) hanya diperoleh setelah mereka meninggal dunia kerana kesempurnaan nikmat dan kebahagiaan terhalang oleh jasmani manusia. Apabila penghalang tersebut tiada, maka terhasillah ‘kebahagiaan yang sebenar-benarnya’ (*al-sa‘ādah al-‘azīmah wa al-ghibṭah al-kubrā*).<sup>124</sup>

Seterusnya al-Rāzī turut membawa dua hujah bagi menyokong pandangan yang mengatakan bahawa *al-mushabbah bih* ialah rezeki yang terdapat di akhirat. Pertama; rezeki yang dihidangkan di syurga adalah sama dari sudut kadar dan darjat pada setiap kali hidangan tanpa bertambah dan berkurang. Maka oleh sebab demikianlah mereka membuat perbandingan sebegitu dan perbandingan tersebut adalah dengan rezeki yang terdapat di syurga. Kedua; persamaan yang dimaksudkan oleh penghuni syurga adalah merupakan persamaan dari sudut ‘bentuk kenikmatan yang dilihat’ (*manẓar*). Dalam hujah kedua ini, al-Rāzī turut menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa terdapat perselisihan pendapat dalam persoalan ini. Satu golongan menyatakan bahawa persamaan tersebut adalah dari sudut *manẓar* dan

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Ayat tersebut bermaksud: Mereka berkata: “Inilah yang telah diberikan kepada kami dahulu”.

<sup>124</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 1, juz. 1: 142.

‘rasa’ (*ta’m*). Manakala satu golongan lagi berpendapat bahawa hanya terdapat persamaan dari sudut *manẓar* sahaja, tetapi berbeza dari sudut rasa.<sup>125</sup>

Al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī juga menukilkan kedua-dua pandangan di atas dalam karya masing-masing, namun al-Ṭabarī dan al-Alūsī mengatakan bahawa takwilan yang pertama iaitu *al-mushabbah bih* tersebut ialah rezeki di dunia adalah lebih *awlā*.<sup>126</sup> Manakala al-Rāzī dan ibn Kathīr pula tidak mentarjihkan mana-mana pandangan, mereka hanya menukilkan kedua-dua pandangan tanpa sebarang bantahan.<sup>127</sup>

Kupasan di atas menunjukkan bahawa terdapat dua pandangan tentang *al-mushabbah bih*. Pertama; ia merujuk kepada rezeki di dunia dan perbandingan tersebut adalah dari sudut pengalaman manusia semasa di dunia. Walaupun pandangan sebegini menimbulkan keraguan dari sudut ketepatan perbandingannya, namun ia adalah wajar kerana kenikmatan tersebut hanya dapat dikecapi di akhirat dan belum ada sesiapa yang pernah merasai makanan di syurga itu. Perbandingan sedemikian adalah lebih mendekati kepada minda manusia untuk menggambarkan kenikmatan di akhirat yang jauh lebih lazat. Pandangan pertama ini disokong oleh al-Ṭabarī dan al-Alūsī. Kedua; ia juga merujuk kepada rezeki di akhirat dan perbandingan sedemikian adalah berdasarkan kuantiti hidangan makanan tersebut dan bentuk zahir makanan tersebut dan rasanya. Pandangan ini tidak menimbulkan sebarang persoalan tentang kenikmatan dan kelazatannya kerana perbandingan ini hanya melibatkan makanan di akhirat semata-mata. Walaupun terdapat pandangan yang mengatakan bahawa terdapat perbezaan dari aspek

---

<sup>125</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 1. juz. 1: 142; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 42; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 102; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 1. juz. 1: 326.

<sup>126</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 1: 210; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 1. juz. 1: 325.

<sup>127</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 101.



tertentu, tetapi kenikmatannya adalah sama dan jauh lebih lazat berbanding kenikmatan di dunia.

Berdasarkan kupasan tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa kenikmatan yang dihidangkan di syurga mempunyai persamaan dengan kenikmatan yang terdapat di dunia tetapi berbeza dari sudut rasa dan kelazatannya. Namun begitu, beliau juga menyokong pandangan yang menjelaskan bahawa kenikmatan tersebut hanya terdapat di syurga sahaja dan tidak pernah tergambar dalam fikiran manusia.

#### **b) Hidangan rezeki sepanjang masa**

Setelah menjelaskan kenikmatan yang berbentuk makanan dan minuman, al-Rāzī mengupas berkenaan waktu penyediaan makanan tersebut kepada penghuni syurga. Kenyataan ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *Maryam* (19: 62) iaitu:

وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾

Bermaksud: Dan makan minum untuk mereka disediakan di dalamnya, pagi dan petang.

Al-Rāzī menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa ayat tersebut merupakan rangsangan kepada masyarakat Arab terhadap sesuatu yang mereka sukai semasa di dunia.<sup>128</sup> Ini kerana perkara yang menjadi kesukaan masyarakat Arab boleh dikategorikan kepada dua. Pertama; yang berbentuk makanan di mana mereka amat menggemari makanan yang dihidangkan pada ‘waktu tengahari dan petang’ (*al-*

---

<sup>128</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 238

*ghadā' wa al-'ashā'*). Kedua; yang berbentuk perhiasan, seperti gelang emas dan perak serta pakaian sutera yang merupakan perhiasan yang disukai oleh golongan *al-'Ajam*. Begitu juga 'gelang kaki' (*al-ḥijāl*) yang mempersonakan apabila ia berbunyi yang merupakan kesukaan 'golongan atasan masyarakat Arab' (*ashraf al-'Arab*) di Negara Yaman. Kedua-dua kategori tersebut dijanjikan oleh Allah SWT kepada penghuni syurga.<sup>129</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut membawa satu hujah logik ketika mengupas ayat dari Surah *Maryam* (19: 62) dengan mengatakan bahawa ayat tersebut turut membawa pengertian rezeki yang berterusan, sepertimana seseorang berkata “*saya bersama si fulan pada waktu pagi dan petang*”. Beliau menjelaskan bahawa maksud dari kata-kata tersebut ialah beliau bersama si fulan sepanjang masa dan bukan pada dua waktu tersebut sahaja.<sup>130</sup> Namun, al-Ṭabarī, ibn Kathīr dan al-Alūsī menjelaskan bahawa penghuni syurga mendapat rezeki pada tengahari dan malam secara kiraan waktu dan bukan bermaksud pada waktu tersebut secara khusus kerana tiada siang dan malam di syurga, kerana mereka sentiasa diterangi 'cahaya' (*nūr*). Mereka mengetahui kadar waktu malam dengan penurunan tirai dan penutupan pintu syurga dan mengetahui waktu siang dengan pembukaan pintu dan tirai tersebut.<sup>131</sup>

Jelas di sini, al-Rāzī menegaskan bahawa rezeki dan kenikmatan yang dikecapi oleh penghuni syurga adalah berterusan sepanjang masa dan bukan hanya dinikmati pada waktu-waktu tertentu sahaja. Walaupun al-Ṭabarī, ibn Kathīr dan al-Alūsī mengatakan penghuni syurga mendapat rezeki pada kiraan waktu tengahari dan petang, namun itu hanyalah perbezaan dari sudut huraian sahaja kerana ini

---

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Al-Rāzī, *Mafūṭih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 238.

<sup>131</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 8: 358; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 3: 1781; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 9. juz. 16: 164.

merupakan perkara *Sam'iyat* di mana tiada pendalilan yang thabit terhadap penjelasannya dari al-Qur'an. Walau bagaimanapun, kesemua perkara tersebut adalah mudah bagi Allah SWT untuk menjadikanya kerana Allah Maha Berkuasa terhadap sesuatu.

### 3.3.1.5 Pemakaian Penghuni Syurga

Kupasan berkenaan kenikmatan syurga berdasarkan gambaran al-Qur'an yang seterusnya ialah berkaitan pemakaian penghuni syurga. Penulis akan mengketengahkan berkaitan kategori pemakaian penghuni syurga berserta huraian contoh bagi setiap kategori tersebut.

Al-Rāzī mengklasifikasikan pemakaian penghuni syurga kepada dua kategori, pertama; pemakaian yang berbentuk perhiasan dan kedua; pemakaian yang menutupi tubuh badan. Beliau menjelaskan bahawa perkataan 'mereka dihiasi' (*yuhallaun*) yang disebut tanpa dijelaskan 'pembuat' (*fā'il*)nya pada kategori pemakaian yang pertama adalah menunjukkan bahawa ianya merupakan kurniaan serta menggambarkan kemuliaan yang diberikan oleh Allah SWT kepada mereka. Manakala lafaz 'mereka memakai' (*yalbasūn*) yang disandarkan perbuatan tersebut kepada penghuni syurga pula adalah mengisyaratkan bahawa ia adalah kewajipan mereka untuk memakainya sendiri.<sup>132</sup>

Ketika menghuraikan pemakaian kategori pertama iaitu pemakaian yang berbentuk perhiasan, al-Rāzī menjelaskan bahawa penghuni syurga dihiaskan dengan perhiasan yang berbentuk 'gelang' (*asāwir*) yang diperbuat daripada tiga

---

<sup>132</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 123.

jenis sumber yang berlainan iaitu ‘emas’ (*dhahab*), ‘perak’ (*fiḍḍah*) dan ‘permata’ (*lu’lu’*).<sup>133</sup> Menurutny lagi, al-Qur’an menggambarkan perhiasan yang terdapat di syurga dengan jenis yang berlainan adalah berdasarkan kehendak dan minat manusia terhadap perhiasan tersebut adalah berbeza semasa di dunia, sama ada minat terhadap gelang emas atau gelang perak. Namun, terdapat juga mereka yang meminati kedua-dua jenis gelang tersebut dan al-Rāzī menjelaskan bahawa mereka boleh memakai kedua-duanya di syurga kelak. Pandangan sedemikian dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *al-Rahmān* (76: 21) iaitu *wa ḥullū asāwir min fiḍḍah*.<sup>134</sup> Tambah beliau lagi, gambaran tersebut sebenarnya adalah sebagai dorongan dan motivasi kepada setiap manusia agar berlumba-lumba mendapatkan syurga Allah SWT dengan menjelaskan bahawa setiap keinginan mereka terdapat di sana.<sup>135</sup>

Seterusnya, beliau turut menukilkan satu pandangan yang mengatakan bahawa gelang perak itu merupakan perhiasan bagi *wildān* atau khadam di syurga, manakala gelang emas pula khusus bagi penghuni syurga.<sup>136</sup> Ini menunjukkan bahawa perhiasan tersebut dikecapi di syurga berdasarkan tingkatan kemuliaan penghuninya. Justeru, didapati al-Bayḍāwī juga bersependapat dengan al-Rāzī di mana beliau menyatakan bahawa nilai perhiasan penghuni syurga adalah berperingkat berdasarkan amalan mereka semasa di dunia sepertimana adanya peringkat nilai emas dan perak.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Bermaksud: Dan mereka dihiasi dengan gelang-gelang tangan dari perak.

<sup>135</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 255.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 554.

Selain itu, al-Rāzī juga menjelaskan bahawa gelang emas dan perak tersebut merupakan nama kepada amalan-amalan mujahadah yang mereka lakukan semasa di dunia semata-mata untuk mencapai ‘pengenalan dan cahaya ketuhanan’ (*al-Ma‘ārif al-Ilāhiyyah wa al-Anwār al-Ṣamadiyah.*) Ini kerana kebanyakan amalan-amalan manusia semasa di dunia dilakukan dengan tangan, maka amalan baik terhasil daripada tangan-tangan tersebut diumpamakan sebagai emas dan perak yang akan dipakaikan sebagai perhiasan mereka di syurga. Menurut al-Rāzī, tafsiran sebegini hanya tergambar difikirannya sahaja.<sup>138</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut menjelaskan bahawa perhiasan yang dipakai oleh penghuni syurga seperti ‘gelang tangan’ (*asāwīr*) emas, perak dan permata adalah menggambarkan mereka berada dalam keadaan yang selesa dan tidak berada dalam kesibukan seperti mana di dunia, kerana kesibukan tersebut menghalang mereka daripada berhias diri.<sup>139</sup> Ia juga menerangkan bahawa penghuni syurga mampu memiliki setiap perkara dan kemewahan, di mana sesuatu yang sukar diperoleh di dunia seperti permata, emas dan perhiasan lain, semuanya menjadi perhiasan mereka di sana.<sup>140</sup>

Namun, timbul persoalan bahawa gelang merupakan perhiasan wanita dan bukannya perhiasan lelaki bahkan aib bagi golongan lelaki memakainya selagimana perhiasan tersebut bukan diperbuat dari emas. Di sini al-Rāzī membawa beberapa pandangan, pertama; penghuni syurga adalah remaja dan tidak akan berlaku proses kelahiran yang menyebabkan wujudnya nasab dan keturunan, maka penghuni syurga

---

<sup>138</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 255. Namun, al-Alūsī mengatakan bahawa perhiasan tersebut berkait dengan tangan kerana ia merupakan ganjaran kepada amalan yang dilakukan oleh tangan-tangan mereka semasa di dunia. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 281.

<sup>139</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 28.

<sup>140</sup> *Ibid.*

lelaki boleh memakai gelang di sana. Kedua; perhiasan gelang tersebut hanya untuk wanita dan kanak-kanak syurga sahaja.<sup>141</sup>

Di samping itu, al-Alūsī turut mengutarakan pandangannya berkaitan persoalan ini. Beliau menjelaskan bahawa pemakaian gelang bagi orang lelaki adalah aib bagi sesuatu kaum dan sebaliknya bagi sesuatu kaum yang lain. Justeru beliau tidak menghukumkan secara aqli bahawa pemakaian tersebut adalah aib bagi golongan lelaki pada setiap masa, tempat dan kaum.<sup>142</sup> Ini menunjukkan bahawa pandangan ini menjadi tambahan kepada jawapan yang dikemukakan oleh al-Rāzī. Ini kerana kedua-dua pandangan ini tidak bertentangan antara satu sama lain di samping tiada bantahan dari al-Alūsī terhadap tafsiran al-Rāzī tersebut.

Manakala dalam kupasan berkaitan pemakaian kategori kedua pula iaitu pemakaian yang menutupi tubuh badan, al-Rāzī menggambarkan bahawa penghuni syurga berpakaian dengan pakaian sutera yang berwarna hijau yang diperbuat daripada ‘sutera yang halus’ (*sundus* atau disebut *al-dībāj al-raqīq*) dan ‘sutera yang tebal’ (*istabraq* atau disebut *al-dībāj al-ṣafīq*).<sup>143</sup> Walau bagaimanapun, al-Rāzī hanya mengupas persoalan ini secara ringkas sahaja tanpa penjelasan yang lebih terperinci.

Daripada kenyataan yang dinyatakan di atas, al-Rāzī mengklasifikasikan pemakaian penghuni syurga kepada dua iaitu, pertama; berbentuk perhiasan yang terdiri daripada gelang emas, perak dan permata. Kedua; pakaian daripada sutera yang menutupi tubuh badan manusia. Pakaian dan perhiasan tersebut

---

<sup>141</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 255.

<sup>142</sup> Al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 9. juz. 15: 390.

<sup>143</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 123; j. 15. juz. 30: 254. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 8: 221; j. 12: 371; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2966. Al-Bayḍāwī menjelaskan bahawa pakaian tersebut berwarna hijau dan ia adalah secantik warna. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 11; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 16. juz. 29: 279.

menggambarkan bahawa mereka berada dalam keadaan yang lapang dan gembira menikmati setiap ganjaran yang disediakan bagi mereka. Beliau juga menjelaskan bahawa gambaran kenikmatan sedemikian adalah sebagai pendorong dan motivasi kepada manusia agar bersungguh-sungguh bagi mendapatkan ganjaran syurga di akhirat.

### 3.3.1.6 Katil dan Talam di Syurga

Dalam perbincangan mengenai subtopik ini, beberapa kupasan berkaitan katil, tilam, bantal dan permaidani menurut al-Rāzī akan diketengahkan.

Terdapat tiga istilah akan kemukakan berdasarkan huraian dan kupasan al-Rāzī berkaitan katil dan tilam di syurga. Istilah-istilah tersebut ialah *arīkah*, *sarīr*, dan *firash*. Berkenaan istilah pertama iaitu *arīkah*, al-Rāzī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa *arīkah* ialah katil yang mempunyai tilam tebal dihiasi dengan ‘tirai pengantin’ (*al-ḥijlāt*) berserta hamparan di atasnya. Jika katil tersebut tiada tirai pengantin, ia tidak dinamakan *arīkah*,<sup>144</sup> tetapi disebut *sarīr*.<sup>145</sup>

Seterusnya, al-Rāzī menjelaskan bahawa *sarīr* pula ialah katil yang ‘papannya’ (*al-wāḥuhū*) diperbuat daripada emas dan dihiasi dengan permata yang disebut sebagai *al-Zabarjad*, *al-Dur* dan *al-Yāqūt*. Beliau juga mengatakan bahawa ‘katil’ (*sarīr*) penghuni syurga terletak tinggi di langit.<sup>146</sup> Katil tersebut adalah luas

---

<sup>144</sup> Al-Bayḍāwī menjelaskan bahawa *al-arīkah* ialah katil ‘tebal’ (*al-sumk*) yang ‘berhias’ (*al-surūr al-muzayyanah*). Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 284 & 592.

<sup>145</sup> Al-Rāzī, *Mafūṭīḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 123; j. 13. juz. 26: 93; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 10: 454-455; j. 8: 221; j. 12: 363; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 3: 1718; j. 4: 2371 & 3027; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. 13. juz. 23: 53.

<sup>146</sup> Al-Rāzī, *Mafūṭīḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156.

dan bergerak menuju kepada penghuni syurga setiap kali mereka berkehendak.<sup>147</sup> Penghuni syurga yang berada di atas katil tersebut dapat melihat segala apa yang Allah SWT kurniakan ‘yang berbentuk kenikmatan mahupun kerajaan’ (*min al-na‘īm wa al-mulk*). Di samping itu, beliau juga tidak membantah pandangan yang berpendapat bahawa setelah wali Allah duduk di atas katil tersebut, ia akan ‘bergerak naik’ (*irtafa‘at*) ke mana sahaja mengikut kehendak mereka.<sup>148</sup>

Manakala berkenaan lafaz *firash* pula, al-Rāzī menyatakan bahawa *firash* ialah tilam. Bahagian dalaman tilam tersebut diperbuat dari ‘sutera yang tebal’ (*al-dībāj al-thakhīn*) yang disebut sebagai *istabraq*.<sup>149</sup> Beliau juga menegaskan bahawa setiap penghuni syurga tidak hanya memiliki sebuah tilam sahaja, bahkan lebih.<sup>150</sup> Tambahnya lagi, gambaran tilam diperbuat daripada sutera adalah menunjukkan bahawa ia merupakan tilam yang ‘paling sempurna’ (*nihāyah sharfhā*). Perkara ini jelas di mana al-Qur’an menggambarkan bahawa bahagian dalamnya diperbuat daripada ‘sutera yang lembut’ (*sundus al-raqi‘q*) dan ‘empuk’ (*al-nā‘im*). Justeru, ini menunjukkan bahawa lapisan luaran tilam tersebut adalah lebih baik dan menarik.<sup>151</sup> Ini kerana semasa di dunia, manusia hanya menzahirkan perhiasan dari sudut luaran sahaja, mereka tidak menghiasi sesuatu dengan perhiasan yang sama dari sudut luaran dan dalaman kerana tujuan mereka adalah menzahirkan perhiasan dari sudut luaran semata-mata kerana sudut dalaman tidak dapat dilihat dan dinilai oleh penglihatan. Berlainan di akhirat, setiap perkara di sana terjadi adalah berdasarkan kemuliaan dan untuk ‘kenikmatan’ (*al-tan‘īm*) semata-mata. Maka dalam hal ini,

---

<sup>147</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 138.

<sup>148</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156.

<sup>149</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 127.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, h. 128; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 455.



Allah SWT menjadikan bahagian dalaman tilam syurga tersebut adalah sebagaimana bahagian luarannya sepertimana yang digambarkan oleh al-Qur'an.<sup>152</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut menjelaskan berkenaan 'bantal-bantal sandaran' (*al-namāriq*) di syurga. Menurut beliau, setiap kali penghuni syurga ingin berehat, mereka akan duduk di atas satu bantal dan menyandar pada bantal yang lain.<sup>153</sup> Di samping itu, terdapat juga 'permaidani' (*al-zarābī*) yang terhampar bagi penghuni syurga.<sup>154</sup> Berkenaan bantal dan permaidani tersebut, al-Rāzī tidak menghuraikannya dengan terperinci, tetapi sekadar menyebutnya dengan ringkas sahaja.

Berdasarkan pernyataan di atas, setiap penghuni syurga akan mendapat 'tilam-tilam' (*furush*) yang empuk di dalamnya. Mereka juga memperoleh 'katil' (*sarīr*) yang dihiasi dengan permata dan boleh bergerak ke mana sahaja mengikut kehendak mereka. Di samping itu, Allah SWT juga menyediakan *arīkah* iaitu katil yang lengkap dengan tilam dan tirai pengantin bagi mereka menyandar di dalamnya sambil mengecapi kenikmatan yang terdapat di syurga.

### 3.3.1.7 Bidadari Syurga

Menarik dinyatakan di sini bahawa walau sebesar mana pun kenikmatan yang terdapat di syurga, ianya tidak akan sempurna melainkan dengan wujudnya isteri-isteri kerana merekalah yang menjadi salah satu asbab kepada lahirnya manusia di dunia. Dalam menjelaskan perihal ini, al-Qur'an telah menjanjikan bagi penghuni

---

<sup>152</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128

<sup>153</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156.

<sup>154</sup> *Ibid.*

syurga dengan nikmat bidadari. Penulis akan mengupas berkenaan bidadari syurga berdasarkan gambaran al-Qur'an dari sudut sifat-sifat mereka, kesucian mereka dan keseronokan kebahagiaan penghuni syurga bersama mereka.

Terdapat beberapa lafaz dalam al-Quran yang merujuk kepada bidadari, antaranya ialah *qāṣirāt al-ṭarf*,<sup>155</sup> *azwāj muṭahharah*,<sup>156</sup> *baīd maknūn*,<sup>157</sup> *'uruba atrāba*<sup>158</sup> dan *ḥūr 'ain*.<sup>159</sup> Al-Qur'an hanya menyebutkan sifat-sifat bidadari tersebut sahaja tanpa menyebut 'jenis-jenis'nya (*ism al-jins*) atau dengan lafaz 'wanita' (*al-nisā'*). Al-Rāzī membawa dua pandangan berkenaan persoalan tersebut. Pertama; ia mengisyaratkan bahawa bidadari tersebut adalah tersembunyi, manakala *ism al-jins* tidak digunakan kerana ianya tidak dapat dihuraikan dan tidak dapat digambarkan melalui sifat-sifatnya, tetapi perlu digambarkan dengan hakikat *al-jins* itu sendiri sepertimana kita tidak boleh mendedahkan hakikat haiwan ataupun manusia hanya dengan menyebut sifat-sifatnya iaitu seperti sesuatu yang bergerak, berkemahuan, makan, minum dan sebagainya bagi menjelaskan suatu *jins* seperti manusia. Sesuatu *jins* dapat didedahkan dengan menjelaskan hakikatnya seperti hakikat haiwan dan manusia. Kedua; ia adalah sebagai penghormatan kepada bidadari dan juga bertujuan menambahkan lagi gambaran kecantikan dan keistimewaan bidadari dalam fikiran orang yang yang dijanjikan syurga. Di samping itu, bagi menjelaskan lagi persoalan tersebut, al-Rāzī turut membuat satu analogi diantara bidadari dengan

---

<sup>155</sup> Bermaksud: Pandangannya tertumpu. Lihat al-Qur'an, Surah *al-Ṣaffāt* (37: 48); Surah *Ṣad* (38: 52); Surah *al-Raḥmān* (55: 56).

<sup>156</sup> Bermaksud: isteri-isteri yang suci bersih. Lihat al-Qur'an, Surah *Ali 'Imrān* (3: 15); Surah *al-Nisā'* (4: 57).

<sup>157</sup> Bermaksud: Telur yang tersimpan sebaik-baiknya. Lihat al-Qur'an, Surah *al-Ṣaffāt* (37: 49).

<sup>158</sup> Bermaksud: Sebaya umumnya. Lihat al-Qur'an, Surah *al-Wāqī'ah* (56: 37).

<sup>159</sup> Bermaksud: Luas cantik matanya. Lihat al-Qur'an, Surah *al-Dukhān* (44: 54). Berkenaan huraian lafaz *ḥūr al-'ain*, al-Rāzī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa adalah menggambarkan bahawa bidadari mempunyai mata yang cantik, luas dan menarik. Al-Rāzī juga turut menukikan pandangan dari Abū Hurairah yang menyatakan bahawa *ḥūr al-'ain* bukan dari kalangan wanita-wanita dunia. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 10: 487; Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 254; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2388; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 13. juz. 23: 132.

puteri raja di mana memadailah kecantikan puteri tersebut digambarkan dengan menyebut sifat-sifat tanpa perlu menyebut namanya.<sup>160</sup>

Ketika mengupas lafaz *qāṣirāt al-ṭarf* yang terdapat dalam Surah *al-Raḥmān* (55: 56), al-Rāzī dan al-Alūsī berpendapat bahawa bidadari syurga bersifat pemalu, menjaga pandangan dan hati mereka dan hanya mengasihi pasangan mereka.<sup>161</sup> Semasa menghuraikan lafaz *al-Ṭarf*, al-Rāzī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa lafaz *al-ṭarf* bermaksud pergerakan kelopak mata, dan maksud kalimah *qāṣirāt al-ṭarf* ialah mereka tidak sesekali menggerakkan kelopak mata untuk melihat kepada sesuatu yang lain dan mereka tidak pernah mengangkat kepala mereka kecuali untuk melihat pasangan mereka.<sup>162</sup> Tambah al-Rāzī lagi, mereka juga mempunyai kesucian dan harga diri yang tinggi dengan ‘pemeliharaan’ (*ṣawn*) oleh Allah SWT sepertimana seorang gadis yang dijaga oleh walinya dari melakukan perkara-perkara yang boleh merendahkan maruah dan harga diri mereka. Ini dapat dilihat ketika al-Rāzī menghuraikan erti kalimah *maqṣūrāt* dari ayat berkenaan.<sup>163</sup>

Al-Rāzī turut menukulkan pandangan dari Abū Hurairah yang menjelaskan bahawa bidadari syurga bukan dari kalangan wanita dunia.<sup>164</sup> Ini jelas di mana beliau dan ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam mengatakan bahawa bidadari syurga tidak pernah disentuh oleh mana-mana manusia dan jin dan mereka umpama permata yang masih belum digali dan bagaikan mutiara yang berada di

---

<sup>160</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 130.

<sup>161</sup> *Ibid.*; j. 13. juz. 26: 139 & 220; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 24: 181.

<sup>162</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 130; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 10: 487; j. 11: 606; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 294, 315 & 456; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2388, 2432 & 2732; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 14. juz. 24: 181-182.

<sup>163</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 130 & 167.

<sup>164</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 254.

dalam kerang yang tidak pernah disentuh oleh sesiapa.<sup>165</sup> Mereka juga digambarkan sebagai ‘telur berwarna putih yang tersembunyi’ (*baiḍ maknūn*) dan tidak dicemari oleh sebarang debu, tidak seperti kebiasaan telur yang warnanya sedikit kekuningan akibat terdedah kepada persekitaran. Al-Rāzī berpendapat bahawa lafaz *baiḍ maknūn* menunjukkan kepada kemuncak keindahan dan kecantikan bidadari tersebut sebagaimana masyarakat Arab memanggil wanita yang cantik dengan panggilan *Baiḍat al-Khudūr* yang bermaksud telur yang tersembunyi.<sup>166</sup>

Selain itu, al-Rāzī dan al-Bayḍāwī juga berpandangan bahawa bidadari syurga terlepas dan bebas dari segala sifat-sifat buruk dan keaiban berdasarkan ayat *qāṣirāt al-ṭarf*. Rupa paras dan kulit mereka adalah secantik merahnya ‘delima’ (*al-yaqūt*) dan putihnya ‘mutiara’ (*al-marjān*).<sup>167</sup> Di samping itu, al-Alūsī lebih memperincikan pandangan di atas dengan nukilan dari beberapa pandangan yang mengatakan bahawa kecantikan bidadari dibandingkan dengan *baiḍ maknūn* adalah dari sudut warna tubuh badan bidadari tersebut sahaja, manakala wajah mereka pula adalah sesuci permata dan seindah mutiara.<sup>168</sup>

Allah SWT menyatakan satu sifat wanita bagi mewakili segala kesempurnaan bidadari syurga iaitu sifat ‘suci’ (*muṭahharah*), dari sudut jasmani dan rohani. Pandangan ini disepakati oleh al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan juga ibn Kathīr.<sup>169</sup> Mereka dan juga al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam

---

<sup>165</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 131; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 11: 606-607; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2388 & 2732.

<sup>166</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 139. Al-Ṭabarī menggambarkan bahawa bidadari umpama sesuatu yang tersimpan di dalam kerang yang belum pernah disentuh oleh manusia. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 10: 488-489. Al-Bayḍāwī pula menjelaskan bahawa warna kulit yang sedikit kekuningan merupakan warna badan manusia yang tercantik. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 294. Lihat juga al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 13. juz. 23: 132.

<sup>167</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 131; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 456.

<sup>168</sup> Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j.13. juz. 23: 133.

<sup>169</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 4. juz. 7: 217. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 315, ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2432.

mengatakan bahawa setiap bidadari adalah ‘sebaya’ (*atrāb*) dengan pasangan mereka dan tiada perasaan cemburu di antara mereka. Mereka diciptakan ‘pada waktu yang sama’ (*fī zamān wāhid*), ‘tiada sebarang kecacatan pada mereka sama ada dari sudut jasmani mahupun rohani seperti penyakit kronik’ (*lā yulḥiqhunna ‘ajz wa lā zamānah*), suci dari haid, nifas, istihadah, dan segala kotoran sepertimana yang terjadi kepada wanita di dunia, tidak berubah warna kulit mereka<sup>170</sup> dan berakhlak baik.<sup>171</sup>

Seterusnya, dalam menjelaskan keseronokan bersama bidadari, al-Rāzī mengatakan bahawa bidadari syurga menunggu kedatangan pasangan mereka di dalam ‘khemah’ (*al-khiyām*).<sup>172</sup> Setelah orang mukmin memasuki syurga dan menyandar di atas katil yang disediakan di dalamnya, para bidadari akan pergi kepada pasangan yang telah ditentukan kepada mereka.<sup>173</sup> Mereka hanya akan bersama dengan ahli-ahli syurga yang telah ditentukan kepada mereka. Pandangan ini dapat dilihat pada kupasan ayat dari Surah *al-Rahman* (55: 56) iaitu:

لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

Bermaksud: Mereka tidak pernah disentuh oleh manusia dan jin

Al-Rāzī dan al-Alūsī menegaskan bahawa lafaz *ṭamitha* ialah lafaz yang jelas menunjukkan tentang tiadanya unsur-unsur keaiban di syurga, sepertimana

<sup>170</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 1. juz.2: 143; j. 5. juz. 10: 142; j. 13. juz. 26: 220; j. 15. juz. 29: 167-168; Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 1: 211-212; j. 3: 206; j. 4: 147; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 42; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 102, 207 & 487; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 1. juz.1: 327; j. 4. juz. 5: 89; j. 13. juz. 23: 314.

<sup>171</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 4. juz. 7: 217.

