

The Survival of the Mu^ctazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī^cī and Sunnī *tafāsīr*

Suleiman A. Mourad

SMITH COLLEGE

Like all other Islamic sects and movements, the Mu^ctazilīs were very attentive to the study of the Qur'an and many among their ranks authored books on Qur'anic exegesis. Unfortunately, the overwhelming majority of *tafāsīr* compiled by Mu^ctazilīs are not extant, and for a long time, the scholarly community, with the exception of only a few, was under the impression that the only surviving Mu^ctazilī *tafāsīr* was al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *Kashshāf*. The other major Mu^ctazilī *tafāsīr* to have survived is *al-Tahdhīb fī tafāsīr al-Qur'ān* by al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101), but the fact that it is still in manuscript form and its copies are dispersed all over the world has ensured that al-Jishumī's *Tahdhīb* has not received any serious attention in modern *tafāsīr* scholarship.¹ Only recently, a third major Mu^ctazilī *tafāsīr* long thought to have been lost, namely *al-Jāmi^c al-kabīr* by Abū 'Īsā al-Rummānī (d. 384/994), has been partly found. So not only do we now have enough sources to study the Mu^ctazilī tradition of Qur'anic exegesis,² but we can also determine the contribution of the Mu^ctazilī exegetical tradition to the field of *tafāsīr*.

The demise of the Mu^ctazila does not necessarily mean that their tradition of Qur'anic exegesis died out;³ nor for that matter their theology and religious thought. Given the vehement intellectual animosity between Mu^ctazilism and the dominant mainstream movements of Sunnism⁴ and Shī^cism,⁵ one can argue that the demise of the Mu^ctazila was only possible after these movements could either articulate answers to or absorb the potent Mu^ctazilī theological and exegetical traditions. This study will examine two cases that demonstrate that the Mu^ctazilī tradition of Qur'anic exegesis was absorbed into the mainstream exegetical traditions of Twelver Shī^cism and Sunnism. The first case details the influence of al-Jishumī's *Tahdhīb* on *Majma^c al-bayān* by the prominent Twelver Shī^cī exegete al-Ṭabrisī (d. 548/1154). The second case shows the reliance of the paramount Sunnī theologian and

philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/ 1210) in his *Maḥāṭib al-ghayb* on al-Zamakhsharī's *Kashshāf*.

A. The influence of al-Jishumī's *Tahdhīb* on al-Ṭabrisī's *Majma' al-bayān*

In the introduction of *Majma' al-bayān*, al-Ṭabrisī⁶ only names Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 460/ 1068) as an influential source.⁷ He was essentially emphasising that aside from al-Ṭūsī's *Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, the Twelver Shī'ī tradition of Qur'anic exegesis is inadequate. It is no surprise then that a good portion of the material in *Majma' al-bayān* as well as the hermeneutical system of five categories – 'reading' (*al-qirā'a*), 'philology' (*al-lughā*), 'grammatical syntax' (*al-i'rāb*), 'occasion of revelation' (*al-nuzūl*) and 'meaning' (*al-ma'nā*)⁸ – were lifted from al-Ṭūsī's *Tibyān*. But it is also evident that al-Ṭabrisī had recourse to other *tafāsīr*. One might assume that this would include a large collection of earlier works since he often quotes early exegetes and scholars who addressed particular aspects of the Qur'anic sciences, especially grammarians, philologists and *qurrā'* (early reciters of the Qur'an who promoted variant readings). The inclination would therefore be to assume that he had direct access to the works of these exegetes and scholars. However, as the demonstration below will show, he relied on two principal sources that gave him access to the earlier exegetical and scholarly traditions about the Qur'an. The first, as noted above, was *al-Tibyān* by his Twelver Shī'ī predecessor al-Ṭūsī. The second source was *al-Tahdhīb* by the Mu'tazilī exegete and theologian al-Jishumī. (A third source for al-Ṭabrisī was *al-Kashf wa'l-bayān* by the Sunnī exegete al-Tha'labī (d. 427/1035)).⁹

