The Survival of the Muʿtazila Tradition of Qur’anic Exegesis in Shiʿī and Sunnī tafsīr

Suleiman A. Mourad
SMITH COLLEGE

Like all other Islamic sects and movements, the Muʿtazilis were very attentive to the study of the Qurʾan and many among their ranks authored books on Qurʾanic exegesis. Unfortunately, the overwhelming majority of tafsīr compiled by Muʿtazilis 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 Muʿtazili tafsīr was al-Zamakhshari’s (d. 538/1144) Kashshāf. The other major Muʿtazili tafsīr to have survived is al-Tahdhīb fī tafsīr al-Qurʾān by al-Ḥākim al-Jishmī (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-Jishumi’s Tahdhīb has not received any serious attention in modern tafsīr scholarship. Only recently, a third major Muʿtazili tafsīr long thought to have been lost, namely al-Jāmiʿ al-kabīr by Abū ʿĪsā al-Rummānī (d. 384/994), has been partly found. So not only do we now have enough sources to study the Muʿtazili tradition of Qurʾanic exegesis, but we can also determine the contribution of the Muʿtazili exegetical tradition to the field of tafsīr.

The demise of the Muʿtazila does not necessarily mean that their tradition of Qurʾanic exegesis died out, nor for that matter their theology and religious thought. Given the vehement intellectual animosity between Muʿtazilism and the dominant mainstream movements of Sunnism and Shiʿism, one can argue that the demise of the Muʿtazila was only possible after these movements could either articulate answers to or absorb the potent Muʿtazili theological and exegetical traditions. This study will examine two cases that demonstrate that the Muʿtazili tradition of Qurʾanic exegesis was absorbed into the mainstream exegetical traditions of Twelver Shiʿism and Sunnism. The first case details the influence of al-Jishumi’s Tahdhīb on Majmaʿ al-bayān by the prominent Twelver Shiʿī exegete al-Ṭabrisī (d. 548/1154). The second case shows the reliance of the paramount Sunni theologian and
philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) in his Majātīh al-ghayb on al-Zamakhshari’s Kashšāf.

A. The influence of al-Jishumi’s Tahdhib on al-Ṭabrisi’s Majma’ al-bayān

In the introduction of Majma’ al-bayān, al-Ṭabrisi only names Abū Ja’far al-Ṭūsī (d. 460/1068) as an influential source. He was essentially emphasising that aside from al-Ṭūsī’s Tibyān fi 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-nuẓūl) and ‘meaning’ (al-ma’nā) – were lifted from al-Ṭūsī’s Tibyān. But it is also evident that al-Ṭabrisi had recourse to other tafsīr. 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-Tahdhib by the Mu’tazili exegete and theologian al-Jishumi. (A third source for al-Ṭabrisi was al-Kashf wa’l-bayān by the Sunnī exegete al-Tha‘labī (d. 427/1035)).

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

Appendix A below comprises al-Jishumi’s entire exegetical section on Q. 63; I am providing it since al-Jishumi’s Tahdhib is not yet available in print. The underlined
parts of al-Jishumī’s text are found verbatim in al-Ṭabrisī’s Majmaʿ 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’labī, 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 Tahdhib in front of him when he started on Q. 63. He quotes verbatim from al-Jishumī the short introductory section that cites a Prophetic hadīth 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’ (‘ikhtala’fa al-mutakallimūn’). But whereas al-Jishumī identifies the only credible position as being that of ‘our elders’ (mashāyikhumā), meaning his Muʿtazī predecessors, al-Ṭabrisī drops the reference to the Muʿtazīs yet endorses their position as the only valid position; he uses instead the expression ‘the accurate investigators’ (al-muhaqqiqūn). The section concludes with three Muʿtazī opinions regarding how the body is constituted: eight atoms (argued by Abū ‘Alī al-Jubbāʾī and Abū Ḥāshim al-Jubbāʾī)), six atoms (argued by Abū ʿl-Ḥudhayl), or four atoms (argued by Abū ʿl-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 ʿl-Qāsim’ to ‘al-Balkhī’, clearly for clarification. One completely understands al-Ṭabrisī’s omission of the references to the Muʿtazīs as ‘our elders’. Despite the fact that Twelver Shīʿīsm by his time had adopted many a Muʿtazī position, the Muʿtazīs nonetheless were not the elders of Twelver Shīʿism.

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 Muʿtazī exegete Abū Muslim al-İsfahānī (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-İsfahānī’s exegetical glosses, as well as that of other Muʿtazī exegetes and theologians such as al-Jubbāʾī or Abū ʿl-Qāsim al-Balkhī, was not direct, but rather indirect and through the medium of
al-Jishumi’s *Tahdhib*. This also applies to several cases where it is clear that al-
Ta‘rīsh copied from al-Jishumi’s *Tahdhib* 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. 768/687–8), al-
Hasan al-Baṣrī (d. 110/728) and Muqātil (d. 750/767).

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
Imrū‘ 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 Shi‘ism’s paramount references regarding its exegetical tradition.11

B. Al-Rāżī’s Reliance on al-Zamakhsharī’s *Kashshāf*

Like al-Ṭabrisī, al-Rāżī12 made heavy use of two earlier tafāsīr: *al-Basīt* 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-Rāżī clearly acknowledges al-Zamakhsharī by referring to him as ‘ṣāhib
*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-Rāżī’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-Rāżī’s *Mafāṭib 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-Rāżī’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. ʿĀṣim), grammarians and philologists (e.g. al-Mubarrad and Sibawayhi), exegetes (e.g. Ibn ʿAbbās, Qatāda, al-Dahhāq and Muqātit), jurists (e.g. Abū Hanifa) 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. Even in those instances where it seems that al-Rāzī is summing up the opinion of earlier exegetes (e.g. al-mufassirūn, al-maʿānī) as in cases B1e and B1g in Appendix B, he copied those too from al-Wāḥidī and al-Zamakhshāri.