<sup>172</sup> Bidadari digambarkan bahawa mereka berada di dalam ‘khemah’ (*al-khiyām*) adalah bagi menjelaskan bahawa mereka tidak pernah disentuh oleh manusia ataupun jin melainkan pasangan yang telah ditetapkan bagi mereka sahaja. Allah SWT menyediakan istana bagi penghuni syurga dan bidadari akan menuju kepada penghuni syurga yang berada di dalam istana apabila mereka berhajat kepadanya. Gambaran tersebut jelas menunjukkan bahawa penghuni syurga tidak perlu bergerak bagi menikmati apa yang terdapat di syurga. Semua makanan dan minuman sampai kepada mereka tanpa perlu pergerakan dari mereka. Maklumat lanjut dapat dilihat pada al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 136.

<sup>173</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 136.

yang berlaku di dunia. Contohnya setelah satu pasangan suami isteri melakukan jimak, mereka akan letih dan tidak dapat melakukan ibadat selagi tidak mengangkat hadas, di samping terdapat juga waktu larangan bagi pasangan tersebut bersama seperti dalam Ihram dan ketika wanita itu didatangi haid. Kesemua perkara tersebut tidak berlaku di syurga di mana penggunaan lafaz *ṭamitha* sendiri membawa makna yang sedemikian iaitu terlepas dari keaiban dan keburukan, berbanding dengan lafaz *jimā'* dan *wiqā'* yang merupakan lafaz *kināyah* yang menunjukkan kenikmatan tetapi tersembunyi di sebaliknya keburukan dan keaiban tersebut.<sup>174</sup>

Daripada nukilan tersebut, al-Rāzī berpendapat bahawa bidadari syurga adalah sebaya dengan para penghuninya. Kehormatan mereka diperlihara oleh Allah SWT di mana mereka tidak pernah disentuh oleh manusia dan jin. Mereka mempunyai rupa paras yang cantik dan suci sama ada dari sudut rohani dan jasmani, tidak seperti wanita-wanita di dunia yang mempunyai pelbagai sifat kekurangan. Bidadari syurga juga mempunyai sifat malu serta mereka menahan pandangan mereka dan hanya melihat hanya kepada pasangan mereka sahaja.

### 3.3.1.8 Pelayan-Pelayan Muda

Selain dari bidadari, al-Qur'an turut menggambarkan bahawa terdapat juga pelayan – pelayan muda yang setia berkhidmat kepada penghuni syurga sepanjang masa. Terdapat dua lafaz dalam al-Qur'an yang merujuk kepada pelayan-pelayan tersebut iaitu *wildān* sepertimana yang terdapat dalam Surah *al-Wāqi'ah* (56: 17) dan *ghilmān* yang terdapat dalam Surah *al-Ṭūr* (52: 24) dan *al-Insān* (76: 19). Al-Rāzī

---

<sup>174</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 130-131; j. 15. juz. 29: 136, lihat juga al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 14. juz. 24: 182.

juga tidak menyatakan sebarang perbezaan maksud di antara kedua-dua lafaz tersebut. Dalam perbincangan ini selanjutnya, penulis hanya menggunakan lafaz *wildān* sahaja bagi merujuk kepada pelayan-pelayan muda di syurga dalam penyelarasan lafaz berkaitan subtopik ini.

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa *wildān* tersebut bukanlah kanak-kanak mukmin yang meninggal semasa kecil, ini kerana kanak-kanak mukmin tersebut akan bersama-sama dengan ahli keluarga mereka yang beriman di syurga. Beliau juga menegaskan bahawa tidak harus bagi seseorang mukmin yang tidak mempunyai anak dilayan oleh kanak-kanak mukmin, sekiranya bapa kanak-kanak tersebut juga berada di syurga.<sup>175</sup> Di samping itu, al-Rāzī juga tidak menolak pandangan yang mengatakan bahawa kanak-kanak tersebut adalah anak-anak orang kafir yang meninggal semasa kecil. Beliau juga menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa kanak-kanak tersebut hanya dilihat dari sudut perkhidmatan mereka sahaja kepada penghuni syurga, tanpa merujuk kepada asal kelahiran mereka.<sup>176</sup>

Ketika mentafsirkan ayat dari Surah *al-Insān* (76: 19) yang berbunyi:

وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا

Bermaksud: Dan mereka dikelilingi oleh pelayan-pelayan muda yang tetap muda. apabila kamu melihat mereka, kamu akan menyangka mereka seperti mutiara yang bertaburan.

---

<sup>175</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 150.

<sup>176</sup> *Ibid.*

al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa usia, kecantikan dan layanan pelayan-pelayan di syurga adalah berkekalan.<sup>177</sup> Selain itu, al-Rāzī dan ibn Kathīr menjelaskan lagi bahawa warna kulit *wildān* tersebut adalah secantik mutiara.

Berkaitan perkhidmatan dan layanan terhadap para penghuni syurga pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa mereka semata-mata memberi khidmat dan manfaat kepada penghuni syurga tanpa ada kepentingan diri. Berbeza dengan *wildān* di dunia di mana mereka berkhidmat kepada tuannya bagi mendapatkan balasan dan kebahagiaan dirinya sendiri yang berupa manfaat dan keampunan dari tuannya.<sup>178</sup>

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa mereka diumpamakan seperti mutiara yang bertaburan kerana kemuliaan sifat dan kecantikan fizikal serta perhiasan mereka,<sup>179</sup> di samping perkhidmatan yang mereka berikan yang bukan berbentuk barisan atau dalam *ṣaf*, tetapi berselerak mengikut kehendak penghuni syurga. Situasi sedemikian menambahcantikkan lagi suasana di syurga sepertimana kita dapati kilauan mutiara yang bertaburan adalah lebih cantik berbanding dengan kilauan mutiara yang terkumpul pada satu-satu tempat.<sup>180</sup> Mereka juga mempunyai keistimewaan dan usia mereka adalah dalam lingkungan kanak-kanak,<sup>181</sup> dan tidak akan binasa serta mereka kekal sedemikian, di mana mereka kekal dalam keadaan kanak-kanak dan tidak akan menjadi dewasa.<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 252. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 12: 369-370; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 553; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 29: 276.

<sup>178</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 255.

<sup>179</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 252; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j.4: 2965. Al-Alūsī menjelaskan bahawa jumlah *wildān* di syurga bergantung kepada 'khidmat yang diperlukan' (*a'māl al-makhdūmī*). Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 16. juz. 29: 277.

<sup>180</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 252.

<sup>181</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 255.

<sup>182</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 151.



Berdasarkan huraian tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa ‘pelayan-pelayan muda’ (*wildān* atau *ghilmān*) mempunyai rupa paras dan fizikal yang cantik. Mereka sentiasa memberi layanan dan khidmat kepada penghuni syurga tanpa mengharapkan sebarang balasan. Mereka kekal dalam keadaan sedemikian tanpa berlaku sebarang perubahan sama ada dari sudut fizikal dan umur mereka.

### 3.3.2 Istana Syurga

Berkenaan kenikmatan yang seterusnya, iaitu istana syurga, al-Rāzī membawa dua pandangan. Pertama; setiap syurga mempunyai satu istana yang merupakan tempat tinggal yang indah dan suci. Kedua; syurga berada pada satu kelompok, manakala istana pula berada pada satu kelompok yang lain. Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat *wa yaj'al lak quṣūrā*<sup>183</sup> dalam Surah *al-Furqān* (25: 10).<sup>184</sup>

Kelihatan al-Rāzī tidak mengupas dengan lebih lanjut berkaitan istana syurga, beliau hanya mengutarakan dua pandangan yang berkaitan kedudukan istana dan sifatnya yang indah tanpa menghuraikan ciri-ciri istana yang lain. Namun dalam kitab *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, al-Ṭabarī memperincikan perihal istana tersebut dengan mengatakan bahawa ‘istana’ (*quṣūr*) adalah seperti rumah di dunia yang diperbuat daripada batu.<sup>185</sup>

Pandangan yang dibawa oleh al-Rāzī dan al-Ṭabarī berkaitan istana syurga adalah selari dengan riwayat hadith yang dinyatakan oleh ibn Mājah dan al-Tirmidhī yang menjelaskan bahawa sesiapa yang melakukan solat sunat Dhuha sebanyak 12

---

<sup>183</sup> Bermaksud: Serta mengadakan untukmu istana-istana (yang tersergam indah).

<sup>184</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 55.

<sup>185</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 9: 369.

rakaat, Allah SWT akan membina baginya istana yang diperbuat daripada emas di syurga.<sup>186</sup>

Berdasarkan kupasan di atas, al-Rāzī menjelaskan bahawa istana di akhirat kemungkinan terletak di syurga atau terletak pada satu kelompok yang berlainan dari syurga. Al-Rāzī juga tidak menyanggah pandangan yang dinyatakan oleh al-Ṭabarī berdasarkan tiada bantahan yang dibuat oleh beliau terhadap pandangannya tersebut.

Demikianlah perbincangan berkenaan kenikmatan syurga yang disediakan bagi para penghuninya. Pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh al-Rāzī, al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī adalah selaras dengan hadith yang dinyatakan oleh al-Bukhārī yang mengatakan bahawa Allah SWT telah menyediakan pelbagai kenikmatan yang istimewa di syurga yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas oleh akal fikiran manusia.<sup>187</sup> Selanjutnya, penulis akan membincangkan mengenai isu-isu yang berkaitan syurga dan sifat-sifatnya.

### 3.4 ISU-ISU BERKAITAN SYURGA DAN SIFAT-SIFATNYA

Beberapa aspek akan disentuh dalam perbincangan ini, antaranya ialah syurga *jasmāniyyah* dan syurga *rūḥāniyyah*, syurga merupakan warisan bagi orang yang beriman, syurga telah dicipta dan kenikmatannya kekal dan bertambah dan syurga Adam dan persoalan sekitarnya. Penulis menyenaraikan aspek-aspek berkenaan

---

<sup>186</sup> Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Mu'jam 3: Abwāb al-Witr, Bāb Mā Jā'a fī Ṣolāh al-Ḍuḥā, hadith no. 1380, h. 2559; al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, Mu'jam 36: Ṣifāh al-Jannah 'an Rasūlillah, Bāb Mā Jā'a fī Ṣolāh al-Ḍuḥā, hadith no. 473, h. 1690.

<sup>187</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Kitāb Bad'i al-Khalq, Bāb Mā Jā'a fī Ṣifāh al-Jannah wa annahā Makhluqah, hadith no. 3244, h. 263.

kerana sebahagian dari aspek-aspek ini merupakan di antara persoalan-persoalan yang menjadi polemik perbahasan di kalangan Mutakallimin.

### 3.4.1 Syurga *Jasmāniyyah* dan Syurga *Rūhāniyyah*

Ketika mentafsir Surah *al-Raḥmān* (55: 46) iaitu:

وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ

Bermaksud: Dan orang yang takut akan keadaan dirinya di mahkamah Tuhannya (untuk dihitung amalnya), disediakan baginya dua syurga.

al-Rāzī dan al-Bayḍāwī bersependapat dalam menghuraikan lafaz ‘dua syurga’ (*jannatān*). Terdapat tiga pandangan yang dinukilkan. Dua pandangan yang pertama hanya menyentuh berkenaan syurga jasmani. Pertama; satu syurga untuk golongan manusia dan satu lagi untuk golongan jin. Kedua; seseorang itu dianugerahkan kedua-dua syurga tersebut kerana beliau melakukan ketaatan kepada Allah SWT dan meninggalkan maksiat. Ini kerana kedua-dua tanggungjawab ini memang ditaklifkan. Manakala pandangan ketiga menyebut bahawa kedua-dua syurga merujuk kepada syurga *jasmāniyyah* untuk dikecapi nikmat fizikal di dalamnya dan syurga *rūhāniyyah* bagi kenikmatan roh.<sup>188</sup> Di samping itu, terdapat pandangan yang keempat yang hanya dinukilkan oleh al-Alūsī iaitu ‘satu syurga yang khusus bagi akidah ahli syurga dan satu lagi bagi amalan-amalan mereka’ (*jannah li ‘aqīdatih wa jannah li ‘amalih*).<sup>189</sup>

<sup>188</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 124; al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 32: 52 & 56; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 455.

<sup>189</sup> Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, j. 15. juz. 27: 178.

Merujuk kepada empat pandangan di atas, penulis tidak menemui sebarang pandangan lanjut dari al-Rāzī kecuali pandangan yang ketiga kerana ia adalah pandangan yang sah menurut beliau.<sup>190</sup> Dalam konteks ini iaitu syurga *jasmāniyyah* dan *rūḥāniyyah*, al-Rāzī menegaskan jika diandaikan bahawa kedua-dua syurga tersebut ialah syurga *jasmāniyyah*, maka setiap satu dari syurga tersebut mempunyai sifat-sifat dan kenikmatan-kenikmatan yang digambarkan oleh al-Qur'an antaranya terselamat dari segala kecacatan dan kekurangan, indah dan nyaman, terdapat sungai yang mengalir, pepohon serta buah-buahan, bidadari, istana dan lain-lain.<sup>191</sup>

Namun al-Rāzī turut menjelaskan bahawa jika dua syurga ini merujuk kepada syurga *jasmāniyyah* dan *rūḥāniyyah*, kedua-duanya mempunyai segala kenikmatan tersebut. Di samping itu beliau juga menyatakan bahawa syurga *rūḥāniyyah* ini turut dilengkapi dengan kenikmatan yang khusus untuk nikmat roh seperti keredhaan Allah SWT.<sup>192</sup>

Seterusnya ketika membahaskan syurga *ruhaniyyah* ini, al-Rāzī menukilkan pandangan dari para hukama' yang menjelaskan bahawa syurga *ruhaniyyah* merupakan maqam syurga yang lebih tinggi berbanding syurga *jasmāniyyah*. Ia merupakan ibarat mengenai *tajallī nūr* Allah SWT ke dalam ruh hambaNya lalu mereka tenggelam dalam 'mengetahui dan mengenali' (*Ma'rifat*)Nya. Syurga

---

<sup>190</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 124. Lihat juga huraian al-Rāzī terhadap ayat dari Surah *Fuṣṣilat* (41: 31) di mana beliau menjelaskan bahawa ayat tersebut juga mengisyaratkan kepada terdapatnya dua syurga tersebut iaitu syurga *jasmāniyyah* dan syurga *rūḥāniyyah*. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 124. Selain dari lafaz *jannāt*, al-Qur'an juga turut menyebut syurga dengan lafaz *jannah* yang merujuk kepada satu syurga dan *jannāt* yang merujuk kepada kuantiti yang banyak. Namun al-Rāzī menghubungkan lafaz-lafaz tersebut antara satu sama lain dan menjelaskan bahawa ia segala kelazatan yang terdapat di syurga yang terdiri dari pelbagai kenikmatan dapat dikecapi oleh jasad dan roh seolah-olah terdapat dua jenis syurga iaitu syurga jasmani dan syurga rohani. Lihat perbincangan ini dalam bab kedua berkaitan pengertian *al-jannah* dari segi istilah pada halaman 36.

<sup>191</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128; j. 1. juz. 2: 141. Lihat juga Ḥassan Ayūb, *Tabṣīṭ*, h. 199. Lihat juga hadith seumpamanya dalam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Tafsīr, *Sūrah al-Sajdah*, Bāb Qaulihi Falā Ta'lam Nafsun mā Ukhfiya lahum min Qur'ān, hadith no. 4779, h. 405.

<sup>192</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128; j. 4. juz. 7: 217.

*rūḥāniyyah* ini bermula dari ‘keredhaan hambaNya dengan segala ketetapan Allah SWT’ (*rūḍian ‘an Allāh*) dan berakhir setelah mereka peroleh ‘keredhaan dari Allah SWT’ (*marḍiyā ‘inda Allāh*).<sup>193</sup> Tambahan lagi, al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr turut menjelaskan bahawa kenikmatan syurga yang diperoleh oleh penghuni syurga merupakan tanda keredhaan Allah SWT kepada mereka, dan keredhaanNya adalah ‘lebih baik’ (*afḍal*) dari syurga *jasmāniyyah* iaitu dari aspek ‘kekekalan’nya (*al-khulūd*).<sup>194</sup>

Di samping itu, timbul satu persoalan iaitu adakah penghuni syurga boleh berada pada mana-mana syurga yang dikehendaki memandangkan segala hajat dan kehendak mereka akan ditunaikan oleh Allah SWT di syurga? Di sini, al-Rāzī menukulkan pandangan dari hukama’ Islam yang menjelaskan bahawa mereka akan mendapat syurga *jasmāniyyah* ‘tanpa perkongsian’ (*lā taḥtamil al-mushārahah fīhā*) kerana setiap mereka mendapat syurga mengikut tingkatan masing-masing tanpa berhajat kepada syurga yang lain. Tetapi mereka dapat menikmati dan mengecapi nikmat syurga *rūḥāniyyah* sepertimana penghuni syurga yang lain kecapi.<sup>195</sup> Kenikmatan syurga *rūḥāniyyah* iaitu mendapat keredhaan Allah SWT adalah nikmat yang Allah SWT janjikan kepada setiap penghuni syurga dan mereka dapat merasai kenikmatan tersebut berdasarkan tingkatan syurga *jasmāniyyah* masing-masing.<sup>196</sup> Penulis beranggapan sedemikian adalah kerana jika semua penghuni syurga dapat

---

<sup>193</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 4. juz. 7: 217.

<sup>194</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 122; juz. 32: 56, al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 152; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 3073.

<sup>195</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 24. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa jika kedua-dua syurga tersebut ialah syurga *jasmāniyyah*, kedua-dua syurga tersebut terletak pada bahagian kanan dan kiri ahli syurga dan mereka boleh menikmati buah-buahan dari kedua-dua syurga tersebut. Manakala jika salah satu syurga tersebut ialah syurga *jasmāniyyah* dan satu lagi ialah syurga *rūḥāniyyah*, maka setiap syurga tersebut disediakan kenikmatan seperti buah-buahan dan tilam yang selayak dengan kemuliaan syurga tersebut. Penulis beranggapan bahawa kenikmatan yang terdapat dalam syurga *rūḥāniyyah* adalah lebih indah dan tidak dapat digambar, apatah lagi hendak dibandingkan dengan kenikmatan syurga *jasmāniyyah* kerana kemuliaan syurga *rūḥāniyyah* adalah lebih tinggi berdasarkan kenyataan al-Rāzī berkenaan perkara sedemikian. Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128.

<sup>196</sup> Perbincangan lanjut berkenaan tingkatan penghuni syurga akan dibahaskan dalam bab keempat.

memperoleh kenikmatan syurga *rūḥāniyyah* yang setaraf, maka apakah yang membezakan antara kenikmatan syurga *rūḥāniyyah* yang dikecapi oleh para rasul, *ṣiddiqīn* dan *shuhadā'* dengan kenikmatan syurga *rūḥāniyyah* yang dirasa oleh golongan awam? Ini kerana dari sudut syurga *jasmāniyyah*, tingkatan mereka sudah berbeza. Penulis juga menganggap bahawa syurga *rūḥāniyyah* adalah merujuk kepada syurga tertinggi dalam setiap tingkatan syurga *jasmāniyyah* dan kenikmatan syurga *rūḥāniyyah* ini adalah berbeza mengikut tingkatan syurga *jasmāniyyah*. Semakin tinggi tingkatan syurga *jasmāniyyah*, semakin tinggi tingkatan syurga *rūḥāniyyah* tersebut. Walaupun dari sudut zahir keredhaan yang diterima oleh penghuni syurga pada setiap tingkatan adalah sama, namun berkemungkinan dari sudut hakikatnya berbeza. Ini kerana keredhaan dan kemuliaan yang Allah SWT kurniakan kepada para rasul, siddiqin dan shuhada' adalah berbeza dengan orang awam. Ini menjelaskan bahawa setiap penghuni syurga dapat menikmati syurga *rūḥāniyyah* iaitu mendapat keredhaan Allah SWT, namun tahap keredhaan tersebut berbeza mengikut tingkatan syurga *jasmāniyyah* yang mereka peroleh.

Berdasarkan pendapat yang diutarakan di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa terdapat dua jenis syurga iaitu syurga *jasmāniyyah* dan syurga *rūḥāniyyah*. Syurga *jasmāniyyah* dapat dimiliki oleh setiap penghuni syurga untuk kenikmatan jasadi. Manakala syurga *rūḥāniyyah* pula merupakan 'tingkatan' (*maqām*) syurga yang tertinggi yang dikecapi oleh semua penghuni syurga mengikut tingkatan syurga *jasmāniyyah* masing-masing untuk kenikmatan roh.

### **3.4.2 Syurga Merupakan Warisan bagi Orang Beriman**

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahawa syurga itu adalah warisan kepada penghuninya, antaranya ialah ayat dari Surah *Mayam* (19: 63) iaitu:

تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾

Bermaksud: Itulah taman syurga yang Kami akan berikan sebagai warisan pusaka kepada orang-orang yang bertaqwa dari hamba-hamba Kami.

dan Surah *al-A'raf* (7: 43) iaitu:

وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾

Bermaksud: Dan mereka diseru: “Itulah syurga yang diberikan kamu mewarisinya dengan sebab apa yang kamu telah kerjakan”.

Dalam menghuraikan Surah *Maryam* (19: 63), al-Rāzī membawa tiga pandangan. Pandangan pertama dinukilkan oleh al-Rāzī secara bersendirian, manakala dua pandangan seterusnya pula diutarakan oleh al-Rāzī dan al-Ṭabarī. Pertama; syurga disebutkan sebagai warisan kepada anak cucu Adam yang beriman adalah kerana Nabi Adam a.s. merupakan manusia pertama yang menjadi penghuni syurga.<sup>197</sup> Kedua; lafaz *nūriṭh* adalah merupakan kata ‘pinjaman’ (*isti'ārah*) yang membawa erti *nabqā* yang bermaksud kami kekalkan syurga kepada hamba-hamba kami yang beriman seperti mana kekalnya harta si mati kepada pewarisnya.<sup>198</sup> Ketiga; setiap orang yang bertakwa akan berhadapan dengan Allah SWT pada hari kiamat bersama ganjaran pahala yang diwarisi dari amalan-amalan mereka sewaktu di dunia dan mereka akan dimasukkan ke dalam syurga seperti mana pewaris menerima harta peninggalan dari si mati. Analogi sebegini bukan bermaksud hilangnya hak pemilikan oleh si mati terhadap hartanya yang diwariskan kepada pewarisnya sebabagimana halnya seseorang yang meninggal dunia dan mewariskan

<sup>197</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 24; j. 12. juz. 23: 83.

<sup>198</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 238; j. 7. juz. 14: 86; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 9. juz. 16: 164.

hartanya kepada warisnya yang masih hidup di dunia. Namun ia bermaksud bahawa penghuni syurga itu dengan mudah mendapat tempat di syurga tanpa bersusah payah di akhirat kerana amalannya di dunia itu mewariskan kemuliaan dan ganjaran di akhirat. Kesenangan mendapat ganjaran syurga di akhirat ini, adalah umpama senangnya waris yang menerima harta pusaka dari si mati.<sup>199</sup>

Ketika mengupas Surah *al-A'raf* (7: 43) pula, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa penghuni syurga mewarisi tempat yang ditinggalkan oleh penghuni neraka di syurga. Al-Rāzī menukilkan hadith yang mafhumnya bahawa setiap manusia diperuntukkan tempat-tempat yang khusus di syurga dan neraka. Setelah penghuni syurga memasuki syurga dan penghuni neraka memasuki neraka, maka penghuni neraka akan diperlihatkan tempat yang telah dikhususkan kepada mereka di syurga. Seterusnya dikatakan kepada mereka, “*inilah tempat yang dikhususkan kepada kamu di syurga jika kamu mentaati Allah SWT*”. Setelah itu, para penghuni syurga membahagi-bahagikan tempat-tempat di syurga yang diperuntukkan kepada ahli neraka sebelum ini di kalangan mereka.<sup>200</sup>

Berdasarkan kepada huraian tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa syurga itu merupakan warisan bagi orang yang beriman kepada Allah SWT sama ada warisan dari sudut sejarah iaitu dari manusia pertama yang mendiami syurga iaitu Adam kemudian diwariskan kepada anak cucunya, atau warisan dari sudut analogi ganjaran pahala yang mereka warisi dari amalan-amalan baik yang mereka lakukan di dunia. Mereka juga mewarisi hak syurga yang telah disediakan kepada ahli

---

<sup>199</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 239; j. 14. juz. 27: 24; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 9. juz. 16: 164.

<sup>200</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 87. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 8: 358; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 9. juz. 16: 164. Lihat juga hadith seumpamanya dalam Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Mu'jam 37: Abwāb al-Zuhd, Bāb Ṣifah al-Jannah, hadith no. 4341, h. 2741.



neraka, iaitu jika mereka beriman mereka dan mentaati Allah SWT. Selain itu, al-Rāzī juga berpandangan bahawa lafaz *nūrith* juga merupakan lafaz pinjaman yang sebenarnya membawa pengertian *nabqā* yang menjelaskan bahawa Allah SWT menjaga dan mengekalkan syurga kepada penghuninya sepertimana kekalnya harta warisan kepada pewarisnya.

### 3.4.3 Syurga Telah Dicipta

Jumhur ulama Ahl Sunnah wal Jama'ah termasuk al-Rāzī mengatakan bahawa syurga telah 'dicipta' (*makhlūqah*). Mereka berhujah dengan ayat yang terdapat dalam Surah *Āli 'Imrān* (3: 133) iaitu:

أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾

Bermaksud: Telah disediakan bagi golongan yang bertaqwa.

Namun begitu, golongan Muktazilah mengatakan bahawa ayat tersebut tidak boleh ditafsirkan dari sudut zahir semata-mata. Mereka menegaskan bahawa syurga yang dijanjikan kepada golongan mukmin hanya akan dicipta selepas hari kiamat.<sup>201</sup>

Golongan Muktazilah mengemukakan dua pandangan, pertama: mereka menjelaskan bahawa segala yang wujud pada waktu ini akan binasa berdalilkan ayat dari Surah *al-Qaṣaṣ* (28: 88) yang berbunyi:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ... ﴿٨٨﴾

<sup>201</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236; j. 10. juz. 19: 65-66. Lihat juga Hāmid Dur' 'Abd al-Rahmān al-Jumaylī (2005), *al-Imām al-Ghazālī wa Arā'uhu al-Kalāmiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 250-251. Selepas ini disebut sebagai *al-Imām al-Ghazālī*.

Bermaksud: Tiap-tiap sesuatu akan binasa melainkan Zat Allah SWT.

Oleh kerana sifat syurga kekal sepertimana firman Allah SWT pada Surah *al-Ra'd* (13: 35) yang berbunyi:

أَكُلْهَا دَائِمًا...<sup>صلى</sup>

Bermaksud: Makanannya kekal tidak putus-putus.

maka mereka berpandangan bahawa syurga masih belum dicipta kerana jika ia telah dicipta, ia akan hancur dan binasa ketika berlakunya hari kiamat dan ianya bertentangan dengan ayat dari Surah *al-Ra'd* (13: 35). Kedua; mereka tidak mengingkari bahawa syurga-syurga yang disediakan bagi malaikat dan golongan yang dinyatakan masih hidup seperti para nabi, shuhada' dan seumpamanya telah diciptakan di langit yang ketujuh, tetapi menegaskan bahawa syurga ganjaran bagi orang mukmin yang seluas tujuh lapisan langit dan bumi belum dicipta lagi.<sup>202</sup> Mereka juga menjelaskan bahawa 'kata kerja yang menunjukkan kepada perbuatan yang telah berlaku' (*fi'l māḍī*) pada lafaz *u'iddat* tidak semestinya menunjukkan perbuatan tersebut telah berlaku, ini kerana terdapat juga ayat mengenai perihal yang akan berlaku di akhirat yang diungkapkan dengan lafaz *fi'l māḍī*, tetapi masih belum terjadi seperti penghuni neraka menyeru penghuni syurga dan juga sebaliknya.<sup>203</sup> Seruan tersebut hanya akan berlaku pada hari kiamat, tetapi lafaz yang digunakan adalah *fi'l māḍī*.<sup>204</sup>

Namun, pandangan ini disanggah oleh al-Rāzī, yang menyatakan bahawa ayat *kull shay' hālik illā wajhah* adalah ayat yang membawa pengertian umum,

<sup>202</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236; j. 10. juz. 19: 66.

<sup>203</sup> Lihat Surah *al-A'raf* (7: 44, 46 & 50).

<sup>204</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236.

manakala ayat *u'iddat li al-muttaqīn* dan *ukulahā dā'im* merupakan ayat yang membawa pengertian yang khusus. Oleh yang demikian, perkara yang khusus ini hendaklah didahulukan dan ia terkecuali dari lingkungan pengertian umum tersebut. Dengan kata lain, syurga dan kenikmatannya telah dicipta dan kekalnya ia adalah merupakan perkara khusus yang terkecuali dari kebinasaan pada hari kiamat. Di samping itu, lafaz *u'iddat* itu sendiri menunjukkan bahawa perbuatan tersebut telah berlaku (*fi'l waqa' fi al-mādī*). Manakala petikan yang menyatakan bahawa syurga bagi para nabi, shuhada' telah dicipta di langit ketujuh juga adalah tidak tepat. Al-Rāzī menolak pandangan tersebut dengan menegaskan bahawa syurga telah dicipta dan ia terletak lebih tinggi dari langit yang ketujuh. Ini kerana terdapat hadith Nabi s.a.w. yang menjelaskan bahawa 'bambung' (*saqf*) syurga ialah '*Arash* dan ia adalah ciptaan Allah SWT terbesar yang terletak selepas langit ketujuh. Apabila telah jelas bahawa '*Arash* itu terletak selepas langit ketujuh, maka semestinya syurga tersebut juga terletak lebih tinggi dari langit ketujuh kerana bumbungnya ialah '*Arash*'.<sup>205</sup>

Berdasarkan kenyataan tersebut, al-Rāzī berpendapat bahawa syurga ganjaran bagi orang mukmin telah diciptakan dan terletak lebih tinggi dari langit yang ketujuh. Ini jelas dengan beberapa ayat al-Qur'an yang membuktikan bahawa syurga tersebut telah dicipta, makanan di dalamnya sentiasa berterusan dan lain-lain. Walaupun terdapat sedikit 'pertentangan' (*tanāquḍ*) di antara beberapa ayat tersebut pada zahirnya, namun ia telah dikupas dan dirungkai seterusnya 'dihubungkaitkan' (*tawfīq*) antara satu sama lain oleh al-Rāzī.

---

<sup>205</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236; j. 12. juz. 24: 56; j. 1. juz. 1: 138-139. Lihat hadith seumpamanya yang menjelaskan bahawa syurga terletak di bawah '*Arash*, dalam al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, Abwāb Šifah al-Jannah, Bāb mā Jā'a fī Šifah Darajāt al-Jannah, hadith no. 2531, h. 1906. Lihat juga Fakhr al-Dīn al-Rāzī (2000), *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, tahqiq: Dr Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih & Dr Sāmī 'Aḥīfī Ḥijāzī, Kaḥerah: Markaz al-Kitab li al-Nashr, h. 90. Selepas ini disebut sebagai *Ma'ālim*.

### 3.4.4 Kenikmatan Syurga Kekal dan Bertambah

Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahawa syurga, kenikmatan dan penghuninya kekal di akhirat. Antara ialah ayat dari Surah *al-Nisā'* (4 : 122) yang berbunyi:

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ  
تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا  
وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾

Bermaksud: Orang yang beriman dan mengerjakan amalan soleh, kelak akan kami masukkan ke dalam syurga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah SWT telah membuat suatu janji yang benar. dan siapakah yang lebih benar perkataannya dari pada Allah SWT ?