Taking Q. 63 (*Sūrat al-Munāfiqūn*) as a case study, it becomes apparent that al-Ṭabrisī drafted his exegesis of the *āyāt* of this sura by copying, word for word, the material found in the *tafāsīr* of al-Ṭūsī, al-Jishumī and, to a lesser extent, al-Tha'labī.¹⁰ In many instances, al-Ṭabrisī collated the material in al-Ṭūsī and al-Jishumī. He often cites the *āya* and then lists the variant opinions about its exegesis as differently stated in al-Ṭūsī and al-Jishumī; sometimes he quotes al-Ṭūsī first, other times, al-Jishumī. At no point does he identify either of them. It is also important to say here that the sections in the *tafāsīr* of al-Ṭūsī and al-Jishumī are not identical, except for very few cases, and consequently al-Ṭabrisī noted that both sources are complementary in the sense that they provide a comprehensive exegesis of Q. 63. As the focus of this study is on the influence of al-Jishumī on al-Ṭabrisī, I will not delve any further into the material al-Ṭabrisī copied from al-Ṭūsī except when I want to show that some subtle details prove that he opted to copy the material from al-Jishumī and not from al-Ṭūsī.

Appendix A below comprises al-Jishumī's entire exegetical section on Q. 63; I am providing it since al-Jishumī's *Tahdhīb* is not yet available in print. The underlined

parts of al-Jishumī's text are found verbatim in al-Ṭabrisī's *Majma^c al-bayān*, and constitute two sevenths of the entire exegetical section on Q. 63 in al-Ṭabrisī's *tafsīr*. (Two sevenths came from al-Ṭūsī's *Tibyān*, another two sevenths came from *al-Kashf wa'l-bayān* by al-Tha^clabī, and the remaining one seventh engages with the rationales for the veracity of particular readings or grammatical points, and it is very likely that al-Ṭabrisī drafted this material himself).

The borrowing from al-Jishumī is most noticeable at the beginning. Indeed, al-Ṭabrisī must have had al-Jishumī's *Tahdhīb* in front of him when he started on Q. 63. He quotes verbatim from al-Jishumī the short introductory section that cites a Prophetic *ḥadīth* about the merits of Sura 63, as well as the compositional relationship of Sura 63 to Sura 62. Following this al-Ṭabrisī lists Q. 63:1–5, summarises al-Jishumī's section on *qirā'a* and follows it with a short explanation, found neither in al-Ṭūsī nor in al-Jishumī, regarding the rationale for the variation in the reading. He then discusses the philology of these ayas, copying the material directly from al-Jishumī, including the line of poetry. The most fascinating observation about this section on philology is that it comprises a brief digressive discussion of physics: bodies and atoms. In both texts this starts with the phrase 'the theologians have disagreed' ('*ikhtalafa al-mutakallimūn*'). But whereas al-Jishumī identifies the only credible position as being that of 'our elders' (*mashāyikhunā*), meaning his Mu^ctazilī predecessors, al-Ṭabrisī drops the reference to the Mu^ctazilīs yet endorses their position as the only valid position; he uses instead the expression 'the accurate investigators' (*al-muḥaqqiqūn*). The section concludes with three Mu^ctazilī opinions regarding how the body is constituted: eight atoms (argued by Abū 'Alī al-Jubbā'ī and Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī), six atoms (argued by Abū'l-Ḥudhayl), or four atoms (argued by Abū'l-Qāsim al-Balkhī). Here too, al-Ṭabrisī retained the names of the last two, but omitted the reference al-Jishumī makes to them as 'our elders'; he also changed al-Jishumī's 'Abū'l-Qāsim' to 'al-Balkhī', clearly for clarification. One completely understands al-Ṭabrisī's omission of the references to the Mu^ctazilīs as 'our elders'. Despite the fact that Twelver Shī'ism by his time had adopted many a Mu^ctazilī position, the Mu^ctazilīs nonetheless were not the elders of Twelver Shī'ism.

