الحذف والتقدير في الرأي البعيد في النقد النحوي

Deletion and estimation in the distant opinion in grammatical criticism

محمد كاظم عبادي أ.د. سامي ماضي إبراهيم

kazm21107@gmail.com samialmady287@gmail.com

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب- قسم اللغة العربية

Al-Mustansiriya University College of Arts - Department of Arabic Language

الملخص:

هذا البحث هو في الرأي البعيد في الرأي النحوي ويتناول الحذف والتقدير في الرأي البعيد في النقد النحوي، وقد تضمن هذا البحث مسائل عدة وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: تقدير فعل على الإغراء.

المبحث الثاني: تقدير حرف (في) في موضع النصب أو الخفض.

المبحث الثالث: تقدير فعل بعد (إذ) .

وتناولنا في الخاتمة أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

الكلمات المفتاحية: الحذف، التقدير، الرأي البعيد، النقد النحوي.

Abstract:

This research addresses the concept of *distant opinion* in grammatical theory and explores the phenomena of **ellipsis (omission)** and **estimation** within the framework of grammatical criticism. The study includes several key issues, outlined as follows:

Section One: Estimating a verb in the context of exhortation (*al-ighrāʾ*).

Section Two: Estimating the preposition *(fī)* in positions of accusative or genitive case.

Section Three: Estimating a verb following *(idh)*.

In the conclusion, the most significant findings of the research are presented.

Keywords: omission, estimation, distant opinion, grammatical criticism.

المبحث الأول: تقدير فعل على الاغراء:

قرأ الأكثرون (شهرُ رمضان) بالرفع وهو الاختيار، وقرأها أبن سيده ومجاهد في رواية أبي عمرو، وابن محيص في غير رواية ابن ابي زيد، وابن مقسم، والزعفراني (اليشكري، ٢٠٠٧، صفحة ٤٩٩).

وذلك في قوله تعالى: ﴿ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وما يَعنينا في هذه المسألة هي قراءة النَصب على الإغراء لتعلّق الرأي البعيد بها.

وإلى هذه القراءة ذهب الأَخفش (ت ٢١٥هـ) إذ أَجاز نصبها بفعل أمر تقديرهُ: (صوموا) فقال: "وقد نصب بعضهم ﴿ﮋ ﮌ﴾ وذلك جائز على الأمر، كأنه قال: (شهر رمضان فصوموا)" (الأخفش الأوسط، ١٩٩٠، صفحة ١١٣/١).

وكذا ذهب الزجاج (ت ٣١١هـ) فقال: "نصبه على وجهين: أحدهما... والوجه الثاني على الأَمر، كأَنّهُ قال: عليكم شهر رمضان. على الإغراء" (الزجاج، ١٩٨٨، صفحة ٢٥٤/١)، فالزجاج يرى أَنَّ (شهر رمضان) – في الوجه الثاني قد نُصب على الإغراء بفعل أَمر تقديره (صوموا).

وبيَّن ذلك مكي بن ابي طالب (ت ٤٣٧هـ)، فقال: "ومن نصبه فعلى الإغراء أَيْ: صوموا شهر رمضان" (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة ١٢١/١)، ونصب (شهر رمضان) على الإغراء يكون بتقدير فعل محذوف أي: (صوموا) أو (إلزموا)، وقال الطوسي (ت٤٦٠هـ): "ويجوز في العربيّة شهر رمضان بالنصب من وجهين: أحدهما – صوموا شهر رمضان" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٢٠/٢) (الزمخشري، ١٤٠٧، صفحة ٢٢٧/١) (الطبرسي، ٢٠٠٩، صفحة ٩/٢) (فخر الدين الرازي، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٥١/٥) (القرطبي، ١٩٦٤، صفحة ٢٩١/٢) (الشيرازي، ١٤١٨هـ، صفحة ١٢٤/١) (أبو حيان الأندلسي، ١٤٢٠هـ، صفحة ١٩٤/٢).

وقال الأَصبهاني (ت٥٣٥هـ) النصب على الإغراء بتقدير (صوموا) فقال: "ويجوز فيه النصب مِن وجهين: أَحدهما: على الأَمر، كأَنّهُ قال: صوموا شهر رمضان" (الأصبهاني، ١٩٩٥، صفحة ٥٩)، وكذا ذهب الهمذاني (ت٦٤٣هـ) فقال: "والنصب على الإغراء، أي صوموا شهر رمضان" (المنتجب الهمذاني، ٢٠٠٦، صفحة ٤٥٣/١).

وأجاز النحاس (ت ٣٣٨هـ) نصب (شهر رمضان) على الإغراء ولكنَّه وصف ذلك بالبعيد، فقال: "يجوز أَن تنصبه على الإغراء أَي الزموا شهر رمضان وصوموا شهر رمضان. وهذا بعيد أَيضاً" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ٩٦/١).

وقد علل ذلك البعد فقال: "لأَنّهُ لم يتقدَّم ذكر الشهر فيغرى به" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ٩٦/١).

أقول: أَنَّ ما يراه النحاس في أَنَّ القول بالنصب على الاغراء بعيد لم يكن اعتباطاً بل واضح أَنَّ مَنشأه هو تتبع اللفظ القرآني (شهر رمضان) إذ لم يكن موجوداً قبلُ ليكون منصوباً بعامل مُقدَّر تقديره (صوموا) أو (إلزموا) حتى يكون مجيئهُ في جملة قرآنية أُخرى مِن دون عامل أنه منصوب على ما يُسمى بالإغراء، ثمَّ أَنَّ مصطلح (الإغراء) لو افترضناه بتقديره (صوموا أو إلزموا) فهو لا يتناسب اطلاقاً مع هذا التقدير فليس فيه شيء من الإغراء في استمالة العبد مِن قبل الله (ﷻ) لأداء هذا الفرض وهو صيام شهر رمضان؛ كما أَنَّ هذا التقدير (صوموا أو إلزموا) لم نعهدهما في اللغة مِن الفاظ ما يُسمى بالإغراء فلو كان الوصف فيه أَنّه منصوب على الأَمر كان اولى وهو ما يتناسب مع أفعال التكليف الموجدة في القُرآنِ الكريم.

كما أَنَّ هذا التقدير: (صوموا، أَي: صوموا شهر رمضان) هو تقدير اعتباطي إذ لا حاجة له لأَنَّ الآية الكريمة قد صرَّحت بذلك مِن غير الحاجة إليه، فالآية قالت: ﴿ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ﴾ فلا مسوِّغ لتقدير (صوموا).