Al-Rāzī dan ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa syurga dan kenikmatannya adalah kekal selama-lamanya. Mereka juga menjelaskan bahawa lafaz *al-khuld* membawa maksud 'penetapan pada satu-satu tempat bagi suatu tempoh masa yang lama' (*ṭūl al-makth*) tanpa diketahui ia akan berakhir atau tidak. Namun, lafaz yang bermaksud 'selama-lamanya' (*al-ta'bi'd*) yang didatangkan selepas lafaz *al-khuld* menjelaskan bahawa syurga dan kenikmatannya kekal selama-lamanya.<sup>206</sup>

Al-Rāzī juga menegaskan bahawa jika lafaz *al-ta'bi'd* termasuk dalam pemahaman dan makna *al-khuld*, maka sebutan lafaz *abadā* yang bermaksud

<sup>206</sup>Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142; j. 1. juz.1 :144, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 4: 286; j. 10: 157; j. 11: 429; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 102. Lihat juga al-Rāzī, *Ma'ālim*, h. 91.

selama-lamanya hanyalah ‘pengulangan’ (*al-tikrār*) lafaz semata-mata kerana ia membawa pengertian yang sama, dan ini adalah tidak wajar.<sup>207</sup> Jika dilihat pada ayat yang menceritakan berkaitan ‘janji buruk’ (*al-wa’id*) bagi pelaku maksiat, kita dapati hanya lafaz *al-khuld* sahaja disebut tanpa disusuli dengan lafaz *al-ta’bīd*,<sup>208</sup> melainkan jika ayat tersebut menceritakan perihal orang kafir, maka kita akan dapati bahawa terdapat lafaz *al-ta’bīd* yang menyusuli lafaz *al-khuld*.<sup>209</sup> Ini juga menjadi hujah yang mengatakan bahawa orang fasik tidak kekal di neraka dan akhirnya mereka akan dimasukkan ke dalam syurga.<sup>210</sup> Pandangan ini bercanggah dengan pendapat Jahm bin Ṣafwān yang berpendapat bahawa kenikmatan syurga dan azab nereka akan berakhir.<sup>211</sup>

Selain itu, terdapat juga ayat lain yang menguatkan lagi bahawa kenikmatan syurga tidak akan berakhir. Ini dapat dilihat ketika al-Rāzī mentafsirkan ayat ke 58 dari Surah *al-Ankabūt* iaitu ‘Demikianlah balasan yang sebaik-baiknya bagi orang yang beramal soleh’ (*ni’m ajr al-‘āmilīn*). Menurut beliau ayat tersebut merupakan berita gembira bagi orang yang beriman bahawa mereka akan mendapat nikmat di akhirat. Nikmat tersebut akan berterusan kekal selamanya kerana ayat tersebut (*ni’m ajr al-‘āmilīn*) tidak didatangkan dalam ‘bentuk suruhan’ (*ṣīghah al-amr*). Menurut al-Rāzī, kaedah *ṣīghah al-amr* tersebut membawa erti ‘terputus kaitan sesuatu perkara dengan sesuatu perkara selepasnya’ (*inqiṭa’ al-ta’alluq ba’dah*). Jika diaplikasikan kaedah tersebut pada ayat berkenaan, ia membawa makna terputus kenikmatan syurga selepas berakhirnya kadar ganjaran amalan ahli syurga semasa di

<sup>207</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 1. juz. 1: 144. Lihat contoh ayat berkenaan dalam Surah *al-Nisā’* (4: 122), *al-Mā’idah* (5: 119), *al-Tawbah* (9: 22) dan *al-Ṭalaq* (65: 11).

<sup>208</sup> Lihat contoh ayat berkenaan dalam Surah *al-Tawbah* (9: 67-68).

<sup>209</sup> Lihat contoh ayat berkenaan dalam Surah *al-Nisā’* (4: 169), *al-Aḥzāb* (33: 64-65) dan *al-Jin* (72: 23).

<sup>210</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz. 11: 51 .

<sup>211</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 10: 142.

dunia. Namun, apabila ayat tersebut tidak didatangkan dengan kaedah berkenaan, maka ayat tersebut menjelaskan bahawa perkara tersebut tidak akan berlaku, malah kenikmatan syurga akan terus kekal.<sup>212</sup>

Al-Rāzī juga turut mengupas lafaz *ṣīghah al-amr* yang terdapat dalam ayat berkaitan dengan azab bagi golongan kafir seperti ayat dari Surah *al-Ankabūt* (29: 55):

ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٥﴾

Bermaksud: Rasalah kamu (balasan) apa yang kamu telah kerjakan.

Beliau menjelaskan bahawa *ṣīghah al-amr* pada lafaz *dhūqū* tersebut bukan bermaksud azab neraka akan terputus setelah selesai dibalas semua kesalahan mereka, tetapi azab tersebut terus kekal dan berterusan. Namun, maksud *ṣīghah al-amr* tersebut membawa pengertian bahawa golongan kafir akan terputus hubungan dengan saudara mara dan sahabat handai mereka setelah dimasukkan ke dalam neraka, manakala azab ke atas mereka tetap berterusan tanpa ada sedikit pun pengurangan.<sup>213</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga berpandangan bahawa kenikmatan syurga adalah kekal dan sentiasa bertambah pada setiap ketika. Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *Yūnus* (10: 26) yang berbunyi:

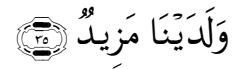
لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ... ﴿٢٦﴾

<sup>212</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 86-87.

<sup>213</sup> *Ibid.*

Bermaksud: Untuk orang-orang yang berusaha menjadikan amalnya baik dikurniakan segala kebaikan serta satu tambahan yang mulia.

dan ayat yang berbunyi:



Bermaksud: Dan di sisi Kami ada lagi tambahan.<sup>214</sup>

Manakala azab yang dihadapi oleh golongan kafir adalah berkekalan tanpa sebarang penambahan.<sup>215</sup>

Selain itu, al-Rāzī juga membawa dua pandangan sebagai justifikasi gambaran al-Qur'an bahawa syurga adalah kekal.<sup>216</sup> Pertama; ayat tersebut adalah sebagai perkhabaran dan maklumat awal kepada manusia di dunia bahawa akhirat adalah tempat yang kekal abadi. Kedua; ianya sebagai menenangkan hati setiap mukmin agar mereka tidak khuatir dengan sejarah yang telah berlaku terhadap Nabi Adam dan Hawa semasa di syurga. Di samping itu juga ia mengisyaratkan bahawa zaman kegembiraan dan kebahagiaan di akhirat adalah berterusan<sup>217</sup> dan ia merupakan zaman penempatan yang kekal.<sup>218</sup>

Berdasarkan kupasan tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa syurga dan kenikmatannya adalah kekal selama-lamanya. Kenikmatan syurga tersebut sentiasa bertambah pada setiap ketika. Ini berdasarkan pemahaman al-Rāzī terhadap beberapa isyarat yang boleh difahami dari lafaz *al-khuld*, *al-ta'bid*, pengertian lafaz

<sup>214</sup> Lihat juga al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 182. Namun, al-Alūsī mengatakan bahawa lafaz *mazid* tersebut adalah bermaksud *tajallī* Allah kepada penghuni syurga. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 14. juz. 25: 286.

<sup>215</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 13. juz. 25: 87.

<sup>216</sup> Al-Qur'an, Surah *Qaf* (50: 34).

<sup>217</sup> Seperti mana kegembiraan yang dikecapi oleh pasangan suami isteri ketika mereka menyambut kelahiran anaknya, walau anak tersebut dilahirkan pada waktu malam sekalipun, namun kegembiraan tersebut tetap hadir di dalam diri mereka. Lihat al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 181.

<sup>218</sup> *Ibid.*

*al-ḥusnā* dan penggunaan *sighah* dalam menceritakan perihal ahli syurga yang bukan dengan *ṣighah al-amr*. Kesemua sandaran tersebut menguatkan lagi pandangan bahawa syurga dan kenikmatannya adalah kekal selamanya dan sentiasa bertambah.

### **3.4.5 Syurga Adam dan Persoalan Sekitarnya**

Perbahasan ini akan menyentuh secara ringkas persoalan berkaitan lokasi syurga Adam dan Hawa, penciptaan Hawa, taklifan Adam dan Hawa sebagai khalifah, malaikat yang sujud kepada Adam, martabat para malaikat dan para nabi, permusuhan di antara iblis dengan Adam serta metod dan tujuan iblis menghasut Adam dan Hawa.

#### **a) Lokasi Syurga Adam dan Hawa**

Dalam membicarakan mengenai syurga yang didiami oleh Adam dan Hawa, al-Rāzī telah menukulkan empat pandangan mengenai perkara tersebut. Adakah syurga itu terletak di bumi atau di langit? Jika ia merupakan syurga di langit, adakah ia merupakan ‘syurga ganjaran’ (*dār al-thawāb*) atau ‘syurga yang kekal’ (*jannah al-khuld*) atau syurga yang lain? Antara pandangan tersebut adalah seperti berikut:

Pertama; pandangan yang mengatakan bahawa syurga Adam dan Hawa adalah syurga (taman) di bumi dan bukannya syurga pembalasan yang kekal bagi orang-orang mukmin. Pandangan ini dinukilkan dari Abū al-Qāsim al-Balkhī dan



Abū Muslim al-Aṣṣfahānī. Mereka juga berpendapat bahawa lafaz *ihbāt*<sup>219</sup> membawa maksud *al-intiqāl* iaitu perpindahan dari satu tempat ke tempat yang lain sepertimana firman Allah SWT dari surah *al-Baqarah* (2: 61) iaitu:

أَهْبِطُوا مِصْرًا ...

Bermaksud: Turunlah kamu ke bandar

Mereka turut membawa beberapa hujah bagi mengukuhkan pandangan mereka.<sup>220</sup>

- i. Jika syurga tersebut adalah syurga pembalasan, maka ia merupakan syurga yang kekal. Jika Adam ditempatkan di tempat yang kekal, bagaimana Adam boleh terpedaya dengan iblis yang menimbulkan kesangsian terhadap keabadian syurga tersebut sepertimana yang dapat dilihat pada Surah *Taha* (20: 120)<sup>221</sup> dan *al-A'rāf* (7: 20).<sup>222</sup>
- ii. Sesiapa yang memasuki syurga yang kekal, mereka tidak akan keluar dari syurga tersebut sepertimana firman Allah SWT dalam Surah *al-Hijr* (15: 48) yang bermaksud ‘dan mereka pula tidak sekali-kali akan dikeluarkan daripadanya’. Tetapi Adam dan Hawa dikeluarkan dari syurga tersebut dan menjadi khalifah di bumi.

---

<sup>219</sup> Lafaz *ihbāt* ini adalah merujuk kepada lafaz yang terdapat dalam Surah *al-Baqarah* (2: 38) iaitu *ihbiṭū minhā* yang bermaksud: “turunlah kamu semua dari syurga itu”.

<sup>220</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭih al-Ghayb*, j. 2, juz. 3:4-5.

<sup>221</sup> Ayat tersebut bermaksud: Setelah itu maka syaitan membisikkan (hasutan) kepadanya, dengan berkata: “Wahai Adam, mahukah, aku tunjukkan kepadamu pohon yang menyebabkan hidup selama-lamanya, dan kekuasaan yang tidak akan hilang lenyap?”.

<sup>222</sup> Ayat tersebut bermaksud: Setelah itu maka syaitan membisikkan (hasutan) kepada mereka berdua supaya (dapatlah) ia menampakkkan kepada mereka akan aurat mereka yang (sekian lama) tertutup dari (pandangan) mereka, sambil ia berkata: “Tidaklah Tuhan kamu melarang kamu daripada (menghampiri) pokok ini, melainkan (kerana Ia tidak suka) kamu berdua menjadi malaikat atau menjadi dari orang-orang yang kekal (selama-lamanya di dalam syurga)”.

- iii. Mampukah iblis yang dimurkai dan dilaknat oleh Allah SWT memasuki syurga yang kekal sedangkan ia merupakan penempatan bagi orang yang bertaqwa sahaja.
  
- iv. Sesungguhnya kenikmatan syurga pembalasan adalah berterusan sepertimana firman Allah SWT dari Surah *al-Ra'd* (13: 35) yang bermaksud 'makanannya kekal tidak putus-putus' dan juga ayat dari Surah *Hūd* (11: 108) yang bermaksud 'adapun orang-orang yang berbahagia (disebabkan iman dan taatnya), maka di dalam syurgalah tempatnya. Mereka kekal di dalamnya'. Jika syurga yang dihuni oleh Adam adalah syurga yang kekal, maka syurga dan kenikmatannya tidak akan binasa. Namun, syurga yang didiami oleh Adam akan binasa sepertimana firman Allah SWT dalam Surah *al-Qaṣaṣ* (28: 88) yang bermaksud 'tiap-tiap sesuatu akan binasa melainkan Zat Allah', dan setelah Adam dikeluarkan, maka kenikmatan syurga juga telah terputus baginya.
  
- v. Sesungguhnya 'tidak harus' (*lā yajūz*) bagi Allah SWT dengan 'kebijaksanaanNya' (*bi ḥikmatihī*) menjadikan makhluk dan menempatkan mereka di syurga yang kekal tanpa taklifan kepada mereka terlebih dahulu kerana Allah SWT tidak memberi ganjaran kepada orang yang tidak beriman dan beramal kepadaNya dan Dia tidak lalai dari segala perbuatan hambaNya bahkan ditunaikan kepada mereka 'janji baik' (*al-wa'd*) dan 'janji buruk' (*al-wa'īd*) bagi setiap perbuatan hambaNya.

- vi. ‘Tidak dapat dinafikan’ (*lā nazā’*) bahawa Allah SWT mencipta Adam di bumi, tetapi Allah SWT tidak menceritakan dalam kisah tersebut tentang perpindahan Adam ke langit. Jika berlaku perpindahan tersebut, maka ia lebih utama disebut dalam al-Qur’an kerana ia merupakan antara nikmat terbesar. Tetapi jelas bahawa perkara tersebut tidak diceritakan oleh al-Qur’an dan tidak berlaku. Maka ia menunjukkan bahawa Adam hanya berada di bumi.

Maka berdasarkan hujah-hujah tersebut, jelas menunjukkan bahawa pengertian syurga pada firman Allah SWT dalam Surah *al-Baqarah* (2: 35) yang bermaksud ‘wahai Adam! Tinggallah engkau dan isterimu dalam syurga’, adalah merujuk kepada syurga yang lain dan bukannya merujuk kepada syurga yang kekal yang terletak di langit.<sup>223</sup> Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Bayḏāwī dan al-Alūsī.<sup>224</sup>

Kedua; pendapat kedua pula dari al-Jubba’ī yang mengatakan bahawa syurga tersebut adalah syurga yang terletak di langit yang ketujuh. Beliau berpandangan sedemikian berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah *al-Baqarah* (2: 38) iaitu *ihbiṭū minhā*.<sup>225</sup> Menurut al-Jubba’ī lagi, setelah Adam melanggar larangan Allah SWT, beliau diturunkan ke bumi dalam dua peringkat yang bermula dengan

---

<sup>223</sup> Al-Rāzī, *Mafūṭih al-Ghayb*, j. 2, juz. 3:4-5.

<sup>224</sup> Namun terdapat satu pandangan yang dibawa oleh al-Alūsī iaitu pandangan dari golongan Tawasuf yang mengatakan bahawa syurga Adam tersebut terletak di bumi iaitu di ‘Bukit Mutiara’ (*Jabal al-Yāqūt*) di bawah garisan khatulistiwa yang dinamakan sebagai *jannah al-Barzakh*. Syurga tersebut telah wujud sekarang ini dan ia dimasuki oleh golongan ‘*Arifīn*’ dengan roh mereka sahaja tanpa jasad. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ūnī*, j. 1: 371-372. Manakala al-Bayḏāwī pula menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa syurga dunia tersebut terletak di Palestin atau merupakan sebuah taman yang berada di antara Parsi dan Karman. Menurut beliau lagi, lafaz ‘turunlah kamu’ (*ihbiṭū*) adalah bermaksud perpindahan ke negara India. Al-Bayḏāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 54.

<sup>225</sup> Bermaksud: Turunlah kamu semuanya dari syurga itu.

penurunan dari langit ketujuh ke langit yang pertama dan seterusnya ke bumi.<sup>226</sup>

Pandangan ini juga turut dinyatakan oleh al-Bayḍāwī dan al-Alūsī.<sup>227</sup>

Pandangan ketiga yang al-Rāzī sifatkan sebagai ‘pandangan jumhur ulama-ulama kami’ (*qawl jumhūr aṣḥābunā*)<sup>228</sup> berpendapat bahawa syurga tersebut ialah ‘syurga ganjaran’ (*dār al-thawāb*).<sup>229</sup> Al-Bayḍāwī dan al-Alūsī juga turut mengemukakan pandangan sebegini.<sup>230</sup> Pandangan ini mengatakan bahawa huruf *alif* dan *lam* yang terdapat pada lafaz *al-jannah* tidak merujuk kepada makna yang umum, bahkan ia merujuk kepada makna yang khusus. Ini kerana jika tidak sedemikian, mustahil Adam dan Hawa mendiami kesemua syurga. Maka perlulah dirujuk makna lafaz tersebut secara khusus kepada syurga yang telah dijanjikan kepada orang mukmin iaitu ‘syurga ganjaran’ (*dār al-thawāb*).<sup>231</sup>

Dalam konteks ini penulis berpendapat, pandangan ini adalah berbeza dengan pandangan yang dikemukakan oleh al-Jubba’ī kerana ulama Asha’irah mengatakan bahawa syurga ganjaran terletak lebih tinggi dari langit ketujuh manakala al-Jubba’i mengatakan syurga ganjaran masih belum diciptakan.<sup>232</sup>

Pandangan keempat pula mengatakan bahawa kesemua pendapat di atas adalah ‘mungkin’ (*mumkin*) kerana menurut pandangan ini dalil-dalil naqli menjelaskan tentang lokasi syurga tersebut lemah dan saling ‘bertentangan’

---

<sup>226</sup> Dipetik dari al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 2. juz. 3:4-5. Al-Rāzī hanya menukulkan pandangan dari al-Jubba’ī di sini tanpa mengkritik pandangan tersebut. Ini kerana tiada nas yang menjelaskan lokasi syurga Adam dengan tepat. Al-Rāzī hanya membantah pandangan al-Jubba’ī jika ia merujuk kepada persoalan berkaitan lokasi syurga ganjaran. Ini dapat dilihat dalam al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236; j. 12. juz. 24: 56; j. 1. juz. 1: 138-139.

<sup>227</sup> Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 54; al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 1: 371.

<sup>228</sup> Ulama-ulama di sini adalah merujuk kepada ulama Asha’irah. Ini berdasarkan ganti nama diri yang digunakan oleh al-Rāzī iaitu *naḥnu* yang merujuk kepada ‘kami’ dan juga berdasarkan kepada al-Rāzī sendiri yang bermazhab Ash‘arī dalam akidah.

<sup>229</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 2. juz. 3:4-5.

<sup>230</sup> Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 54 & al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 1: 371.

<sup>231</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 2. juz. 3:4-5.

<sup>232</sup> Lihat perbincangan tersebut pada bab ini dalam subtopik ‘Syurga Telah Dicipta’ pada halaman 128-131.

(*mutā'aridāh*). Pandangan ini menyarankan agar perbincangan mengenai persoalan ini wajib 'ditangguhkan' (*al-tawaqquf*).<sup>233</sup>

Demikian pandangan-pandangan tentang lokasi Adam dan Hawa sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Rāzī. Secara dasarnya beliau tidak menyatakan secara langsung pendirian beliau dalam hal ini. Walau bagaimanapun, berdasarkan kenyataan pandangan yang ketiga di atas, ia seakan mengisyaratkan bahawa al-Rāzī juga mendokong pandangan tersebut.

## **b) Penciptaan Hawa**

Berhubung persoalan penciptaan Hawa, al-Rāzī membawa dua pandangan. Pertama; yang menjelaskan bahawa Hawa dijadikan setelah Adam mendiami syurga iaitu pandangan dari al-Saddī dari Ibn 'Abbās, Ibn Mas'ud dan sebahagian sahabat yang meriwayatkan bahawa Hawa dicipta dari tulang rusuk kiri Adam yang diambil ketika baginda sedang tidur di syurga. Tulang rusuk yang diambil itu digantikan dengan daging dan dinamakan Hawa adalah kerana dia dicipta dari 'sesuatu yang hidup' (*al-hayy*) iaitu dari tulang rusuk kiri Adam. Kedua; yang mengatakan bahawa Hawa dijadikan sebelum Adam mendiami syurga iaitu pandangan dari 'Umar dan Ibn 'Abbās. Mereka menjelaskan bahawa terdapat riwayat yang menggambarkan sekumpulan malaikat membawa Adam dan Hawa di atas takhta yang diperbuat daripada emas, dan mereka dihiasi dengan mutiara dan berlian menuju ke syurga.<sup>234</sup> Kedua-dua pandangan di atas turut dinukilkan oleh Ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 2, juz. 3:4-5; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 1: 372.

<sup>234</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 2, juz. 3: 3- 4.

<sup>235</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 122-123; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 1: 372.

Berdasarkan pandangan di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa terdapat dua kemungkinan tempoh penciptaan Hawa sama ada sebelum Adam mendiami syurga sebagaimana pandangan kedua oleh ‘Umar dan Ibn ‘Abbas, atau selepas Adam mendiami syurga seperti mana pandangan pertama oleh al-Saddī dan Ibn Mas‘ud. Namun al-Rāzī tidak mentarjih mana-mana pandangan dan beliau hanya menukilkannya dan menyerahkan kebenarannya yang sebenar kepada Allah SWT.

### **c) Permulaan taklifan Adam dan Hawa sebagai khalifah**

Al-Rāzī menjelaskan bahawa pada permulaannya, Adam dan Hawa berada di syurga dan mereka bebas menikmati apa sahaja yang terdapat di dalamnya. Mereka masih belum ditaklifkan sebagai khalifah. Walaupun terdapat lafaz yang membawa maksud ‘kata kerja suruhan’ (*fi’il al-amr*) iaitu lafaz ‘diamilah’ (*uskun*) namun, ia membawa erti ‘harus’ (*ibāḥah*). Al-Rāzī mengatakan bahawa larangan ‘memakan’ (*tanāwul*) buah dari seponon pokok<sup>236</sup> adalah merupakan taklifan pertama bagi mereka ketika mereka di syurga.<sup>237</sup>

### **d) Malaikat yang sujud kepada Adam**

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-A‘rāf* (7: 20) iaitu:

---

<sup>236</sup> Lihat Surah *al-Baqarah* (2: 35) yang bermaksud: Dan janganlah kamu hampiri pokok ini.

<sup>237</sup> Al-Rāzī, *Mafūḥ al-Ghayb*, j. 2, juz. 3: 3.

وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا  
مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾

Bermaksud: Sambil ia (syaitan) berkata: “Tidaklah Tuhan kamu melarang kamu daripada (menghampiri) pokok ini, melainkan (kerana Ia tidak suka) kamu berdua menjadi malaikat atau menjadi dari orang-orang yang kekal (selama-lamanya di dalam syurga)”.

timbul persoalan bagaimana iblis dapat menipu Adam dengan alasan-alasan yang dinyatakan dalam ayat di atas. Selain itu, dalam menghuraikan ayat di atas, al-Rāzī turut menyebut bahawa iblis telah menggoda Adam dan Hawa dengan dua helah agar mereka memakan buah dari pohon yang dilarang tersebut. Pertama; iblis berhelah bahawa jika Adam dan Hawa memakan buah tersebut, mereka akan memperoleh ‘tingkatan’ (*manzilah*) kemuliaan seperti malaikat. Kedua; Adam dan Hawa akan kekal selamanya jika berbuat demikian. Iblis mengatakan lagi bahawa Allah SWT melarang mereka dari perkara tersebut adalah kerana tidak mahu mereka memperoleh tingkatan kemuliaan seperti malaikat dan tidak mahu menjadikan mereka hidup kekal.<sup>238</sup>

Berdasarkan huraian ayat di atas, timbul persoalan siapakah malaikat yang dimaksudkan dalam helah iblis tersebut sedangkan kita ketahui bahawa para malaikat telah diperintahkan oleh Allah SWT supaya sujud kepada Adam. Dalam hal ini jelas bahawa Adam adalah lebih mulia dari malaikat dan jika tidak sedemikian pastinya dakwaan iblis yang membayangkan bahawa Adam akan menjadi lebih mulia dari malaikat dengan memakan buah tersebut adalah tidak benar.

<sup>238</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 50.

Di sini al-Rāzī menjelaskan bahawa malaikat yang diarah agar sujud kepada Adam hanyalah malaikat yang berada di bumi sahaja, manakala malaikat yang berada di langit, *'Arash, Kursī* dan malaikat-malaikat *al-Muqarrabūn* tidak diperintahkan sedemikian.<sup>239</sup> Beliau juga berpendapat bahawa Adam terpedaya dengan helah iblis itu kerana Adam mengetahui bahawa masih terdapat malaikat lain yang mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dari kedudukan malaikat yang disuruh agar sujud kepadanya.

Ini jelas menunjukkan bahawa tidak semua malaikat diperintahkan agar sujud kepada Adam melainkan malaikat yang berada di bumi sahaja. Selain itu, ia juga menjelaskan bahawa terdapat keistimewaan tertentu pada malaikat yang tidak sujud kepadanya sehingga dijadikan hujah oleh iblis ketika memerangkap Adam.

#### **e) Martabat para malaikat dan para nabi**

Dari kisah Adam di atas, timbul persoalan adakah martabat para malaikat lebih tinggi dari martabat para nabi? Bagi menjawab persoalan tersebut, al-Rāzī membawa dua alasan. Pertama; peristiwa antara Adam dan iblis berlaku sebelum Adam dilantik menjadi nabi, dan ini tidak menimbulkan persoalan berkaitan tingkatan kemuliaan tersebut kerana kemuliaan malaikat ketika itu adalah lebih tinggi dari Adam. Kedua; jika ia berlaku selepas kenabian Adam sekalipun, di mana ia mengetahui bahawa kemuliaan yang dikurniakan kepadanya adalah lebih tinggi dari malaikat, 'berkemungkinan' (*la'allā*) Adam terpedaya dengan hasutan iblis adalah kerana beliau ingin memiliki sifat-sifat dan zat seperti malaikat iaitu kuat,

---

<sup>239</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 50.



dijadikan daripada cahaya atau mungkin juga beliau ingin menjadi penghuni 'Arash dan *al-Kursī*.<sup>240</sup>

Al-Rāzī berpandangan bahawa kisah di atas tidak menunjukkan bahawa martabat malaikat lebih tinggi dari martabat para nabi, bahkan sebaliknya bersandarkan alasan-alasan yang dikemukakan di atas. Pandangan ini juga adalah selari dengan pandangan beliau yang terdapat dalam karya ilmu kalamnya. Contohnya sepertimana yang terdapat dalam *al-Arba'īn*, al-Rāzī membawa beberapa hujah yang menjelaskan bahawa para nabi adalah lebih mulia dari malaikat.

**Pertama**, kisah tentang malaikat diperintah agar sujud kepada Adam. Ini menunjukkan bahawa 'orang yang disujud' (*al-masjūd*) iaitu Adam adalah lebih mulia dari 'orang yang sujud' (*al-sājid*) iaitu malaikat.

**Kedua**, al-Qur'an menjelaskan bahawa Adam lebih mengetahui berbanding malaikat. Islam memberi penegasan bahawa 'orang yang lebih mengetahui' (*al-a'lam*) lebih mulia dan dalam konteks ini jelas bahawa Adam lebih mulia dari malaikat dan ia tidak bertentangan dengan akal.

Selain dari hujah-hujah di atas, terdapat lagi hujah-hujah lain yang dikemukakan oleh al-Rāzī beserta penjelasan-penjelasan yang menyokongnya. Begitu juga ketika beliau mengemukakan pandangan yang mengatakan bahawa para malaikat lebih mulia dari para nabi, beliau terus menyatakan bantahan dan mengemukakan hujah balas. Ini jelas menunjukkan bahawa beliau konsisten dengan

---

<sup>240</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 51.

pendapat beliau yang menyatakan bahawa para nabi adalah lebih mulia dari para malaikat.<sup>241</sup>

#### **f) Metod dan tujuan iblis menghasut Adam dan Hawa**

Al-Qur'an telah menceritakan tentang permusuhan di antara iblis dengan Adam dan Hawa. Al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat tiga faktor permusuhan tersebut. Dua darinya berkait dengan sifat hasad dan sombong iblis kerana kenikmatan yang dimiliki oleh Adam dan juga ilmu yang Allah SWT kurniakan kepadanya. Asal kejadian mereka yang bersifat kontra di mana iblis dijadikan daripada api manakala Adam dijadikan daripada air dan tanah turut menyumbang kepada persengketaan mereka.<sup>242</sup> Inilah yang mendorong kepada usaha yang berterusan oleh iblis untuk menggoda Adam semasa mereka berada di dalam syurga.

Al-Rāzī juga menyatakan bahawa hasutan iblis terhadap Adam dan Hawa berlaku secara 'bersemuka' (*al-mukhāṭabah*)<sup>243</sup> berdalilkan ayat dari Surah *al-A'rāf* (7: 21) yang bermaksud 'dan ia (iblis) bersumpah kepada keduanya (dengan berkata): "Sesungguhnya aku adalah dari mereka yang memberi nasihat kepada kamu berdua".<sup>244</sup> Beliau turut menukilkan pandangan dari Ibn 'Abbās yang menjelaskan bahawa ayat dari Surah *al-A'rāf* (7: 22) yang bermaksud 'dengan sebab itu dapatlah ia menjatuhkan mereka berdua (ke dalam larangan) dengan tipu dayanya' adalah membawa pengertian bahawa iblis membuat tipu helah terhadap

---

<sup>241</sup> Untuk huraian lanjut, lihat al-Rāzī, *al-Arba'īn* j. 2: 177-185; al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 66-67.

<sup>242</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 126.

<sup>243</sup> Terdapat dua cara iblis menggoda Adam dan Hawa. Pertama; secara bersemuka, kedua; secara lontaran hasutan ke hati Adam dan Hawa. Tetapi al-Rāzī lebih cenderung kepada pandangan pertama. Lihat *al-Rāzī, Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 50.

<sup>244</sup> *Ibid.*

Adam dengan cara bersumpah dan Adam menyangka bahawa seseorang yang bersumpah tidak akan menipu. Qatādah juga mengupas ayat dari Surah *al-A'raf* (7: 21) yang bermaksud 'sesungguhnya aku adalah dari mereka yang memberi nasihat kepada kamu berdua' dengan erti kata bahawa seolah-olah iblis telah berkata:<sup>245</sup>

“Aku telah dijadikan sebelum kamu berdua dan aku lebih mengetahui banyak perkara sama ada perkara baik atau buruk yang mana kamu berdua tidak pernah ketahui, maka hendaklah kamu mengikut kata-kata ku, aku akan menjadi penunjuk jalan kepada kamu berdua”.

Di sini, timbul persoalan bagaimana iblis dapat menghasut Adam yang berada di syurga sedangkan ia (iblis) berada di luar syurga?

Al-Rāzī membawa empat pandangan berkenaan persoalan tersebut. Pandangan ini diklasifikasikan kepada dua kategori, pertama; pandangan yang menunjukkan bahawa Adam berada di syurga dan iblis pula berada di luar syurga. Kedua; pandangan yang menjelaskan bahawa Adam dan iblis berada di syurga. Terdapat tiga pandangan pada kategori pertama iaitu:<sup>246</sup>

1. Pandangan yang mengatakan bahawa iblis yang berada di bumi dapat menghasut Adam yang berada di langit melalui 'daya luarbiasa' (*al-quwwah al-fawqiyah*) yang Allah SWT berikan kepadanya.
2. Pandangan sebahagian ulama yang berpendapat bahawa iblis berada di luar syurga dan ia dapat menghasut Adam yang berada di syurga setelah iblis memasuki ke dalam badan ular dan masuk ke syurga dengan rupa tersebut.