The section on the 'meaning' of Q. 63:1–5 is based almost entirely on al-Ṭūsī and al-Jishumī. Al-Ṭabrisī lists what al-Ṭūsī says, and follows this with the invariably different explanation listed in al-Jishumī. Here again we have three instances where al-Jishumī quotes the opinions of the Mu^ctazilī exegete Abū Muslim al-Iṣfahānī (d. 322/933), and they are copied word for word by al-Ṭabrisī. These instances offer irrefutable evidence that al-Ṭabrisī's access to al-Iṣfahānī's exegetical glosses, as well as that of other Mu^ctazilī exegetes and theologians such as al-Jubbā'ī or Abū'l-Qāsim al-Balkhī, was not direct, but rather indirect and through the medium of

al-Jishumī's *Tahdhīb*. This also applies to several cases where it is clear that al-Ṭabrisī copied from al-Jishumī's *Tahdhīb* the opinions of reciters, grammarians and philologists – e.g. Abū °Amr b. al-°Alā° (d. 154/770), al-Kisā°ī (d. 189/804) and Nāfi° (d. 169/785) – as well as early exegetes – e.g. Ibn °Abbās (d. ?68/687–8), al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) and Muqātil (d. ?150/767).

The remaining section in al-Ṭabrisī's *Majma° al-bayān* engages with Q. 63:6–11. Here he follows al-Ṭūsī's schematic arrangement; al-Jishumī divides this section into two: Q. 63:6–8 and Q. 63:9–11. But despite this minor difference, it is astonishingly clear that al-Ṭabrisī has collated the discussions al-Jishumī has spread over these two sections. For instance, the entire section on philology under Q. 63:6–11 in al-Ṭabrisī's *Majma° al-bayān* is taken from al-Jishumī's two sections on philology for Q. 63:6–8 and Q. 63:9–11, including the line of poetry that al-Jishumī cites. The only addition that al-Ṭabrisī makes comes from al-Ṭūsī, namely the line of poetry by Imru° al-Qays that al-Ṭabrisī places at the end.

In several cases, mostly short sections of a line or two, al-Ṭabrisī opts to borrow the material from al-Jishumī, even though a similar, though shorter, discussion is found in al-Ṭūsī. Here too, the evidence is that al-Ṭabrisī chose al-Jishumī over al-Ṭūsī.

Having shown the extensive, often unacknowledged, borrowing of three earlier *tafāsīr* (al-Tha°labī's, al-Ṭūsī's and al-Jishumī's) by al-Ṭabrisī does not, however, undermine his originality or the usefulness of his work. On the contrary, it is clear that he meshed together the different exegetical glosses found in his sources and added to them useful remarks that allowed his *Majma° al-bayān* to become one of Twelver Shī°ism's paramount references regarding its exegetical tradition.¹¹

B. Al-Rāzī's Reliance on al-Zamakhsharī's *Kashshāf*

Like al-Ṭabrisī, al-Rāzī¹² made heavy use of two earlier *tafāsīr*: *al-Basīṭ* by al-Wāḥidī (d. 468/1076) and *al-Kashshāf* by al-Zamakhsharī. The case study is also here Sura 63, as provided in Appendix B. The first conclusion that can be drawn is that whereas al-Rāzī clearly acknowledges al-Zamakhsharī by referring to him as 'ṣāḥib *al-Kashshāf*' ('the author of *al-Kashshāf*'), he just copies from al-Wāḥidī without giving any acknowledgment to him. More importantly, Appendix B also shows the extent of al-Rāzī's reliance on these two exegetes, which one would not be able to specify and determine unless these texts were compared to each other. In other words, if one were to only read al-Rāzī's *Mafātīḥ al-ghayb*, it would be impossible to establish the amount of material he borrows from al-Wāḥidī.¹³ As seen in Appendix B, the borrowing is pretty extensive. Similarly, unless we compare al-Rāzī's text to al-Zamakhsharī's *Kashshāf*, we cannot determine where each citation from *al-Kashshāf* ends; in one case (case B2b), his copying from *al-Kashshāf* starts before