Conclusion

The investigation conducted in this paper shows that the Muʿtazilī tafsīr tradition survived the demise of Muʿtazilism, which modern scholars usually date to the seventh/thirteenth century. For instance, al-Rāzī quoted al-Zamakhshāri not for the purpose of refuting him or the Muʿtazilī 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 Qurʾan to be incomplete without some of the valid opinions expressed in al-Zamakhshāri’s Kashshāf and the Muʿtazilī 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-Jishūmi’s Tahdhib, obviously without ever making an acknowledgment to that effect. He did not just find and use some of al-Jishūmi’s exegetical opinions, which sum up the exegetical opinions of several earlier Muʿtazilī exegetes and theologians, to complement the material he copied from al-Tūsī’s Bayān and al-Thaʿlabī’s Kashf wa’l-bayān. Given the influence of al-Ṭabrisī’s Majmaʿ al-bayān on later Twelver Shiʿī exegetical tradition and religious thought, it is therefore undeniable that, through his unacknowledged use of al-Jishūmi’s Tahdhib, the Muʿtazilī exegetical tradition was given by al-Ṭabrisī a position of prominence in shaping the exegetical tradition of Twelver Shiʿīsm. If we add to this the fact that al-Ṭūsī, who is the other principal source of al-Ṭabrisī, made heavy use of earlier Muʿtazilī exegetes, particularly the tafsīr of Abū Muslim al-ʿIṣfahānī (d. 322/933) and ʿAlī b. ʿIsā al-Rummānī, then the exegetical tradition of the Muʿtazila not only largely survived in the Twelver Shiʿī tradition, but more significantly represents the principal shaper of the Twelver Shiʿī exegetical tradition.

More important for our case is the fact that the earlier Muʿtazilī tafsīr were only available to Sunnī and Twelver Shiʿī exegetes through later Muʿtazilī tafsīr such as al-Jishūmi’s Tahdhib and al-Zamakhshāri’s Kashshāf, which were also valuable sources for accessing the variety of earlier opinions by first/seventh and

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 *tafsīr* that were produced there a generation or two prior to this: al-Ṭabā’a’s *Kashf wa’l-bayān*, al-Wāḥidi’s *Basīt*, al-Jishumi’s *Tahdhīb* and al-Zamakhshari’s *Kashshāf*. Coupled with the previous point, therefore, it is misleading to compile lists of names of early exegetes, grammarians, etc. quoted in later *tafsīr*, 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 *tafsīr* such as al-Ṭabā’a’s *al-Kashf wa’l-bayān*, al-Wāḥidi’s *Basīt* and al-Jishumi’s *Tahhdīb* 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 Shi’ism 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 Taḥdhib is transcribed from the Mar‘ashi 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 Husayn b. ʿAbd Allāh al-Khawlānī. Hence its original provenance was the Zaydi community in Yemen before it was taken to Iran in the nineteenth century.


سورة المنافقين

من بني مَعْتَزِلَة. وعن بعضهم أنها مكَّيَة. والرسول ﷺ، ونبي الله ﷺ، من قرأ سورة المنافقين برئ

من النفاق.

وأما مثبته سورة الجمعة بما هو من علامات النفاق من ترك رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّمه. واتباعه في الصلاة أو في الخطب، والجاهل بالله، والتجارة افتتح هذه

السورة بذكر المنافقين.

بسم الله الرحمن الرحيم

فقال تعالى: ٨٩ «إذا جاء المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله وَأَنَا بِحِيْلِ الْقُلُوبِ (٧٧) أَنْشَدُوهُمْ ٨٩ ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩، ُٙٙ٘ ٨٩»
فهم لا يفقهون 8 وإذا رأيتهم تعجبك أجسادهم وإن يقولوا تسنم لقولهم كأنهم خشب مستمدة بهسوبان كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قلتم أن يؤفكون 8 وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لوؤا رؤسهم ورآيتهم يصدون وهم مستكبرون 8 (13:1-5).

القراءة
قرأ أبو عمرو والكسائي والأعش (خشبي) ساكنة الشين نحو بَنَةَةٍ وَبَنَةَةٍ، والbacaton بضم السين. وعن ابن كثير بالخفيف والصحيح عنه التتقليل. والخفيف قراءة اليراء بن عازب، وأختار أبي عبد الله قال: لأن واحديها خشب، ولم نجد في العربية صلة
بجمع على فعل بضم الفاء والعين، ويلزم من تقلها أن ينقل البَنَةٍ، ويقرأ (النَّدَنَ). 
(الحج: 23:26) لئن واحديها بنَةً. واختار أبو حاتم التتقليل، ونظرها ثمره وثمر. قرأ نافع ويعقوب (لوؤا) بخفيف الواقف، واختاره أبو حاتم. وقرأ الباقون بشديد الواقف، واختاره أبو عبد الله والمفضل قال: إنهم جعلوها مرة، قالوا: لو رأسه ليا إذا ثنا عليهم. ولو أ، أوك. قراءة العامة (أنيماتهم جنة) يفتح الألف من اليام، يعني يحلفون بالكتب للمسلمين ليسمنعوا. وعن الحسن: (أنيماتهم) يكسر الألف للايمان الذي هو الإسلام، يعني أظهروا الإيمان ليأتموا من سيف المسلمين. وصبروه جنة.

اللغة
الجنة، السترة المختارة لدفع الأذى كالسلاح المتصاعد للدفع. والجنة، البستان الذي تجنه الشجر. والجنة، الجنون الذي يستر الغفل. والجنة استرها عن أعن الناس. والجنان والجنين كل ذلك أصله الستر.

والمستودع، الإعراض، صد وصدا غيره لأزم متد. وهو يصعد بضم الصاد ويصد بسمرة إذا صد. والصد بضم الصاد ناحية الوادي. والصد بالفتح والصم الجبل.

والفقه، العلم بالشيء فقهته الحديث أفقيه، وكل علم فقه إلا أنه اختص به علم الشريعة فكل من علمها يقال: إنه فقيه. وأفقيته الشيء بثبت لك. وقال سليمان
لا رأي: فقية، أي صرت فقيهًا، وقيل: فهمت مبتدأً، يقال: فقه بكسر الفاء.

ولجزم، قال ابن زيد: كل شئ من مذكر وكل عظيم الجسم جسم وجسمان، والأجسام
جمع جسم، والجسمان: الشخص الأجسام. قال الشاعر:

وأجسام من عاد جسوم رجالهم، وأكثر إن عدوا عديداً من الرمل./[اب]


والإلفك والإنصرف بمعنى يقال: أفلك يا أفعال أفكاً بافتتح القوة، وفاء، وذلك مصدر.
والإلفك بكسر الهزة وسكون الفاء اسم الفعل، وقيل ذلك حذر وحذر، تقول حذر
حذراً بافتتح الحاء والذال، والاسم الحذر بكسر الحاء وسكون الذال عن أبي مسلم.

ويقال: سندت إلى الشيء، تحفظه.

الإعراب

كرست إن في قوله: {وَلَهَا صَدِرُ الْكَلَامَ} لأجل لام الإبتدأ التي في الخبر، لتن
للها صدر الكلام وإما أخرجت عن موضوعها إلى موضوع الخبر لئلا يجمع بين حرفين
التأكيد، والعرب تؤتَّك باللام يقولون: لأعطينك اللبسين، ومنه: لأعطينك الراية
غداً رجاءً يحب الله ورسوله ونيبه الله ورسوله، كراراً غير قرار يكون الفتح على
يديه، فأعطيه علياً عليه السلام.
هنّ العدو، وقيل: ثم الكلام عند قوله {عليهم}. ثم قوله: {هنّ العدو} ابتداءً.