أَمَّا ما قيل مِن نصب (شهر رمضان) على البدل مِن (أيامٍ معدودات) كما يرى ذلك الأَخفش فقد قال: "ثم قال: شهر رمضان على تفسير الأَيام، كأَنَّه قال (أياماً معدودات) فسَّرها فقال: (هي شهر رمضان)" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ١٧١/١) ، فقد ردَّه أبو حيان (ت٧٤٥هـ)، فقال: "وفيه بُعد لكثرة الفصل بين البدل والمبدل منه" (أبو حيان الأندلسي، ١٤٢٠هـ، صفحة ١٢٤/١)، وزيادةً على ما ذهب اليه أبو حيان في ردِّه لرأي الأَخفش.

أقول: إِنَّ جعل (شهر رمضان) بدلاً من (أَيام معدودات) ليس بعيداً وحسب بل ممتنع لأَنَّ (أَياماً معدودات) في الآية السابقة هي ليست أيام شهر رمضان حتّى يكون (شهر رمضان) بدلاً منها (بدل كل من كل) بدليل الآية ذاتها التي وردت فيها (أَياماً معدودات)، فقد قال (ﷻ) ﴿ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ﴾ [البقرة: ١٨٤]، في حين في آية شهر رمضان قال (ﷻ) ﴿ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ففي الأُوَلى صيام تطوعي ليس فيه وجوب كما في الثانية كان الصيام فيها واجباً باستثناء مَن استثنتهم الآية الكريمة استثناءً مؤقتاً وهو مَن كان مريضاً أو على سفرٍ.

وما يؤكد ذلك –أيضاً– هو ما أورده المفسرون في تفسيرهم لـ(أيامٍ معدودات)، قال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): "وقيل: الأَيام المعدودات عاشوراء، وثلاثة أيام من كل شهر" (الزمخشري، ١٤٠٧، صفحة ٢٢٥/١) (الشيرازي، ١٤١٨هـ) (الآلوسي، ١٤١٥هـ، صفحة ٤٥٤/١)، وكذا ذهب الطبرسي (ت٥٤٨هـ): فقال "اختلف في هذه الأيام على قولين:

أحدهما: أَنها غير شهر رمضان وكانت ثلاثة أيام من كل شهر ثم نسخ عن معاذ وعطا وعن ابن عباس وروي ثلاثة أيام من كل شهر وصوم عاشوراء....

والآخر: أَنَّ المعني بالمعدودات شهر رمضان..." (الطبرسي، ٢٠٠٩، الصفحات ٥/٢–٦)، وعلى ما تضمنته الآية من قرائن – كما مرَّ – مع ما أورده المفسرون فإنَّ (أياماً معدودات) ليست (شهر رمضان) وبالنتيجة لا يمكن عدَّه بدلاً من (أياماً معدودات).

وما يتبين لي في قراءة الجمهور برفع (شهر رمضان) الأبتداءُ، وإلى ذلك ذهب مكي بن أبي طالب فقال: "قوله: (شهر رمضان) رفع بالابتداء والذي أُنزل فيه القُرآنِ خبره" (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة

١٢١/١)، وقدَّم الاصبهاني (ت ٥٣٥هـ) ثلاث أسباب لرفع (شهر رمضان) – ومنها الابتداء – فقال: "ومما يُسأل عنه أَنْ يُقال: بم ارتفع (شهر رمضان) والجواب أَنَّهُ ارتفع مِن ثلاثة أَوجه:

أَحدها: أَن يكون خبر مبتدأ يدل عليه (أَياماً) كأنّهُ قال: هي شهر رمضان.

والثاني: يكون بدلاً من الصيام؛ كأنّهُ قال: كتب عليكم شهر رمضان

والثالث: يرتفع بالابتداء، ويكون الخبر (الذي أُنزل فيه القُرآنِ) وإن شئت جعلت (الذي أُنزل فيه القُرآنِ) وصفاً، وأَضمرت الخبر حتى كأَنّهُ قال: وفيما كتب عليكم شهر رمضان. أَي: صيام شهر رمضان" (الأصبهاني، ١٩٩٥، الصفحات ٥٨-٥٩).

والراجح عندي هو رفع (شهر رمضان) بالابتداء، لأنَّ رفعه على أَنَّهُ خبر مُبتدأ محذوف يتطلب تأويلاً لا يمكن القطع به، وهو أَنَّ (أَياماً معدودات) هي ذاتها ما يُقصد بها (شهر رمضان) كما هو واضح في الوجه الأوَّل عند الأصبهاني ومن تبعه، أما الوجه الثاني، أَي أَنَّهُ بدلٌ فلا يتحقق ذلك فلا يمكن أَن يكون ظرف الزمان (شهر رمضان) بدلاً مِن الحدث وهو الصيام فهو ليس كقوله تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ﴾ [البقرة: ٢١٧].

أَمَّا كون (شهر رمضان) مُبتدأ لخبر محذوف تقديره: (فيما كتب عليكم) في قول الأَصبهاني – فيما تقدَّم – فلا يخلوا من التعسّف كون الذي كُتب هو (الصيام) كما قالت الآية: (كتبَ عليكم الصيام) وليس (شهر رمضان) وعلى فرض تقدير هذا الخبر (فيما كتب عليكم) أَي: (فيما كتب عليكم شهر رمضان) – كما تقدَّم عند الأصبهاني، فإن هذا التقدير يلزم منه تقدير آخر وهو (صيام) وإلا ما المعنى من: (فيما كتب عليكم شهر رمضان)؟ فالتكلف واضح في تقدير هذا الخبر على وجه الاقحام.

والذي يبدو مما تقدّم ما ذهب إليه مكي بن أبي طالب – فيما سبق – بأَنَّ (شهرَ رمضان) مرفوع بالابتداء وفي خبره وجهان: "أحدهما: الذي أُنزل، والثاني: أَنَّ الذي أُنزل صفة والخبر هو الجملة التي هي قوله: فمن شهد" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٥١/١) (المنتجب الهمذاني، ٢٠٠٦، صفحة ٤٥٣/١)، وعلل العكبري مجيء الفاء في الخبر في حال جعل (فمن شهد) هو الخبر فقال: "وإنما دخلت لإنك وصفت الشهر بالذي فدخلت الفاء كما تدخل في خبر نفس الذي؛ ومثله: ﴿ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا﴾ [الجمعة: ٨] فإن قيل: فأين الضمير العائد على المبتدأ من الجملة؟ قيل: وضع الظاهر موضعه تفخيماً؛ أَي: فمن شهده منكم" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٥٢/١).