---

<sup>245</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 52.

<sup>246</sup> *Ibid.*, h. 49.

3. Pendapat yang menyatakan bahawa berkemungkinan bahawa Adam dan Hawa menghampiri pintu syurga di mana iblis berada di luar syurga dan berdekatan dengan pintunya. Maka, mereka saling menghampiri antara satu sama lain dan berlakulah helah iblis terhadap Adam di sana.

Pandangan kedua dan ketiga turut dinukilkan oleh al-Bayḍāwī. Beliau menjelaskan bahawa iblis hanya dilarang memasuki syurga dengan cara yang terhormat sepertimana malaikat, namun dibenarkan memasukinya untuk menggoda Adam sebagai ujian kepadanya.<sup>247</sup>

Manakala pandangan kategori kedua pula adalah dari Abū Muslim al-Aṣfahānī di mana beliau menjelaskan bahawa Adam dan iblis berada di syurga dunia, kerana menurut beliau, syurga Adam terletak di dunia. Maka tiada halangan dari sudut jarak bagi iblis menggoda Adam.<sup>248</sup>

Penulis beranggapan bahawa semua pandangan yang dinukilkan oleh al-Rāzī adalah dipersetujui beliau, ini berdasarkan kepada tiadanya bantahan yang diutarakan di samping tiada dalil yang jelas memperincikan persoalan *Sam'iyat* ini.

Di samping itu, al-Rāzī dan al-Alūsī juga menukilkan dua pandangan yang menjelaskan berkenaan tujuan godaan tersebut. Pertama; pandangan yang menjelaskan bahawa hasutan iblis tersebut adalah bermotifkan agar Adam dan Hawa terjebak melakukan maksiat serta gugur kehormatan dan kemuliaan yang Allah SWT kurniakan kepada Adam, bukannya bertujuan mendedahkan aurat Adam dan Hawa. Ini kerana iblis tidak mengetahui bahawa akibat melanggar larangan Allah

---

<sup>247</sup> Al-Bayḍāwī juga turut menukilkan pandangan bahawa iblis hanya mengutuskan pengikut-pengikutnya sahaja untuk menggoda Adam. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 54.

<sup>248</sup> Al-Rāzī, *Mafūḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 49.

SWT itu menyebabkan aurat Adam dan Hawa akan terdedah. Pandangan ini juga berpendapat bahawa ayat yang menggambarkan terdedahnya aurat mereka<sup>249</sup> adalah merupakan ‘analogi’ (*kināyah*) yang merujuk kepada kehilangan kehormatan dan kemuliaan mereka.<sup>250</sup> Kedua; pandangan yang mengatakan bahawa kemungkinan iblis telah melihat di *Lūh Mahfūz* atau mendengar perbualan para malaikat bahawa jika Adam memakan buah dari pokok tersebut akan menyebabkan auratnya terdedah dan perkara sedemikian merupakan ‘kemuncak kemudharatan’ (*nihāyah al-ḍarar*) bagi Adam dan menjatuhkan maruahnyanya. Maka oleh yang demikian, iblis menghasut Adam bagi mencapai tujuan tersebut.<sup>251</sup>

Penulis berpandangan bahawa al-Rāzī bersetuju dengan dua pandangan di atas kerana beliau tidak mengemukakan sebarang bantahan terhadapnya. Namun, beliau kelihatan lebih cenderung dengan pandangan kedua di mana beliau mengatakan bahawa pakaian Adam dan Hawa yang tertanggal setelah melanggar larangan Allah SWT itu ialah pakaian ahli syurga, berbanding pandangan yang mengatakan pakaian tersebut hanyalah satu analogi yang merujuk kepada cahaya dan ketaqwaan kepada Allah SWT.<sup>252</sup> Di samping itu, al-Rāzī turut mengatakan bahawa Adam dan Hawa juga dikeluarkan dari syurga kerana tujuan asal penciptaan mereka iaitu sebagai khalifah di muka bumi, bukan semata-mata kerana tipu daya iblis tersebut.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Ayat dari Surah *al-A‘rāf* (7: 20) yang bermaksud: Setelah itu maka iblis membisikkan (hasutan) kepada mereka berdua supaya (dapatlah) ia menampakkan kepada mereka akan aurat mereka yang (sekian lama) tertutup dari (pandangan) mereka, sambil ia berkata: “Tidaklah Tuhan kamu melarang kamu daripada (menghampiri) pokok ini, melainkan (kerana Ia tidak suka) kamu berdua menjadi malaikat atau menjadi dari orang-orang yang kekal (selama-lamanya di dalam syurga)”.

<sup>250</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 49; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 1. juz. 7: 147.

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 57.

<sup>253</sup> *Ibid.*

Berdasarkan pembentangan-pembentangan di atas, dapatlah disimpulkan bahawa al-Rāzī berpandangan syurga yang didiami oleh Adam dan Hawa adalah syurga ganjaran sepertimana syurga yang dijanjikan kepada golongan yang bertaqwa. Di samping itu, beliau juga mengambil langkah mengganggu perbincangan berkenaan waktu penciptaan Hawa setelah beliau menukikan pandangan yang mengatakan bahawa Hawa diciptakan sebelum Adam mendiami syurga dan pandangan yang berpendapat sebaliknya iaitu selepas Adam mendiami syurga.

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa taklifan pertama bagi Adam dan Hawa bermula dari larangan memakan buah dari seponon pokok di syurga. Selain itu, beliau juga menegaskan bahawa bukan semua malaikat diperintahkan agar sujud kepada Adam melainkan malaikat yang berada di bumi sahaja. Berkenaan permusuhan di antara iblis dan Adam, al-Rāzī berpendapat bahawa ia berlaku kerana sifat cemburu iblis terhadap kelebihan yang Allah SWT kurniakan kepada Adam dan kerana sifat unsur kejadian mereka yang berbeza iaitu Adam dijadikan dari unsur-unsur air dan tanah, manakala iblis pula dari unsur api.

Beliau menegaskan bahawa iblis telah berusaha menghasut Adam dan Hawa dengan pelbagai cara termasuk bersumpah sebagai penasihat kepada mereka. Mereka terpedaya dengan hasutan iblis kerana helah yang pelbagai dan berterusan yang diusahakan oleh iblis. Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa pakaian Adam dan Hawa tertanggal dan mereka dipindahkan ke bumi tanpa kehormatan dan kemuliaan yang telah dikurniakan kepada mereka semasa di syurga. Dari itu bermulalah tugas mereka sebagai khalifah di bumi yang juga merupakan tujuan penciptaan mereka oleh Allah SWT. Adegan sedemikian adalah sebagai iktibar dan peringatan kepada

manusia bahawa Allah SWT telah menjadikan iblis sebagai dugaan dan cubaan terhebat kepada manusia dalam urusan mereka menunaikan tanggungjawab mereka sebagai khalifah di bumi.

### **3.5 KESIMPULAN**

Berdasarkan maklumat yang penulis kemukakan dalam bab ini, maka dapat disimpulkan bahawa syurga terletak di atas langit dan mempunyai keluasan yang tidak terjangkau oleh fikiran manusia. Ia juga merupakan tempat ganjaran yang terbaik dari segala aspek, baik dari aspek pemandangan dan suasana di dalamnya.

Segala jenis kenikmatan terdapat di dalamnya, bahkan al-Qur'an menjelaskan bahawa kemuncak kenikmatan yang hakiki hanya dapat dikecapi di sana. Namun sebahagian dari kenikmatan tersebut yang digambarkan oleh al-Qur'an adalah berdasarkan kepada apa yang telah dapat manusia kecapi semasa di dunia seperti keindahan pepohon menghijau berserta buah-buahan, sungai-sungai yang mengalir, pakaian sutera, perhiasan yang berupa gelang dari emas dan perak, layanan dari para pelayan yang mengurus makan minum dan lain-lain lagi. Justeru, al-Qur'an memberi gambaran kenikmatan yang sedemikian dengan lebih sempurna tanpa terdapat sebarang kemudharatan atau kekurangan, bahkan lebih banyak lagi kenikmatan yang tidak pernah terlintas dalam fikiran manusia disediakan bagi penghuni syurga. Segala kenikmatan yang terdapat di syurga adalah kekal dan sentiasa bertambah.

Selain itu, syurga di akhirat juga diklasifikasikan kepada dua iaitu syurga jasmani; seperti mana yang diberi gambaran oleh al-Qur'an dan ianya telah dicipta

oleh Allah SWT. Kedua, syurga rohani; iaitu maqam syurga yang tertinggi yang berkaitan dengan kerohanian dalaman diri penghuni syurga. *Al-jannah* juga merupakan warisan bagi golongan yang beriman, ia telah dicipta dan kekal selamanya.

Berkenaan lokasi syurga Adam dan Hawa pula, al-Rāzī kelihatan bersetuju dengan pandangan yang menjelaskan bahawa ia terletak di langit dan ia juga merupakan syurga ganjaran yang dijanjikan bagi golongan beriman. Di samping itu, beberapa isu sekitar persoalan kisah Adam antaranya penciptaan Hawa, taklifan Adam dan Hawa sebagai khalifah, malaikat yang sujud kepada Adam, martabat para malaikat dan para nabi, permusuhan di antara iblis dengan Adam, metod dan tujuan iblis menghasut Adam dan Hawa turut diperkatakan oleh al-Rāzī.



## BAB EMPAT

### PENGHUNI SYURGA MENURUT AL-RĀZĪ

#### 4.1 PENDAHULUAN

Pada bab ini, penulis akan membahas mengenai penghuni syurga dari dua aspek utama iaitu; keadaan dan suasana penghuni syurga serta isu-isu berkaitan penghuni syurga.

#### 4.2 KEADAAN DAN SUASANA PENGHUNI SYURGA

Beberapa aspek akan disentuh dalam perbincangan berkaitan keadaan dan suasana penghuni syurga, antaranya ialah penghuni syurga diiringi ke syurga secara berkumpulan, ucapan salam, pujian dan ungkapan-ungkapan baik di syurga, bersama keluarga mereka ‘yang beriman’ (*ahl al-‘īmān*), mendapat apa yang dikehendaki, mengecapi kenikmatan syurga sepanjang masa, terselamat dari sebarang mudharat, tingkatan penghuni syurga berbeza-beza, penghuni syurga mendapat keredhaan dari Allah SWT dan komunikasi di antara penghuni syurga dan penghuni neraka.

Berkenaan ahli syurga, perlu dinyatakan dahulu siapakah lagi penghuni syurga dari kalangan manusia selain dari para nabi dan rasul, *shuhadā’*, *auliā’* dan orang yang bertaqwa? Al-Rāzī menjelaskan bahawa syurga turut dihuni oleh ‘bidadari’ (*ḥūr al-‘aīn*), ‘pelayan-pelayan muda’ (*al-wildān*), ‘kanak-kanak’ (*al-*atfāl**), ‘orang gila’ (*al-majānīn*), dan orang fasik yang mendapat pengampunan dari Allah SWT iaitu setelah dikeluarkan dari neraka.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 12. juz. 23: 83.

#### 4.2.1 Penghuni Syurga Diiring ke Syurga Secara Berkumpulan

Terdapat ayat dalam al-Qur'an yang menggambarkan bahawa penghuni syurga dan penghuni neraka diiringi ke tempat mereka masing-masing. Antaranya ialah ayat dari Surah *al-Zumar* (39: 73) iaitu

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ...

Bermaksud: Dan orang-orang yang bertaqwa kepada Tuhan mereka akan dibawa ke syurga dengan secara berkumpulan.

dan ayat ke-71 dari surah yang sama iaitu:

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ...

Bermaksud: Dan orang-orang yang kafir kepada Tuhan mereka akan dibawa ke neraka dengan secara berkumpulan.

Berdasarkan ayat pertama Allah SWT menyatakan bahawa penghuni syurga diringi ke syurga. Manakala dalam ayat kedua pula, juga menjelaskan bahawa penghuni neraka perlu diiringi ke neraka. Kita mungkin dapat memahami mengapa penghuni neraka diiringi ke neraka kerana sememangnya mereka tidak mahu ke sana. Namun apakah pula hikmah dan penjelasan penghuni syurga perlu diiringi ke syurga sedangkan syurga itu merupakan tempat yang diidamkan oleh setiap insan.<sup>2</sup>

Al-Rāzī membawa dua justifikasi bagi menjelaskan persoalan tersebut, Pertama; kasih sayang di kalangan orang yang bertaqwa kekal sehingga hari akhirat. Justeru, apabila salah seorang dari mereka diberi keizinan memasuki syurga, maka mereka tidak akan terus memasukinya melainkan bersama orang yang mereka kasih

<sup>2</sup> Al-Rāzī, *Mafāhīh al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 23.

dan sahabat-sahabat mereka yang lain. Inilah yang menjelaskan kenapa mereka berlengah ke syurga dan perlu diiringi.<sup>3</sup> Kedua; sesungguhnya orang yang bertaqwa kepada Allah SWT melakukan pengabdian kepadaNya bukan kerana syurga atau neraka, tetapi semata-mata kerana ingin ‘melihat Allah SWT’ (*mushāhadah mawāqif al-Jalāl wa al-Jamāl*) atau dengan kata lain, demi mengharap keredhaan Allah SWT. Pandangan kedua ini turut disokong oleh al-Alūsī.<sup>4</sup> Semua ini menurut al-Rāzī adalah menjelaskan mengapa mereka tidak terlalu fanatik mendapatkan syurga, oleh itu maka mereka perlu diiring dan dibawa ke syurga.<sup>5</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut menjelaskan perbezaan pengertian lafaz ‘iringan’ (*sūq*) yang disandarkan kepada penghuni syurga dan penghuni neraka. Maksud iringan yang disandar kepada penghuni syurga dan neraka adalah berbeza di mana penghuni neraka dipaksa memasuki neraka secara kasar dan hina sepertimana seorang pesalah dimasukkan ke dalam penjara. Manakala penghuni syurga pula diiring ke tempat yang penuh dengan kemuliaan dan keredhaan Allah SWT dengan tenang dan aman sepertimana orang yang berpangkat diiring menemui sultan di istana.<sup>6</sup> Namun, al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī bersependapat mengatakan bahawa maksud ‘iringan’ (*sūq*) yang disandarkan kepada ahli syurga bermaksud mereka segera dibawa ke syurga.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 13. juz. 24: 53.

<sup>5</sup> Al-Rāzī, *Mafāhīh al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.* Al-Alūsī turut menukilkan beberapa pandangan bagi persoalan ini, antaranya, pertama; penghuni syurga memasuki syurga secara berkumpulan mengikut martabat kemuliaan yang diberikan kepada mereka. Kedua; gambaran tersebut adalah menunjukkan bahawa mereka akan segera dimasukkan ke dalam syurga. Ketiga; syurga bukanlah objektif utama penghuni syurga, tetapi syurga hanyalah merupakan wasilah bagi mereka untuk bertemu Allah yang merupakan kemuncak keinginan mereka. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 13. juz. 24: 54. Lihat juga kupasan dari al-Bayḍāwī yang turut menjelaskan pandangan sedemikian dan beliau turut mengatakan bahawa pintu-pintu syurga telah dibuka kepada penghuni syurga sebelum kedatangan mereka. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 332.

Demikian pandangan-pandangan yang diutarakan oleh al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī berkaitan suasana penghuni syurga ketika memasuki syurga iaitu secara berkumpulan. Pandangan-pandangan tersebut adalah selari dengan sumber ilmu Islam yang kedua sepertimana yang dinyatakan oleh al-Bukhārī, Muslim, Ibn Mājah dan al-Tirmidhī yang menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w. memberitahu bahawa para penghuni syurga akan memasuki syurga secara berkumpulan, di mana setiap kumpulan tersebut terdiri dari 70,000 orang yang bercahaya wajah-wajah mereka seperti cahaya bulan purnama.<sup>8</sup>

Berdasarkan huraian di atas, penghuni syurga akan segera dibawa ke syurga secara berkumpulan dengan penuh penghormatan. Mereka diiring ke syurga kerana kelengahan mereka ekoran perasaan kasih sayang mereka terhadap ahli keluarga mereka yang beriman dan ingin bersama-sama masuk ke syurga, dan kerana sikap mereka yang tidak terlalu ghairah mendapatkan syurga disebabkan keikhlasan amalan yang mereka lakukan di dunia adalah semata-mata bagi mendapatkan keredhaan Allah SWT.

#### 4.2.2 Ucapan Salam, Pujian dan Ungkapan-Ungkapan Baik di Syurga.

Ketika mentafsirkan Surah *Ṣād* (38: 50) iaitu:

جَنَّتِ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ

<sup>8</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* Bukhārī, Kitāb al-Libās, Bāb al-Burūd wa al-Ḥibar wa al-Shamlah, hadith no. 5811, h. 496; Abī al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qushayrī al-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Mu'jam I: al-Īmān, Bāb al-Dalīl 'alā Dukhūl Ṭawā'if min al-Muslimīn al-Jannah bi Ghayr al-Ḥisāb wa lā 'Adhāb, hadith no. 522, dalam *Mausū'ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. 3, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 717. Selepas ini disebut sebagai *Ṣaḥīḥ Muslim*; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Mu'jam 37: Abwāb al-Zuhd, Bāb Ṣifah al-Jannah, hadith no. 4333, h. 2741; al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, Mu'jam 36: Ṣifah al-Jannah 'an Rasulullah, Bāb mā Jā'a fī Ṣifah Darajāt al-Jannah, hadith no. 2535, h. 1906.

Bermaksud: Iaitu beberapa buah syurga tempat penginapan yang kekal, yang terbuka pintu-pintunya untuk mereka.

al-Rāzī menjelaskan bahawa ayat tersebut menggambarkan ‘suasana yang terindah’ (*ajmal hai’ah*) di syurga di mana para malaikat akan membuka pintu syurga apabila mereka melihat penghuni syurga datang serta mengalu-alukan kedatangan mereka dengan ucapan salam.<sup>9</sup> Pintu-pintu syurga tersebut juga terbuka dan tertutup mengikut kehendak penghuni syurga. Di samping itu, al-Rāzī juga menjelaskan bahawa lafaz *al-fatḥ* dari ayat tersebut turut menjelaskan tentang keluasan syurga yang sejauh mata memandang dan keadaannya yang penuh dengan kenikmatan dan kelazatan.<sup>10</sup>

Demikian suasana ketika ahli syurga memasuki syurga. Walau bagaimanapun al-Rāzī turut menegaskan bahawa penghuni syurga sebenarnya dapat memasuki syurga tanpa perlu mendapat keizinan terlebih dahulu dari penjaga pintu syurga iaitu malaikat. Ini kerana sesiapa yang telah dijanjikan mendapat syurga, maka telah disediakan penempatan baginya di syurga. Pintu syurga terbuka luas baginya dan tidak perlu ada sesiapa mengalu-alukan kedatangannya.<sup>11</sup>

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa lafaz ‘sejahtera’ (*salām*) membawa dua pengertian iaitu sejahtera dari sudut ucapan dan perbuatan.<sup>12</sup> Dalam konteks ini, al-Rāzī dan juga al-Alūsī menjelaskan bahawa lafaz *salām* adalah bermaksud selamat dan mendapat ucapan salam iaitu penghuni syurga memasuki syurga dengan keadaan yang selamat dari sebarang azab dan selamat dari kehilangan nikmat dari Allah SWT, atau mereka memasukinya berserta ucapan salam dan pujian dari Allah

---

<sup>9</sup> Al-Rāzī, *Mafāūīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 220. Al-Alūsī juga mengutarakan pandangan yang sedemikian ketika beliau mengupas ayat dari Surah *al-Zumar* (39: 73). Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. 13. juz. 24: 52.

<sup>10</sup> Al-Rāzī, *Mafāūīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 220.

<sup>11</sup> Al-Rāzī, *Mafāūīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 180.

<sup>12</sup> Al-Rāzī, *Mafāūīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 95.

SWT dan malaikat.<sup>13</sup> Hal mereka digambarkan dalam keadaan wajah yang ‘berseri-seri’ (*dhāt bahjah wa ḥusn*),<sup>14</sup> ‘gembira’ (*masrūrah*) dan ‘bercahaya’ (*muḍi’ah wa musfirah*).<sup>15</sup>

Merujuk kepada persoalan *salām* di atas, al-Rāzī turut mengemukakan beberapa pandangan. Beliau turut mengemukakan membawa beberapa pandangan lain berkenaan perkara tersebut. Antaranya ialah penghuni syurga memasuki syurga dengan keadaan ‘bahagia’ (*sa’ādah*) dan sejahtera dari segala keaiban.<sup>16</sup> Namun bagi al-Rāzī, ayat dari Surah *Qaf* (50: 34) iaitu:

أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ۖ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ ﴿٣٤﴾

Bermaksud: (Mereka dipersilakan oleh malaikat dengan berkata): “Masuklah kamu ke dalam syurga dengan selamat sejahtera; hari ini ialah hari (bermulanya) kehidupan yang kekal”.

bertujuan menerangkan etika yang baik dan mulia iaitu adab memberi salam ketika hendak memasuki rumah, walaupun di rumah sendiri sepertimana yang telah diajar kepada manusia semasa di dunia. Para penghuni syurga memberi salam kepada sesiapa yang berada di dalamnya dengan sahutan “*Asslāmu’alaikum*” dan begitu juga sebaliknya iaitu penghuni syurga yang telah berada di syurga juga saling memberi salam kepada ahli syurga yang baru. Pandangan ini dapat dilihat pada

<sup>13</sup> Al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 9. juz. 16: 163, j. 14. juz. 25: 286.

<sup>14</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 140.

<sup>15</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 228, lihat juga al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 59.

<sup>16</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 181; j. 13. juz. 26: 95; j. 9. juz. 17: 48; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 8: 357; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2372 & 2667. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 285 & 424. Al-Alūsī turut menukilkan pandangan yang menjelaskan bahawa para penghuni syurga mendapat ucapan salam dari Allah secara langsung tanpa melalui perantaraan malaikat adalah sebagai kemuliaan (*ta’zīm*) yang dikurniakan kepada mereka. Al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 13. juz. 23: 55.

kupasan al-Rāzī terhadap ayat dari Surah *al-Wāqī‘ah* (56: 26) iaitu *illā qīlā salāmā salāmā*.<sup>17</sup>

Beliau turut memberi penjelasan berkenaan pengulangan lafaz ‘selamat-selamat’ (*salāmā salāmā*) yang terdapat dalam Surah *al-Wāqī‘ah* (56: 26). Menurut al-Rāzī, lafaz tersebut merupakan isyarat kepada kesempurnaan nikmat di syurga di mana semasa di dunia, orang mukmin saling memberi dan menjawab salam di antara mereka. Jika hanya satu pihak sahaja yang memberi salam tanpa ada jawapan bagi sahutan salam tersebut, maka ia masih belum sempurna.<sup>18</sup>

Namun, apabila mereka mendapat salam dari Allah SWT sepertimana yang dinyatakan dalam Surah *Yasin* (36: 58) iaitu *salām qaulān min Rabb Raḥīm*,<sup>19</sup> mereka tidak menjawab salam sepertimana biasa, tetapi mereka menjawab dengan lafaz ‘selamat ke atas kami dan hamba-hamba Allah SWT yang solih’ (*salām ‘alaynā wa ‘alā ‘ibād Allah al-ṣāliḥīn*). Ini kerana salam dari Allah SWT itu merupakan doa agar penghuni syurga aman dan sejahtera, manakala Allah SWT pula suci dari sebarang doa dari hambaNya.<sup>20</sup> Beliau juga menegaskan bahawa lafaz *salām* merupakan lafaz yang paling jauh dari pengertian sia-sia.<sup>21</sup>

Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa segala pujian penghuni syurga kepada Allah SWT adalah semata-mata mensucikan Allah SWT dari segala sifat yang tidak layak bagiNya, bukan kerana faktor kenikmatan yang diperoleh di syurga. Kenyataan tersebut dapat dilihat dengan lebih jelas dalam Surah *al-Baqarah* (2:

---

<sup>17</sup> Bermaksud: Mereka hanya mendengar ucapan: “Selamat! Selamat!” (dari satu kepada yang lain). Lihat juga al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 181; j. 11. juz. 21: 238.

<sup>18</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 162.

<sup>19</sup> Bermaksud: Mereka juga beroleh ucapan salam sejahtera dari Tuhan Yang Maha Mengasihani.

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 162.

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 163.

30)<sup>22</sup> di mana sebelum dijadikan alam ini, pujian-pujian tersebut telah dimulakan oleh para malaikat dengan bertasbih dan memuji Allah SWT. Mereka berbuat demikian bukanlah kerana mengharapkan ganjaran dan pembalasan syurga Allah SWT, bahkan semata-mata memuji dan membesarkan Allah SWT. Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa kata-kata terakhir bagi orang yang berakal ketika memuji Allah SWT ialah ‘segala pujian bagi Allah SWT Tuhan sekalian alam’ (*alḥamdulillāh Rabb al-‘ālamīn*). Ini berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah *Yūnus* (10: 10) iaitu *wa ākhir da’wāhum an alḥamdulilāh Rabb al-‘ālamīn*<sup>23</sup> yang menggambarkan kata-kata pujian tersebut oleh para penghuni syurga kepadanya.<sup>24</sup>

Ini kerana jika seseorang memuji ‘pemberi nikmat’ (*al-Mun’im*) iaitu Allah SWT kerana kenikmatan yang diberi kepadanya, maka pada hakikatnya dia tidak memuji *al-Mun’im* tetapi memuji kenikmatan tersebut. Manakala jika seseorang memuji *al-Mun’im* bukan kerana kenikmatan yang diperoleh, maka dia telah mencapai tahap ‘kemantapan ilmu tauhid’ (*lajjah baḥr al-tawḥīd*). Al-Rāzī juga menyebutkan bahawa pujian tersebut terhasil disebabkan kerana kebahagiaan dan kegembiraan yang dikecapi oleh penghuni syurga. Ekoran daripada pujian-pujian tersebut, mereka dapat mengecapi kesempurnaan kenikmatan keadaan mereka di syurga.<sup>25</sup> Beliau juga mengatakan bahawa ‘tingkatan ganjaran terbesar’ (*a’zām darajāt al-thawāb*) terhasil apabila ‘tenggelamnya hati-hati para hamba pada

---

<sup>22</sup> Ayat tersebut bermaksud: dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat; “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi”. Mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): “Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?”. Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya”.

<sup>23</sup> Bermaksud: Doa ucapan mereka di syurga itu ialah Maha Suci Engkau dari segala kekurangan wahai Tuhan! Dan ucapan penghormatan mereka padanya ialah: Selamat sejahtera! Dan akhir doa mereka ialah segala puji dipersembahkan kepada Allah yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam!

<sup>24</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 25.

<sup>25</sup> *Ibid.* Namun, al-Bayḍāwī menjelaskan bahawa penghuni syurga memuji dan memuliakan Allah setelah mereka memasuki syurga dan melihat kenikmatan yang terdapat di dalamnya dan setelah diseru oleh malaikat dengan berita kemenangan dan keselamatan mereka dari segala kemudharatan di akhirat. Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 429.



tingkatan mensucikan Allah SWT' (*istighrāq qulūb al- 'ibād fī darajāt al-tanzih wa manāzil al-taqdīs*).<sup>26</sup>

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menggambarkan bahawa tidak didengari di syurga perkataan yang sia-sia, antaranya ialah ayat dari Surah *al-Wāqi'ah* (56: 25-26)<sup>27</sup>, Surah *al-Nabā'* (78: 35)<sup>28</sup> dan Surah *al-Ghāshiah* (88: 11)<sup>29</sup>.

Semasa menghuraikan ayat dari dua surah yang pertama iaitu Surah *al-Wāqi'ah* (56: 25-26) dan Surah *al-Nabā'* (78: 35), al-Rāzī menjelaskan bahawa ahli syurga tidak akan mendengar kata-kata dusta di syurga. Walaupun ayat yang terdapat lafaz *kidhdhāb* adalah menunjukkan kepada penafian bahawa terdapatnya kata-kata dusta yang melampau, tetapi ia tidak bermakna wujudnya kata-kata dusta yang sederhana, bahkan tidak kedengaran langsung kata-kata dusta di sana. Beliau menjelaskan bahawa penghuni syurga tidak akan mendengar lafaz-lafaz negatif di syurga.<sup>30</sup> Manakala lafaz *ta'thīmā* yang terdapat pada Surah *al-Wāqi'ah* (56: 25) pula membawa maksud tuduhan palsu yang mana implikasi buruknya lebih besar dari 'penipuan' (*takdhīb*) dan perkara sebegini juga tidak berlaku di syurga.<sup>31</sup>

Ketika mentafsirkan ayat *lā tasma' fihā lāghiah* dari Surah *al-Ghāshiah* (88: 11), al-Rāzī menukulkan empat pandangan yang mengupas ayat tersebut. Dua pandangan yang pertama iaitu dari ibn 'Abbas dan Muqātil mengatakan bahawa penghuni syurga tidak akan mendengar kata-kata dusta, cacian, kata-kata kufur terhadap Allah SWT dan sumpahan pemabuk sepertimana yang terjadi di dunia.

---

<sup>26</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 24.

<sup>27</sup> Ayat tersebut bermaksud: Mereka tidak akan mendengar dalam Syurga itu perkataan yang sia-sia dan tiada pula sesuatu yang menyebabkan dosa.

<sup>28</sup> Ayat tersebut bermaksud: Mereka tidak mendengar di syurga itu perkataan yang sia-sia, dan tiada pula perkataan yang dusta.

<sup>29</sup> Ayat tersebut bermaksud: Mereka tidak mendengar di situ sebarang perkataan yang sia-sia.

<sup>30</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 160; al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 20.

<sup>31</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 159-160.

Seterusnya pandangan al-Zujāj yang mengatakan bahawa penghuni syurga hanya berbicara tentang perkara yang berhikmah serta memuji Allah SWT di atas kurniaan yang berupa kenikmatan yang berterusan. Al-Ṭabarī dan al-Bayḍāwī juga ada menukilkan ketiga-tiga pandangan tersebut.<sup>32</sup>

Manakala pandangan yang keempat pula merupakan tafsiran dari al-Qaffāl yang menyatakan bahawa sesungguhnya syurga itu suci dari percakapan yang sia-sia kerana syurga merupakan ‘jiran Allah’ (*manzilah jirān Allāh*) dan sesungguhnya penghuni syurga memperoleh syurga masing-masing kerana kebenaran kata-kata mereka yang jauh dari percakapan yang sia-sia, tidak bermanfaat dan pendustaan. Pandangan ini turut dinukilkan oleh ibn Kathīr, dan menurut al-Rāzī pandangan ini merupakan pandangan yang terbaik.<sup>33</sup>

Di samping itu, al-Rāzī membawa satu perbandingan bagi menjelaskan lagi bahawa suatu tempat yang mulia semestinya terlepas dari kata-kata negatif sedemikian. Beliau membuat analogi antara syurga dengan majlis ilmu. Menurut beliau, setiap majlis ilmu yang diadakan di dunia adalah mulia kerana ia merupakan tempat pembelajaran di samping tiada ucapan atau perkataan yang sia-sia dan tidak berfaedah di dalamnya. Suatu majlis itu juga akan lebih mulia jika terhindar dari perkara-perkara yang melalaikan dan ahli-ahli majlis ilmu tersebut menjaga adab-adab mereka.<sup>34</sup>

Dari kupasan tersebut, al-Rāzī berpandangan bahawa para penghuni syurga hanya melafazkan kata-kata yang berhikmah di antara mereka. Ini dapat dilihat dari

---

<sup>32</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 156, Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 12: 554; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 592.