النزول

السورة نزلت في قصة عبد الله بن أبي وأصيبائه من المناققين كانوا يحلون عند رسول الله صلى الله عليه وآله بأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وإن في قلوبنا مثل ما نقول بأسنتنا. وقيل: كانوا إذا خلوا بضعها المسلمين طعنوا في الإسلام فإذا بلغ النبي صلى الله عليه وآله ذلك جاؤوا معذرين يلقوون كاذبين، عن الأصم.

وقيل: قال عبد الله بن أبي: {لا تتفقوا على من عند رسول الله} وإذا {رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأضل}. فأنظره زيد بن أرقم قال: أخرجوا النبي صلى الله عليه وآله جهد وأحلف، ففي زيد بن أرقم نزلت السورة، وقيل: ذهب يستغفر لرسول الله صلى الله عليه، فلؤى رأسه تكبراً وتعظماً. وستأتي يا محمد تلك القصة من بعد.

المعنى

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

اتخذوا ايمانهم جنة، أي جعلوا ايمانهم الكذب سترة يدفعون عن أنفسهم ما يخفون من القتل والأسر وسائر المكاره. وقيل: ستراً يستترون بها لثناً بعرف حالهم. واليمين هي حلفهم أنهم منتكم عن الضحاك، {فصدوا عن سبيل الله}، قيل: أعرضوا بذلك عن دين الإسلام. وقيل: لما حلفوا وأظهروا الإيمان سكنوا إلى قولهم فكأنوا يوقعون الشيء ليصرفوه عن الإسلام. وقيل: لما خُوْفوا الناس وصدوهما عن الإسلام بمحمد صلى الله عليه وآله. وقيل: صدوا الناس بأن دعوا إلى الكثير في الباطن، وهذا إما يكون من خواصهم يصدون العوام عن الدين كما يفعله المبتغدة.
إنه ساء ما كانوا يعملون»، أي ساءت أعمالهم في إبطال الكرف والخلاف بالكتاب.

ذلك بأنهم آمنوا، ظاهرا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين. ثم كفرنا إذا خلوا بالمشاركين، وإنما قال؛ ثم كفرنا لأنهم جددوا الكرف بعد إظهار الإيمان. وقال: الترد بالإيمان التصديق، أي صدقوا النبي صلى الله عليه وطاعًا ثم جددهم باتنا، فطعع على قلوبهم. قيل: وسم عليها بسمة الكرف؛ بأنهم لا يؤمنون. أبدا لتعرف الممالك بحالهم عقوبة لهم، عن أبي علي. وقال: لما أفنوا الكرف واعتدوا التذكيب والعناد ولم يصبوا إلى الحق، ولم يكروا في العواقب خلافهم واختبارهم وحزنهم قصار ذلك طبعًا على قلوبهم، فهو أغلبهم ما اعتمدوا من الكرف، عن أبي مسلم.«فهم لا يفقهون»، أي لا يعلمون الحق من حيث لا يتفكرون حتى بعلموا الحق والباطل.

وإذا رأيتهم تعجبوت أحسامهم وين يقولون تسمع نقولهم كأنهم خشب مسندة، شيء المنافق بالخشب المسندة، ووجه التشبيه أن أحسامهم بين صورتها واستوى خلفها وقامتها تعجب الناس، ولكن لخلوها من الخير كأنهم خشب، أسباح بلا أرواح. وقال: التشبيه وقع بالخشب المتناثرة يحسب من رأها سلامة من حيث أن ظاهرا يرقص وابناتها لا يفيد، كذلك المنافق ظاهره يعجب وباطنه خال من الخبر، قال عبد الله ابن عباس: وكان عبد الله ابن أبي حنيفة قصباً، وإذا قال شيء يسمع النبي صلى الله عليه وآله، «إِنْ يُقِلُوْا تَسْمَعُ نَقُولَهُمْ»، من حسن كلامهم وقولهم للمؤمنين: إننا متحكم.

يحسون كل صيحة عليهم هم العدو. وقال ابن عباس: لحينهم ولجهم النفاق فيهم يحلفون من كل شيء مفجأة أن يظهر نفاقهم ويفعضوا سلامة الواقي بدينه. وقال: إذا نادى منادي في المعسكر والنقلت ذائبة أو نشبت ضالة ظننا أنه العدو، وأنهم (باب) يرادون لما في قلوبهم من الرعب، عن مقابل، وقال: تلم الكلام عند قوله; «كل صيحة عليهم»، أي من جبينهم كلما سمعوا صيحة توهمنا أن ذلك بلاء نزل وأن الدابة عليهم، وإذا سمعوا بخبر العدو لد أو أتاه المسلمون فقالوا أبحوا الموت لفرط جبينهم. ثم ابتدا فقال: هم العدو، أي هؤلاء المنافقون هم أشد [عدوة وأضر بالمسلمين لأن المسلمين علموا الكفار فتحزرون منهم، ولا
يعتبر المسلمون بالضالع بخلاف المنافقين. فعلى الأولين هم العدو يرجع إلى الكفار، لأن
يجلب المنافقون أن ذلك العدو، وعلى هذا العدو هم المنافقون. وقيل: هم العدو أي
فبرج جبنهم يضتوه ضممه على المسلمين لأن الجميع إذا خاف بعضهم تكسر قلوب
الباقين. فأنهزهم، أي احترضوا مخاطبتهما ولا تأمنهم لأنهم كانوا ينقلون أساطير
المؤمنين إلى الكفار ويفدرون من قدوة عليه من المؤمنين ويفتونوه، وقيل: تحدّر
منهم.

قاؤتهم الله، قبل هذا دعاء عليهم بالهلال لأن من قاتله الله فهو مقتول ومن
غالبه فهو مغتوب. وقيل: لعنهم الله نغبهم. وقيل: أخزاههم. وقيل: أي ملء: هم
ماتوا. فإنما: موتهم نزل مهم قوية، عن أبي علي ويجوز أن يعاقبهم بشيء فينفزوا.
أنه يوجد: أي أتّمنون عن الحق مع كثرة الدلالات. قبل: هذا توجيه
وتสำรวจ وليس باستفهام، عن أبي مسلم. وقيل: متناه كيف تكذبون من الإفك.