وفي اختلاف علماء النحو بشأن خبر المبتدأ (شهرُ رمضان) إذ أنَّهم ذهبوا إلى أكثر مِن رأي – كما تقدَّم – فمرة يكون الخبر محذوف وتقديره (فيما كتب عليكم) ومرَّة يكون الخبر (الذي أُنزل فيه)، وتارةً أُخرى أَنَّ الخبرَ (ﭐ ٥ ٨ ٻ ٻ).

أَقول: ليس كل مُبتدأ يُسند إليه خبر فكثير ما نلحظ وجود مُبتدأ في النصوص القرآنية أو الأدبية ولم يُسند اليه خبر وهذا لا يعني أَنَّ الخبر محذوف فنقدِّره من عندنا وكُلٌّ يضع له خبراً يراه مناسباً وبحسب السياق الذي يفهمهُ فيصبح هناك أكثر مِن خبر محتمل للمبتدأ كُلَّ ذلك لأننا وجدنا المبتدأ من دون خبر إذ كان من الأحرى البحث عن وروده من دون خبر ولاسيما عندما يكون صاحب النص هو الله (ﷻ) إذ ليس فيما يقول نقص حتَّى نتممه أو نقدِّره فضلاً أَنَّ تقدير خبر في مثل هذا النص وغيره يجعلنا شركاء مع صاحب النص في نصه زيادةً على ذلك لو أراد الاخبار فهو قادر على ذلك.

كما نلحظ في نصوص قرآنية أُخرى ورد فيها المبتدأ ومَن ثم الخبر فلِمَ عِند ورود مبتدأ مِن دون خبر نجتهد في وضع خبراً له؟

هذا دليل واضح أَنَّ ليس كل مُبتدأً الغاية من وجوده هو الاخبار عَنه واليك قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ﴾ [المائدة: ٣٨]. و﴿ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ﴾ [الحاقة: ١– ٤]، وغيرها من النصوص القرآنية الكريمة والتي منها ما ورد فيه المُبتدأ (شهرُ رمضان) فالجملة التي بعده (الذي أُنزل فيه القُرآنِ) بالرغم من احتمال كونها خبراً – كما تقدَّم – غير أَنها إلى النعت أقرب – كما ذهب إلى ذلك بعض علماء النحو فيما مرَّ.

أما ما ذهب إليه بعضهم في كون (ﭐ ٥ ٨ ٻ ٻ)، هو الخبر فهي جملة شرطية لم يُخبر بها عن (شهرُ رمضان) إذ لم نجد فيها ما يُسند إلى هذا الشهر الفضيل اطلاقاً كي نُفهم أَنَّ هناك اسنادٌ إلى (شهرُ رمضان) وما يترجح أَنَّ الاكتفاء بالمبتدأ (شهرُ رمضان) ليس الغاية منه الاخبار عنه، بل يتضح أن الغاية هو صرف الانتباه له لما يترتب على ذلك من غاية ذكرها النص القرآني وهي: ﴿ﭐ ٥ ٨ ٻ ٻ﴾ .

وفي افتراض وجود محذوف يُقدَّر على أَنَّهُ خبراً قال الجواري: "لقد جرى النحاة والمعربون على تقدير محذوف في المواضع التي مرَّ سردها وما يماثلها من التراكيب، لأَنَّ التركيب لا يمكن أَنْ يستغني عن وجود الركنين كما أسلفنا. قاعدة تقوم على المنطق ولا تعبأ بالأصل العلمي الذي لا يجوز له أَنْ يفترض في مادة البحث مهما كانت، ما ليس موجوداً فيها، ثمَّ أَنَّ هذا الافتراض أو التقدير أو الاصرار على وجود محذوف يذهب بما قصد إليه الكلام من تأثير بعينه في نفس القارئ أو السامع، ولو أَننا عرضنا ما يذكره المعربون من تقديرات في

هذه المواضع وسواها لوجدناهم يتكلفونها من بين ثنايا العبارة ولو صرح بها في الكلام لخرج عما قصد إليه" (الحسون، ٢٠٠٢، صفحة ٢١)، وعلى ما تبين فإنَّ نصب (شهر رمضان) على الإغراء أي على تقدير فعل محذوف فيه تكلفٌ يمتنع معه هذا الوجه وليس فقط أن يكون بعيداً.

المبحث الثاني: تقدير (في) في موضع النصب أو الخفض:

ذهب بعض النحويين إلى تقدير حرف جر (في) قبل (أَنْ تَبَرُّوا) في قوله تعالى: ﴿**ئۇ ئى ئې ئې ئى ئى ئد ى ى ي يئج ئح ئم ئى**﴾[البقرة:٢٢٤]، وذلك في حال كون (أَنْ تَبَرُّوا) في موضع نصب أو خفض.

وإلى ذلك ذهب الخليل (ت ١٧٥هـ) والكسائي (ت ١٨٩هـ) فيما نقله النحاس عنهما فقال: "والخفض مِن جهة واحدة على قول الخليل والكسائي يكون في أَنْ تَبَرُّوا فأضمرت (في) وخفضت بها" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ١١٢/١).

وكذا ذهب الزجاج (ت ٣١١هـ) إلى تقدير (في) عِند جعله (أَن تَبَرُّوا) في موضع نصب، فقال: "موضع (أَن) بمعنى عرضة، المعنى لا تعرضوا باليمين بالله في أَنْ تبرَّوا – فلما سقطت (في) أفضى لمعنى الاعتراض فنصب أَن" (الزجاج، ١٩٨٨، صفحة ٢٩٨/١).

ونقل الزجاج عن بعض النحويين رأيهم في جواز أَن تكون ﴿ **ئى ئد** ﴾ في موضع خفض وأَنَّ النصب هو المختار عِند الجمهور، فقال: "وقال غير واحد مِن النحويين إنَّ موضعها جائز أَن يكون خفضاً وإنْ سقطت (في) لأَنَّ (أنْ) الحذف معها مستعمل ... والنصب في (أَنْ) في هذا الموضع هو (الاختيار عند جمهور النحويين)" (الزجاج، ١٩٨٨، صفحة ٢٩٨/١).