<sup>33</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 155. Lihat juga ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 3: 1781; j. 4: 2746 & 3027.

<sup>34</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 155.

penjelasan beliau bahawa syurga merupakan tempat yang mulia, jauh dari kedengaran kata-kata pendustaan dan kata-kata yang tidak bermanfaat. Beliau juga menjelaskan bahawa mereka sibuk memuji Allah SWT kerana melalui pujian-pujian tersebut, mereka memperoleh kebahagiaan, kegembiraan dan kesempurnaan di syurga.

#### **4.2.3 Penghuni Syurga Bersama Keluarga Mereka ‘Yang Beriman’ (*Ahl Al-‘Imān*)**

Al-Rāzī menjelaskan bahawa penghuni syurga akan masuk ke syurga bersama orang yang soleh dari kalangan keluarga mereka sendiri iaitu ibubapa, suami atau isteri dan anak cucu mereka kerana kemuncak dan kesempurnaan kegembiraan seseorang yang tinggal di suatu penempatan adalah bersama ahli keluarganya.<sup>35</sup>

Berkenaan ahli keluarga penghuni syurga yang berada di neraka pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa Allah SWT akan menghilangkan perasaan bimbang dari hati penghuni syurga dari memikirkan ahli keluarga mereka yang berada di neraka. Mereka hanya cenderung dan sibuk menikmati kelazatan syurga tanpa memikirkan urusan tersebut.<sup>36</sup>

Di samping itu, al-Rāzī dan ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa penghuni syurga duduk berhadapan sesama mereka di syurga dan mereka ‘saling berkenalan’ (*isti’nās*) di antara satu sama lain.<sup>37</sup> Al-Rāzī mengatakan lagi bahawa mereka dapat ‘berhibur’ (*al-khawāṭir wa al-sarā’ir*) tanpa

---

<sup>35</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 38.

<sup>36</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 60.

<sup>37</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 138. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 10: 484; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 2887.

sebarang gangguan suara atau ‘percakapan’ (*al-khiṭāb*) dan perlakuan penghuni syurga yang lain, melainkan dengan keizinan Allah SWT melalui ‘kekuatan’ (*al-quwwah*) yang bekalkan kepada penglihatan, pendengaran dan percakapan mereka untuk menggarapinya.<sup>38</sup>

Berdasarkan pandangan di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa nikmat kegembiraan bersama ahli keluarga turut dirasai di syurga dan mereka saling mengenali antara satu sama lain. Ketika berhibur juga, mereka tidak terganggu oleh perlakuan dan pergerakan penghuni syurga yang lain. Walau bagaimanapun, mereka hanya akan bersama dengan ahli keluarga yang beriman sahaja tanpa terfikir mengenai ahli keluarga mereka yang berada di neraka.

#### 4.2.4 Mendapat Apa Yang Dikehendaki

Antara kenikmatan syurga yang menarik ialah segala kehendak penghuninya akan ditunaikan oleh Allah SWT. Al-Rāzī menjelaskan bahawa penghuni syurga dapat mencapai dan memperoleh segala kebaikan dan kebahagiaan yang hakiki di akhirat. Pandangan sedemikian dapat dilihat ketika beliau mentafsirkan ayat *lahum fīhā mā yashā’ūn*<sup>39</sup> dari Surah *al-Naḥl* (16: 31). Menurut beliau, ayat tersebut adalah lebih umum berbanding ayat *fīhā mā tashtahī al-anfus wa talaḡ al-a’yun*<sup>40</sup> dari Surah *al-Zukhruf* (43: 71) kerana kedua-dua perkara tersebut iaitu apa yang disukai oleh nafsu dan mata adalah termasuk dalam pengertian ayat *lahum fīhā mā yashā’ūn*. Ini jelas menunjukkan bahawa manusia tidak akan dapat mencapai dan memiliki segala

---

<sup>38</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 138.

<sup>39</sup> Bermaksud: Mereka beroleh di syurga itu apa yang mereka kehendaki.

<sup>40</sup> Bermaksud: Dan di syurga itu pula disediakan segala yang diinginkan oleh nafsu serta dipandang indah oleh mata.

keinginan mereka semasa hidup di dunia<sup>41</sup> kerana kenikmatan yang terdapat di dunia tidak terlepas dari kecacatan dan kekurangan.<sup>42</sup> Al-Rāzī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam mengatakan bahawa mafhum dari ayat-ayat tersebut menunjukkan bahawa syurga merupakan tempat yang terangkum di dalamnya segala kemahuan manusia yang terdiri dari kenikmatan seperti makanan, minuman, pakaian dan sebagainya.<sup>43</sup>

Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa penghuni syurga tidak perlu berdoa dan meminta kepada Allah SWT untuk mendapatkan sesuatu kerana seluruh kenikmatan yang terdapat di syurga adalah milik penghuninya. Beliau juga mengatakan bahawa Allah SWT akan menunaikan setiap keinginan ahli syurga sebelum mereka meminta kepadaNya. Ini kerana perangsang kepada terdetiknya perasaan untuk memohon sesuatu itu ialah Allah SWT, dan permohonan itu hanya merupakan asbab antara mereka dengan Allah SWT. Maka, setiap perasaan yang terdetik dari kalangan ahli syurga sememangnya diketahui oleh Allah SWT dan perasaan tersebut itu dikekalkan wujud dalam diri penghuni syurga sebagai kegembiraan kepada mereka setelah mereka memperoleh dengan segera apa yang mereka hajati tanpa sempat mereka memohon kepada Allah SWT.<sup>44</sup>

Mereka juga bebas bergerak ke mana sahaja di syurga dan pergerakan mereka adalah berbeza dengan pergerakan manusia ketika di dunia. Al-Rāzī menerangkan bahawa seseorang manusia di dunia akan bergerak dan berusaha untuk melakukan kebaikan di dunia kerana beribadah kepada Allah SWT. Apabila sampai

---

<sup>41</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 20: 26; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 543; j. 2: 137.

<sup>42</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 60.

<sup>43</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 4. juz.7: 216. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 9: 371; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 3: 2023; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 8. juz. 14: 195.

<sup>44</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 94.

pada satu ketika, mereka akan berehat dan tidak akan bergerak lagi sama ada disebabkan keletihan ataupun meninggal dunia. Namun bagi ahli syurga pula, pergerakan dan perlakuan mereka bukanlah disebabkan oleh sesuatu hajat atau tujuan, dan mereka berhenti pula bukan disebabkan oleh keletihan atau keperluan mereka untuk berehat selepas merasa letih.<sup>45</sup>

Berdasarkan pandangan yang dinyatakan di atas, jelas bahawa para penghuni syurga tetap dibekalkan dengan lintasan hati sebagai pencetus untuk mendapatkan sesuatu walaupun segala kenikmatan yang terdapat di syurga adalah bagi mereka. Setiap perkara yang terlintas di fikiran mereka akan diperoleh tanpa ada sedikit kecacatan dan kekurangan pada nikmat tersebut. Mereka juga bebas bergerak ke mana sahaja di syurga tanpa terikat dengan suatu tujuan pun, tidak seperti mana pergerakan manusia di dunia yang didorong oleh sesuatu hajat atau tujuan.

#### **4.2.5 Penghuni Syurga Mengecapi Kenikmatan Syurga Sepanjang Masa**

Dalam perbincangan ini, al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa ahli syurga tidak dirisaukan dengan khabar mengenai azab neraka, bahkan mereka sibuk mengecapi kenikmatan yang terdapat di syurga dengan penuh keseronokan tanpa merasa letih dan takjub dengan ganjaran yang tidak pernah terlintas dalam fikiran mereka semasa di dunia. Mereka juga terlepas dari sebarang 'kesengsaraan' (*al-alam*) dan kesedihan serta berada dalam keadaan dan kedudukan yang paling sempurna<sup>46</sup> bersama pasangan masing-masing.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128.

<sup>46</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 92-93. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 10: 453.

<sup>47</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 92-93.

Kenyataan ini dilihat pada tafsiran ayat dari Surah *Yasin* (36: 56) iaitu:

هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرْبَابِ مُتَّكُونَ

Bermaksud: Mereka dengan pasangan-pasangan mereka bersukaria di tempat yang teduh, sambil duduk menyandar di atas pelamin.

Al-Rāzī dan al-Alūsī berpendapat bahawa lafaz *muttaki'ūn* merupakan lafaz yang 'paling tepat bagi menggambarkan penghuni syurga berada dalam keadaan yang sihat dan selesa' (*adallu waḍ' alā al-quwwah wa al-farāghah*).<sup>48</sup> Selain itu, ia juga menunjukkan bahawa 'hati mereka lapang' (*farāgh al-qalb*) dari sebarang kecelaruan dan kebimbangan.<sup>49</sup> Ini kerana postur seseorang yang sedang berdiri kadang-kadang menunjukkan kesibukkannya, begitu juga postur seseorang yang sedang duduk. Manakala postur 'menyandar' (*al-itkā'*) kebiasaannya hanya dapat dilakukan oleh seseorang yang benar-benar berada dalam keadaan lapang dan mempunyai kesihatan yang baik kerana orang yang sakit tidak mampu untuk menyandar malahan hanya boleh mengiring atau meniarap sahaja.<sup>50</sup>

Berdasarkan pandangan di atas, penghuni syurga berada dalam keadaan yang paling sempurna dan selesa dengan penuh kebahagiaan pada hari akhirat. Mereka hanya menghabiskan masa dengan menikmati segala ganjaran yang terdapat di syurga tanpa terlintas pada fikiran mereka akan perihal kesengsaraan azab neraka.

<sup>48</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 93; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 15. juz. 27: 180.

<sup>49</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 128.

<sup>50</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 93. Lihat juga al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 14. juz. 24: 180.

#### 4.2.6 Penghuni Syurga Terselamat dari Sebarang Mudharat

Kenikmatan yang diperoleh penghuni syurga menurut al-Rāzī tidak bercampur dengan sebarang kemudharatan. Beliau mengklasifikasikan kemudharatan tersebut kepada dua, pertama; yang berbentuk rohani seperti perasaan ‘hasad dengki’ (*al-ḥaqd*, *al-ḥasd* atau *al-ghill*) dan ‘marah’ (*al-ghaḍb*). Beliau juga menyatakan bahawa tiada perasaan ‘dendam kesumat yang terpendam’ (*al-ḥaqd al-kāmin*) dalam hati penghuni syurga. Jika pernah ada perasaan tersebut di kalangan ahli syurga semasa di dunia, Allah SWT menghilangkan perasaan itu dari hati mereka serta memperelokkan jiwa<sup>51</sup> dan akhlak mereka.<sup>52</sup> Mereka semua bersaudara atas dasar ‘kasih sayang yang sejati’ (*al-mawaddah al-mukhālaṣah*) dan bukannya berdasarkan nasab semata-mata.<sup>53</sup>

Kedua; yang berbentuk jasmani seperti ‘letih’ (*al-i’yā*, *al-ta’b*<sup>54</sup> atau *al-naṣab*) dan ‘lesu’ (*al-lughūb*). Ketika mengupas ayat dari Surah *Fāṭir* (35: 35) iaitu:

لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴿٣٥﴾

Bermaksud: Kami tidak akan merasa penat lelah di situ, dan kami juga di situ tidak akan merasa letih lesu.

al-Rāzī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menjelaskan bahawa rasa ‘letih’ (*al-naṣab*) merupakan sebab kepada terhasilnya

<sup>51</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 19: 202.

<sup>52</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 84-85.

<sup>53</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 10. juz. 19: 202.

<sup>54</sup> *Ibid.*



rasa ‘lesu’ (*al-lughūb*), dan penafian sebab iaitu letih dan musabbab iaitu lesu dalam ayat di atas menguatkan lagi bahawa tidak wujud perasaan letih dan lesu di syurga.<sup>55</sup>

Beliau turut menjelaskan lagi bahawa keletihan semasa di dunia jelas terlihat bilamana manusia berehat di kediaman mereka masing-masing setelah sibuk melakukan sesuatu pekerjaan. Namun, berbeza keadaannya di syurga, walaupun penghuninya kelihatan pada satu-satu masa sibuk menikmati segala kenikmatan dan pada masa yang lain kelihatan pula sedang berehat di dalamnya, maka ia bukan bermakna mereka merasa letih dan lesu.<sup>56</sup>

Di samping itu, al-Rāzī dan al-Alūsī juga bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa orang yang beriman tidak merasa ‘takut’ (*al-khawf*)<sup>57</sup> dan ‘sedih’ (*al-ḥazn*)<sup>58</sup> pada ‘hari pembangkitan’ (*yaum al-ḥasr*). Ketika mengupas ayat pada Surah *al-ʿAḥqāf* (46: 13) iaitu:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا  
هُمْ يَحْزَنُونَ

Bermaksud: Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan keyakinannya dengan berkata: “Tuhan kami ialah Allah”, kemudian mereka tetap teguh di atas jalan yang betul (dengan pengakuan iman dan tauhidnya itu), maka tidak ada kebimbangan (dari sesuatu yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 29. Lihat juga al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*, j. 10: 417; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 273; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 3: 2344; al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, j. 12. juz. 22: 296.

<sup>56</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 13. juz. 26: 29.

<sup>57</sup> *Al-khawf* merupakan perasaan takut kepada perkara yang akan berlaku (suasana pada hari kiamat). Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, j. 14. juz. 26: 26.

<sup>58</sup> *Al-ḥazn* merupakan perasaan sedih yang disebabkan oleh perkara-perkara yang telah berlaku (kenikmatan yang terlepas semasa di dunia). *Ibid.*

<sup>59</sup> Lihat al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 14; j. 15. juz. 29: 224; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*, j. 11: 283; al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, j. 14. juz. 26: 26.

Al-Rāzī bersependapat dengan al-Ṭabarī mengatakan bahawa orang yang beriman akan aman dari keadaan huru-hara pada hari kiamat<sup>60</sup> dan hilang perasaan takut terhadap azab neraka. Namun begitu, ketakutan dan kegerunan terhadap kehebatan Allah SWT tetap kekal dan tidak berganjak dari diri mereka walaupun mereka telah mendapat ganjaran syurga. Perihal sedemikian dapat dilihat di mana para malaikat yang mendapat darjat yang tinggi di sisi Allah SWT serta terpelihara dari sebarang dosa, masih tetap merasa takut terhadap Allah SWT.<sup>61</sup>

Berdasarkan kupasan di atas, al-Rāzī berpandangan bahawa walaupun penghuni syurga sibuk menikmati ganjaran dan kenikmatan yang terdapat di dalamnya, mereka terlepas dari sebarang kemudharatan sama ada yang berbentuk rohani mahupun jasmani. Tidak seperti mana di dunia, di mana walaupun seseorang itu seronok mengecapi sesuatu kenikmatan, namun setelah itu pasti terdapat kemudharatan padanya, lebih-lebih lagi kemudharatan yang berbentuk jasmani, seperti keletihan dan kelesuan. Mereka juga aman dari perasaan takut dan bimbang terhadap kedahsyatan hari kiamat dan azab neraka, akan tetapi perasaan takut dan gerun terhadap kehebatan dan keesaan Allah SWT tetap kekal di dalam diri mereka.

---

<sup>60</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 14; j. 15. juz. 29: 224; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 11: 283.

<sup>61</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 14. Al-Rāzī turut menukilkan pandangan dari *aṣḥāb al-ḥaqā'iq* bahawa 'takut' (*al-khawf*) terbahagi kepada dua. Pertama; *khawf al-'iqāb* iaitu perasaan takut yang ada di dalam diri orang yang melakukan maksiat. Kedua; *khawf al-'Aẓmah al-Jalāl* iaitu perasaan takut yang tidak pernah hilang dari sebarang makhluk walaupun para malaikat dan para rasul. Ini kerana Allah itu Maha Kaya dari segala makhluk dan segala makhluk berhajat kepadaNya. Bila mana *al-muḥtāj* iaitu makhluk, bertemu dengan Allah, mereka merasakan kehebatan Allah dan takut kepadaNya, bukan kerana kepedihan azabNya, tetapi kerana *al-muḥtāj* itu mengetahui bahawa Allah itu Maha Kaya dan tidak berhajat kepadanya, bahkan *al-muḥtāj* itu yang berhajat kepadaNya dan patutlah ia merasa gerun dengan dan takut kepada keesaan Allah. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 15: 122. Dalam tafsiran ayat yang lain pula al-Rāzī membawa perbandingan di antara *al-khawf* dan *al-khashyah*. Beliau mengatakan bahawa *al-khawf* itu merupakan 'perasaan takut yang disebabkan oleh kehinaan dan kekerdilan *al-khāshī* iaitu hamba' (*al-khawf khashyah sababuhā dhil al-khāshī*). Manakala *al-khashyah* pula ialah 'perasaan takut yang disebabkan oleh kehebatan *al-Mukhshā* iaitu Allah' (*al-khashyah khawf sababuh 'Aẓmah al-Mukhshā*). Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 178; j. 15. juz. 29: 123.

#### 4.2.7 Tingkatan Penghuni Syurga

Terdapat beberapa ayat yang menerangkan mengenai tingkatan dan peringkat ganjaran penghuni syurga, antaranya ialah ayat dari Surah *al-Nisā'* (4: 96),<sup>62</sup> *al-Anfāl* (8: 4),<sup>63</sup> *Taha* (20: 75)<sup>64</sup> dan *al-Zumar* (39: 75).<sup>65</sup> Ketika mentafsirkan ayat dari Surah *al-Anfāl* (8: 4), al-Rāzī menjelaskan bahawa tingkatan penghuni syurga adalah berbeza berdasarkan sifat-sifat dalaman<sup>66</sup> dan amalan zahir<sup>67</sup> mereka semasa di dunia. Beliau menegaskan bahawa amalan zahir berperanan bagi melunak dan menerangi hati manusia melalui 'Ma'rifah Ketuhanan' (*bi al-Ma'rifah al-Ilahiyyah*). Tambah beliau lagi, jika 'pemberi kesan' (*al-mu'aththir*) itu aktif atau 'kuat' (*aqwā*), maka 'kesan' (*al-āthar*) dan amalan yang terhasil juga adalah banyak.<sup>68</sup> Berdasarkan pengamatan terhadap huraian al-Rāzī ini, beliau menggambarkan bahawa di sana terdapat tiga elemen yang saling berkait di antara satu sama lain dalam memastikan kualiti amalan seseorang. Hati manusia bertindak sebagai pemberi kesan dan amalan yang terhasil adalah kesan daripada kualiti hati seseorang. Beliau juga menjelaskan bahawa amalan itu turut berperanan mendekatkan hati manusia kepada Ma'rifah Allah yang juga memberi kesan kepada kualiti hati manusia. Kekuatan dan kelemahan hati manusia di sini dikaitkan dengan tahap Makrifah Allah dan juga amalan seseorang. Oleh yang demikian, bilamana

---

<sup>62</sup> Ayat tersebut bermaksud: Iaitu beberapa darjat kelebihan daripadaNya, dan keampunan serta rahmat belas kasihan, dan (ingatlah) adalah Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

<sup>63</sup> Ayat tersebut bermaksud: Merekalah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka akan mendapat pangkat-pangkat yang tinggi di sisi Tuhan mereka dan keampunan serta limpah kurnia yang mulia (di syurga).

<sup>64</sup> Ayat tersebut bermaksud: Dan sesiapa yang datang kepadaNya sedang ia beriman, serta ia telah mengerjakan amal-amal yang soleh, maka mereka itu akan beroleh tempat-tempat tinggal yang tinggi darjatnya.

<sup>65</sup> Ayat tersebut bermaksud: Dan (pada hari itu) engkau akan melihat malaikat beredar di sekeliling Arasy dengan bertasbih memuji Tuhan mereka, serta mereka dihakimi dengan adil; dan (masing-masing bersyukur akan keputusan itu dengan) mengucapkan: "Segala puji tertentu bagi Allah Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan seluruh alam".

<sup>66</sup> Sifat-sifat dalaman yang dimaksudkan di sini ialah sifat 'takut' (*al-khawf*), ikhlas dan tawakkal. Sifat-sifat ini juga disebut sebagai sifat 'hati, hal atau rohani' (*al-qalbiyah wa al-ahwāl wa al-ruhāniyah*).

<sup>67</sup> Amalan zahir yang dimaksudkan dalam ayat tersebut ialah perbuatan solat dan zakat yang juga disebut sebagai 'amalan zahir dan akhlak' (*al-'amal al-zāhir wa al-akhlāk*).

<sup>68</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 8. juz. 15: 127-128.

amalan dan akhlak mempunyai beberapa peringkat berdasarkan amalan dan penghayatannya, maka begitu juga dengan Ma'rifah Ketuhanan yang turut mempunyai tingkatannya tersendiri yang terhasil kesan dari amalan dan penghayatan tersebut.<sup>69</sup> Pandangan sedemikian turut dinyatakan oleh al-Rāzī dalam kupasan beliau terhadap ayat *wa qaḍā bayna hum bi al-ḥaq*<sup>70</sup> dari Surah *al-Zumar* (39: 75). Pandangan ini juga disokong oleh al-Alūsī di mana al-Rāzī dan al-Alūsī menjelaskan bahawa penghuni syurga akan memperoleh ganjaran pahala yang berbeza-beza di syurga kelak berdasarkan pengetahuan dan pengenalan mereka terhadap Allah SWT dan juga kesempurnaan amalan yang mereka lakukan.<sup>71</sup> Al-Rāzī menjelaskan lagi bahawa penghuni syurga yang berada di 'tingkatan *al-nāzilah*' (*al-darajah al-nāzilah*) tidak sesekali merasa cemburu dan iri hati kepada penghuni syurga yang berada di 'tingkatan *al-kāmilah*' (*al-darajah al-kāmilah*) yang merupakan tingkatan yang lebih tinggi.<sup>72</sup>

Beliau turut menegaskan bahawa 'tingkatan syurga tertinggi' (*al-darajāt al-'ulā*) adalah bagi orang yang beriman dan melakukan pelbagai amal soleh serta suci dari dosa dan maksiat. Manakala tingkatan syurga yang lebih rendah adalah bagi 'orang beriman yang melakukan maksiat' (*mu'min 'āṣī*) yang menemui Allah SWT dalam keadaan mereka masih belum bertaubat. Ini dapat dilihat ketika beliau mengupas ayat dari Surah *Taha* (20:75).<sup>73</sup> Di samping itu, beliau juga menegaskan

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Bermaksud: Serta mereka dihakimi dengan adil.

<sup>71</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 8. juz. 15: 128; j. 5. juz. 9: 79; j. 7. juz. 14: 84; j. 14. juz. 28: 25; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. 1. juz. 1: 323. Lihat juga tafsiran al-Rāzī pada ayat ke 96 dari Surah *al-Nisā'* mengenai perbandingan kelebihan di antara orang yang keluar berjihad dan orang yang tidak keluar berjihad tanpa alasan, beliau menjelaskan bahawa mereka akan mendapat dua kelebihan, masing-masing di dunia dan di akhirat. Pertama; mendapat 'harta rampasan perang' (*al-ghanimah*), kedua; mendapat martabat yang lebih tinggi di syurga dengan kurniaan, rahmat dan pengampunan dari Allah. Beliau juga menjelaskan bahawa penghuni syurga akan berada pada 'darjat yang tinggi di syurga ialah apabila mereka mendapat pengampunan dan rahmat dari Allah' (*al-darajāt al-rafi'ah fī al-jannah al-maghfirah wa al-Rahmah*). Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz. 11: 9.

<sup>72</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 85.

<sup>73</sup> Ayat tersebut bermaksud: Dan sesiapa yang datang kepadaNya sedang ia beriman, serta ia telah mengerjakan amal-amal yang soleh, maka mereka itu akan beroleh tempat-tempat tinggal yang tinggi darjatnya.

bahawa ayat tersebut merupakan dalil bagi mengatakan bahawa pelaku maksiat dari kalangan ahli iman akan mendapat pengampunan serta kurniaan dan rahmat dari Allah SWT setelah kesalahan mereka dibalas di neraka.<sup>74</sup>

Oleh yang demikian, penghuni syurga akan ditempatkan di tingkatan syurga berbeza-beza berdasarkan ilmu dan amalan mereka semasa di dunia dan mereka redha dengan kenikmatan dan penentuan tingkatan-tingkatan syurga yang ditentukan oleh Allah SWT.

#### 4.2.8 Penghuni Syurga Mendapat Keredhaan Allah SWT

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-Baiyyinah* (98: 8) iaitu ‘Allah SWT redha akan mereka dan mereka pun redha (serta bersyukur) akan nikmat pemberianNya’ (*raḍia Allāh ‘anhum wa raḍū ‘anh*), terdapat dua pandangan yang dinukil oleh al-Rāzī berkenaan keredhaan Allah SWT kepada penghuni syurga: Pertama, keredhaan Allah SWT terhadap amalan-amalan baik yang mereka lakukan; kedua, keredhaan yang merujuk kepada individu dan keperibadian seseorang di mana Allah SWT memuji dan mengangkat darjat mereka tanpa merujuk kepada perbuatan yang mereka lakukan. Menurut al-Rāzī, pandangan kedua ini adalah lebih tepat.<sup>75</sup>

Beliau, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr menjelaskan bahawa walaupun kenikmatan syurga yang diperoleh oleh penghuni syurga merupakan tanda

---

<sup>74</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 22: 92.

<sup>75</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 57. Di samping itu, al-Rāzī juga menjelaskan bahawa keredhaan Allah terhadap penghuni syurga dapat dilihat pada ayat dari surah *al-Burūj* (85: 11). Beliau mengatakan bahawa lafaz *dhālik* pada akhir ayat tersebut adalah merujuk kepada perkhabaran Allah kepada penghuni syurga dengan kemenangan yang besar bagi orang yang beriman dan bukannya merujuk kepada syurga itu sendiri. Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 122.

keredhaan Allah SWT kepada mereka, namun keredhaanNya adalah ‘lebih baik’ (*afḍal*) dari segala kenimatan yang terdapat dalam syurga *jasmāniyyah* termasuk dari aspek ‘kekekalan’nya (*al-khulūd*).<sup>76</sup>

Al-Rāzī juga menegaskan bahawa ayat ‘Allah SWT redha akan mereka’ (*raḍiā Allāh ‘anhum*) didahulukan berbanding dengan ayat ‘dan mereka pun redha (serta bersyukur) akan nikmat pemberianNya’ (*wa raḍū ‘anh*) kerana Allah SWT yang ‘tiada permulaan’ (*al-Azalī*) merupakan pemberi kesan (*al-Mu’aththir*) terhadap ‘ciptaanNya’ (*al-muḥdath*), dan ciptaanNya tidak sesekali dapat memberi kesan terhadap *al-Azalī*’ (*al-Azalī huwa al-Mu’aththir fī al-muḥdath wa al-muḥdath lā yu’aththir fī al-Azalī*).<sup>77</sup> Penulis berpandangan bahawa ia menunjukkan hubungan di antara Allah SWT dan makhluk di mana Allah SWT sebagai pencipta tidak sesekali berhajat kepada redha dari ciptaanNya, tetapi sebaliknya iaitu makhluk yang berhajat kepada redha Allah SWT. Bahkan dalam ayat tersebut menggambarkan bahawa penghuni syurga meredhai setiap ganjaran dan kenikmatan yang Allah SWT kurniakan kepada mereka,<sup>78</sup> bukannya redha kepada Allah SWT kerana makhluk tidak layak meredhai Penciptanya yang Maha Berkuasa.

Beliau juga turut memberi penjelasan berkaitan penggunaan kalimah Allah SWT pada ayat ‘Allah SWT redha akan mereka’ (*raḍiā Allāh ‘anhum*) dan mengapa tidak digunakan nama-nama Allah SWT yang lain? Beliau menegaskan bahawa lafaz Allah SWT merupakan ‘nama yang paling tepat bagi menggambarkan kehebatan dan kekuasaan Allah SWT’ (*ashadd al-asmā’ haibah wa jalālah lafẓ Allāh*) berbanding nama-namaNya yang lain kerana ‘Allah’ merupakan nama yang

---

<sup>76</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 31: 122; juz. 32: 56, al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 152; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 4: 3073.

<sup>77</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 8. juz. 15: 127-128.

<sup>78</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 16. juz. 32: 57.

menunjukkan kepada zat serta sifat-sifat keagungan dan kemuliaannya. Penggunaan lafaz ‘Allah’ dalam ayat ini menjelaskan bahawa keredhaan Allah SWT hanya akan diperoleh dengan amalan yang sempurna semata-mata. Berbeza dengan lafaz ‘al-Rabb’ di mana keredhaan dari al-Rabb tidak menggambarkan kesempurnaan amalan dari hamba, kerana keredhaan dari ‘seseorang pendidik’ (*murabbī*) dapat diperoleh dengan amalan yang sedikit (*qad yaktafī bi al-qalīl*).<sup>79</sup>

Berdasarkan huraian di atas, keredhaan Allah SWT merupakan setinggi-tinggi tingkatan kemuliaan bagi ahli syurga kerana ia diperoleh setelah hamba melakukan amalan dengan lengkap dan sempurna. Keredhaan tersebut adalah merujuk kepada peribadi dan individu penghuni syurga itu sendiri, bukannya kepada amalan-amalan yang mereka lakukan.

#### **4.2.9 Komunikasi di Antara Penghuni Syurga dan Penghuni Neraka**

Setelah penghuni syurga dan penghuni neraka menempati tempat tinggal mereka masing-masing, terjadi ‘perdebatan’ (*al-munāzarāt*) di antara mereka.<sup>80</sup> Al-Rāzī mengatakan bahawa ‘seruan’ (*al-nidā*) tersebut berlaku di kalangan penghuni syurga dengan golongan kafir yang mereka kenali semasa di dunia sahaja.<sup>81</sup> Al-Rāzī menukilkan pandangan dari ibn ‘Abbās yang mengatakan bahawa perdebatan tersebut berkisar tentang dua perkara, pertama; pemberitahuan penghuni syurga bahawa janji Allah SWT kepada mereka yang berbentuk ganjaran pahala adalah benar dan mereka telah memperolehnya. Kedua; persoalan kepada penghuni neraka

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j.7. juz. 14: 88.

<sup>81</sup> *Ibid.*, h. 89.

adakah tuhan mereka yang mereka sembah di dunia menunaikan janjinya kepada mereka. Di samping itu, al-Rāzī juga mengatakan bahawa tujuan perdebatan tersebut ialah untuk menzahirkan bahawa penghuni syurga ‘mendapat kebahagiaan yang sempurna’ (*waṣala ilā al-sa‘ādāt al-kāmilah*) dan ‘pengguguran kesedihan dan dukacita’ (*iqā‘ al-ḥazn*) ke dalam hati penghuni neraka.<sup>82</sup>

Dalam konteks ini, timbul persoalan bagaimanakah penghuni syurga yang berada di ‘lapisan langit tertinggi’ (*al-lā‘ al-samāwāt*) dapat berkomunikasi dengan penghuni neraka yang berada di ‘lapisan bumi terendah’ (*asfal al-arḍīn*)? Al-Rāzī menjelaskan bahawa jarak bukanlah menjadi penghalang bagi mereka berkomunikasi. Beliau turut menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa terdapat suatu ‘kelebihan khusus’ (*khāṣyah*) pada ‘suara’ (*al-ṣawt*) di akhirat di mana jarak yang jauh tidak menjadi penghalang bagi suara tersebut didengari oleh mereka.<sup>83</sup>

Al-Rāzī menjelaskan lagi bahawa penggunaan ‘ganti nama’ (*ḍamīr*) ‘kami’ (*naḥnu*) pada ayat ‘apa yang telah dijanjikan kepada kami oleh Tuhan kami, semuanya betul’ (*mā wa‘adanā Rabbunā haqqa*) dalam Surah *al-A‘rāf* (7: 44) yang merujuk kepada penghuni syurga menjelaskan bahawa terdapat ‘kemuliaan tambahan’ (*mazīd al-tashrīf*) kepada mereka kerana ‘mereka berada pada pihak Allah SWT’ (*mukhāṭabīn min qibali Allāh*) ketika berbicara. Berbanding penghuni neraka di mana *ḍamīr naḥnu* pada ayat ‘apa yang telah dijanjikan kepada kamu oleh tuhan kamu, semuanya betul’ (*mā wa‘adakum rabbukum haqqa*) menjelaskan

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, h. 88.