وأيًا قبل لهم تعالوا يستغفر الله وروأوا رؤسهم، قبل: أمالوا أعراضًا
بوحهم عن الحق تشير إلى أو كفرًا أو تركهم أنذرك النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: 
روحهم، يحرونها استهاثًا حيث دعوا إلى الحق. ورأتهم يصدون، 
أي يعرضون عما ذوا إليه. وهم مستكبرون، عما ذوا إليه. وهم 
مستكررون، طالبون الأكبر في ذلك الإعراض. قبل: هو عبد الله ابن أبي. وقيل:
هو في جميع المنافقين، وهذا من الجهل بمواقع الرسالة والدين.

الأحكام
بيل قوله: قالوا نشهد، الآية، أن القوم أظهروا أنهم يصدقوه عن اعتقاد ومعرفة
ولم يكونوا كذلك، فأجرًا ما أمر به رؤسهم كتب، بل الوجه الذي ذكرنا
كانهم قالوا: اعتقد أنك رسول الله ولم يكونوا كذلك. ودليل أنهم حلفوا كاذبين.
ونختلف العلماء فمنهم من قال نفس قولهم: نشهد، يعني، وهو قول الأنصار وففاء
العراق. ومنهم من قال: الحلف غيره، وكانوا يحفدون. وقوله: أشهد لا يكون يبعد
وهو قول الشافعي واختيار أبي علي. ودل على جبن المنافقين وقوة أجسمهم،
وكذلك يكون كل ملحد وكافر ومبتدع، ودليل على أن التكبير عن الحق من الكبار.
قوله تعالى: «سواء عليهم استغفروا لهم أم لم تستغفروا لهم لن يغفر [19] الله لهم إن الله لا يهدئ القوم الفاسقين هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتماً يبنفسو الله خزائن السموات والأرض ولكن المنافيق لا يفهمون إن يقولون لن نرجع إلى المدينة ليخرجين الأعزر منها الآلل والله الخزى ورسله (والمؤمنين) ولكن المنافيق لا يعلمون [اللغة]

اللغة

الاستغفاد طلب المغفرة وإنما جاز من النبي صلى الله عليه وسلم استغفارهم على ظاهر أحوالهم فإنَّ الله تعالى أن ذلك لا ينفع لｴ يم*nحهم الكرم والانفاضات التفرقة عن تلالهم ومنه فضى الكتاب فرضه بالنشر ومنه الفضية لن ينفِّسها النهر في أثمان الأشياء. و«الأعزر» نفيض الأسلام. و«الأعزر» الأقدر على منع غيره وأصله من العزيز.

النزول

قيل: نزلت الآية في عبد الله بن أبي وأصحابه وذلك أن بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن بني المصطلق جمعون لحربية وقاتهم الحروب بن أبي ضرار أب جويرة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لحروبهم فقُلِيهم على ماء لهم واقتيلوا فهزم بني المصطلق وغدوا أموالهم ونساءهم وذريائهم والناس على ذلك إذ وقع بين أبيه لعمر بن الخطاب بقال له جهاد من بني عقان وبيب خليف للجزر مشاجرة بسبب الماء وقتال، فصرخ جهاداً بالمهاجرين وصرخ خليف للأنصار وأعان هذا بعضهم وهذا بعضهم حتَّى وقتت مذاتشة، فقال عبد الله بن أبي وأصحابه فهزم زيد بن أرقم: غلام حديث السن والله ما مثنا ومتهم إلا كقول الفائل: سَمِن كلبك يأكلك، والله لنجأنا إلى المدينة ليخرجين الأعزر منها الآلل. يعني بالأعزر نفسه، والأنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال قومه: هذا فعالكم أنفسكم أهلتموه بلاإكم وقاأتموه آمُومكم ولا تنفقوا عليهم حتَّى ينصفو من حول محمد. فقال زيد بن أرقم: أنت والله البليل ومحمد في عز من الرحمن، فسكته عبد الله وأخبر زيد بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ونادى علَّه وعنه عمر فقال: يا رسول الله، دعني أضرب عنيقه أو أمر عامرًا.

المعتنى

ثمّ بين تعالى حال المناققين وأقوالهم وأن الاستغفار لهم لا ينبغي عنهم فقال سبحانه: سواء عليهم استغفروا لهم أم لم تستغفروا لهم، أي سواء طلبوا لهم من الله المغفرة أو لم تطلب «إني يغفر الله لهم» لأنه يستغفر لهم بشرط الإيمان فإذا لم يؤمنوا لم يفقذ عليهم شيئاً، «إني الله لا يهدي القوم الفاسقين» قيل: لا يهدون إلى طريق الجنة لتُقَدّم القوم خارجون عن الدين والإيمان، قال الحسن: أخبر به أنه يمتنون على الكفّر خالفتهم في كسول، والزمن لم يستغفر لهم، وقيل: لم يستغفر لهم لأنهم لم يحضروا محله، ومنه قيل: لو حضروا مجلسه وطلبو الاستغفار كان يستغفر لهم، فلما نعم بشرط نظر على ظاهر الحال والأول الوجه لأنه علم حالهم فهنا يعني المناققين الذين يقولون لا يتفقوا من أموالهم على عن عند رسول الله، من فقراء المهاجرين والأنصار حتى ينفوضوا، وقيل: تواتى المناققين بينهم بذلك، وقيل: قاله عبد الله بن أبيه لهم لتفرق الصحابة فلا بعد نصارأ وعند الله تعالى عظم أمر نبيه فلم يحكم ما قيلوا فيه وإنما قال: «على من عند رسول الله» وتفرد بزخرف السماوات والأرض، خزانته مقدراته أي بخلق ما
The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis

97

شأن ويزقهم من وجه آخر ويزيل فقرهم بضر ترك إلفقههم. (وَكَانَ الْمَنَافِقُونَ لَا يَفْقَهُونَ) أي لا يعلمون كلمة عظمتهم. وقيل: لا يعلمون أنه يرزقهم إن منعوا الإنقاذ، ونصره إن منعوا النصر. وقيل: لحاتهم الأصم: من أي تأكل؟ فقال: (وَلله خزائن السماوات والأرض وَلَكُنْ لَنِّنَذَّرِنَّكَ إلَى المِنْطَقَةِ) من غزوة تقي المصطلح. (بِالخِرْجِينَ الْأَعْرُضَانِ مِنْهَا الأَلْفُ) وهو يعني بِالْأَعْرُضٍ نفسه بِالْأَلْفِ رسول الله صلى الله عليه وآله، فاكتبهه تعالى. وقيل: (وَلله الْعَزَّةُ وَالرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنِينَ) لأنه قادر على ما شاء القاهر لكل مخلوق لا يمنع عليه شيء. (وَرَسُولُهُ) بإظهاره وإعلان كلمته وديثه على الأديان، (وَالْمُؤْمِنِينَ) (١٠٧) نبصته له في الدنيا ودخوله فيها. وقيل: عزة الله بالربوبية، وعزة الرسول بالنبيوت، وعزة [المؤمنين] العبودية. أخبر الله تعالى بذلك ثم حقق الله ذلك فأعز الله رسوله والمؤمنين وفتح عليهم مشارق الأرض ومغاربها. (وَلَكِنَّ الْمَنَافِقُونَ لَا يَعْلَمُونَ) له ذلك السماوات والأرض. ومنىقيل: ليس قال في موضوع: (وَلله الْعَزَّةُ جَمِيعًا، فَلَنَا عَزَّةُ الْرُّسُولُ وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ جِيْهِهِ) فَّلَهُ الْعَزَّةُ جَمِيعًا.