al-Rāzī says it does so. Equally important is that we have conclusive evidence that al-Rāzī accessed the opinions of countless early reciters (e.g. °Āṣim), grammarians and philologists (e.g. al-Mubarrad and Sībawayhi), exegetes (e.g. Ibn °Abbās, Qatāda, al-Ḍaḥḥāq and Muqātil), jurists (e.g. Abū Ḥanīfa) and poets (e.g. Jarīr) as quoted in *al-Basīṭ* or *al-Kashshāf*, hence undermining the usual speculation that if these people are quoted by him, then he must have possessed their books.¹⁴ Even in those instances where it seems that al-Rāzī is summing up the opinion of earlier exegetes (e.g. *al-mufasssīrūn*, *ahl al-ma°ānī*) as in cases B1e and B1g in Appendix B, he copied those too from al-Wāḥidī and al-Zamakhsharī.

Conclusion

The investigation conducted in this paper shows that the Mu^ctazilī *tafsīr* tradition survived the demise of Mu^ctazilism, which modern scholars usually date to the seventh/thirteenth century. For instance, al-Rāzī quoted al-Zamakhsharī not for the purpose of refuting him or the Mu^ctazilī *tafsīr* tradition, even though he occasionally does that. As seen in the six cases in his exegetical section on Q. 63, al-Rāzī must have considered the exegesis of the Qur'an to be incomplete without some of the valid opinions expressed in al-Zamakhsharī's *Kashshāf* and the Mu^ctazilī *tafsīr* tradition behind it, and that by appropriating it he was undertaking a great service for Sunnism. In the case of al-Ṭabrisī, we have irrefutable proof that he made extensive use of al-Jishumī's *Tahdhīb*, obviously without ever making an acknowledgment to that effect. He did not just find and use some of al-Jishumī's exegetical opinions, which sum up the exegetical opinions of several earlier Mu^ctazilī exegetes and theologians, to complement the material he copied from al-Ṭūsī's *Bayān* and al-Tha°labī's *Kashf wa'l-bayān*. Given the influence of al-Ṭabrisī's *Majma° al-bayān* on later Twelver Shī°ī exegetical tradition and religious thought,¹⁵ it is therefore undeniable that, through his unacknowledged use of al-Jishumī's *Tahdhīb*, the Mu^ctazilī exegetical tradition was given by al-Ṭabrisī a position of prominence in shaping the exegetical tradition of Twelver Shī°ism. If we add to this the fact that al-Ṭūsī, who is the other principal source of al-Ṭabrisī, made heavy use of earlier Mu^ctazilī exegetes, particularly the *tafāsīr* of Abū Muslim al-Iṣfahānī (d. 322/933) and °Alī b. °Isā al-Rummānī,¹⁶ then the exegetical tradition of the Mu^ctazila not only largely survived in the Twelver Shī°ī tradition, but more significantly represents the principal shaper of the Twelver Shī°ī exegetical tradition.¹⁷

More important for our case is the fact that the earlier Mu^ctazilī *tafāsīr* were only available to Sunnī and Twelver Shī°ī exegetes through later Mu^ctazilī *tafāsīr* such as al-Jishumī's *Tahdhīb* and al-Zamakhsharī's *Kashshāf*,¹⁸ which were also valuable sources for accessing the variety of earlier opinions by first/seventh and

second/eighth century 'founding fathers' of Qur'anic sciences: reciters, grammarians, philologists, exegetes and theologians.

The final conclusion that I want to emphasise has to do with *tafsīr* scholarship in Khurāsān. All of the *tafsīr* works that I examined in this essay come from Khurāsān; except for al-Ṭūsī's. This shows that by the sixth/twelfth century, *tafsīr* scholarship in Khurāsān became reliant on major *tafāsīr* that were produced there a generation or two prior to this: al-Tha^labī's *Kashf wa'l-bayān*, al-Wāḥidī's *Basīṭ*, al-Jishumī's *Tahdhīb* and al-Zamakhsharī's *Kashshāf*. Coupled with the previous point, therefore, it is misleading to compile lists of names of early exegetes, grammarians, etc. quoted in later *tafāsīr*, especially those whose works have been lost, and speculate that the later scholars must have possessed their works. Unless we have conclusive and corroborative proof that they did, such assumptions are untenable to say the least.¹⁹ The evidence examined in this article shows that *tafāsīr* such as al-Tha^labī's *al-Kashf wa'l-bayān*, al-Wāḥidī's *Basīṭ* and al-Jishumī's *Tahdhīb* became the distribution points, to borrow Walid Saleh's expression, of the early Islamic exegetical tradition.²⁰