وإلى ذلك ذهب النحاس (ت ٣٣٨هـ)، غير أَنَّهُ يرى أَنَّ﴿ **ئى ئد** ﴾ – في الآية الكريمة – قد تكون في موضع رفع، فقال: "أَن تبِرّوا في موضع نصب وإنْ شئت في موضع خفض، وإنْ شئت في موضع رفع" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ١١٢/١) ، وزاد: "فالنصب على ثلاثة تقديرات منها: في أَن تَبَرُّوا ثم حُذف (في) فتعدى الفعل، ومنها: كراهةَ أَنْ تبِرّوا ثُمَّ يُحذَف، ومنها: لئلا تبرَّوا" (النحاس، ١٤٢١هـ، صفحة ١١٢/١).

وكذا ذهب مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) إلى تقدير حرف خفض (في) عِند جعله (أَنْ تَبَرُّوا) في موضع نصب، إذ قال: "قوله ﴿ئى ئد﴾ أَنْ في موضع نصب على معنى في أَنْ تَبَرُّوا فلمَّا حُذِفَ حرف الجر تعدَّى الفعل" (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة ١٣٠/١).

وذهب الهمذاني (ت ٦٤٣هـ) إلى أَنَّ (أَنْ تَبَرُّوا) يحتمل فيها أَنْ تكون في موضع نصب وأَن تكون في موضع جر، فقال: "(أَنْ تَبَرُّوا): يحتمل أَنْ يكون في موضع نصب، إِمَّا لكونَهُ مفعولاً له، أي: مَخافةَ أَنْ تَبَرُّوا، وإِمَّا لعدم الجار وهو (في) أو (اللام)، أَي: في أَنْ تَبَرُّوا، أو لأَنْ تَبَرُّوا، فلمَّا حُذِفَ الجار وصل الفعل إليه وهو: (ولا تجعلوا) فنصبه، أو في موضع جر على إرادة الجار على خلاف المشهور" (المنتجب الهمذاني، ٢٠٠٦، صفحة ٥١٣/١)، وزاد احتمال آخر في أن تبروا وهو: "أن يكون في موضع رفع بالابتداء، والخبر محذوق، أي: أن تبرُّوا وتتقوا وتصلحوا خيراً لكم" (المنتجب الهمذاني، ٢٠٠٦، صفحة ٥١٣/١) ، ويرى أبو حيان أنَّ (أن تبرُّوا) في موضع نصب، إذ قال: "والذي يظهر لي أَنْ تَبَرُّوا، في موضع نصب على اسقاط الخافض" (أبو حيان الأندلسي، ١٤٢٠هـ، صفحة ٤٤٢/٢).

ومما تقدَّم مِن أَقوال النحويين نجد أَنَّهم ذهبوا إلى احتمالين لتقدير حرف الخفض (في) الأول: أنهَّم افترضوا وجود حرف الخفض (في) قبل التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) وبحذفه أصبح التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) في محل نصب مفعول به؛ والثاني: أنهم افترضوا وجود حرف الخفض (في) قبل التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) وقد سقطت أو حُذفت لأَنَّ (أَن) الحذف معها مستعملٌ فيكون التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) في موضع خفض.

وقد ردَّ ابن هشام (ت ٧٦١هـ) مَن سبقهُ من النحويين تقديرهم حرف الخفض (في) قبل التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) – في الآية المباركة – سواء كان التركيب (أَنْ تَبَرُّوا) في موضع نصب أو في موضع خفض، واصفاً ذلك التقدير بالبعيد، فقال "(أَنْ تَبَرُّوا) إذا قُدِّر: (في أَنْ تبِرّوا)، أو (لئلا تبِرّوا)... والتقدير الأوَّل بعيد، إذ لم يُذكر هذا الجار في وقت" (ابن هشام الأنصاري، ٢٠٠٥، صفحة ٦٧/١).

فابن هشام يرى أَنَّ تقدير حرف الخفض (في) بعيداً، مبيناً سبب ذلك البُعْد بأن حرف الخفض (في) لم يُذكر في وقت؛ أي لم يأتِ داخلاً على ظرف زمان، إذ أَنَّ مِن معانيه: "الظرفية، وهي إِمَّا مكانيَّة أو زمانيَّة، وقد اجتمعتا في قوله تعالى: ﴿ھ ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى﴾ [الروم: ٢– ٤]" (ابن هشام الأنصاري، ٢٠٠٥، صفحة ٣٣٨/١) (السيوطي، ٢٠٠٦، صفحة ٣٦٠/٢) .

وتبعه في ذلك الرد الدسوقي (ت ١٢٣٠ هـ) فقال: "والتقدير الأوَّل بعيد إذ لم يذكر هذا الجار في وقت" (الدسوقي، ٢٠٠٠، صفحة ٧٨/١).

فابن هشام يرى أَنَّ حرف الجر (في) الدال على الظرفية يدخل على الظرف مستبعداً دخوله على (أن).

أقول: كما يرى ابن هشام فإنَّ حرف الجر (في) يدخل على ظرف زمان كما الآية المباركة التي استشهد بها وكما تلحظ وجوده تقديراً في ظروف الزمان كما قال ابن يعيش (ت٦٤٣هـ): "اعلم أنَّ الظرف في عُرْفِ أهل هذه الصنعة ليس كل اسم من أسماء الزمان والمكان على الاطلاق، بل الظرف منها ما كان منتصباً على تقدير (في)" (ابن يعيش، ٢٠٠١، صفحة ٤٢٣/١) .

غير أَنَّ دخوله على (أَنْ) ليس بعيداً وحسب بل ممتنع لأَنَّ هناك فرقٌ بين ظروف الزمان التي تسمح بدخول (في) عليها أو تتضمن معنى (في) وبين (أَن) الذي لا تدل على الظرفية الزمانية كظروف الزمان سوى ما يُستشعر منه على الزمان فهي إذا "وقع بعدها المضارع خلصته للاستقبال" (ابن يعيش، ٢٠٠١، صفحة ٨٦/٥) ، وعلى هذا كان من الأولى القول بامتناع تقدير (في) وليس القول بالبعيد في تقديره، ويبدو أَنَّ اختيارَه لحكم البعيد وليس الامتناع أو المحال في تقدير (في) هو وجود (أَنْ) التي فيها شيءٌ من الزمنية عندما تدخل على المضارع مخلِّصة إياه للاستقبال؛ وهذا ما حدا بابن هشام إلى الحكم بالبعيد وليس الامتناع في تقدير (في) الظرفية، ولكن مع هذا التشابه فإنَّ ظروف الزمان ليست كـ(أَنْ) أبداً.