الأحكام

tell the ayt on afiyat for them: if the tent and the manifiqon la talihamu maghara and la asfuga. وَمِنْهَا: أن المنع من الإنقاذ في سبيل الله كبيرة مزمن. ومنها: أن الرزق يحصل من جهته فمئه لا يضر إلا أنه يأمر عبده بأن يتقب بعضهم على بعض، فإن لم يفعلوا أنهم الرزق من وجه آخر. ومنها: أن ذلك قول المنافيقون بخلاف قول المجبر. ومنها: أن العزة تحصل به وطاعته. ومنها: أن المعافر مكتسبة لأنه وصفه بأنهم لا يعلمون.

قوله تعالى: (لا أياة الذين آمنوا لا تلهكم آمالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون) وأنفقوما مما رزقكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أُخْرِجتُ إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين) ولن يؤخر الله نسما إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون (٣٦:٩-١١).
القراءة

قرأ أبو عمرو «فصادق وأكون» بالواو وفتح النون على جواب التمثلي والاستفهام بالفاء. قال أبو عمرو: إنما حذفت الواو من المسحوف اختصاراً، قال القراء: ورأيت في بعض مصحف عبد الله ابن مسعود: وقولاً فعلاً. وروي أن في حرف أبي وابن مسعود «فاكون». وقرأ البقاءون «فاكن» بالجزم عطفاً بها على قوله «فصادق»، لو لم يكن فيه الفاء لأنه لو لم يكن فيه الفاء جزمًا. واختاره أبو عبيد الجزم لثالثة أوجه، أحدثها: أنه بحذف الواو في مصحف عثمان وسائر المصاحف. وثانيها: أن أكثر القراء عليها، وثالثها: أن لها وجهًا صحيحاً وهو أن يكون نسقاً على محلّ «فصادق» قبل دخول الفاء على ما ذكره. قال الشاعر:

قل بعويني بلايتكم لعلّي أصالحكم وأستدرج نوياً
وكان يجب [إن] يقول: أستدرج بالرفع عطفاً على أصالحكم، إلا أنه جزم لأنه عطف على أصالحكم قبل دخول لعلّه فيه. وقيل: / (10:1) جزم لأنه جواب الأمر إلا أن أصالحكم رفع لدخول لعل كذلك ها هنا لدخول الفاء.

اللغة

كل شيء شغلك عن شيء فقد ألباك عنه، ألبك يَتَبَيّن إلّيها إذا غفت عنه وتركته. وأضاف إليها إلى المال لأنه وقع بسبيبه كما يقال: حلمي جرّاك. قال الله تعالى: «إذ تأمورهم أحلامهم بهذا»، وقال: «رب إنهن أضلل كثيراً من الناس»، يعني الأنصار. قال الشاعر:

قصيدة قالتا عمرو ابن كنثوم

أتي بني خيثم عن كل مكرمة

وقال كعب بن زهير:

لأهبيك إني عنك مشغول

وقال كل خليل كنت أمله

وبهيهت عن الأمر، صرفته عنه، والأجل، الوقت ومدة الشيء، والأجل، ضد العاهل.
الإعراب

«أحذرك» نصب بوقوع الفعل عليه وهو الموت وإن تأخر، ونصب (وأصدقني)
لأنه جواب التمثلي بالفاء، وقيل: جواب الاستفهام، وهو قوله: لولا أخرتني، أي
هل أخرتني. قال عمرو بن معدى كرب:
ذنبي فاذهب خليباً وحدي فاكفيك جانبي

النزل
قلت: نزلت الآية في المناققین، عن مقابلة وجماعة، والمراد بقوله: (يا بها الذين
أمنوا، ظاهراً، وقوله: (من الصالحين)، من المؤمنين المخلصين. وقيل: نزلت
في المؤمنين. وأراد بـ (الصالحين)، أي بالأعمال الصالحة، عن ابن عباس
وشامي.

المعني
ثم أمر تعالى بالإنفاق بعدما حکى عن المناققین النبي عنده فقال سبحانه: (يا بها
الذين آمنوا لا تلهكم)، ولا تشغلكم، (موالكم ولا أولادكم عن ذكر الله). قيل: أراد
بـ (ذكر الله) جميع طاعاته، وهو قول أبي مسلم وهو الوجه، وأراد الصلاة
الخمس، عن أبي علي. وقيل: ذكر الله على كل حال. وقيل: ذكر الله وهو شكره
على نعماته والصبر على بلائه ورضي بقضائه، أشار إلى أنه لا ينبغي أن يغفل
في حال عن ذكره بؤسًا كان أو نعمة، فإن إحسانه في الحالات لا ينقطع. (ومن يفعل
ذلك)، أي يلهو عن ذكره نسبيًا بأسباب الدنيا. (فأولئك هم الخاسرون) خسروا
ثواب الله ورحمة. (أنفقوا)، قيل: في الجهاد. وقيل: في سبيل البر ودخل فيه
الزكوات وسائر الحقوق الواجبة. (ما رزقاكم)، أعطيناكم. (من قبل أن يأتيكم
الموت). (لا تصدعوا لولا أخرتني)، أهلتني. (إلى أجل قريب)، إلى مدة قربية.
قبل: لا صلة بالكلام على وجه التمثلي، والتقدير له أخرتني. وقيل: (لولا) بمعنى
هلاً وينكون استفهاماً، وطلبه ليمنله في الدنيا، وذلك إذا عانى علامات الآخرة سأل
الرحمة ليذكر الفائت. وقيل: ليس في الزجر عن التفرقة في حقوق الله أبعد
من هذه. (فاصدق)، أي أصدق. (وأكن من الصالحين)، قيل: من المؤمنين
المخلصين، والأني في المناققين، عن مقابلة. وقيل: من المطيعين الله والأمر في
المؤمنين، عن ابن عباس. وقال: 
ما من أحد يموت وكان له مال فلم يؤد زكاته وأطلق الحج فلم يحج إلا سأل الرحمن عند الموت. فقالوا: ابن عباس، أعن الله فإنما الكافر يسأل الرحمن؟ وقال: أنا أقرأ عليك في القرآن، ثم قرأ هذه الآية. وروي عن الصحابة: لا ينزل أحد الموت ولم يحج ولا أدى زكاة إلا تمنى الرحمن يقول: (ولو أخرجتم إلى أجل قريب) ونجل إليه: (ولن يؤثر الله نفسي إلا إذا جاء أجلها)، يعني أمور الخلق مكتوبة فلا تتقدم ولا تتأخر. فالواجب أن لا ينقل المرء في تلاقي ما فاته على عمره، والإنسان يمهد أوقاتاً كثيرة ثم يتنى مدة بسيرة ليستراك ما فاته. ويتم قيل: لم يوجد أن يعدوا؟ قلنا: إذا اضطروا إلى المعرفة لا تجوز الإعادة لأنهم يكونون مجنين وإن لم يكن كذلك فهو منزلة الانتهاء فيعودون إلى ما كانوا، فذلك قال تعالى: (ولو رذوا لعادوا لما نهوا عنه). (وَلَوْ خَيْرًا بِمَا تَعْمُلُونَ) أي عليم بأعمالكم يجازيكم بها.