That the Mu^tazila tradition of Qur'anic exegesis has been plagiarised by influential exegetes of Sunnism and Twelver Shī^lism is evidence that both sects are indebted to the Mu^tazila tradition and have assimilated it into their mainstream exegetical traditions. Their intellectual triumph over it and its subsequent demise were therefore possible only when they found answers to its potent theological discourse, including its tradition of Qur'anic exegesis, either by refutation or assimilation; either way, it was allowed to survive in their discourses.

Appendices

Appendix A: al-Jishumī’s Exegetical Section on *Sūrat al-Munāfiqūn* (Q. 63)

The text of Q. 63 in al-Jishumī’s *Tahdhīb* is transcribed from the Mar‘ashī Library Manuscript, Qumm, Iran (MS 3,746), folios 6b–11a. It represents the last volume, vol. 9, and covers Q. 62–114, comprising 203 folios. It was copied in Jumāda II 678/October 1279 by Ḥusayn b. °Abd Allāh al-Khawlānī. Hence its original provenance was the Zaydī community in Yemen before it was taken to Iran in the nineteenth century.

The underlined text is found verbatim in al-Ṭabrisī’s *Majma‘ al-bayān* (ed. Ḥāshim al-Maḥallātī (10 vols, Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-°Arabī and Dār Iḥyā° al-Turāth al-°Arabī, 2005), vol. 10, pp. 369–76).

سورة المنافقين

مدنيّة. وعن بعضهم أنها مكّيّة، وليس بشيء. وهي إحدى عشرة آية.

وعن أبيّ [ين] كعب عن النبي صلّى الله عليه وآله: من قرأ سورة المنافقين برئ من النفاق.

ولما ختم سورة الجمعة بما هو من علامات النفاق من ترك رسول الله صلّى الله عليه وآله قائماً في الصلاة أو في الخطبة، والاشتغال باللهو والتجارة افتتح هذه السورة بذكر المنافقين.

﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾

قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ⊗ / [أ٧] اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ⊗ ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم

فهم لا يفقهون ⊗ وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنا يوفكون ⊗ وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لوووا رؤسهم وأرأيتهم يصدون وهم مستكبرون ⊗ ﴿٥١:٦٣﴾

القراءة

قرأ أبو عمرو والكسائي والأعمش ﴿خُشْبٌ﴾ ساكنة الشين نحو بَدَنَةٌ وَبُدْنٌ، والباقون بضم السين. وعن ابن كثير بالتخفيف والصحيح عنه التثقيل. والتخفيف قراءة البراء بن عازب، واختيار أبي عبد الله قال: لأن واحدها خَشْبَةٌ، ولم نجد في العربية فَعَلَةٌ يجمع على فُعُلٍ بضم الفاء والعين، ويلزم من ثقلها أن يتقل البدن، ويقرأ ﴿وَالْبُدْنَ﴾ (الحج ٢٢:٣٦) لئن واحدها بَدَنَةٌ. واختار أبو حاتم التثقيل، ونظيرها ثَمَرَةٌ وَثُمْرٌ. قرأ نافع ويعقوب ﴿لُوُوا﴾ بتخفيف الواو، واختاره أبو حاتم. وقرأ الباقر بتشديد الواو، واختاره أبو عبد الله والمفضل قال: إنهم جعلوها مرّة، يقال: لوى رأسه لياً إذا ثناه عليك. ولوى، وأكد. قراءة العامة ﴿أَيْمَانُهُمْ جَنَّةٌ﴾ بفتح الألف من اليمين، يعني يحلفون بالكذب للمسلمين ليسلموا. وعن الحسن: ﴿أَيْمَانُهُمْ﴾ بكسر الألف للإيمان الذي هو الإسلام، يعني أظهروا الإيمان ليأمنوا من سيوف المسلمين. وصيروه ﴿جَنَّةٌ﴾.