فظروف الزمان صريحة في دلالتها على الزمان بخلاف (أَن) الذي يستشعر منه الزمان بعد دخوله على المضارع وتخليصه للاستقبال، وبناءً على هذا الفرق لم نجد آيةً واحدة في القُرآنِ الكريم جاء فيها الحرف (في) داخلاً على (أَنْ)، وهذا ما يؤكِّد امتناع دخوله على (أَنْ)، وعليه فأنَّ ما ذهب إليه النحويون – فيما تقدَّم – في وجود حرف جر (في) محذوف أو بأنه سقط هو محظ افتراض قياساً على امكان دخول (في) على (أن) كما تدخل على الظروف أو تتضمن فيها وهو قياسٌ محال كما تقدَّم سواء كان (أَنْ تَبَرُّوا) في موضع نصب أو كان في موضع جر، فالنص القرآني ﴿ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﴾ ليس فيه ما يُخِلُّ باستقامته حتى يُتصَوَّر أَنَّ هناك حرف (في) محذوف وبحذفه يكون (أَن تَبَرُّوا) في محل نصب مفعولاً به أو في محل خفض، وعلى فرض وجود حرف (في) محذوف مُقدَّر، أو أنه سقط من الآية الكريمة – كما تقدَّم في أقوال النحويين – فإنَّ (أَنْ تَبَرُّوا) لا تكون في محلُ نصب مفعولٍ به – كما رأى النحويون ذلك – اطلاقاً، بل هو محل نصب مفعولٍ لأجله؛ فعندما أَقول: (لا تجعل زيداً مانعاً لك أَنْ تحضر الحفل) فواضح أَنَّ المخاطب جعل مِن زيدٍ مانعاً له أَنْ يحضر الحفل، أَي إنَّهُ جعل من زيدٍ ذريعةً مانعةً مِن حضوره الحفل، فحضوره الحفل مستقبلاً هو ما جعله يتخذ من زيدٍ

ذريعةً يتذرع بها كي لا يحضر، أي أَنَّ حضوره سبباً في جعله زيداً ذريعةً له كي لا يحضر، وهذا يعني أَنَّ التركيب (أَن يحضر) في محلِّ نصب مفعولٍ لأجلهِ وليس في محل نصب مفعولٍ به، وكذلك لو قلتُ: (لا تجعل الفقر مانعاً لك أَنْ تنفق في سبيل الله) فواضح أَنَّ المخاطب قد جعل مِن الفقر ذريعةً مانعةً له أن ينفق في سبيل الله، وأَنَّ الانفاق المراد منه جعله يتذرع بالفقر كي لا ينفق، فالانفاق المراد منه في (أَن تنفقوا) سبباً في جعله الفقر ذريعةً له كي لا ينفق فيكون (أَنْ تنفقوا) مفعولاً لأجله كونه: "عِلَّةً للفعل وعُذراً لوقوعهِ" (أبو البركات الأنباري، ٢٠٠٤، صفحة ١٧٧) .

وكذلك الأَمرُ حال الاثبات، فلو قلت: "جعلتُ المرض مانعاً لي أَنْ أَذهب إلى المدرسةِ"، فهذا يعني أني جعلتُ من المرض ذريعةً ومانعاً لي أَنْ أذهب إلى المدرسةِ فيما بعد؛ فذهابي المراد هو ما جعلني اتَّخِذَ مِن المرض مانعاً لي كي لا أَذهب؛ وكذا (أَنْ تَبَرُّوا) – في الآية الكريمة – فهي: "في موضع نصب مفعول مِن أَجله" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٧٩/١)، أَي: "لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً معترضاً أَنْ تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس" (الفراء، دون تاريخ، صفحة ١٤٤/١)؛ فـ"العرضَةُ: ما يُجعَل معرَّضاً للشيء" (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢هـ، صفحة ٥٥٩)، ويُقال: "وجَعَلْتَ فلاناً عُرْضَةً لكذا أَي نصبتْهُ له" (ابن منظور، ١٤١٤هـ، صفحة مادة عرض).

وقال الطوسي (ت ٤٦٠هـ): "العُرْضَةُ: عِلَّةٌ، كأَنَّهُ قال لا تجعلوا اليمين بالله عِلَّةً مانعةً مِن البرِّ، والتقوى مِن حيث تتعمدوا لتعتلوا بها، وتقولوا: قد حلفنا بالله، ولم تحلفوا به... وأَصله – في هذا الوجه – الاعتراض به بينكم وبين البرِّ والتقوى، للامتناع منهما" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ٢٢٤/٢).

فمن نزلت في حقِّهِ هذه الآية قد جعل الله عُرْضةً أَنْ يبرَّ ويتقي ويصلح بين الناس، أَي: أَنْ يبرَّ جاءت سبباً في جعله الله عُرْضَةً لايمانه لأَنَّهُ لا يريد أَن يبرَّ متذرع معترضاً باليمين، فالآية المباركة: "نزلت في عبد الله بن رواحة ينهاهُ عن قطيعة ختنهِ بشر بن النعمان، وذلك أَنَّ ابن رواحة حلف أَن لا يدخل عليه أَبداً، ولا يكلّمهُ، ولا يصلح بينه وبين امرأته، ويقول: قد حلفت بالله أَنْ لا أَفعل، ولا يحل إلاّ أَنْ أَبرَّ في يميني، فأنزل الله هذه الآية" (النيسابوري، ١٩٦٨، صفحة ٧١) .