الأحكام

بدل قوله: (ولان تهكم) أن أعمال العباد حادثة من جهتهم لأنها لو كانت مخطوطة لله تعالى كان الله يهديهم فلا يصح قوله (ولان تهكم). وكذلك قوله: (ولان تكونوا) أن لا ينفقوا من الأموال حقاً يجب إخراجه قبل حصول الحصوة. وتعلى أن الرزق لا يكون حراماً لأن الإتقان من الحرام محظور. وبدل قوله: (فاصدقو) الآية، على أشياء منها أن الفعل فعلهم لأنها لو كانت خلقاً له تعالى لما كان لهؤلاء الرجوع ليتصدقوا معنى. ومنها أنهم يقدرهم على ذلك تمنوا القدرة، وكيف يسائر الرحمن يغفلون ما قررونا وليس عليهم شيء من ذلك ولا قدروا عليه. وبدل قوله: (ولان يؤثر الله) الآية، أن الأجل واحد لا يمتت ولا يتأخر، وهو ما علم الله تعالى أنه يموت فيه أو يقتل.
Appendix B: al-Rāzī’s Reliance on
al-Wāḥidī’s Basīṭ and al-Zamakhshāri’s Kashšāf

B1. al-Rāzī’s Unacknowledged Reliance on al-Wāḥidī’s Basīṭ

The comparison between al-Rāzī’s Maḥāṭīḥ al-ghayb and al-Wāḥidī’s Basīṭ were based on Tafsīr al-Rāzī (32 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990), vol. 30, pp. 12–18, and al-Wāḥidī, al-Basīṭ, MS Nuruosmaniye 240, ff. 330a–333b. The text is from al-Rāzī, and I am providing the corresponding folio number in al-Wāḥidī where one can find the exact text. The ‘…’ represents text that al-Rāzī added to al-Wāḥidī’s. I want to thank Walid Saleh for providing me with a copy of Q. 63 from al-Basīṭ’s Nuruosmaniye Manuscript.

Case B1a: al-Rāzī, vol. 30, p. 12 (ln. 13)–p. 13 (ln. 1); al-Wāḥidī, f. 330a (ln. 13)–f. 330b (ln. 5)

إذا جاءك المنافقون، يعني عبد الله بن أبي وأصابه، قالوا تشهد إنك لرسول الله، وثمَّ الخبر عنهم. ثمَّ إبتداً فقالوا: وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ، أي أنَّهُ أرسلك فهو يعلم إنك لرسوله. وَاللَّهُ يَشْهَدُ، أنَّهُ أضمنوا غير ما أظهروا، وأنَّهُ يدَلُّ على أنَّ حقيقة الإيمان بالقلب وحقيقة كلٌّ كلام كذلك فإنَّ من آخر عن شيء واعتقاد بخلاله فهو كاذب. … ألا ترى أنَّهم كانوا يقولون بالنسبتهم تشهد إنك لرسول الله وسماهم الله كاذبين لما أن قولهم يخالف اعتقادهم. وقال قوم: لم يكتبهم الله تعالى في قولهم تشهد إنك لرسول الله إنما كذَّبُوهُم بغير هذا من الأكاذيب الصادرة عنهم في قوله تعالى يَحْلُفون بِاللَّهِ مَا قَالُوا (النَّبِيَّةَ ۹٤:۹) الآية، ويَحْلُفون بِاللَّهِ إِنْهُ لَمَنْ كَفَّارٌ (النَّبِيَّةَ ۹:۶۵). وجواب إذا قلوا تشهد أي أنَّهم إذا أدركوا شهدوا لك بالرسالة فهم كاذبون في تلك الشهادة لما مرَّ أن قولهم يخالف اعتقادهم.


فطِبَ عَلَى قُلوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقِهُونَ … قال ابن عَبَّاس: خُمَّ عَلَى قُلوبِهِمْ. وقال مقاتل: طِبَ عَلَى قُلوبِهِمْ بالكِفْرِ فَهُمْ لَا يَفْقِهُونَ القرآن وصدق محمد صلى الله عليه وسلم.
إذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله، قال ابن عباس: لما رجع عبد الله بن أبي من أحد بكثير من الناس مفقه المسلمين وعفوه وأسمهوء المكروه، فقال له أبوه: لا أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يستغفر لك ويرضى عنك. فقال: لا أذهب إليه ولا أريد أن يستغفر لي، وجعل يبايعه، فقال: وعند الكثيرين: إنما دعى إلى الاستغفار لأنه قال: فليخرج الأعرج منها الأذن، وقال: لا تنفقوا على من عند رسول الله. قبله: تعالوا يستغفر لك رسول الله. قال: ماذا قالت. فقاله تعالى: فقولوا رؤسهم، وقرئاً (قولوا) بالتفحيف، والتضيي بكثره ... وهو كثير في أشعار العرب، قال جرير:
لا بارك الله فيمن كان يحسبكم إلا على الهدى حتى كان ما كنا
وإِنْما خاطب بهذا الأمرة. وقوله تعالى: ورآيتهم يصدون وهم مستكبرون، أي عن استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم. ذكر تعالى أن استغفاره لا ينفعهم.
Case B1e: al-Rāzī, vol. 30, p. 16 (lns 14–26); al-Wāhīdī, f. 332a (ln. 15)–f. 332b (ln. 12)