اللغة

الجَنَّةُ، السترة المتخذة لدفع الأذية كالسلاح المتخذ للدفع. والجَنَّةُ، البستان الذي تجنّه الشجر. والجَنَّةُ، الجنون الذي يستر العقل. والجن لسترته عن أعين الناس. والجنان والجنين كل ذلك أصله السترة.

والصد، الإعراض، صدّ وصدّ غيره لازم متعد. وهو يصد بضم الصاد ويصد بكسرها إذا صحّ. والصد بضم الصاد ناحية الوادي. والصد. والصد بالفتح والضم الجبل.

والفقه، العلم بالشىء فقّهت الحديث أفقهه، وكل علم فقه إلا أنه اختص به علم الشريعة فكل من علمها يقال: إنه فقيه. وأفقهتك الشىء بينت لك. وقال سليمان

لامرأة: فقته، أي صرت فقيهة، وقيل: فهمت ما خاطبتك به. يقال: فقه بكسر القاف علم وفهم، وبضمها صار فقيهاً.

والجسم، قال ابن زيد: كل شخص مدرك وكل عظيم الجسم جسم وجسام. والأجسام جمع جسم. والجسمان: الشخص الأجسام. قال الشاعر:

وأجسم من عاد جسوم رجالهم وأكثر إن عدوا عديدا من الرمل / [٧ب]

واختلف المتكلمون في حدّ الجسم فقيل: الطويل العريض العميق، ولذلك متى ازدادت ذهابه في هذه الجهات قالوا: أجسم وجسم، وهذا قول مشايخنا. وقيل: هو المؤلف. وقيل: هو القائم بالنفس، وليس بشيء، لأن ذلك لا يقع فيه التزايد فلا يستعمل فيه لفظة أفعال، ولأنه نفي لئن معناه لا يحتاج إلى كل. والأجسام تأتلف من الجواهر وهي أجزاء لا تتجزأ انتلفت لمعاني، يقال لها: التأليف، فإذا رفعت عنه بقيت أجزاء لا تتجزأ. واختلف مشايخنا في أقل الأجسام فقيل: ثمانية أجزاء مؤلفة، عن أبي علي وأبي هاشم. وقيل: ستة أجزاء، عن أبي الهذيل. وقيل: أربعة أجزاء، عن أبي القاسم.

والإفك والإنصراف بمعنى يقال: أفك يَأفكُ أفكاً بفتح الهمزة والفاء، وذلك مصدر. والإفك بكسر الهمزة وسكون الفاء اسم الفعل، ومثل ذلك حذر وحذر، تقول حذرت حذراً بفتح الحاء والذال. والإسم الحذر بكسر الحاء وسكون الذال عن أبي مسلم.

ويقال: سددت إلى الشيء، تحفظه.

الإعراب

كسرت إن في قوله ﴿والله يعلم إنك لرسوله﴾ لأجل لام الإبتداء التي في الخبر، لئن لها صدر الكلام وإنما أخرت عن موضعها إلى موضع الخبر لئلا يجمع بين حرفي التأكيد، والعرب تؤكد باللام يقولون: لأعطينك ولأضربنك، ومنه: لأعطين الراية غداً رجالاً يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله، كرّاراً غير فرار يكون الفتح على يديه، فأعطاها عليّاً عليه السلام.

﴿هم العدو﴾، وقيل: تمّ الكلام عند قوله ﴿عليهم﴾. ثم قوله: ﴿هم العدو﴾ ابتداء وخبر. وقيل: بل يتصل بما قبله أي ﴿يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو﴾.

النزول

السورة نزلت في قصة عبد الله بن أبي وأصحابه من المنافقين كانوا يحلفون عند رسول الله صلى الله عليه وآله بأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وإن في قلوبنا مثل ما نقول بألسنتنا، وكذبوا. وقيل: كانوا إذا خلوا بضعة المسلمين طعنوا في الإسلام فإذا بلغ النبي صلى الله عليه وآله ذلك جاؤا معتذرين يحلفون كاذبين، عن الأصم.