فيتضح – أَيضاً – مِن سببِ نزول الآية الكريمة أَنَّ (أَنْ يبَرَّ ويتقي ويصلح بين الناس) سبباً في جعله اليمين بالله عُرْضَةً لإيمانه؛ وأَنَّ كون (أَنْ تبرّوا) مفعولاً لأجله أي بهذه الصورة (أَن والفعل) لا ينفي عَنهُ هذا المعنى كونه قد جاءَ مُخالفاً للصورة التي عليها المفعول لأجله وهي المصدر، فالمفعول لأجله في هذه الصورة هو سببٌ مستقبلي لوقوع الفعل – بدلالة (أَنْ) التي تخلِّص المضارع بعدها للاستقبال – وليس سبباً جامداً لوقوع

الفعل، فهو بهذه الصورة القرآنيَّة يختلف تماماً عما هو معهود عِند النحويين في اشتراطهم بأن يكون المفعول لأجلهِ هو "المشارك لعاملِهِ في الوقت" (ابن عقيل، دون تاريخ، صفحة ٥٧٤/١)، نحو: "(جد شكراً) فشكراً: مصدر، وهو مُنْ للتعليل؛ لأَنَّ المعنى جُدْ لأجل الشكر، ومُشاركة لعامله وهو (جد): في الوقت؛ لأن زمن الشكل هو زمن الجود" (ابن عقيل، دون تاريخ، صفحة ٥٧٤/١) ، فالمفعول لأجله (أَتبّروا) في المستقبل المراد منه فيه أَنْ يبَّر فيه ويتقي ويصلح ولكنَّه جعل مِن الله ذريعةً كي لا يَبَرُّ فيما بعد، فزمن المفعول لأجله (أَنْ تَبَرّوا) هو زمن المستقبل الذي اختلف مع زمن جعله الله عُرْضةً لإيمانه، وهو زمن المضارع (زمن جعله الله ذريعةً لإيمانه) واشتراطهم هذا هو ما جعلهم يذهبون إلى تقدير مفعول لأجله (كراهة) (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة ١٣٠/١)، أو (مخافة) (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٧٩/١)، مع وجود المفعول لأجله (أَنْ تَبَرُّوا) وكُلَّ ذلك سببه أَنَّ المفعول لأجله عندهم بصورة واحدة فقط، وهو أَن يكون مصدراً صريحاً وحسب كقولك: "فعلت ذلك مخافةَ فلان وادِّخار فلانٍ" (سيبويه، دون تاريخ، صفحة ٣٦٧/١)، ليكون مُشتركاً مع عامله في الزمن وكأَنَّ علل وقوع الأفعال لا تكون في المستقبل كالتي وردت في الآية الكريمة وإنما فقط عندهم في زمن الحال.

المبحث الثالث: تقدير فعل بعد (إذا) :

أجمع البصريون على أَنَّ الاسم الواقع بعد حروف الجزاء إنما يرتفع على فعل مُقدَّرٍ قبله، قال سِيبَوَيه (ت ١٨٠هـ): "إذا زيدٌ يأتِك يكن كذا، إنَّما ارتفع على فعلٍ هذا تفسيره... لأَنه لا تُبتدأ بعدها الاسماء ثم يُبنى عليها" (سيبويه، دون تاريخ، صفحة ١١٤/٣) ، وكذا ذهب المبرِّد (ت٢٨٥هـ) في أنّ الاسم المرفوع بعد حرف الجزاء هو على إضمار فعلٍ محذوف.

فقال: "أما (إنْ) إذا لم تجزم فالفصل بينها وبين ما عملت فيه في الظاهر جائز بالإسم وذلك قوله إنْ اللهُ أمكنني مِن فلان فعلتُ... وإنَّما تفسير هذا أَنَّكَ أضمرت الفعل بينها وبين الاسم فتقديره إنْ أمكنني اللهُ مِن زيد... ولكنَّهُ أضمر هذا وجاء بالفعل الظاهر تفسير ما أضمر ولو لم يضمر لم يجز لأَنَّ الجزاء لا يكون إلاَّ بالفعل" (المبرد، دون تاريخ، صفحة ٧٤/٢) ، ومما ينطبق عليه ذلك (إذا) وذلك "لِما تضمنته من معنى الجزاء، لم يقع بعدها إلاّ الفعل... فإذا وقع الاسم بعدها مرفوعاً، فعلى تقدير فعلٍ قبله؛ لأَنَّه لا يقع بعدها المبتدأ والخبر، لما تضمنته "مِن الشرط والجزاء. والشرط والجزاء مختصان بالأَفعال" (ابن يعيش، ٢٠٠١، صفحة ١٢١/٣).

وكذا ذهب ابن هشام (ت ٧٦١هـ) فقال: "فالغالب أنْ تكون ظرفاً للمستقبل مضمَّنة معنى الشرط، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية، عكس الفجائية... وإنما دخلت الشرطية على الاسم في نحو: ﴿ پ پ ث ﴾ [الانشقاق: ١]؛ لأَنَّه فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير، لا مبتدأ خلافاً للأخفش" (ابن هشام الأنصاري،

٢٠٠٥، الصفحات ١٨٣/١-١٨٤)، ويتضح مما تقدَّم أَنَّ الاسم المرفوع بعد (اذا) هو فاعل بفعل محذوف مُقدَّرٌ. خلافاً لرأي الأَخفش (ت٢١٥هـ) الذي أشار إليه ابن هشام – فيما تقدَّم – والذي يرى أَنَّ الاسم المرفوع بعد (اذا) هو مُبتدأ وليس فاعل، وأشار الأَخفش – من قبلُ – إلى أَنَّ الاسم المرفوع بعد (اذا) هو مُبتدأ وذلك في قوله تعالى: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ﴾ [المرسلات: ٨]، فقال: "(ﭐ ﭑ ﭒ) فاضمر الخبر والله أعلم" (الأخفش الأوسط، ١٩٩٠، صفحة ٥٦٢/٢).

وهذا يعني أَنَّ الاسم الواقع بعد (اذا) وهو (النجوم) مُبتدأ؛ وقد نقل مكي ابن ابي طالب (ت ٤٣٧هـ) هذا الرأي عن الكوفيين بعدما أورد رأي البصريين فقال: " فإذا النجوم طمست، النجوم عند البصريين رفع بإضمار فعل؛ لأَنَّ فيها معنى المجازاة فهي بالفعل أولى ومثله إذا الشمس كُوِّرت وإذا السماء انشقت وإذا السماءُ انفطرت وهو كثير في القُرآنِ الكريم وقال الكوفيون ما بعد اذا رفع بالابتداء وما بعده الخبر وجواب (اذا) في قوله تعالى: فإذا النجوم محذوف تقديره وقع الفصل وقيل جوابها ويلٌ يومئذٍ للمكذبين" (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة ٧٩٢/٢).

ونقد العكبري (ت ٦١٦هـ) ما ذهب إليه الكوفيون فقال: "وقال الكوفيون: الاسم بعد "إذا" مبتدأ، وهو بعيد؛ لما في معنى الشرط المتقاضي لفعل" (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٢٦٣/٢).