«يقولون لنن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذر» ... قال المفسرون: 

«اقتتل أُجْرِي عُمْرٌ مع أُجْرِي عبد الله بن أبي في بعض الغزوات فأمعن أُجْرِي عم عبد الله بن أبي المكرمو وآتشت عليه نسائه فغضب عبد الله وعنه رهط من قوله فقال: 

أما والله لنن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذر، يعني بالأعرز نفسه 

والأنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم أقبل على قومه فقال: لو أمستم تنفقة 

هؤلاء، يعني المهاجرين، أخشوا أن يتحوا على شن دياركم وبدلهم فلا تنفقوا 

عليهم حتى ينفضوا من حول محمد، فنزلت ... وقوله تعالى: »وَلله خَزَائِن 

السماوات والأرض«، قال مقاتلين: يعني مفاتيح الورق والمطر والنبات. والمعنى أن 

الله هو الرزاق، يُذْلُ مِن يَرْزَقُكُم مِن الْسَمَاءِ وَالْأَرْضَ» (يونس 10: 31). وقال 

أهل المعاني: خزائن الله تعالى مقدراته لأن فيها كل ما يشاء ما ريد إخراجه. 

وقوله تعالى: »وَلِكُلِّ من يَنفِقُ فِي رَيْبِهِ أَنْ يَفْقِهُونَ»، أي »لا يفقهون« أن »أَمِرْهُ إِذَا 

أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون« (بص 36: 28). وقوله: »يقولون لنن رجعنا، 

أي من ذلك الغزوة وهي غزوة بنى المصطلق إلى المدينة. ... ولكن المناققين لا 

يعلمون ذلك ولو علموه ما قلوا مقلاتهم هذه.

Case B1f: al-Rāzī, vol. 30, p. 17 (ln. 21)–p. 18 (ln. 10); al-Wāhīdī, f. 332b (ln. 13)–f. 

333a (ln. 13)

»با أيها الذين آمنوا لا تنهكم أموالكم ولا أolandكم عن ذكر الله« ... وقال 

الصحاباء: الصلاوات الخمسة. وعند مقاتلين: هذه الآية وما بعدها خطاب المناققين 

الذين أقرروا بالإيمان. »ومن يفعل ذلك«، أي أنهما ماله وولده عن ذكر الله. ... 

وأنفقوا مما زكتموا، قال ابن عباس: يريد زكاة المال. ... »من قبل أن يأتي 

أحدكم الموت« ... فليس الرجعة إلى الدنيا وهو قوله: »طَوَّبَنَا أَخْرُجتِنَا 

إِلَى أَجْلِ قَرْبِي«. وقال: حضثهم على إداة الذكر وإن لا يضنوا بالأموال، أي هلال 

أمهتني وأخرجت أجي إلى زمان قبل وهو الزيادة في أجمل حتى يتصدق ويتركى 

وهو قوله تعالى: »فاصدق وأنك من الصحبين«. قال ابن عباس: هذا دليل على
انّ القوم لم يكونوا مؤمنين إذ المؤمن لا يسأل الرجعة. وقال الصحابة: لا ينزل بأحد
لم يحج ولم يؤخر الزكاة الموت إلا وسأل الرجعة. وقرأ هذة الآية. وقوله: «وأمكن
من الصالحين» قال ابن عباس: أحج، وقري: «فأكلون» وهو على نطق فاصدق
وأكلن. قال المبرد: «وأكلون» على ما قيله لأنّ قوله: «فاصدق» جواب للاستفسار
الذي فيه التميّز والجزم على موضع ألقاه. وأشد سبيله أحيانا كثيرة في الحمل
على الموضوع منها:
فِلَسْنَا بِالجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا.

**Case B1g: al-Rāzī, vol. 30, p. 18 (lns 15–21); al-Wāhīdī, f. 333b (lns 3–8)**

ثمّ أخبر تعالى أنّه لا يؤخر من انقضت مده وحضر أجله فقال: "ولن يؤخر الله
نفسًا" يعني عن الموت إذا جاء أجلها. وزكّى لا حج ويعوي هذا كقوله: "ولو ردوا لما نهوا عنه"
(الأنعام 2:282) والمسرور على أن هذا خطاب جامع لكل عمل خيرا أو شرًا. وقرأ عاصم: "يعملون" بالياء على قوله: "ولن يؤخر الله نفسًا" لأن النفس وإن
كان واحدًا في اللفظ فالمراد به الكثير فحمل على المعنى والله أعلم.

**B2. al-Rāzī’s Acknowledged Reliance on al-Zamakhshari’s Kashshāf:**

Here too, I am providing the text as it appears in al-Rāzī’s Mafāṭīh al-ghayb. The

**Case B2a: al-Rāzī, vol. 30, p. 13 (lns 10–14); al-Zamakhshari, vol. 4, p. 527
(lns 2–5)**

قال في الكشف: "اتخذوا أيمانهم جنة."، يجوز أن يراد أن قولهم "إشهد إنك
لرسول الله" يبين من أيمانهم الكاذبة لأن الشهادة تجري مؤري الحلف في التأكيد.
يقول الرجل: أشهد وأنشهد بالله، وأعزم وأعزم بالله في موضوع أقسم وأولى. وبه
استشهد أبو حنيفة على أن أشهد ايمان. ويجوز أن يكون وصفا للمنافقين في
استخفافهم بالإيمان.


Case B2c: al-Rāzī, vol. 30, p.15 (Ins 20–4); al-Zamakhshari, vol. 4, p. 528 (Ins 10–14)

(وإذا رأيتهم تعجج أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مستندة) ... 

الأولى: قال في الكشاف: شَبَهُوا في استدامة، وما هم إلا أجرام خالية عن الإمام والخير، بالخشب المستندة إلى الحائط ولأن الخشب إذا انتفع به كان في سقف أو جدار أو غيرهما من مظان الانتشار، وما دام متحركاً فارغاً غير متصل به أسند إلى الحائط شبيه به في عدم الانتشار. ويجوز أن يرد بها الأنصام المحوطة من الخشب المستندة إلى الحائط شبيه بها في حسن صورهم وقلة جدويهم.

Case B2d: al-Rāzī, vol. 30, p. 16 (Ins 26)–p. 17 (Ins 1); al-Zamakhshari, vol. 4, p. 531 (Ins 15–20)

قال صاحب الكشاف: «وَلِلرَّحْمَانِ وَلِلرَّحِيمِ»، وهو الأخصاء بذلك كما أن المنذة والهوان للشيطان وذويه من الكافرين والمنافقين. وله بعض الصالحات وكانت في هيئة رئة: أَلْسَتْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَهُوَ الْعَزْرُ الَّذِي لَا ذَلُّ مَعَهُ وَالْغَنَّى الَّذِي لَا فَقُرُ مَعَهُ. وعن الحسن بن عني رضي الله عنهما أن رجلاً قال له: إن الناس يزعمون أن فيك تيبها. قال: ليس بتيه ولكن عزة. ... وثلا هذه الآية.