وقيل: قال عبد الله بن أبي: ﴿لا تنفقوا على من عند رسول الله﴾ وإذا ﴿رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذل﴾، فناظره زيد بن أرقم فلما أخبروا النبي صلى الله عليه وآله جحد وأولف، ففيه وفي زيد بن أرقم نزلت السورة. وقيل له: اذهب يستغفر لك رسول الله صلى الله عليه، فلوى رأسه تكبراً وتعظماً. وستأتي يا محمد تلك القصة من بعد.

المعنى

﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله﴾ وكفى به شهيداً ﴿والله يشهد إن المنافقون لكاذبون﴾ فيما أظهروا من قولهم: ﴿نشهد إنك لرسول الله﴾، لأنهم ما قالوا ذلك عن علم واعتقاد. وقيل: شهد عن جهل [٨] فكان كاذباً كمن يشهد لإنسان على غيره وهو لا يعلم كان كاذباً وإن كان ذلك الحق ثابتاً.

﴿اتخذوا أيمانهم جنة﴾، أي جعلوا أيمانهم الكذب سترة يدفعون عن أنفسهم ما يخافون من القتل والأسر وسائر المكاراه. وقيل: سترة يستترون بها لئلا يعرف حالهم. واليمين هي حلفهم أنهم منكم، عن الضحّاك. ﴿فصدوا عن سبيل الله﴾، قيل: أعرضوا بذلك عن دين الإسلام. وقيل: لما حلفوا وأظهروا الإيمان سكنوا إلى قولهم فكانوا يوقعون الشبه ليصرفوهم عن الإسلام. وقيل: لما خوفوا الناس وصدوهم عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله. وقيل: صدّوا الناس بأن دعوا إلى الكفر في الباطن، وهذا إنما يكون من خواصّهم يصدّون العوام عن الدين كما يفعل المبتدعة.

﴿إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، أي ساءت أعمالهم في إبطان الكفر والحلف بالكذب. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا﴾، ظاهراً عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين. ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾، إذا خلوا بالمشركين. وإنما قال: ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ لأنهم جددوا الكفر بعد إظهار الإيمان. وقيل: المراد بالإيمان التصديق، أي صدقوا النبي صلى الله عليه وآله ظاهراً ثم جحدوه باطناً، ﴿فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾. قيل: وسم عليها بسم الكفر ﴿بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ أبداً لتعرف الملائكة بحالهم عقوبة لهم، عن أبي علي. وقيل: لما ألفوا الكفر واعتادوا التكذيب والعناد ولم يصغوا إلى الحق ولا فكروا في العواقب خلاهم واختيارهم وخذلهم فصار ذلك طبعاً على قلوبهم، فهو إلفهم ما اعتادوه من الكفر، عن أبي مسلم. ﴿فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾، أي لا يعلمون الحق من حيث لا يتفكرون حتى يعلموا الحق والباطل.

﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهِمْ خَشَبٌ مُسْتَدَدٌ﴾، شبه المنافق بالخشب المستد. ووجه التشبيه أن أجسامهم بحسن صورتها واستوى خلقها وقامتها تعجب الناظر، ولكن لخلوها من الخير كأنهم خشب، أشباح بلا أرواح. وقيل: التشبيه وقع بالخشب المتآكلة يحسب من رآها سليمة من حيث أن ظاهرها يروق وباطنها لا يفيد، كذلك المنافق ظاهره يعجب وباطنه خال من الخير. قال عبد الله ابن عباس: وكان عبد الله ابن أبي جسيماً فصيحاً، وإذا قال شيئاً يسمع النبي صلى الله عليه وآله، ﴿وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾، من حسن كلامهم وقولهم للمؤمنين: إنا منكم.