<sup>83</sup> *Ibid.*



bahawa penghuni neraka ‘tidak layak’ (*laisa ahlan*) untuk berada pada pihak Allah SWT sebagaimana penghuni syurga.<sup>84</sup>

Dari sudut lain pula, al-Rāzī dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī menyatakan bahawa komunikasi di antara mereka tersebut menjelaskan bahawa mereka masih ingat setiap perkara yang berlaku semasa di dunia.<sup>85</sup> Al-Rāzī menegaskan lagi bahawa ia adalah sebagai penambah kegembiraan kepada penghuni syurga apabila mereka mendapati diri mereka dipindahkan dari penjara dunia<sup>86</sup> ke syurga akhirat, manakala bagi kepada penghuni neraka pula ia sebagai penyesalan apabila mereka mendapati diri mereka ditempatkan ditempat yang penuh dengan kesengsaraan.<sup>87</sup>

Berdasarkan pandangan di atas, penghuni syurga hanya berkomunikasi dengan penghuni neraka yang mereka pernah kenali semasa di dunia. Ia berkisar tentang penunaian janji di akhirat oleh Tuhan mereka masing-masing di mana penghuni syurga mendapati setiap janji baik Allah SWT adalah benar dan penghuni neraka juga mendapati janji buruk Allah SWT bagi mereka adalah benar. Ini kerana pada hari tersebut, mereka tersedar akan kebatilan agama yang mereka sembah semasa di dunia, justeru mendapati Tuhan yang hakiki adalah Allah SWT. Walaupun lokasi di antara syurga dan neraka adalah sangat jauh, namun ia tidak

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, h. 89.

<sup>85</sup> Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 3. juz. 6: 21; j. 5. juz. 9: 21; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 5: 495-496; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 5. juz. 8: 182.

<sup>86</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa seseorang tidak akan dimasukkan ke syurga kerana semata-mata membenarkan kebenaran Rasulullah s.a.w. Mereka akan diuji dahulu oleh Allah SWT dengan perintah berjihad dan dugaan yang dahshat sama ada dalam bentuk penganiayaan dari golongan kafir dan kesulitan hidup seperti mana yang dihadapi oleh kaum mukminin yang terdahulu bagi membuktikan tahap kecintaan mereka kepada Allah SWT. Jika kecintaan tersebut tidak terjejas dengan cubaan dan dugaan dari Allah, maka cinta itu adalah cinta hakiki. Lihat al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 5. juz. 9: 21; j. 3. juz. 6: 21; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 2: 353-345; j. 3: 452-453; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 351 & 560.

<sup>87</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 28: 255. Di samping itu, ibn Kathīr juga turut menjelaskan bahawa tujuan perdebatan tersebut adalah sebagai sindiran dan ‘celaan’ (*al-tawbīkh*) kepada ahli neraka. ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1115.

menghalang komunikasi tersebut kerana Allah SWT menciptakan kelebihan tertentu pada suara untuk didengari oleh mereka.

Demikian perbincangan tentang keadaan dan suasana penghuni syurga yang menyentuh dari persoalan penghuni syurga memasuki syurga sehingga persoalan berkaitan sifat-sifat peribadi dan perlakuan penghuni syurga. Seterusnya penulis akan membincangkan mengenai isu-isu berkaitan penghuni syurga pula.

### **4.3 ISU-ISU BERKAITAN PENGHUNI SYURGA**

Penulis akan membincangkan lima persoalan berkaitan aspek ini, antaranya ialah penghuni syurga dapat memasuki syurga dengan rahmat Allah SWT, pelaku dosa besar atau orang fasik dapat memasuki syurga, siapakah *Ashāb al-A'raf*, penghuni syurga dapat melihat Allah SWT (*ru'yah Allāh*) dan penghuni syurga kekal di syurga.

#### **4.3.1 Penghuni Syurga Dapat Memasuki Syurga dengan Rahmat Allah SWT**

Ketika mengupas ayat *in shā'* dalam Surah *al-Furqān* (25: 10), al-Rāzī dan al-Bayḍāwī berpendapat bahawa ayat tersebut merupakan peringatan kepada manusia bahawa mereka tidak akan mendapat syurga dan kenikmatannya melainkan dengan sebab rahmat dari Allah SWT di mana Dia berkuasa melakukan sesuatu mengikut 'kemahuan Allah SWT, kurniaan dan ihsanNya' (*mashī'ati Allāh wa faḍlihi wa*

*iḥsānihi*) tanpa terikat dengan perbuatan hambaNya sama ada di dunia ataupun di akhirat.<sup>88</sup>

Ini kerana, jika mereka memperoleh syurga kerana ‘hak mereka berdasarkan amalan di dunia’ (*istiḥqāq*), maka ia telah membuka ruang kepada mensabitkan bahawa Allah SWT bersifat dengan sifat jahil dan bahawa Dia berhajat kepada hambaNya, iaitu dengan menetapkan bahawa perbuatan Allah SWT bergantung kepada perbuatan makhluk, sedangkan sifat-sifat tersebut adalah mustahil bagi Allah SWT. Setiap perkara yang membawa kepada sesuatu yang mustahil adalah mustahil.<sup>89</sup>

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa syurga diperoleh berdasarkan ‘kurniaan’ (*fadl*) Allah SWT, dan bukan berdasarkan ‘amalan dan sikap manusia dengan Allah SWT atau sesama manusia’ (*mu‘āmalah*) hambaNya. Beliau juga menegaskan bahawa pandangan ini tidak bertentangan dengan firman Allah SWT yang mengatakan bahawa syurga itu adalah hak dan warisan bagi orang yang beriman.<sup>90</sup> Beliau menjelaskan lagi bahawa amalan tersebut hanyalah merupakan isyarat dan pemberitahuan kepada orang mukmin bahawa mereka akan mendapat penempatan di syurga. Ini kerana pada hakikatnya sesuatu amalan itu terjadi dengan kehendak Allah SWT. Justeru, dari sudut hakikatnya seseorang mukmin dapat memasuki syurga adalah kerana kurniaan dan rahmat dari Allah SWT bukan kerana amalannya semata-mata.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 54-55. Lihat juga al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 264; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 2: 470. Lihat juga pandangan sedemikian dalam al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsīn*, h. 59.

<sup>89</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 264.

<sup>90</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 236. Lihat al-Qur’an, Surah *Maryam* (19: 63).

<sup>91</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 87.

Al-Rāzī juga mengatakan bahawa lafaz ‘limpah kurnia’ (*faḍl*) yang terdapat dalam ayat *dhālik faḍl Allah yu‘tīhi man yashā*’ dari Surah *al-Ḥadīd* (57: 21) adalah merujuk kepada kurniaan Allah SWT yang berkaitan dengan ‘perkara-perkara yang mampu dilakukan oleh mukallaf’ (*al-umūr al-latī yatamakkan al-mukallaf ma‘ahā*) sebagai usaha yang merupakan sebab kepada ‘berhaknya’ (*istiḥqāq*) mukallaf mendapat syurga<sup>92</sup> melalui janji baik Allah SWT. Justeru, ayat ‘yang demikian ialah limpah kurnia Allah SWT, diberikanNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya’ (*dhālik faḍl Allah yu‘tīhi man yashā*’) adalah khusus atau hanya diisyaratkan kepada ‘golongan yang berhak mendapat syurga’ (*mashrūṭ bi man yastahiqqah*) iaitu orang Islam. Selain itu, ayat ‘berlumba-lumbalah kamu (mengerjakan amal-amal yang baik) untuk mendapat keampunan dari Tuhan kamu’ (*sābiqū ilā maghfirah min Rabbikum*)<sup>93</sup> dalam surah dan ayat yang sama juga ditujukan khusus kepada orang mukmin sahaja.<sup>94</sup> Ini menjelaskan bahawa ‘kurniaan Allah SWT’ (*faḍl Allāh*) adalah merujuk kepada sebab terhasilnya usaha di kalangan mukallaf, dan bukannya berdasarkan pemberian syurga semata-mata.<sup>95</sup>

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-A‘rāf* (7: 43), al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat dua elemen yang berperanan bagi membolehkan seseorang hamba memperoleh ‘petunjuk’ (*al-hidāyah*) dari Allah SWT. Pertama; kudrat yang Allah SWT berikan kepada manusia, kedua; cetusan ‘dorongan yang kuat’ (*al-dā‘iyah al-jāzimah*) bagi melakukan sesuatu. Kedua-dua elemen ini bergantung antara satu sama lain bagi membolehkan seseorang itu mendapat *al-faḍīlah* dari Allah SWT. Jika salah satu dari elemen tersebut tidak diberikan kepada manusia, maka satu

<sup>92</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 237.

<sup>93</sup> *Ibid.* Lihat al-Qur’an, Surah *al-Ḥadīd* (57: 21).

<sup>94</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 237.

<sup>95</sup> *Ibid.*

elemen sahaja tidak akan menghasilkan ‘kesan’ (*al-athar*). Ini menjelaskan bahawa sesuatu perbuatan akan terbentuk ekoran dari gabungan kedua-dua elemen tersebut iaitu kudrat dan dorongan yang kuat bagi melakukan sesuatu. Ia menjadi asbab kepada terhasilnya ‘petunjuk’ (*al-hidāyah*) dari Allah SWT dengan takdir dan ketentuannya.<sup>96</sup>

Penghuni syurga juga memperoleh syurga dan kenikmatannya berdasarkan ‘janji baik’ (*al-wa‘d*), bukannya kerana amalan yang mereka lakukan.<sup>97</sup> Ini kerana, manusialah yang sepatutnya wajib bersyukur dan mengabdikan diri kepada Allah SWT kerana mendapat nikmat yang melimpah dari Allah SWT, bukannya penghambaan dan kesyukuran tersebut dijadikan sebagai tiket bagi mewajibkan mereka memperoleh syurga kerana menunaikan kewajipan tidak mewajibkan suatu perkara yang lain.<sup>98</sup> Tambahan beliau lagi, kenikmatan di syurga adalah berterusan dan tiada pengakhirannya. Jika seorang hamba berhadapan dengan Allah SWT dengan berbekalkan amalannya bagi mendapatkan kenikmatan syurga, maka pastinya kenikmatan syurga tersebut akan terputus dan tidak berkekalan bilamana

---

<sup>96</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 85. Terdapat perbincangan lanjut dari al-Rāzī berkenaan persoalan perbuatan manusia. Terdapat dua pandangan yang dikemukakan beserta hujah-hujah yang menyokong bagi setiap pandangan tersebut. **Pertama**, perbuatan manusia itu ‘tidak bersendirian’ (*ghayr mustaqil*), iaitu terdapat faktor lain yang berperanan dalam menghasilkan sesuatu perbuatan itu. Antara hujah yang dibawa oleh al-Rāzī ialah dari Abū Ḥasan al-Ash‘arī yang mengatakan bahawa hanya Allah SWT yang mencipta setiap perbuatan dan kekuatan yang berkaitan dengan perbuatan tersebut. **Kedua**, manusia ‘bersendirian’ (*mustaqil*) dalam menghasilkan sesuatu perbuatan. Antara hujah yang dibawa bagi menyokongnya ialah dari Abī Ḥusain al-Baṣrī dari golongan Muktaḥilah yang mengatakan bahawa persoalan tersebut iaitu mereka sendiri yang menjadikan perbuatan mereka merupakan ‘perkara asas yang wajib’ (*bi al-ḍarūrah*) diketahui. Namun, al-Rāzī tetap dengan pendapat beliau yang menyatakan bahawa manusia itu tidak bersendirian dalam melakukan perbuatannya, sebaliknya terdapat faktor lain sebagai ‘pencetus’ (*al-Murajjih*) iaitu Allah SWT. Pandangan ini selari dengan pandangan pertama sepertimana pendapat Abū Ḥasan al-Ash‘arī. Lihat huraian lanjut dalam al-Rāzī, *al-Arba‘īn*, j. 1. h. 319-327; Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1984), *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta‘akḥhirīn min ‘Ulamā’ wa al-Ḥukamā’ wa al-Mutakallimīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, h. 288-290. Selepas ini disebut sebagai *Muḥaṣṣal*; al-Jumaylī, *al-Imām al-Ghazālī*, h. 203-205; Nasir al-Dīn al-Bayḍawī (1991), *Tawālī‘ al-Anwār wa Maṭāli‘ al-Anzār*, al-Qāherah: Maktabah al-Azhariyah li al-Turāth, h. 197-205; al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayḍawī*, h. 168-171; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī (1985), *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li ‘Ārā’ al-Firāq al-Islāmiyah fī Uṣūl al-Dīn jild 1 al-Mu‘tazilah*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyah, h. 184. Selepas ini disebut sebagai *Fī ‘Ilm al-Kalām*. Lihat juga al-Attas, *Risalah*, h. 30-31.

<sup>97</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 61; al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 238; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 1: 487; al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsūn*, h. 63.

<sup>98</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 11. juz. 21: 122.

kesemua amalan yang menjadi bekalannya selesai digantikan dengan ganjaran tersebut.<sup>99</sup>

Demikian kupasan dan pandangan yang diutarakan oleh al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr berkaitan persoalan penghuni syurga dapat memasuki syurga berdasarkan rahmat Allah SWT semata-mata. Pandangan-pandangan tersebut adalah selari dengan hadith Rasulullah s.a.w. sepertimana yang dinyatakan oleh al-Bukhārī dan Muslim yang menjelaskan bahawa tiada seorang pun manusia dapat memasuki syurga berdasarkan amalan yang dilakukannya termasuklah Rasulullah s.a.w. sendiri. Bahkan mereka semua memperoleh syurga berdasarkan rahmat dari Allah SWT.<sup>100</sup>

Dari nukilan di atas, jelas bahawa kenikmatan yang dikecapi penghuni syurga adalah berdasarkan rahmat dan kurnian Allah SWT semata-mata. Kurniaan tersebut bukan hanya merujuk kepada pemberian syurga dan kenikmatannya semata-mata, bahkan juga kepada asbab perlakuan manusia bagi melaksanakan ibadat kepada Allah SWT yang disebut sebagai *al-hidāyah*. Amalan mereka juga adalah suatu kewajipan yang perlu dilaksanakan oleh setiap mukallaf di muka bumi sebagai tanda bersyukur kepada Allah SWT dan bukannya sebagai taruhan bagi memperoleh syurga.

---

<sup>99</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 87.

<sup>100</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Qaṣd wa al-Mudāwamah ‘alā al-‘Amal, hadith no. 6467, h. 543; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Mu‘jam 50: Kitāb Ṣifāh al-Munāfiqīn wa Ahkāmihim, Bāb Lan Yadhkulu Ahad al-Jannah bi ‘Amalih, bal bi Rahmatillah Ta‘ālā, hadith no. 7114, h. 1168.

### 4.3.2 Pelaku Dosa Besar atau Orang Fasik Dapat Memasuki Syurga

Al-Rāzī berpendapat bahawa pelaku dosa besar atau orang fasik akan dimasukkan ke syurga setelah dibalas segala kesalahan mereka di neraka. Berkaitan isu tersebut, terdapat lima hujah yang diutarakan al-Rāzī. Pertama; sesiapa yang telah beriman dan melakukan amal soleh seperti menunaikan solat, berpuasa, menunaikan zakat, mengerjakan haji dan ibadat-ibadat yang lain, maka dia telah diakui dan diiktiraf sebagai seorang mukmin yang beramal soleh.<sup>101</sup> Sesiapa yang telah diiktiraf sedemikian, berhak tergolong di kalangan ahli syurga walaupun selepas itu dia melakukan dosa besar dan tidak sempat bertaubat. Mereka akan diazab di neraka dengan kadar dosa yang telah dilakukan dan kemudian dipindahkan ke syurga.<sup>102</sup>

Kedua; maksud lafaz *min* pada ayat dari Surah *al-Nisā'* 4: 124 iaitu:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ....

Bermaksud: Dan sesiapa yang mengerjakan amal soleh.

adalah bererti 'sebahagian' (*li al-tab'īḍ*). Ini menunjukkan bahawa apabila seseorang manusia melakukan sebahagian amal soleh dalam keadaan dia beriman, maka dia berhak mendapat ganjaran syurga dari Allah SWT serta diberi kenikmatan yang

<sup>101</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 2. juz. 3: 175. Kenyataan ini selaras dengan pandangan al-Rāzī dalam karya akidahnya yang menyatakan bahawa 'persoalan iman adalah berkaitan dengan hati' (*al-īmān sifat al-qalb*) dan bukan berkaitan dengan 'anggota' (*al-jawāriḥ*). Lihat al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 70.

<sup>102</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 6. juz. 11: 56. Lihat juga huraian al-Rāzī pada ayat-ayat dari Surah *al-Mā'idah* (5: 83-85). Beliau mengatakan bahawa pelaku dosa besar dari kalangan orang yang beriman akan mendapat ganjaran syurga setelah mereka diazab di dalam neraka kerana maksiat yang telah dilakukan. Ini kerana sebelum mereka melakukan dosa besar, mereka telah dikategorikan di kalangan *Muhsinīn*; yang dijanjikan syurga oleh Allah kerana *Ma'rifah* mereka mengenai sebahagian dari kebenaran Allah, iaitu apabila mereka mengetahui dan mendengar ayat-ayat al-Qur'an, mereka telah menitiskan air mata mereka, bagaimana pula jika mereka mengetahui semua kebenaran? Mereka juga telah berikrar dengan penuh keikhlasan bahawa mereka telah beriman dan ayat seterusnya menjelaskan bahawa Allah memberi ganjaran syurga kerana ma'rifah dan ikrar mereka. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa ayat berikutnya iaitu 'mereka itulah ahli neraka' (*ulā'ik aṣḥāb al-Jahīm*) dari Surah *al-Mā'idah* (5: 86) adalah menunjukkan bahawa ahli-ahli neraka *al-Jahīm* yang kekal didalamnya adalah khusus bagi orang kafir dan yang mendustakan ayat-ayat Allah sahaja, tidak termasuk orang fasik. Ini dapat dilihat dalam *al-Rāzī, Mafāih al-Ghayb*, j. 6. juz. 12: 72-74. Dalam karyanya yang lain, al-Rāzī turut berpandangan sedemikian. Beliau mengemukakan dalil naqli dengan membawa ayat dari Surah *al-Baqarah* (2: 178) yang bermaksud: 'Hai orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qisās* berkenaan dengan orang yang dibunuh'. Ayat ini mensabitkan lagi bahawa orang mukmin yang membunuh orang yang tidak sepatutnya (*al-qātil bi ghayr al-ḥaq*) adalah pelaku dosa besar tetapi masih tergolong di kalangan mukmin. Lihat al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 69 – 70; al-Rāzī, *al-Arba'in*, j. 2. h. 237; al-Rāzī, *Ma'ālim*, h. 93-95.

tidak terhitung kerana mereka tidak mampu melakukan segala amal soleh semasa di dunia ini.<sup>103</sup> Manakala bagi mereka yang lebih kental iman serta banyak amalan dan ketaatannya kepada Allah SWT, maka semestinya mereka wajib (dari sudut syara’) mendapat syurga Allah SWT.<sup>104</sup>

Ketiga; al-Qur’an hanya menyebut berkenaan azab terhadap orang fasik dengan menggunakan lafaz ‘kekal’ (*al-khulūd*) sahaja tanpa disusuli dengan lafaz ‘selama-lamanya’ (*al-ta’bīd*).<sup>105</sup> Berdasarkan hakikat ini wujud kesepakatan Ijma’ mengatakan bahawa golongan fasik akan dimasukkan ke dalam syurga dan kekal di dalamnya selepas mereka diazab kerana dosa mereka.<sup>106</sup>

Keempat; kupasan al-Rāzī pada ayat dari Surah *al-Mā’idah* (5: 72) iaitu:

إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ  
وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾

Bermaksud: Bahawasanya sesiapa yang mempersekutukan Allah SWT dengan sesuatu yang lain, maka sesungguhnya Allah SWT haramkan kepadanya syurga, dan tempat kembalinya ialah neraka, dan tiadalah seorang penolong pun bagi orang-orang yang berlaku zalim

adalah menjelaskan perihal keadaan orang yang menyekutukan Allah SWT. Mereka diharamkan dari memasuki syurga dan ditempatkan di neraka dan tiada penolong

<sup>103</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz.11: 56. Lihat juga al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 227; j. 14. juz. 27: 70.

<sup>104</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 70.

<sup>105</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz.12: 147.

<sup>106</sup> Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz.12: 74. Lihat juga al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 15. juz. 29: 224. Al-Rāzī juga mengatakan bahawa lafaz ‘selama-lamanya’ (*al-ta’bīd*) disebut selepas lafaz ‘kekal’ (*al-khuld*) dalam ayat yang berbentuk ‘ancaman’ (*al-wa’id*) terhadap golongan kafir sahaja seperti mana ayat dari Surah *al-Aḥzāb* (33: 64-65). Al-Rāzī, *Mafāiḥ al-Ghayb*, j. 6. juz. 11: 51.



dan pemberi syafaat kepada mereka di sana.<sup>107</sup> Ayat ini juga membawa maksud bahawa keadaan orang fasik di akhirat adalah tidak sama dengan keadaan orang yang menyekutukan Allah SWT. Jika keadaan mereka sama, maka apakah faedah Allah SWT menjelaskan balasan sedemikian bagi orang yang menyekutukanNya.<sup>108</sup> Ini kerana golongan fasik berbeza dengan golongan musyrik di mana mereka masih beriman dan menganggap larangan yang mereka lakukan sebagai perbuatan khianat dan maksiat tanpa meyakini perbuatan tersebut halal di sisi Allah SWT (sebagai ketaatan kepada Allah SWT). Oleh kerana perbuatan maksiat mereka juga tidak berterusan, maka mereka juga tidak akan kekal di dalam neraka.<sup>109</sup>

Manakala golongan kafir dan syirik pula menganggap dengan penuh yakin bahawa perbuatan kufur yang mereka lakukan adalah sebagai ketaatan dan keimanan kepada tuhan mereka sehinggalah mereka mati. Maka mereka diazab dan kekal di neraka berdasarkan keyakinan dan pegangan mereka tersebut, seperti mana yang dinyatakan oleh al-Qur'an dalam Surah *Ghāfir* (40: 40) yang bermaksud 'sesiapa yang mengerjakan sesuatu perbuatan jahat maka ia tidak dibalas melainkan dengan kejahatan yang sebanding dengannya'. Berlainan dengan golongan fasik, jika mereka kekal di neraka, maka perbuatan tersebut bersalahan dengan maksud ayat di atas kerana perbuatan maksiat mereka hanyalah sementara.<sup>110</sup> Jelaslah bahawa orang fasik akan dimasukkan ke dalam syurga setelah selesai pembalasan dan orang yang syirik sahaja diharamkan syurga bagi mereka.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 6. juz. 12: 63. Kenyataan ini selari dengan pandangan beliau yang menjelaskan bahawa orang yang melakukan maksiat ('*aṣāh*) dari umat Nabi Muhammad s.a.w. berhak mendapat shafa'at Baginda di hari kiamat. Lihat al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 69.

<sup>108</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 6. juz. 12: 63.

<sup>109</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 14. juz. 27: 70.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 6. juz.12: 63.

Kelima; golongan fasik berhak mendapat syurga dan kenikmatannya kerana mereka telah diiktiraf sebagai mukminin. Jika mereka dimasukkan ke neraka dan kekal di dalamnya dengan azab yang tiada sedikit pun kenikmatan seperti mana dakwaan golongan Muktaẓilah, maka perkara ini adalah mustahil kerana dua ganjaran yang bertentangan tidak mungkin terjadi kepada seseorang pada satu-satu masa.<sup>112</sup> Ini kerana golongan fasik tergolong di kalangan mereka yang mendapat syurga yang kekal disebabkan keimanan mereka. Mereka akan mendapat ganjaran syurga setelah dosa-dosa mereka dibersihkan. Bahkan al-Rāzī menegaskan lagi bahawa sepakat ijma' mengatakan setiap mukallaf hanya akan ditempatkan sama ada di syurga atau di neraka berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah *al-Shurā* (42: 7) yang bermaksud '(pada hari itu) sebahagian memasuki syurga dan sebahagian lagi memasuki neraka'.<sup>113</sup>

Demikian kupasan dan pandangan yang dikemukakan oleh al-Razi berkaitan pelaku dosa besar dan golongan fasik berdasarkan beberapa ayat al-Qur'an antaranya Surah *al-Baqarah* (2: 82), *al-Mā'idah* (5: 83, 85 & 119), *al-A'rāf* (7: 43), *al-Furqān* (25: 15-16), *al-Ghāfir* (40: 40), *al-Zukhruf* (43: 74-75) dan *al-Ḥadīd* (57: 12). Walau bagaimanapun, penulis mendapati tiada perbincangan yang menyentuh isu pelaku dosa besar dan golongan fasik dari keempat-empat tokoh mufassir yang dipilih untuk perbandingan terhadap ayat-ayat berkenaan. Ini jelas menonjolkan keunikan al-Rāzī dalam mentafsir sesuatu ayat di mana tafsiran beliau lebih komprehensif berbanding tafsiran mufassir-mufassir tersebut.

---

<sup>112</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz.14: 88. Kenyataan sebegini juga dapat dilihat dalam karya akidah al-Rāzī; *al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, pada kupasan permasalahan ke 46 berkaitan "sesungguhnya seseorang hamba tidak dihukumkan kafir kerana melakukan maksiat seperti meminum arak, berzina, membunuh orang yang tidak sepatutnya dan lain-lain" (*ann al-'abd lā yukaffir bi irtikāb al-ma'āṣī ka al-khamr wa al-zinā wa al-qatl bi ghayr al-ḥaq wa ghayrihā*). al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 69-70.

<sup>113</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 12. juz. 24: 59.

Berdasarkan pandangan di atas, penulis mendapati bahawa pendapat al-Rāzī berkaitan golongan fasik ini adalah selaras dengan pendirian beliau dalam karya kalamnya seperti *al-Khamsūn*.<sup>114</sup> Al-Rāzī juga bertegas dalam mengatakan bahawa golongan fasik tetap mendapat ganjaran syurga setelah mereka menerima balasan yang setimpal dengan maksiat yang mereka lakukan di neraka.

### 4.3.3 *Aṣḥāb al-A‘rāf*

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-A‘rāf* (7: 46) iaitu:

وَيَنبَهُمَ مِمَّا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَتِهِمْ  
وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلِّمُوا عَلَيْنَا لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ  
يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾

Bermaksud: Dan di antara keduanya (syurga dan neraka) ada tembok *al-a‘rāf* (yang menjadi) pendinding, dan di atas tembok *al-a‘rāf* itu ada sebilangan orang-orang lelaki yang mengenal tiap-tiap seorang (dari ahli-ahli syurga dan neraka) itu, dengan tanda masing-masing dan mereka pun menyeru ahli syurga (dengan memberi salam, katanya): “*Salāmun ‘alaykum*”, sedang mereka sendiri belum lagi masuk syurga, padahal mereka ingin sangat memasukinya.

al-Rāzī menjelaskan bahawa *ḥijāb* pada ayat tersebut merujuk kepada tembok yang disebut dalam Surah al-Ḥadīd (57: 13) iaitu ‘serta diadankanlah di antara mereka (yang beriman dan yang munafik itu) sebuah tembok yang mempunyai pintu’ (*fa ḍuriba baynahum bi suwarin lahu bāb*). Beliau juga menjelaskan bahawa lokasi

<sup>114</sup> Al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsūn*, h. 67.

syurga dan neraka yang amat jauh antara satu sama lain tidak menjadi penghalang kepada terdapatnya tembok di antara keduanya.<sup>115</sup>

Berkenaan lafaz *al-a'rāf* pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat dua pendapat mengenai maksud lafaz tersebut. Pertama; ia merujuk kepada tempat iaitu 'tempat tertinggi di tembok' (*a'ālī dhālik al-suwar*) yang dibina di antara syurga dan neraka atau 'titian yang mulia' (*sharf al-ṣirāt*). Pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>116</sup> Kedua; ia merujuk kepada manusia iaitu *al-a'rāf* adalah ibarat kepada 'lelaki' (*al-rijāl*) yang mengenali penghuni syurga dan penghuni neraka melalui tanda-tanda yang terdapat pada mereka.<sup>117</sup>

Daripada dua pandangan di atas, pendapat kedua tidak menimbulkan sebarang masalah kerana tiada kupasan lanjut oleh al-Rāzī berkaitannya, manakala bagi pendapat pertama terdapat beberapa perbincangan lanjut berkaitan siapakah *aṣḥāb al-a'rāf* yang berada di tembok tersebut. Al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat banyak perbincangan dalam pendapat pertama tersebut. Namun, beliau mengklasifikasikannya kepada dua pandangan.

Pertama: Mereka ialah 'golongan yang mulia dari kalangan ahli syurga' (*al-ashrāf min ahl al-ṭā'ah wa thawāb*) iaitu para malaikat,<sup>118</sup> para

---

<sup>115</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 92.

<sup>116</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 92 & 95; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 5: 497 & 498; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 340; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1116; al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 5. juz. 8: 184.

<sup>117</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 92 & 95.

<sup>118</sup> Terdapat persoalan berkaitan pandangan yang mengatakan bahawa *aṣḥāb al-a'rāf* ialah para malaikat. Ini kerana lafaz yang merujuk *aṣḥāb al-a'rāf* adalah lafaz 'lelaki' (*rijāl*), sedangkan para malaikat tidak berjantina. Namun, sandaran lafaz *rijāl* kepada malaikat adalah berdasarkan lafaz *malāikat* yang menunjukkan kalimah *mudhakkār* atau *dhukūr*. Di samping itu, al-Rāzī turut mengemukakan hujah yang menyatakan bahawa 'sifat lelaki' (*al-rujūliyah*) hanya boleh disandarkan kepada suatu yang mempunyai sifat lelaki dan sifat lawannya iaitu perempuan seperti manusia. Oleh kerana para malaikat tidak berjantina maka sifat lelaki tidak boleh disandarkan kepada mereka. Walau bagaimanapun al-Rāzī hanya mengemukakan hujah tersebut tanpa menyatakan sebarang bantahan terhadap pandangan ini. Berkemungkinan beliau bersetuju dengan pandangan tersebut tetapi beliau hanya menyentuh dari aspek penisbahan 'sifat lelaki' (*al-rujūliyah*) kepada malaikat. *Ibid.*, h. 92. Lihat juga al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 5. juz. 8: 185.

anbiyā,<sup>119</sup> dan para shuhadā'.<sup>120</sup> Golongan ini akan dibawa ke tempat yang tinggi dan mulia di syurga setelah mereka menyaksikan ahli syurga mengecapi kenikmatan yang dijanjikan kepada mereka dan kesengsaraan yang diterima oleh ahli neraka dan masing-masing kekal di syurga dan neraka.<sup>121</sup> Pandangan pertama ini turut dinukilkan oleh secara ringkas oleh al-Ṭabarī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr.<sup>122</sup>

Namun pada akhir ayat Surah *al-A'rāf* (7: 46) iaitu 'sedang mereka sendiri (*aṣḥāb al-A'rāf*) belum lagi masuk syurga, padahal mereka ingin sangat memasukinya' (*lam yadkhulūhā wa hum yaṭma'ūn*) timbul persoalan di mana sifat yang digambarkan pada ayat tersebut iaitu 'mereka ingin sangat memasukinya' (*wa hum yaṭma'ūn*) adalah tidak layak disandarkan kepada para nabi, malaikat dan *shuhadā'* kerana mereka sememangnya telah dijanjikan syurga. Al-Rāzī menjelaskan bahawa lafaz 'sangat berkeinginan' (*ṭam'*) pada ayat tersebut adalah bermaksud yakin, di mana golongan ini meyakini bahawa mereka akan dimasukkan ke dalam syurga dan bukan bermakna mereka cenderung dan ingin segera memasukinya. Beliau menegaskan lagi bahawa kelewatan tersebut adalah kerana Allah SWT ingin membezakan mereka

---

<sup>119</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa para anbiya' ditempatkan di 'tempat tertinggi di tembok' (*a'ālī dhālik al-suwar*) tersebut adalah sebagai menzahirkan kemuliaan dan ketinggian martabat mereka berbanding golongan yang lain pada hari kiamat. Al-Rāzī, *Mafāūḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 93.