...أفنفوا مما رزقتما من قبل أن يأتي أحدكم العطى قبولا وافراً من عاملين... وقال صاحب الكشف: من قبل أن يعبئ ما يباس معه من الإهمال ويضيع به الخناقة ويعتبر عليه الإفراط ويفوت وقت القبول فيتحرر على المنه ويعض أنامله على فقد ما كان متمكاً منه. وعن ابن عباس: تصدروا قبل أن ينزل عليكم سلطان الموت قلنا نقبل توبة ولا ينغفعمل.


(...) وقال في الكشف: هذا نفي للتأخير على وجه التأكيد الذي معناه منافاة المنفي.

NOTES

* The research for this article, which is based in a monograph under preparation on al-Ḥākim al-Jishumī and his Tahdhib, was made possible through a fellowship from the National Endowment for the Humanities, a Franklin research grant from the American Philosophical Society, and generous support from Smith College and the Mellon Foundation.


3 The demise of the Muʿtazila is dated to the sixth/twelfth and seventh/thirteenth centuries: see, for instance, Josef van Ess, art. ‘Muʿtazilah’ in Lindsay Jones (ed.), Encyclopedia of Religion (15 vols, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), vol. 9, pp. 6,317–25; and Sabine Schmidtke, art. ‘Muʿtazila’ in Encyclopaedia of the Qurʾān.

4 One has to be clear here that before the Muʿtazila school was cut off from mainstream Sunnism, the majority of the Muʿtazils were Sunnīs, and many of their renowned scholars held prestigious juridical appointments within Sunnī legal schools, for example ‘Abd al-Jabbar al-Hamadhānī (d. 415/1024), the chief judge of the Shāfiʿī school in Rayy. Al-Jishumī and al-Zamakhshāri were Ḥanafīs.
There is no doubt that the Twelver Shi‘īs and Zaydīs were tremendously influenced by the theology and tafsīr tradition of the Mu‘tazila. Yet they vehemently disagreed with the Mu‘tazilis on key issues such as the doctrine of Imāmate.


9 Based on Q. 63, al-Ṭabarī’s reliance on al-Tha‘labī’s Kashf wa‘l-bayān is evident in three instances: (1) the sizeable section on the occasion of revelation (al-nuẓūl) of Q. 63 is lifted entirely from al-Tha‘labī; (2) the digressive exegetical gloss on the five facets of God’s, the Prophet’s and the believers’ powers in Q. 63:8 is also copied verbatim as it appears in al-Tha‘labī; and (3) the exegetical gloss on the last part of Q. 63:10 is also lifted from al-Tha‘labī: see al-Ṭabarī, Majma‘ al-bayān, vol. 10, pp. 373–5 and p. 376, and compare them to al-Tha‘labī, al-Kashf wa‘l-bayān, ed. Sayyid K. Ḥasan (6 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004), vol. 6, pp. 198–201 and p. 202. Walid Saleh has already discussed the influence of al-Tha‘labī’s Kashf wa‘l-bayān on Twelver Shi‘ī tafsīr, starting with Ibn al-Bīrīq (d. 600/1203); see Walid A. Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur‘ān Commentary of al-Ṭabarī (d. 427/1035): Leiden: Brill, 2004), pp. 219–20. The case of al-Ṭabarī’s use of al-Tha‘labī proves Saleh’s point, and brings even the date of Twelver Shi‘ī reliance on al-Tha‘labī’s tafsīr to the first half of the sixteenth century.

10 Except for the two sizeable citations and one gloss, al-Ṭabarī did not use al-Tha‘labī. So I will ignore him in further discussion here.

11 I am not in a position to offer any further reflections on this matter. On al-Ṭabarī’s Majma‘ al-bayān, see the study by Bruce Fudge noted in note 6; My understanding is that Fudge is preparing a monograph on al-Ṭabarī’s tafsīr.


14 Jomier compiled, on the basis of al-Rāzī’s quotations, a speculative list of sources that al-Rāzī must have possessed: see Jomier, ‘Fakhr al-Dīn al-Rāzī’.

15 See Etan Kohlberg, art. ‘al-Ṭabarī’ in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.

16 See al-Tūsī, al-Tibyān fī tafsīr al-Qur‘ān, ed. Ahmad Qasīr al-‘Āmilī (10 vols, Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), vol. 1, pp. 1–2. Now that we have some manuscripts of
al-Rummānī’s al-Jāmi’ al-kabīr, it is important to determine the extent of al-Ṭūsī’s reliance on al-Rummānī.

17 One has to point here too to the fact that Mu'tazī’s taṣfīr were significant contributors to the development of a later Zaydi taṣfīr tradition, as evidenced by the influences of al-Jishumī’s Tahdhīb and al-Zamakhsharī’s Kashshāf among Zaydis in Yemen since the sixth/eleventh century.

18 Al-Zamakhsharī’s Kashshāf has had an exceptional influence in Sunnism: See Saleh, *The Formation of the Classical Taṣfīr Tradition*, pp. 215–16. However, I disagree with the opinion that al-Kashshāf’s Mu’tazī stance is minor. The major refutations and partial censorships of parts of its material by medieval and premodern Sunnī scholars only proves that al-Kashshāf’s Mu’tazī position was not a secret and represented to some Sunnī scholars a serious challenge. Lane does not grasp this crucial aspect in his examination of the reception of al-Kashshāf: see Andrew I. Lane, *A Traditional Mu’tazīite Qurʾān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhshari* (d. 538/1144) (Leiden and Boston: Brill, 2006), pp. 48–101.

19 Aside from the speculative list by Jomier (see note 13), see the examination of al-Zamakhsharī’s sources in Lane, *A Traditional Mu’tazīite Qurʾān Commentary*, pp. 181–219.

20 Saleh points to al-Ṭabarī and al-Tha’labī as the two distribution points: ‘al-Ṭabarī with full isnāds, and … al-Tha’labī without the isnāds’, see Saleh, *The Formation of the Classical Taṣfīr Tradition*, p. 225. I would simply add to al-Tha’labī a few other taṣfīr (namely al-Wāḥidi’s *Basīt*, al-Jishumī’s Tahdhīb and al-Zamakhsharī’s Kashshāf) that were produced in the same intellectual and geographical milieu: Khurāsān.