﴿يَحْسِبُونَ كُلَّ صِيحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ﴾. وقال ابن عباس: لجنبهم ولتهمة النفاق فيهم يخافون من كل شيء مخافة أن يظهر نفاقهم ويفنضحوا بخلاف الواثق بدينه. وقيل: إذا نادى منادي في المعسكر وانقلبت دابة أو نشدت ضالةً ظنوا أنه العدو، وأنهم [٨ب] يراون لما في قلوبهم من الرعب، عن مقاتل. وقيل: تم الكلام عند قوله: ﴿كُلَّ صِيحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾، أي من جنبهم كلما سمعوا صيحة توهموا أن ذلك بلاء نزل وأن الدابة عليهم، وإذا سمعوا بخبر عدو لد أو تأهب المسلمون لقتال أحيوا الموت لفرط جنبهم. ثم ابتدأ فقال: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ﴾، أي هاؤلاء المنافقون هم أشد [عد] أوة وأضر بالمسلمين لأن المسلمين علموا الكفار فيتحرزون منهم، ولا

يختلطون بالمسلمين بخلاف المنافقين. فعلى الأول هم العدو يرجع إلى الكفار، أن يظنّ المنافقون أن ذلك العدو، وعلى هذا العدو هم المنافقون. وقيل: هم العدو أي لفرط جبنهم يشتد ضررهم على المسلمين لأن الجميع إذا خاف بعضهم تتكسر قلوب الباقين. **﴿فاحذرهم﴾**، أي احذر مخاطبتهم ولا تأمنهم لأنهم كانوا ينقلون أسرار المؤمنين إلى الكفار ويفسدون من قدروا عليه من المؤمنين ويفتنونهم. وقيل: تحذر منهم.

﴿قاتلهم الله﴾، قيل: هذا دُعاء عليهم بالهلاك لأن من قاتله الله فهو مقتول ومن غالبه فهو مغلوب. وقيل: لعنهم الله أي أبعدهم. وقيل: أخزاهم. ومتى قيل: أليس هم ماتوا؟، قلنا: موتهم نزل بهم عقوبة، عن أبي علي. ويجوز أن يعاقبوا بشيء فيقتلوا. **﴿أنى يؤفكون﴾**، أي أنا يصرفون عن الحق مع كثرة الدلالات. قيل: هذا توبيخ وتقريع وليس باستفهام، عن أبي مسلم. وقيل: معناه كيف تكذبون من الإفك.

﴿وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لوّوا رؤسهم﴾، قيل: أمالوها إعراضاً بوجوههم عن الحق تكبراً أو كفراً وكراهةً لذكر النبي صلى الله عليه وآله. وقيل: **﴿لوّوا رؤسهم﴾** يحركونها استهزاء حيث دعوهم إلى الحق. **﴿ورأيتهم يصدون﴾**، أي يعرضون عمّا دُعوا إليه. **﴿وهم مستكبرون﴾**، عمّا دعوا إليه. **﴿وهم مستكبرون﴾**، طالبون الكبر في ذلك الإعراض. قيل: هو عبد الله ابن أبي. وقيل: هو في جميع المنافقين، وهذا من الجهل بمواقع الرسالة والدين.

الأحكام

يدلّ قوله: **﴿قالوا نشهد﴾**، الآية، أنّ القوم أظهروا أنهم يصدقونه عن اعتقاد ومعرفة ولم يكونوا كذلك، فلذلك سمّاهم كاذبين لأنّ ظاهر قولهم كذب. بل الوجه الذي ذكرنا كأنهم قالوا: نعتقد أنّك رسول الله ولم يكونوا كذلك. ويدلّ أنهم حلفوا كاذبين. واختلف العلماء فمنهم من قال نفس قولهم: **﴿نشهد﴾** يمين، وهو قول الأصمّ وفقهاء العراق. ومنهم من قال: الحلف غيره، وكانوا يحلفون. وقوله: أشهد لا يكون يمينا، وهو قول الشافعي واختيار أبي علي. وتدلّ على جبن المنافقين مع قوّة أجسامهم، وكذلك يكون كلّ ملحد وكافر ومبتدع. وتدلّ على أنّ التكبر عن الحق من الكبائر.