إنَّ مجيء (إذا) المتضمنة معنى الشرط وبعدها اسم، قد جاء هذا التركيب في أكثر من آيةٍ في القُرآنِ الكريم، وأَنَّ مجيء الاسم بعدها على أَنه مُبتدأ ليس ببعيد، بل البعيد وغير الجائز هو تقدير فعل محذوف وجعل الاسم بعده مرفوعًا بذلك المحذوف، كما في قوله تعالى: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ﴾ [التكوير: ١]، فتقديره حسب ما يرى بعض النحويين هو: (إذا كُوِّرت الشمس) (ابن جني، ٢٠٠٨، صفحة ١٥٧/٢) (القيرواني الأندلسي، ١٤٠٥هـ، صفحة ١٠٧/١) (الأصبهاني، ١٩٩٥، صفحة ٥٠٠) (الطوسي، ١٩٦٩، صفحة ١٢٧٣/٢)، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ﴾ [المرسلات: ٨].

أقول: لا يجوز تقدير فعل بعد (اذا) – وإن يرى النحويون ذلك – فالآيات المباركات التي جاء فيها بعد (اذا) اسمٌ وليس فعل لها دلالاتها التي تقصدها، ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ﴾، فقد أفاد الإخبار إذ أَتى بلفظ (الشمس) أولاً بعد الأداة (إذا) ثُمَّ أتى بالخبر (كوِّرت) –كما يرى الأخفش والكوفيون– قال الأصبهاني (ت٥٣٥هـ) –فيما نقلهُ عن الأخفش والكوفيون– في قوله تعالى: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ﴾: "وقال الأخفش والكوفيون: هو مُبتدأ، و(كوِّرت) الخبر، وجواب (إذا) علمت" (الأصبهاني، ١٩٩٥، صفحة ٥٠٠) ، وذلك لـ(إفادة المخاطب ما ليس عنده) (صالح، ٢٠٠٦، صفحة ١٦٧)، وهذا يعني أَنَّ (التكوير) بوصفه حدثًا هو غير معهود عِند الناس

لحدوثهِ للشمس لذلك جاء (التكوير) خبرًا لإفادة المخاطب ما ليس عِنده، لأنَّ هذه الظاهرة وهي (التكوير) أتى بها القرآن الكريم ولم تكن معهودةً للناس قبل نزوله؛ غير أنَّ تقدير فعل بعد الأداة (إذا) –كما يرى البصريون– جاعلين ما بعده (الشمس) مرفوعًا بذلك الفعل المقدَّر، أي: (إذا كوِّرت الشمسُ) فإنَّ هذا التقدير المصطنع يحجب دلالة الإخبار عن تركيب الآية الكريمة: ﴿ٱ ب ب﴾، كما يجعل مِن (التكوير) حدثًا معهودًا عِند الناس بالنسبةِ للشمسِ وأَنَّهُ فقط بحاجة لمعرفة ما يُعَلَّق عليه في المستقبل، إذ أنَّ (إذا)، وبعدها فعل، نحو: إذا جاء، وإذا حضر، وإذا أينعت، فإنَّ هذا التركيب هو معهودٌ عِند المخاطب، ويحتاج فقط إلى ما يتوقف عليه مِن قبل المتكلِّم، وهذا ما لم يأتِ به تركيب الآية المباركة فلم تكن الآية على هذا النحو: (إذا كوِّرت الشمس) ، إذ لو كانت كذلك فإنَّ ذلك يُثبت قطعًا معرفة الناس بالتكوير للشمس وهو ما لم يكن معروفًا لديهم إلاَّ بعد التنزيل المبارك عبر الآية الكريمة: ﴿ٱ ب ب﴾، كما "أَنَّ تقديم الاسم على فعل الشرط هو للعناية والاهتمام الذي هو الغرض من التقديم عموماً، وتختلف أَوجه العناية هذه، فقد يكون التقديم للتخصيص وهو أهم غرض للتقديم، وذلك نحو قولنا: (إذا محمد جاءك فأكرمه)، و(إذا جاءك محمد فأكرمه) فإن الجملة الأولى تفيد التخصيص، ومعناه أَنَّ الإكرام مختصٌ بمحمد مِن دون غيره، فإذا جاءك غيره فلا تكرمه أَمَّا الثانية فهو طلب الإكرام لمحمد مِن غير تخصيص له به، والمعنى أكرم محمدً عِند مجيئه" (السامرائي، ٢٠٠٣، صفحة ٨٨/٤).

ومِن هنا يُفهم اختصاص الأداة (إذا) في التركيب الشرطي للآية بالجملة الاسمية هو لغرض العناية بالمسميات التي ذكرها التركيب للآية وهي (الشمس، والنجوم، والجبال و...) – حسب الآيات القُرآنِية التي وردت فيها هذه الاسماء بعد الاداة (اذا) – وجعل المتلقي أو السامع في حال ترقب لما ستؤول إليه في المستقبل بدلالة الأداة (إذا) التي تكون: "ظرفاً لما يُستقبل مِن الزمان" (المرادي، ١٩٩٢، صفحة ٣٦٠)، وقد ذكر المفسرون ما ستؤول إليه هذه المسميات الواردة بعد (إذا) في التركيب الشرطي للآية.

قال الزَّمَخشَرِيُّ: مبيناً معنى التكوير الذي ستؤول إليه الشمس – (في التكوير وجهان: أَن يكون مِن كُوِّرت العمامة إذا لفقتها، أي يُلَف ضوؤها لفًا فيذهب انبساطه وانتشاره في الأفاق، وهو عبارة عن ازالتها والذهاب بها، لأنَّها ما دامت باقية كان ضياؤها منبسطاً غير ملفوف أو يكون لفّها عبَّارة عن رفعها وسترها..." (الزمخشري، ١٤٠٧، صفحة ١٣٢٢/٤)، فالتركيب القرآني (ٱ ب ب) – كما بينا – جاء لغرض الاخبار عمَّا ستؤول إليه الشمس في المستقبل إذ "قد يخرج الشرط إلى معنى الاخبار فحسب" (كاطع، دون تاريخ، صفحة ٢٥٣).

وبناءً على ما تقدَّم فإن مجيء اسم بعد الأداة (إذا) على أنَّهُ مبتدأ ليس بعيدًا لما لهذا التركيب مِن غايةٍ كما بيَّنا فيما تقدم، وعليه فإن ما ذهب إليه الأَخفش مِن كون الاسم بعد (اذا) مُبتدأ كما قال في قوله تعالى: ﴿ٱ ب

ﻫ ﴾ [المرسلات: ٨] – في قوله الذي تقدَّم – لا يمكن عدَّه بعيداً بل وافق به تركيب الآية دون تقدير فعلٍ يُخلُّ بالمعنى الذي جاء لأجله تركيب الآية.