<sup>120</sup> *Shuhadā'* di sini adalah merujuk kepada mereka yang menjadi saksi bagi Allah semasa di dunia yang mengenali orang yang beriman dan melakukan ketaatan dan orang yang kafir dan melakukan maksiat. Mereka ditempatkan di tempat yang tinggi iaitu di *al-a'rāf* bagi menyaksikan setiap orang yang mereka kenali di dunia mendapat ganjaran dan balasan yang setimpal. Para *shuhadā'* menyaksikan bahawa orang yang beriman dimasukkan ke dalam syurga, manakala orang kafir pula neraka. Al-Rāzī, *Mafāūḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 93.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 5: 501; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 340; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1118.

berbanding penghuni neraka dan penghuni syurga yang lain dengan menempatkan mereka sementara pada ‘tembok tertinggi’ (*al-a‘rāf*) di samping menghiburkan mereka dengan menyaksikan keadaan yang terjadi kepada setiap manusia pada hari pembalasan tersebut.<sup>123</sup>

Kedua: Mereka merupakan ‘golongan terendah dari kalangan penghuni syurga’ (*aqwām yakūnūn fī al-darajah al-sāfilah min ahl al-thawāb*)<sup>124</sup> atau golongan yang mempunyai ‘amalan baik dan buruk yang sama banyak’ (*fī al-darajah al-nāzilah*). Pandangan ini adalah selari dengan al-Ṭabarī dan turut dinukilkan oleh ibn Kathīr dan al-Alūsī.<sup>125</sup> Al-Rāzī menukilkan empat hujah yang menyokong pandangan ini.

1) Mereka merupakan golongan yang mempunyai timbangan amalan baik dan buruk yang sama, maka mereka berkemungkinan menjadi ahli syurga atau ahli neraka. Justeru, Allah SWT menunda perhitungan mereka dengan menempatkan mereka sementara di *al-a‘rāf* yang merupakan ‘tempat pertengahan’ (*al-darjah al-mutawassit*) di antara syurga dan neraka. Kemudian mereka akan dimasukkan ke syurga dengan rahmat Allah SWT dan mereka merupakan golongan yang terakhir memasuki syurga.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 92- 93.

<sup>124</sup> *Ibid.*, h. 92.

<sup>125</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 5: 498-501; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1116-1117; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 5. juz. 8: 184-185.

<sup>126</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 94.

- 2) Mereka merupakan golongan yang keluar berjihad tanpa kebenaran ibubapa mereka lalu shahid di medan pertempuran, maka Allah SWT menahan perhitungannya dengan menempatkan mereka di *al-a'raf*.<sup>127</sup>
- 3) Mereka merupakan 'golongan miskin di kalangan penghuni syurga' (*masākīn ahl al-jannah*). Penulis beranggapan bahawa maksud golongan miskin adalah merujuk kepada kekurangan pahala kerana ia dilihat lebih bersesuaian dalam konteks perbincangan ini yang merujuk kepada perihal akhirat.<sup>128</sup>
- 4) Mereka ialah golongan fasik yang mendapat pengampunan dari Allah SWT dan mereka ditempatkan di *al-a'raf*.<sup>129</sup>

Dalil pertama adalah selaras sepertimana nukilan al-Ṭabarī<sup>130</sup> dan ibn Kathīr,<sup>131</sup> manakala dalil kedua dan ketiga pula adalah selari dengan nukilan al-Ṭabarī,<sup>132</sup> ibn Kathīr<sup>133</sup> dan al-Alūsī.<sup>134</sup> Di samping itu terdapat pendapat tambahan yang hanya dinukilkan oleh al-Alūsī yang mengatakan bahawa *aṣḥāb al-a'raf* itu terdiri dari *ahl al-Fatrah*, kanak-kanak musyrikin dan anak yang tidak sah taraf atau anak zina.<sup>135</sup> Penulis menyenaraikan pendapat ini dalam pandangan kedua kerana ia lebih sesuai dengan kekurangan golongan tersebut dari sudut akidah dan amalan

<sup>127</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 94 & 95.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 5: 498-499.

<sup>131</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1116-1117.

<sup>132</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, j. 5: 500-501.

<sup>133</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1116-1117.

<sup>134</sup> Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, j. 5. juz. 8: 184.

<sup>135</sup> *Ibid.*, h. 184-185.

berbanding pandangan pertama yang merujuk kepada golongan yang mantap akidah dan amalannya serta bertaqwa kepada Allah.

Penulis mendapati pandangan kedua ini tidak menimbulkan sebarang persoalan lain sepertimana pada pandangan pertama. Ini kerana jika dilihat pada zahir ayat iaitu ‘mereka ingin sangat memasukinya’ (*wa hum yaṭma‘ūn*) sekalipun, makna lafaz ‘sangat berkeinginan’ (*ṭam‘*) itu bersesuaian dengan perihal mereka yang mengharap agar dimasukkan ke syurga kerana kekurangan pahala di sana dan belum dijanjikan syurga.

Walau bagaimanapun, berbalik kepada perbahasan pengertian lafaz *al-a‘rāf*, al-Rāzī menjelaskan bahawa pendapat pertama yang mengatakan lafaz tersebut merujuk kepada tempat tertinggi di tembok yang dibina di antara syurga dan neraka adalah tidak bertentangan dengan pendapat yang kedua yang mengatakan *al-a‘rāf* adalah ibarat kepada ‘lelaki’ (*al-rijāl*) yang mengenali penghuni syurga dan penghuni neraka. Malah keduanya saling berkait di mana ‘lelaki’ (*al-rijāl*) yang dimaksudkan dalam pendapat kedua ini semestinya memerlukan tempat yang tinggi yang membeza dan memuliakan mereka dari penghuni syurga dan penghuni neraka.<sup>136</sup>

Al-Rāzī, al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī bersependapat dengan al-Ṭabarī dalam menukulkan pandangan yang mengatakan bahawa *aṣḥāb al-a‘rāf* dapat mengenali penghuni syurga melalui muka mereka yang putih bersih dan mengenali penghuni neraka berdasarkan muka mereka yang hitam pada hari kiamat.<sup>137</sup> Namun al-Rāzī lebih cenderung kepada pendapat yang menjelaskan penghuni syurga dan

---

<sup>136</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 95.

<sup>137</sup> *Ibid.*, h. 95; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, j. 5: 503; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 340; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1118; al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, j. 5. juz. 8: 184.



penghuni neraka di hari kiamat dikenali melalui perbuatan zahir manusia semasa di dunia. Golongan yang beriman dikenali melalui zahirnya keimanan dan ketaatan mereka kepada Allah SWT manakala golongan yang kufur pula melalui zahirnya kekufuran dan kefasikan mereka.<sup>138</sup>

Berdasarkan nukilan pandangan-pandangan di atas, penulis mendapati al-Rāzī tidak menyatakan kecenderungannya terhadap mana-mana pandangan berkaitan *aṣḥāb al-a'rāf*. Beliau hanya menukilkan pandangan-pandangan tersebut dan menyesuaikannya dengan keseluruhan ayat berkaitan iaitu Surah *al-A'rāf* (7: 46) tanpa mentarjih mana-mana pandangan<sup>139</sup> sama ada ia merujuk kepada golongan yang mulia dari kalangan ahli syurga atau golongan terendah dari kalangan penghuni syurga. Namun, beliau menjelaskan bahawa *aṣḥāb al-a'rāf* mengenali penghuni syurga dan penghuni neraka berdasarkan perbuatan zahir mereka semasa di dunia.

#### 4.3.4 Penghuni Syurga Dapat 'Melihat Allah SWT' (*Ru'yah Allāh*)

Antara isu yang boleh dikaitkan dalam bab ini ialah isu melihat Allah SWT. Ketika mengupas ayat dari Surah *Yūnus* (10: 26) iaitu:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ...

Bermaksud: Bagi orang-orang yang berusaha menjadikan amalnya baik dikurniakan segala kebaikan serta satu tambahan yang mulia.

<sup>138</sup> Al-Rāzī, *Mafāih al-Ghayb*, j. 7. juz. 14: 95.

<sup>139</sup> *Ibid.*, h. 95 & 96.

al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr bersependapat dengan al-Ṭabarī menjelaskan bahawa penghuni syurga dapat melihat Allah SWT di akhirat.<sup>140</sup> Al-Rāzī membawa beberapa hujah dari sudut dalil naqal dan akal bagi mensabitkan demikian. Dari sudut dalil naqal, beliau menukulkan hadith yang mafhumnya: “*sesungguhnya (pengertian) al-ḥusnā ialah syurga, manakala (pengertian) al-ziādah pula ialah melihat Allah SWT (al-naẓr ilā Allāh)*”<sup>141</sup>

Dari sudut dalil akal pula beliau menjelaskan bahawa lafaz *al-ḥusnā* adalah merujuk kepada syurga dengan kenikmatan yang besar di dalamnya. Apabila telah sabit sedemikian, maka maksud lafaz *al-ziādah* pula semestinya berlainan dari syurga dan segala kenikmatan yang terdapat di dalamnya. Jika tidak, lafaz *al-ziādah* hanyalah merupakan ‘pengulangan’ (*tikrār*) semata-mata. Al-Rāzī menegaskan bahawa setiap golongan yang berpandangan sedemikian mengatakan bahawa *al-ziādah* bermaksud melihat Allah SWT (*ru’yah Allāh*).<sup>142</sup> Bagi menyokong pandangan ini, al-Rāzī membawa dua ayat al-Qur’an, pertama; Surah *al-Qiyāmah* (75: 22-23) yang bermaksud ‘wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat’.<sup>143</sup> Kedua; Surah *al-Insān* (76:

<sup>140</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 81; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, j. 6: 549-553; al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, j. 1: 433; ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr*, j. 2: 1372.

<sup>141</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 81; al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsūn*, h. 58; al-Rāzī, *al-Arba’ūn*, j. 1. h. 294-295; Abū Ḥasan al-Ash’arī (t.t.), *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, tahqiq. Fawqiyah Ḥusn Mahmūd, j. 2, al-Qaherah: Dār al-Kitāb li Ṭaba’ wa al-Nash wa al-Tawzī’, h. 45. Selepas ini disebut sebagai *al-Ibānah*. Lihat juga al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayḍāwī*. h. 191-195. Lihat hadith seumpamanya yang menjelaskan bahawa penghuni syurga dapat melihat Allah SWT di syurga dalam al-Tirmidhī, *Jāmi’ al-Tirmidhī*, Abwāb Šifah al-Jannah, Bāb mā Jā’a fī Ru’yah al-Rabb Tabāraka wa Ta’ālā, hadith no. 2552, h. 1908.

<sup>142</sup> Al-Jubba’ī mengatakan bahawa *al-ḥusnā* bererti pahala yang berhak diperoleh (*al-thawāb al-mustaḥaq*), manakala *al-ziādah* pula bermaksud ganjaran tambahan ke atas pahala tersebut dari Allah. Ini kerana golongan Muktaẓilah berpendapat bahawa *al-ziādah* juga haruslah bermaksud ‘ganjaran kenikmatan tambahan yang dikecapi oleh penghuni syurga dari kategori yang sama’ (*an takūn min jins al-mazīd ‘alayh*). Sedangkan melihat Allah bukan sebahagian dari kenikmatan yang sama dengan kategori *al-ḥusnā*. Justeru, al-Rāzī menyanggah pandangan sedemikian dengan mengatakan bahawa pandangan yang menyebut *al-ziādah* haruslah bermaksud ‘ganjaran kenikmatan tambahan’ (*al-mazīd ‘alayh*) hanya diterima jika diketahui kadar maksimum bagi kenikmatan tersebut. Namun jelas bahawa kenikmatan syurga sentiasa bertambah dan tidak diketahui had dan kadar kenikmatan tersebut. Jelaslah bahawa *al-ziādah* bukanlah bermaksud ‘ganjaran kenikmatan tambahan’ (*al-mazīd ‘alayh*) tetapi bermaksud *ru’yah Allāh*. Lihat juga hujah-hujah lain dari golongan Muktaẓilah yang dinukilkan oleh al-Rāzī serta sanggahan beliau terhadapnya; al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 81-83. Lihat juga pandangan sedemikian dalam al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsūn*, h. 57.

<sup>143</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa jumhur ahl al-Sunnah berpegang dengan ayat ini dalam mengisbatkan bahawa orang mukmin dapat melihat Allah pada hari kiamat. Lihat huraian al-Rāzī dalam al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 15. juz. 30: 227; al-Rāzī, *al-Masā’il al-Khamsūn*, h. 57; al-Rāzī, *al-Arba’ūn*, j. 1. h. 292-293.

20) yang bermaksud ‘dan apabila kamu melihat di sana (surga), niscaya kamu akan melihat berbagai macam kenikmatan dan kerajaan yang besar’.<sup>144</sup>

Ketika mengupas ayat dari Surah *al-Muṭaffifīn* (83: 15) iaitu:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾

Bermaksud: Jangan lagi mereka berlaku demikian! (kalau tidak), mereka pada hari itu, tetap terdinding dari Tuhannya.

al-Rāzī menjelaskan bahawa hanya golongan kafir yang akan dihijab dari melihat Allah SWT pada hari kiamat. Mafhum dari ayat berkenaan menunjukkan bahawa golongan mukmin tidak termasuk dalam maksud ayat tersebut dan mereka dapat melihat Allah SWT di akhirat. Jika tidak sedemikian, mengapa perlu dikhususkan penghijaban tersebut bagi golongan kafir sahaja?<sup>145</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga turut menukilkan pandangan dari Ḍarār bin ‘Amrū al-Kūfī yang mengatakan bahawa Allah SWT tidak dapat dilihat oleh ‘mata’ (*al-‘ain*), tetapi dapat dilihat dengan pancaindera keenam yang Allah SWT jadikan pada hari kiamat. Al-Kūfī mengatakan bahawa ayat dari Surah *al-An‘ām* (6: 103) iaitu ‘Ia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata)’ (*lā tudrikuhu al-abṣār wa huwa yudriku al-abṣār*), menjelaskan penafian yang khusus atau penafian yang berkait dengan sesuatu, iaitu penafian ‘melihat’ (*idrāk*) Allah SWT melalui ‘pancaindera mata’ (*al-baṣar*). Maka menurut beliau, melihat Allah SWT tanpa melalui ‘pancaindera mata’ (*al-baṣar*) adalah ‘harus’ (*jā‘iz*). Pandangan ini ditegaskan oleh beliau di mana beliau mengatakan bahawa ‘penafian sesuatu hukum

<sup>144</sup> Al-Rāzī mengatakan bahawa lafaz *al-mulk al-kabīr* bermaksud *ru‘yah*. Lihat al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb*, j. 9. juz. 17: 81.

<sup>145</sup> Al-Rāzī, *Mafāūih al-Ghayb* 2, j. 16. juz. 31: 87.

dengan sesuatu, menunjukkan bahawa keadaan yang selain dari itu, membawa hukum sebaliknya' (*takhsīṣ al-hukm bi al-shay' yadull 'alā ann al-ḥāl fī ghayrih bi khilāfih*). Apabila telah sabit bahawa segala pancaindera manusia yang ada sekarang ini tidak mampu melihat Allah SWT, maka sabitlah bahawa sesungguhnya Allah SWT akan menciptakan pancaindera keenam pada hari akhirat yang dengannya penghuni syurga dapat 'melihat Allah SWT' (*idrākuh*).<sup>146</sup>

Merujuk kepada kitab *al-Arba'īn fī Usūl al-Dīn* dan *al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*; antara karya ilmu kalam al-Rāzī, beliau konsisten dengan pandangan bahawa penghuni syurga dapat melihat Allah SWT atas asas 'bolehnya dilihat Allah SWT itu daripada kemestian DhatNya' (*ṣiḥḥah al-ru'yah min lawāzim dhātih*). Dalam *al-Arba'īn*, al-Rāzī menjelaskan bahawa 'mazhab kita' (*madhhabunā*) yang merujuk kepada golongan ahli Sunnah, lebih cenderung kepada pandangan al-Sheikh Abū Mansūr al-Māturīdī yang mengatakan bahawa kesahihan melihat Allah SWT tidak boleh disabitkan atau dibuktikan dengan penghujahan secara mantik atau akal, melainkan berpegang dengan apa yang dinyatakan oleh al-Qur'an sama ada dalam bentuk ayat 'jelas' (*muḥkamāt*) atau 'samar' (*mutashābihāt*) dan hadith.<sup>147</sup>

Al-Rāzī turut mengemukakan beberapa dalil naqli yang lain ketika membahaskan persoalan ini, antaranya ialah ayat dari Surah *al-Kahf* (18: 107 & 110). Pada ayat ke 107, al-Rāzī menegaskan bahawa 'syurga-syurga' (*jannāt*) merupakan 'tempat tinggal' (*nuzula*) bagi orang beriman. Setelah memperoleh syurga, mereka akan diberi 'penghormatan' (*al-khil'ah*), dan 'penghormatan tertinggi' (*al-khil'ah al-'ulya*) ialah 'melihat' (*al-ru'yah*) Allah SWT. Manakala

---

<sup>146</sup> Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, j. 7. juz. 13: 132. Berbeza dengan pandangan Muktazilah di mana mereka menafikan bahawa penghuni syurga akan dapat melihat Allah SWT. Mereka berhujah dengan mengatakan bahawa jika Allah SWT dapat dilihat, maka perkara ini telah mensabitkan bahawa Allah SWT berjirim, bertempat dan beranggota, sedangkan kesemua perkara tersebut adalah mustahil bagi Allah SWT. Lihat huraian lanjut dalam Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*. h. 129.

<sup>147</sup> Lihat huraian lanjut dalam al-Rāzī, *al-Arba'īn*, j. 1. h. 277.

pada ayat ke 110 pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa lafaz ‘pertemuan’ (*liqā'*) dalam ayat tersebut iaitu ‘sesiapa yang percaya dan berharap akan pertemuan dengan Tuhannya’ (*fa man kāna yarjū liqā'a Rabbihi*) adalah bermaksud melihat (*al-ru'yah*) Allah SWT.<sup>148</sup>

Menurut beliau lagi, permintaan Nabi Musa untuk melihat Allah SWT adalah menunjukkan bahawa *ru'yah Allāh* merupakan perkara yang *mumkin* dan ia bukan ‘perkara yang dilarang’ (*mumtani'ah*).<sup>149</sup> Begitu juga dengan firman Allah SWT pada Surah *al-A'rāf* (7: 143) yang berbunyi ‘maka kalau ia tetap berada di tempatnya, nescaya engkau akan dapat melihatKu’ (*fa'in istaqarra makānahu fasawfa tarānī*). Al-Rāzī menegaskan bahawa Allah SWT ‘mengkaitkan’ (*allaqa*)<sup>150</sup> *ru'yah* dengan perkara mungkin iaitu ‘pengukuhan dan ketetapan bukit’ (*istiqrār al-jabal*). Jika bukit itu kukuh pada tempatnya dan mampu menjadi tempat *tajalli* Dhat Allah SWT, maka Nabi Musa akan dapat melihat Allah SWT, tetapi bukit tersebut tidak mampu bertahan bahkan hancur.<sup>151</sup> Al-Rāzī juga menegaskan bahawa ‘sesuatu yang dikaitkan atau disyaratkan dengan perkara mungkin adalah mungkin’ (*al-mu'allaq 'ala mumkin, mumkin*).<sup>152</sup> Dari hujah tersebut, jelaslah bahawa Allah SWT dapat dilihat pada hari akhirat kelak.

Demikian hujah-hujah al-Rāzī dalam mengupas isu ini di mana beliau membawa dalil dari sudut naqli dan aqli bagi membuktikan bahawa Allah SWT dapat dilihat oleh penghuni syurga. Penulis mendapati mufassir lain seperti al-

---

<sup>148</sup> Lihat juga pandangan sedemikian dalam al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 58.

<sup>149</sup> Lihat al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 56-57; al-Rāzī, *al-Arba'īn*, j. 1, h. 280-281.

<sup>150</sup> Penulis mendapati perkaitan tersebut seolah-olah berfungsi sebagai syarat.

<sup>151</sup> Begitu juga dengan firman Allah berkaitan larangan orang kafir memasuki syurga, Allah ‘mengaitkan’ (*allaqa*) larangan tersebut dengan perkara yang mungkin, iaitu orang kafir akan dapat masuk ke syurga jika unta dapat memasuki lubang jarum, tetapi perkara tersebut mustahil berlaku. Lihat al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 56-57; al-Rāzī, *Muḥaṣṣal*, h. 272-278; al-Ash'arī, *al-Ibānah*, j. 2, h. 41.

<sup>152</sup> Al-Rāzī, *al-Masā'il al-Khamsūn*, h. 56-57; al-Rāzī, *al-Arba'īn*, j. 1, h. 281-282.

Ṭabarī, al-Bayḍāwī dan ibn Kathīr hanya mengemukakan hujah yang ringkas sahaja berbanding al-Rāzī. Ini jelas menunjukkan kehebatan al-Rāzī dalam mengemukakan hujah dengan jelas dan menyeluruh berkaitan sesuatu isu yang dikupas.

Berdasarkan pandangan di atas, jelas bahawa penghuni syurga dapat melihat Allah SWT di akhirat. Kemungkinan melihat Allah SWT telah dijelaskan dalam al-Qur'an ketika Nabi Musa meminta untuk melihat Allah SWT semasa baginda bermunajat di Bukit Sinai. Namun, baginda tidak dapat melihat kerana bukit yang Allah SWT nyatakan sebagai tempat untuk *tajalli DhatNya*, hancur kerana tidak mampu menanggung bebanan tersebut. Ini menunjukkan bahawa jika bukit tersebut kukuh menanggung *tajalli Dhat* Allah SWT, berkemungkinan Nabi Musa akan dapat melihat Allah SWT. Namun, apabila dilihat pada Surah *al-An'ām* (6: 103) sepertimana yang dinyatakan di atas, ia menjelaskan bahawa pancaindera manusia (mata) tidak sesekali dapat melihat Allah SWT di dunia. Ini seolah-olah menjelaskan bahawa jika bukit yang terdapat dalam kisah Nabi Musa tersebut kukuh sekalipun, berkemungkinan Nabi Musa masih tidak dapat melihat Allah SWT dengan pancaindera (mata) kerana mata hanya dapat melihat sesuatu yang berjisim dan bertempat yang merupakan sifat makhluk, sedangkan Allah SWT tidak berjisim dan tidak bertempat bahkan suci dari menyerupai sifat-sifat makhluk. Walau bagaimanapun, Allah SWT dapat dilihat di syurga melalui pancaindera keenam yang akan dijadikan oleh Allah SWT bagi penghuni syurga. Berbeza dengan perihal penghuni neraka di mana mereka akan dihijab dari perkara tersebut.

#### 4.3.5 Penghuni Syurga Kekal

Al-Rāzī menjelaskan bahawa penghuni syurga kekal di syurga bersama kenikmatan di dalamnya dan mereka tidak akan mati dan binasa. Dalam mensabitkan persoalan demikian, al-Rāzī menjelaskan bahawa ‘golongan kami’ (*aṣḥābunā*) yang merujuk kepada Ahl Sunnah wal Jama‘ah mengatakan bahawa lafaz ‘kekal’ (*al-khuld*) membawa pengertian ‘penetapan yang lama dan tidak menunjukkan penetapan selama-lamanya’ (*al-thabūt al-ṭawīl wa lā yadullu ‘alā al-ta’bīd*).<sup>153</sup> Pandangan sebegini turut disepakati oleh al-Alūsī.<sup>154</sup>

Al-Rāzī membawa dua hujah bagi menguatkan pandangan tersebut. Pertama, dari sudut naqli; beliau mengemukakan ayat ‘kekallah mereka di dalamnya selama-lamanya’ (*khālidīn fīhā abadā*).<sup>155</sup> Tegas beliau, jika lafaz ‘kekal’ (*al-khuld*) membawa pengertian ‘kekal dan berterusan’ (*al-ta’bīd wa al-dawām*), maka lafaz ‘selama-lamanya’ (*al-ta’bīd*) itu hanyalah merupakan ‘pengulangan’ (*al-tikrār*) semata-mata dan perkara ini adalah ‘tidak harus’ (*lā yajūz*).<sup>156</sup> Kedua, dari sudut ‘uruf dan akal; al-Rāzī menyatakan bahawa dari segi logik, akal juga membenarkan kekekalan penghuni syurga dan kenikmatan di dalamnya. Beliau menyebutkan bahawa jika syurga dan kenikmatannya tidak kekal, maka pasti terdetik dalam hati penghuni syurga perasaan bimbang memikirkan nikmat yang sedang mereka kecapikan akan berakhir dan binasa. Sedangkan telah jelas bahawa penghuni syurga tidak memiliki perasaan tersebut di syurga. Maka jelaslah bahawa penghuni syurga dan

<sup>153</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 18. juz. 16: 18.

<sup>154</sup> Al-Alūsī turut menukilkan pandangan dari ahl Sunnah wal Jamaah iaitu *al-khulūd* bererti ‘kekal yang lama sama ada akan berakhir atau tidak berakhir’ (*al-baqā’ al-ṭawīl inqāṭa’ aw lam yanqāṭi*). Al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, j. 1. juz. 1: 328.

<sup>155</sup> Ayat ini terdapat dalam Surah *al-Nisā’* (4: 122), *al-Bayyinah* (98: 8)

<sup>156</sup> Al-Rāzī, *Mafūih al-Ghayb*, j. 1. juz. 2: 144; j. 6. juz. 11: 51; j. 8. juz. 16: 18.

kenikmatannya kekal selamanya.<sup>157</sup> Persoalan kekalnya penghuni syurga juga berkait dengan persoalan kekalnya syurga dan kenikmatannya. Apabila telah sabit syurga itu kekal, maka penghuni syurga juga kekal.<sup>158</sup>

Demikian pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh al-Rāzī dan al-Alūsī berkaitan perbincangan kekekalan penghuni syurga. Pandangan-pandangan tersebut dilihat selari dengan hadith sepertimana yang dinyatakan oleh al-Bukhārī, Muslim dan al-Tirmidhī yang menyatakan bahawa setelah penghuni syurga memasuki syurga dan penghuni neraka memasuki neraka, maka mereka diberitahu oleh seorang *muadhdhin* bahawa mereka tidak akan mati bahkan kekal.<sup>159</sup>

Berdasarkan pandangan di atas, penghuni syurga akan kekal selama-lamanya di syurga dengan terus mengecapi kenikmatan di dalamnya. Ini bersandarkan huraian lafaz *al-khuld* dan *abada* yang menunjukkan maksud kekal dan berterusan serta bersandarkan alasan logik yang menjelaskan tidak terdapat perasaan negatif di kalangan penghuni syurga seperti kerisauan memikirkan tentang pengakhiran dan kebinasaan nikmat tersebut.

#### 4.4 KESIMPULAN

Daripada paparan di atas, dapat dinyatakan bahawa penghuni syurga akan segera memasuki syurga secara berkumpulan bersama ahli keluarga mereka yang beriman.

Manakala pelaku dosa besar pula akan memasuki syurga setelah mereka selesai

---

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> Untuk melihat perbincangan lanjut berkaitan lafaz *al-khuld* dan hujah-hujah yang mensabitkan kekalnya syurga dan kenikmatannya dapat dilihat pada bab tiga dalam tajuk “Kenikmatan Syurga Kekal Dan Bertambah” pada halaman 131-134.

<sup>159</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* Bukhārī, Kitāb al-Riqāq, Bāb Yadhulu al-Jannah Sab‘ūn alfan bi Ghayr Ḥisāb, hadith no. 6544, h. 548; Muslim, *Ṣaḥīḥ* Muslim, al-Mu‘jam 50: Kitāb al-Jannah wa Ṣifah Na‘īmiha wa Ahliha, Bāb al-Nār Yadhuluhā al-Jabbārūn wa al-Jannah Yadhuluhā al-Ḍu‘afā’, hadith no. 7183, h. 1173; al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Mu‘jam 36: Ṣifah al-Jannah ‘an Rasullillah, Bāb mā Jā’a fī Khulūd ahl al-Jannah wa ahl al-Nār, hadith no. 2557, h. 1909.



menerima balasan di neraka. Di samping itu, terdapat satu golongan dari kalangan ahli syurga yang disebut sebagai *ashāb al-a'rāf* di mana mereka ditempatkan di tembok yang tinggi antara syurga dan neraka serta mengenali penghuni syurga dan penghuni neraka. Golongan ini akan masuk ke syurga setelah mereka menyaksikan kesemua mukallaf ditempatkan di penempatan masing-masing iaitu sama ada di syurga atau neraka.

Suasana di syurga penuh meriah dengan ucapan salam dari penghuni syurga yang baru dan juga dari mereka yang terdahulu mendiaminya. Mereka saling memberi salam di antara satu sama lain serta mendapat ucapan salam sejahtera dari para malaikat dan Allah SWT. Mereka kekal di dalamnya dan sentiasa mengecapi segala kenikmatan yang dijanjikan kekekalannya tanpa merasa letih dan lesu. Segala perasaan negatif seperti takut, hasad dengki, cemburu dan sebagainya tiada dalam diri penghuni syurga bahkan mereka hanya bersenang lenang di dalamnya semata-mata.

Selain itu, tingkatan kenikmatan yang mereka kecapi di syurga adalah berbeza mengikut tahap keimanan dan amalan yang mereka lakukan semasa di dunia. Mereka juga masih mengingati segala kejadian dan perbuatan yang telah mereka lakukan semasa di dunia. Selain itu, mereka turut diberi keizinan oleh Allah SWT untuk berkomunikasi dengan penghuni neraka walaupun jarak di antara syurga dan neraka adalah sangat jauh. Di samping itu, terdapat satu nikmat yang terbesar yang diberikan hanya kepada penghuni syurga iaitu mereka dapat melihat Allah SWT pada hari akhirat kelak. Namun, satu perkara penting yang perlu diyakini dalam diri manusia ialah, ganjaran syurga yang diperoleh di akhirat kelak bukanlah semata-mata kerana amalan yang mereka lakukan di dunia. Ini kerana amalan

tersebut merupakan kewajiban bagi mereka semasa di dunia dan bukannya untuk dijadikan tebusan bagi mandapat syurga, sedangkan ganjaran syurga yang kekal itu diperoleh berdasarkan rahmat Allah SWT kepada hambaNya semata-mata.

## **BAB LIMA**

### **KESIMPULAN**

#### **5.1 PENGENALAN**

Perbincangan dalam bab ini terbahagi kepada dua aspek. Pertama; berkaitan rumusan dapatan kajian yang diperoleh. Kedua; berkaitan saranan yang dikemukakan untuk kajian-kajian akan datang yang menyentuh khusus sama ada perbahasan *Sam 'iyyāt* atau *Tafsīr Mafātih al-Ghayb*.

#### **5.2 RUMUSAN**

Selain dari perkara *Ilaḥiyyāt* dan *Nubuwwāt*, *Sam 'iyyāt* merupakan antara perkara yang perlu diambil berat dan perlu diberi penjelasan yang tepat bagi membentuk keyakinan yang jelas dalam diri muslim. Ini kerana setiap perlakuan yang terhasil adalah berdasarkan kepada pegangan dan keimanan seseorang. Antara persoalan *Sam 'iyyāt* ialah hari akhirat yang merupakan destinasi utama yang pasti ditempuh oleh setiap muslim dan mereka akan kekal di sana sama ada sebagai ahli syurga atau ahli neraka. Dalam memberi gambaran berkaitan syurga dan kenikmatannya, al-Rāzī berpendapat bahawa syurga merupakan tempat ganjaran yang Allah SWT sediakan bagi hamba-hambanya yang mentaati perintah dan larangan yang dibawa oleh para nabi dan rasulNya. Di dalamnya terdapat segala kenikmatan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas di fikiran manusia.

Berdasarkan objektif kajian pertama iaitu mengkaji pemikiran al-Rāzī tentang syurga berdasarkan kitab *Mafātih al-Ghayb*, penulis melihat pemikiran beliau dari tiga sudut yang berkaitan dengan persoalan syurga.

**Pertama;** nama-nama syurga. Penulis mendapati terdapat beberapa nama syurga menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ia boleh diklasifikasikan kepada dua:

- 1) Nama-nama khas bagi syurga iaitu *al-Firdaūs*, *'Adn*, *al-Na'īm*, *al-Khuld*, *al-Ma'wā*, *al-'Āliyah*, *Dār al-Salām*, *Dār al-Muqāmah* dan *Dār al-Qarār*.
- 2) Lafaz-lafaz yang membawa pengertian syurga iaitu *Rauḍah*, *Dār al-Ākhirah*, *al-Ḥusnā* dan *al-Ghurfaḥ* yang merupakan lafaz yang digunakan bagi menggambarkan sifat-sifat syurga.

Penulis mengenalpasti nama-nama tersebut berdasarkan kenyataan al-Rāzī yang mengatakan ia sebagai nama-nama syurga secara jelas atau berdasarkan huraian dan penekanan al-Rāzī terhadap lafaz tersebut dengan mengaitkannya dengan unsur-unsur kenikmatan yang terdapat di syurga dan sifat-sifatnya. Menurut al-Rāzī, nama-nama tersebut turut berperanan menanam dan mengukuhkan lagi keyakinan tentang keindahan dan kesempurnaan syurga yang dijanjikan kepada orang yang beriman.

**Kedua;** sifat-sifat syurga. Al-Rāzī menjelaskan bahawa syurga merupakan tempat ganjaran yang terbaik dari segala aspek, baik dari aspek pemandangan mahupun suasana di dalamnya. Ia terletak di atas langit dan mempunyai keluasan yang tidak terjangkau oleh fikiran manusia. Terdapat segala jenis kenikmatan di dalamnya, bahkan al-Qur'an menjelaskan bahawa kemuncak kenikmatan yang

hakiki hanya dapat dikecapi di sana. Namun sebahagian dari kenikmatan tersebut yang digambarkan oleh al-Qur'an adalah berdasarkan kepada apa yang telah dapat manusia kecapai semasa di dunia seperti keindahan pepohon menghijau berserta buah-buahan, sungai-sungai yang mengalir, pakaian sutera, perhiasan yang berupa gelang dari emas dan perak, layanan dari para pelayan yang mengurus makan minum dan lain-lain lagi. Justeru, al-Qur'an memberi gambaran kenikmatan sedemikian yang lebih sempurna dengan menafikan sebarang kemudharatan atau kekurangan, bahkan lebih banyak lagi kenikmatan yang tidak pernah terlintas dalam fikiran manusia disediakan bagi penghuni syurga. Segala kenikmatan yang terdapat di syurga adalah kekal dan sentiasa bertambah. Ia telah dicipta dan kekal selamanya, di samping merupakan warisan bagi golongan yang beriman. Selain itu, syurga juga diklasifikasikan kepada dua iaitu pertama: Syurga jasmani; seperti digambarkan oleh al-Qur'an dan ia telah dicipta oleh Allah SWT; kedua: Syurga rohani, iaitu maqam syurga yang tertinggi yang berkaitan dengan kerohanian dalaman diri penghuni syurga.

Al-Rāzī juga turut menyentuh persoalan berkenaan lokasi syurga Adam dan Hawa. Beliau kelihatan bersetuju dengan pandangan yang menjelaskan bahawa ia terletak di langit dan ia juga merupakan syurga ganjaran yang dijanjikan bagi golongan beriman. Di samping itu, beberapa isu sekitar persoalan kisah Adam antaranya penciptaan Hawa, taklifan Adam dan Hawa sebagai khalifah, malaikat yang sujud kepada Adam, martabat para malaikat dan para nabi, permusuhan di antara iblis dengan Adam, metod dan tujuan iblis menghasut Adam dan Hawa turut diperkatakan oleh al-Rāzī.

**Ketiga**, penghuni syurga. Al-Rāzī berpendapat bahawa penghuni syurga akan memasuki syurga bersama ahli keluarga mereka yang beriman. Sementara, pelaku dosa besar pula akan memasukinya setelah segala kesalahan mereka dibalas di neraka. Di samping itu, terdapat satu golongan dari kalangan ahli syurga yang disebut sebagai *aṣḥāb al-a'raf*. Mereka ditempatkan di tembok yang tinggi antara syurga dan neraka serta mengenali penghuni syurga dan penghuni neraka. Golongan ini akan masuk ke syurga setelah mereka menyaksikan kesemua mukallaf ditempatkan di penempatan masing-masing iaitu sama ada di syurga atau neraka.

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa suasana di syurga penuh meriah dengan ucapan salam dari penghuni syurga yang baru dan juga dari mereka yang terdahulu mendiaminya. Mereka saling memberi salam di antara satu sama lain serta mendapat ucapan salam sejahtera dari Allah SWT dan para malaikat. Mereka kekal di dalamnya dan sentiasa mengecapi segala kenikmatan yang dijanjikan kekekalannya tanpa merasa letih dan lesu. Segala perasaan negatif seperti takut, hasad dengki, cemburu dan sebagainya tiada dalam diri penghuni syurga bahkan mereka hanya bersenang lenang di dalamnya semata-mata.

Selain itu, tingkatan kenikmatan yang mereka kecap di syurga adalah berbeza mengikut tahap keimanan dan amalan yang mereka lakukan semasa di dunia. Mereka juga masih mengingati segala kejadian dan perbuatan yang telah mereka lakukan semasa di dunia. Mereka juga turut diberi keizinan oleh Allah SWT untuk berkomunikasi dengan penghuni neraka walaupun jarak di antara syurga dan neraka adalah sangat jauh. Di samping itu, terdapat satu nikmat yang terbesar yang diberikan hanya kepada penghuni syurga iaitu mereka dapat melihat Allah SWT pada hari akhirat kelak. Namun, satu perkara penting yang perlu diyakini dalam diri

manusia ialah, ganjaran syurga yang diperoleh di akhirat kelak bukanlah semata-mata kerana amalan yang mereka lakukan di dunia. Ini kerana amalan tersebut merupakan kewajipan bagi mereka semasa di dunia dan bukannya untuk dijadikan tebusan bagi mendapat syurga, sedangkan ganjaran syurga yang kekal itu diperoleh berdasarkan rahmat Allah SWT kepada hambaNya semata-mata.

Berdasarkan objektif kedua pula iaitu menghurai aspek-aspek persamaan dan perbezaan pemikiran al-Rāzī tentang syurga dengan beberapa tokoh mufassirin yang lain, penulis membuat perbandingan dengan empat buah tafsir. Dua darinya merupakan tafsir *bi al-ma'thūr* iaitu *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an* yang disebut oleh penulis dalam kajian ini sebagai *Tafsīr al-Ṭabarī* dan *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm al-Ma'rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr* yang disebut sebagai *Tafsīr Ibn Kathīr*. Manakala dua lagi merupakan tafsir *bi al-ra'yī* iaitu *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Takwīl* yang disebut sebagai *Tafsīr al-Bayḍāwī* dan *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī* yang disebut sebagai *Tafsīr al-Alūsī*. Berdasarkan pemerhatian terhadap perbandingan yang dibuat dalam persoalan nama-nama syurga, sifat-sifat dan penghuninya, penulis mendapati bahawa terdapat keselarasan pandangan di antara mereka walaupun berlainan metod dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Walaupun al-Rāzī, al-Bayḍāwī dan al-Alūsī adalah antara mufassir *bi al-ra'yī* yang mentafsir ayat al-Qur'an melalui ijtihad (setelah mereka memahami dan menguasai Bahasa Arab dan kaedah pertuturannya, lafaz-lafaz Arab dan cara pendalilannya, *asbāb al-nuzūl*, *nasakh* dan *mansūkh* ayat al-Qur'an dan lain-lain yang berfungsi sebagai alat bagi membantu mereka mengupas ayat-ayat al-Qur'an), tafsiran mereka masih tidak bertentangan dengan tafsiran al-Ṭabarī dan ibn Kathīr yang merupakan mufassir *bi al-ma'thūr* yang mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat al-

Qur'an, hadith Nabi Muhammad s.a.w., penjelasan dari para sahabat dan tabi'in sahaja. Walaupun terdapat beberapa pandangan yang dilihat hanya terdapat dalam tafsir *Mafātih al-Ghayb* sahaja, namun ia tidak menjelaskan terdapatnya perbezaan pandangan di kalangan empat mufassir tersebut kerana tiada sebarang bantahan dan bingkangan dari mufassir selepasnya khususnya al-Bayḍāwī, ibn Kathīr dan al-Alūsī terhadap apa yang telah al-Rāzī kemukakan. Bahkan pada sesetengah isu dilihat kesemua mufassir ini bersependapat dengan pandangan yang sama. Di samping itu, terdapat beberapa perbandingan dilakukan dengan dua kitab tafsir lain iaitu *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* yang disebut *Tafsīr al-Qurtubī* dan *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* yang disebut sebagai *Tafsīr al-Zamakhsharī*.

Manakala berdasarkan objektif ketiga iaitu menganalisis isu-isu berkaitan syurga dari perspektif Ilmu Kalam pula, penulis mendapati hanya terdapat beberapa perbezaan pandangan al-Rāzī dengan pandangan pendokong Muktazilah seperti al-Zamakhshari dan Jahm bin Ṣafwān mengenai isu-isu yang berkaitan dengan sifat-sifat syurga dan penghuninya. Perbezaan ini dikenalpasti berdasarkan terdapatnya hujah penolakan yang dikemukakan oleh al-Rāzī terhadap pandangan golongan Muktazilah ketika beliau mentafsirkan ayat-ayat yang tafsirannya menjadi polemik perbahasan di kalangan ulama kalam. Ini kerana dalam perbincangan dari sudut bahasa, al-Rāzī turut merujuk *Tafsīr al-Kashshāf* oleh al-Zamakhsharī yang merupakan tokoh Muktazilah kerana kepakarannya dalam bidang tersebut. Bilamana terdapat mana-mana pandangan yang kelihatan bertentangan dengan pendapat Asha'irah, al-Rāzī akan bangkit mempertahankan pandangan Asha'irah dengan menyanggah pandangan yang bertentangan tersebut. Selain itu perbezaan pandangan di kalangan mereka juga dilihat dalam perbahasan yang terdapat dalam karya-karya



ilmu kalam al-Rāzī seperti *al-Arba'īn fī Usūl al-Dīn*, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn* dan lain-lain. Manakala aspek persamaan pula dikenalpasti dari sudut tiadanya sebarang bantahan dan penolakan hujah oleh al-Rāzī terhadap persoalan-persoalan berkaitan syurga tersebut.

### 5.3 SARANAN

Setelah diteliti dan dianalisis jelas bahawa al-Rāzī telah menghuraikan perihal syurga dan persoalan di sekitarnya dengan lebih mendalam berbanding mufassir lain. Justeru, terdapat beberapa saranan dari kajian ini yang boleh dibahagikan kepada dua.

**Pertama;** saranan dari sudut perkara *Sam'īyyāt* di mana kajian ini menyarankan kepada para pengkaji akan datang agar membuat kajian lain berkaitan persoalan neraka yang merupakan destinasi bagi golongan yang mengingkari arahan Allah untuk melihat bagaimana pula al-Rāzī menghuraikan persoalan tersebut berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an. Adakah kupasannya juga lebih banyak berbanding mufassir lain sepertimana kupasannya dalam persoalan syurga? Ini kerana sepertimana persoalan syurga, tidak terdapat karya khusus dari al-Rāzī yang membahaskan persoalan neraka secara mendalam. Begitu juga persoalan-persoalan *ṣirāṭ*, *mizān*, malaikat, jin dan persoalan *Sam'īyyāt* yang lain, perlu juga dikaji bagi melihat satu pandangan tentang perkara ghaib secara lengkap menurut huraian tokoh ini berdasarkan al-Qur'an.

**Kedua;** saranan dari sudut kitab *Mafāih al-Ghayb*. Selain merupakan kitab tafsir *bi al-ra'yī* yang utama, karya ini memuatkan pelbagai ilmu pengetahuan

termasuk fiqh, mantik, tasawuf, ilmu perubatan, astronomi dan lain-lain. Ini diperakui oleh ulama terdahulu seperti al-Subkī. Ekoran itu, al-Rāzī layak diberi jolokan sebagai ulama ensiklopedik. Kitab ini juga merupakan kitab tafsir yang hebat yang mempunyai huraian yang bersistematik di samping terdapat penggabungan antara penghujahan dalil naqli dan akli. Oleh yang demikian, kajian ini menyarankan agar kajian-kajian lanjut yang ingin melihat ketokohan ulama silam dalam bidang mantik khususnya, mengkaji kitab *Mafātiḥ al-Ghayb* bagi melihat sejauhmanakah pengaruh penghujahan mantik yang digunakan oleh al-Rāzī sebagai alat bagi mengukuhkan hujah dan pandangan ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an di samping pembuktian dari dalil naqli sendiri.

Setakat yang penulis ketahui sehingga kini, masih tiada satu pun karya-karya al-Rāzī yang diterjemahkan dalam Bahasa Melayu. Maka kajian ini turut menyarankan agar sekurang-kurangnya tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb* ini diterjemah dalam Bahasa Melayu untuk dimanfaatkan bersama oleh para pengkaji khususnya yang kurang mahir dalam penguasaan Bahasa Arab bagi menggali mutiara hikmah dari pemikiran tokoh ensiklopedik ini. Bagi masyarakat Melayu pula, secara umumnya agar mereka dapat membaca dan menyampaikan kepelbagaian ilmu-ilmu yang terdapat dalam kitab tersebut kepada masyarakat untuk kepentingan bersama. Selain itu, karya-karya al-Rāzī yang lain seperti kitab *Asas al-Taqdīs*, *al-Arba 'in fī Usūl al-Dīn* dan *Maṭālib al-Āliyah* yang membahaskan isu ketuhanan juga perlu diterjemah supaya masyarakat Melayu memperoleh gambaran yang jelas lantas membina jati diri dan pegangan yang kukuh berkaitan akidah.

Jika kajian-kajian sedemikian dapat dilaksanakan, maka sedikit sebanyak ilmu dari al-Rāzī khususnya berkaitan *Sam'iyāt* yang hanya disentuh sedikit sahaja

dalam karya-karya beliau yang lain, dapat digali dan dihasilkan dalam bentuk bacaan yang khusus dengan perbincangan yang lebih mendalam untuk dimanfaatkan oleh semua.

## BIBLIOGRAFI

- ‘Aitāni, Muḥammad Khalīl (2000), *al-Mu’jam al-Mufaṣṣal li Mawāḍi‘ al-Qur’an al-Munazzal*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- ‘Aqḃawī, Mustafā bin Aḥmad al- (1942), *Hashiyah ‘alā Syarh ‘Aqīdah al-Dardīr, Qāherah: Syarikat Maktabah wa Maṭba‘ah Mustafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Aulāduh.*
- ‘Aqlī, Fu’ad Kharza‘ī al- (t.t), *Dirāsah fī al-‘Aqīdah al-Islamiyyah*, T.T.P. Ḥuqūq al-Ṭaba‘ wa al-Nashr Maḥfuzah li al-Mu’allif.
- Ahmad Dimiyati (2008), *Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur’an yang terkesan kontradiktif: Kajian terhadap Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb karya Imām ar-Rāzī*, (PhD, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta).
- Ahmad Nazri bin Zainol (2010), *Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah*. (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya)
- Al-Amīn al-Hāj Muḥammad Aḥmad (1991), *Sharh Muqaddimah Ibn Abī Zaid al-Qayrawānī fī al-‘Aqīdah*, Jeddah: Maktabah Dār al-Maṭbū‘ah al-Ḥadīthah.
- Alūsī, Abī al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al- (1994), *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Fikr, j. 1-16.
- Aṣfahānī, al-Rāghib al- (1992), *Mufradāt Alfāẓ al-Qur’an*, tahqiq: Ṣafwān ‘Adnān Dawūdī, Dimashq: Dār al-Qalam.
- Ash‘arī, Abū Ḥasan al- (t.t.), *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, tahqiq. Fawqiyah Ḥusīn Maḥmūd, al-Qaherah: Dār al-Kitāb li Ṭaba‘ wa al-Nash wa al-Tawzī‘.
- Ashqar, ‘Umar Sulaymān al- (1995), *al-Yaum al-Ākhir, al-Jannah wa al-Nār*, Jordan: Dār al-Nafā’is.
- Aswadi (2007), *Konsep Syifā’ Dalam Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb karya Fakhruddīn al-Rāzī*, (PhD, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta)
- Asyqar, Umar Sulaiman al- (2002), *Ensiklopedia Kiamat Dari Sakaratulmaut Hingga Syurga-Neraka*, Irfan Salim et al. (terj.), Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al- (2001), *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Baghdādī, Abī Ya‘lā Muḥammad bin al-Ḥusīn bin Muḥammad bin Khalaf bin Aḥmad bin al-Faddā’ al-Hanbalī al- (t.t), *Kitāb al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Dīn*, T.T.P: Dār al-Masyrūq.

- Bājūrī, al- (2006), *Hāshiyah al-Imām al-Bayjūrī ‘alā Jawharah al-Tawhīd al-Musammā Tuḥfah al-Murīd ‘alā Jawharah al-Tawhīd*, tahqiq: ‘Alī Jum‘ah Muḥammad al-Shāfi‘ī, cet. 3, al-Qāherah: Dār al-Salām.
- Bālī, Waḥīd ‘Abd al-Salām (1987), *Wasf al-Jannah wa al-Nār min Ṣaḥīḥ al-Akhbār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Baqī, Fu‘ād Abd al- (1364), *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur‘an al-Karīm*, al-Qāherah: Dār al-Hadīth.
- Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū Sa‘id Abd Allāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Shayrānī al- (1999), *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Takwīl*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiah, j. 1-2.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Tawāli‘ al-Anwār wa Maṭāli‘ al-Anzār*, al-Qāherah: Maktabah al-Azhariyah li al-Turāth.
- Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn al- (1993), *Istadrākāt al-Ba‘th wa al-Nushūr*, ed: ‘Āmir Aḥmad Ḥaydar, Beirut: Dār al-Fikr
- Bu‘zīzī, Muḥammad al-‘Arabī (1999), *Naḥariyyah al-Ma‘rifah ‘Ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Clarence, Gerald S. Freeman dan C. S. (1970), *Social Research and Social Policy*. New Jersey: T.P.
- Cyril Glasse (1999), *Ensiklopedi Islam (ringkas) Cyrill Glasse*. Ghufron A. Mas’adi (terj.), c. 2. Jakarta: Fajar Interpretama Offset.
- Dāwudī, Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al- (1994), *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, tahqiq: ‘Alī Muḥammad ‘Umar, al-Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Dhababī, Muḥammad Ḥusain al- (2003), *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, c. 8, al-Kaherah: Maktabah Wahbah, j.1-3.
- Farid Shahrān (2008), *Isu-isu Dalam Pemikiran Islam*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.
- Farj Allāh ‘Abd al-Bāri Abū ‘Aṭa Allāh (1992), *al-Yaūm al-Ākhir Bayn al-Yahūdiyyah wa al-Masīhiyyah wa al-Islām*, Mansūrah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Farouk Muhammad Arif Hasan (2010) *al-Ittijāh al-Fiqhī fī Tafsīr al-Rāzī*, (Ph.D, Universiti Malaya).
- Fath Allah Khalīf (1969), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Meṣir: Dār al-Ma‘ārif.
- Frank Griffel “On Fakhr al-Dīn al-Rāzī Life and The Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, Bil 18: 3, 2007.
- Ḥakīm, Su‘ād al- (1981), *al-Mu‘jam al-Ṣūfī al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, Lubnān: Dandarāh li al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr.

- Ḥalīm**, ‘Ābidīn al-Sayyīd ‘Abd al-Lāh ‘Abd al- (1995), *al-Naz‘ah al-‘Aqliyah ‘Ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī fī al-‘Ulūm al-Diniyah*. (Ph.D, Universiti Janūb al-Wādī)
- Ḥamīd**, Muḥsin ‘Abd al- (1974), *al-Rāzī Mufasssiran*, Baghdād: Dār al-Ḥurriyah li al-Ṭab‘ah.
- Ḥamidī**, Ismā‘īl ibn Mūsā ibn Uthmān al- (1939), *Hawāsh ‘alā Sharh al-Kubrā li al-Sanūsī*, Miṣr: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih.
- Hanapi bin Hj Mohd Nor (2000), *Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Ilmu dan Hubungannya Dengan Kesejahteraan Sosial*, (Ph.D, Universiti Malaya).
- Ḥassan Ayūb** (1994), *Tabsīṭ al-‘Aqā‘id al-Islāmiyyah*, c. 6. T.T.P. Dār al-Tauzī‘ wa al-Nashr wa al-Islāmiyyah.
- Ibn Kathir (1993), *Ṣifāh al-Jannah*, taḥqīq: Aymān bin ‘Ārif al-Dimashqī, Beirut: Mua‘assasah al-Kutub al-Thaqāfah.
- Ibn Kathīr, ‘Imād al-Dīn Abī Fidā’ Isma‘īl bin ‘Umar bin (1980), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, cet. 3. Beirut: Maktabah al-Ma‘arif, j. 1-7.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Tafsīr al-Qur‘an al-‘Aẓīm al-Ma‘rūf bi Tafsīr Ibn Kathīr*, Riyāḍ: Dār al-Salām li Nashr wa al-Tawzi‘, j. 1-4.
- Ibn Khallikān, Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrahīm bin Abī Bakr bin (1978), *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Anbā’ al-Zamān*, taḥqīq: Dr Iḥsān ‘Abbas, Beirut: Dār Ṣādir, j. 1-8.
- Ibn Manzūr (1956), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Ṣādir, juz. 1-64.
- Imam Barnadib (1982), *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: T.P.
- Jā’izī**, Abū Bakr Jābir al- (1986), *‘Aqīdah al-Mu‘min*, Jeddah: Dār al-Syurūq li al-Nashr wa al-Tauzī‘ wa al-Ṭibā‘ah.
- Jamili, al-Sayyīd al- (Dr) (1994), *Ghāyah al-Munnah fī Na‘īm al-Jannah*.
- Jawzī**, Ibn Qayyīm al- (2004), *Ḥādī al-Arwāḥ ilā Bilād al-Afrāḥ*, Manṣūrah: Maktabah al-‘Imān.
- Jibrīn, ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd Allāh al- (1995), *al-Ta‘liqāt ‘alā Matn Lum‘at al-I‘tiqād*, taḥqīq: Abū Anās ‘Alī bin Ḥusīn Abū lus, Riyādh: Dār al-Sama‘i li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Jibrīn, ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd Allāh al- (1995), *al-Ta‘liqāt ‘alā Matn Lum‘ah al-I‘tikād*, taḥqīq: Abū Anas ‘Alī bin Ḥusayn Abū Lūz, al-Riyāḍ: Dār al-Ṣamay‘ī li al-Nashr wa al-Tawzi‘.
- Jumaylī, Al-Sayyīd al- (1994), *Ghāyah al-Minnah fī Na‘īm al-Jannah*, Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl.

- Jumaylī, Al-Sayīd al- (1999), *Mawāqif Yaum al-Qiyāmah*, Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl.
- Jumaylī, Hāmid Dur‘ ‘Abd al-Rahmān al- (2005), *al-Imām al-Ghazālī wa Arā’uhu al-Kalāmīyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Juwaynī, Al-Imām al-Ḥaramayn al- (1950), *Kitāb al-Irsyād ilā Qawāṭi‘ al-Adillahā fi Uṣūl al-I’tiqād*, tahqiq Dr Muḥammad Yūsuf Mūsā et al. Miṣr: Maktabah al-Kharīji.
- Laqqānī, Ibrahim al- (t.t.) *Jawharah al-Tawḥīd ma‘a Ḥāshiatuhā Tuḥfah al-Murīd*, Qaherah: Matba‘ah al-Istiqāmah.
- M. Ali Chasan Umar (t.t.), *Syurga dan Keni‘matannya digali dari al-Qur‘an dan hadits*, Singapore: Alharamain.
- Manna‘ al-Qattān (1996), *Mabāhith fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*, c. 31, Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, h. 367.
- Mausū‘ah al-Ḥadīth wa al-Syarīf, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Mīdānī, ‘Abd al-Rahmān Ḥasan Ḥabannakah al- (1994), *Al-‘Aqīdah al-Islamiyah wa Asasuhā*, c. 6. Dimashq: Dār al-Qalam.
- Mohd Fauzi bin Hamat “Mantik Aristotle Dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi”. *Jurnal Usuluddin*, Bil. 11, Julai 2000.
- Mohd Zariat Abdul Rani “Sasterawan Sebagai Insan: Satu Penelitian Terhadap Beberapa Pandangan Sarjana”, *AFKAR Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Bil.6, Mei 2005.
- Mubārak, Aḥmad bin al- (t.t.) *al-Ibrīz min Kalām Abd al-‘Azīz al-Dibbāgh*, T.T.P. Maktabah al-Sya‘biyah.
- Mujamma‘ al-Lughah al-‘Arabiah (1970), *Mu‘jam Alfāz al-Qur‘an al-Karīm*, c. 2. T.T.P.: al-Hay‘ah al-Miṣriyah al-‘Ammah li al-Ta’līf wa al-Nashr, j. 1-2.
- Mustafā Ghālib (t.t), *Mafātīḥ al-Ma‘rifah*, T.T.P: Muassasah ‘Izz al-Dīn li al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr.
- Osman Hj. Khalid et al. (2006) *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Qay‘ī, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘in al- (1987), *‘Aqīdah al-Muslimīn wa al-‘Aqīdah al-Bāṭilah*, cet. 2, T.T.P.: Wizārah al-Awqāf al-Majlis al-‘Alā li al-Shu‘ūn al-Islāmiyah.
- Qifṭī, Jamal al-Din Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf al- (1903), *Tarīkh al-Ḥukamā’*, Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung.

Qiyā'ī, Muḥammad 'Abd al-Mun'īm al- (1987), *'Aqīdah al-Muslimīn wa 'Aqīdah al-Bāṭilah*, c. 2, T.T.P: Wizārah al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyah.

Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al- (1988), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, j. 1-11.

---

(2006), *al-Tazkirah bi Aḥwāl al-Mawtā wa Umūr al-Ākhirah*, taḥqiq: Aḥmad 'Abd al-Razaq al-Bakrī & Muḥammad 'Ādil Muḥammad, Kaherah: Dār al-Salām.

Rab, Najāt Sa'd Aḥmad Jād al- (2003), *Mafhūm al-Sa'adah Bayn Ibn Sīnā wa Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Disertasi Sarjana, Universiti Almanian)

Rāzī, Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn al- (t.t.), *al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, taḥqiq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Qaherah: al-Maktabah al-Thaqāfī.

---

(1988), *'Ismah al-Anbiyā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

---

(1984), *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn min 'Ulamā' wa al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.

---

(1986) *al-Arba'in fī Usūl al-Dīn*, taḥqiq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Qaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah.

---

(1994), *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, j. 1-17.

---

(2000), *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, j. 1-17.

---

(2000), *Ma'ālim Usūl al-Dīn*, taḥqiq: Dr Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih & Dr Sāmī 'Afīfī Ḥijāzī, Kaherah: Markaz al-Kitab li al-Nashr.

Salmī, 'Abd al-Mālik bin Ḥabīb al- (1987), *Kitāb Waṣf al-Firdaus*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Sayyid Sābiq (t.t.), *al-Aqā'id al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr.

Shalahudin Kafrawi, "The Nation of Necessary Being in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Theology", *Islam and Christian – Muslim Relations*, Bil. 15: 1, Januari 2004.

---

(1998), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology In Interpreting The Qur'an*, (Master of Arts, McGill University).

Sharqāwī, 'Abd Allāh Ḥijāzī al- (1955), *Hashiyah Sheikh al-Islām wa al-Qudwah al-Anām al-Sheikh 'Abd Allāh Ḥijāzī al-Sharqāwī 'Ala Sharh al-Imām al-*



'*Allāmah Muḥammad bin Maṣṣūr al-Hudhūdī*, Qāherah: Sharīkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulādih.

Siti Norzidah Abd Basir (2003), *Analisa ayat-ayat mutashabihat di dalam kitab Tafsīr al-Kabīr* karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, (Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia).

Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd (1985), *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Ārā' al-Firāq al-Islāmiyah fī Uṣūl al-Dīn jild 1 al-Mu'tazilah*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah.

Subkī, Tāj al-Dīn Abī Naṣr 'Abd Wahāb Ibn Taqī al-Dīn al- (t.t.), *Tabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, Mesir: Maṭba'ah al-Ḥusainiyah al-Miṣriyah.

Ṣūfī, Māhir Aḥmad al- (2004), *Mausu'ah al-Ākhirah, Jinan al-Khuld Na'īmuhā wa Qusūruhā wa Ḥūruha*, Beirut: Maktabah al-'Asriyah.

Ṣufī, Māhir Aḥmad al- (2004), *Mausū'āt al-Akhirat, Janān al-Khuld Na'īmuhā wa Qusūruhā wa Hurruh*.

Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al- (1992), *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, j. 1-12.

Wan Suhaimi Wan Abdullah (2006), "Akidah Islam Dan Keyakinan Muslim Antara Kekuatan Mencabar Atau Sasaran Pencabar" *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, Kuala Lumpur, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya.

Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali "Pemikiran Ali bin Abi Talib (r.a) Mengenai Konsep Syurga (*al-Jannah*) dan Neraka (*al-Nar*)". *Jurnal Usuluddin*, Bil. 16, 2002, 35-50.

Zamakhsharī, Abī al-Qāsim Jār Allāh Maḥmud bin 'Umar al- (1972), *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, tahqiq: Muḥammad al-Ṣādiq Qamhāwī, Mesir: Sharīkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulādih, j. 1-4.