ولو كانت الأداة (اذا) تستدعي فعلاً بعدها في جميع الموارد لما أوردها سيد البلغاء الإمام علي (عليه السلام) مِن دون فعلٍ بعدها في قوله: "فإذا أنتم ألنتم له رقابكم وأشرتم إليه بأصابعكم جاءه الموت فذهب به فليشتم بعده ما شاء الله حتى يطلع لكم ما يجمعكم ويضم نشركم" (الإمام علي (عليه السلام)، ١٤٢٥هـ، صفحة ١٥٤).

الخاتمة :

توصل البحث إلى جملة من النتائج، أهمها هي :

١- ذهب الأخفش (ت ٢١٥هـ) والزجاج (ت٣١١هـ) ومكي بن أبي طالب (ت٤٣٧هـ) والأصبهاني (ت٥٣٥هـ) وأبو حيان (ت٧٤٥هـ) إلى جواز نصب (شهر) على الإغراء بتقدير فعل محذوف وهو (صوموا) في قوله تعالى: چ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ چ (البقرة : ١٨٥)، ورد النحاس على ذلك واصفا إياه بالبعيد ، وقد رجح البحث رأي النحاس كما رأى البحث رفع (شهر) كما هي القراءة القرآنية بذلك وليس نصبها على الإغراء.

٢- ذهب نخبة من النحويين الى تقدير (في) في موضع النصب أو الخفض في قوله تعالى: چ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ چ (البقرة: ٢٢٤) غير أن البحث يرى امتناع ذلك التقدير .

٣- ذهب قسم كبير من النحويين الى أن المرفوع بعد (إذا) هو فاعل أو نائب فاعل لفعل محذوف كون (إذا) تدخل على الأفعال، نحو قوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ چ (التكوير: ١)، وذهب الأخفش أن الاسم المرفوع بعد (إذا) مباشرة هو مبتدأ وليس فاعل لفعل محذوف وهو ما ذهب إليه البحث .

المراجع :

القرآن الكريم .

ابن هشام الأنصاري. (٢٠٠٥). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (الطبعة ٢). (قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: حسن حمد، أشرف عليه وراجعه: د.إميل بديع يعقوب) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج. (١٩٨٨). *معاني القرآن وإعرابه* (الطبعة ١). (تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي) بيروت، لبنان: عالم الكتب.

أبو الحسن المجاشعي بالولاء البلخي البصري الأخفش الأوسط. (١٩٩٠). *معاني القرآن* (الطبعة ١). (تحقيق: هدى محمود قراعة) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.

أبو الحسن علي الواحدي النيسابوري. (١٩٦٨). *أسباب نزول الآيات*. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع.

أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي المبرد. (دون تاريخ). *المقتضب*. (تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة) بيروت: عالم الكتب.

أبو الفتح عثمان الموصلي ابن جني. (٢٠٠٨). *الخصائص* (الطبعة ٢). (تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الأفريقي ابن منظور. (١٤١٤هـ). *لسان العرب* (الطبعة ٣). بيروت: دار صادر.

أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. (١٤١٢هـ). *المفردات في غريب القرآن* (الطبعة ١). (تحقيق: صفوان عدنان الداوودي) دمشق، سوريا: دار القلم.

أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر سيبويه. (دون تاريخ). *الكتاب* (الطبعة ١). (تحقيق : عبد السلام محمد هارون) بيروت: دار الجيل.

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي. (١٩٦٩). *التبيان في تفسير القرآن*. النجف الأشرف، العراق: مطبعة النعمان.

أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي النحاس. (١٤٢١هـ). *إعراب القرآن* (الطبعة ١). (وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء. (دون تاريخ). *معاني القرآن* (الطبعة ١). (تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح اسماعيل الشلبي) مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين الرازي. (١٤٢٠هـ). *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب* (الطبعة ٣). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي. (٢٠٠٩). *مجمع البيان في تفسير القرآن* (الطبعة ٢). بيروت، لبنان: دار المرتضى.

أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المصري المالكي المرادي. (١٩٩٢). *الجنى الداني في حروف المعاني* (الطبعة ١). (تحقيق: د. فخر الدين قباوة، وأ. محمد نديم فاضل) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القرطبي المالكي القيرواني الأندلسي. (١٤٠٥هـ). *مشكل إعراب القرآن* (الطبعة ٢). (تحقيق: د. حاتم صالح الضامن) بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أبو حيان الأندلسي. (١٤٢٠هـ). *البحر المحيط*. (تحقيق: صدقي محمد جميل) بيروت، لبنان: دار الفكر.

إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التميمي الأصبهاني. (١٩٩٥). *إعراب القرآن* (الطبعة ١). (قدمت له ووثقت نصوصه: د.فائزة بنت عمر المؤيد) الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة الفهد الوطنية.

المنتجب الهمذاني. (٢٠٠٦). *الكتاب الفريد في إعراب القران المجيد* (الطبعة ١). (حقق نصوصه وخرجه وعلق عليه: محمد حسام الدين الفتيح) المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: دار الزمان للنشر والتوزيع.

بهاء الدين عبد الله ابن عقيل. (دون تاريخ). *شرح ابن عقيل* (الطبعة ٩). قم: مطبعة أمير.

جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري. (١٤٠٧). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (الطبعة ٣). بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. (٢٠٠٦). *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع* (الطبعة ٢). (تحقيق: أحمد شمس الدين) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

خليل بنيان الحسون. (٢٠٠٢). *النحويون والقرآن* (الطبعة ١). عمان، الاردن: مكتبة الرسالة الحديثة.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي. (١٩٦٤). *الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي)* (الطبعة ٢). (تحقيق: أحمد الردوني وإبراهيم اطيمش) القاهرة، مصر: دار الكتب المصرية.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي. (١٤١٥هـ). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (الطبعة ١). (تحقيق: علي عبد الباري عطية) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد أبو البركات الأنباري. (٢٠٠٤). *أسرار العربية* (الطبعة ١). (عني بتحقيقه: محمد بهجت البيطار وعاصم بهجت البيطار) دمشق، سوريا: دار البشائر.

علي بن أبي طالب الإمام علي (عليه السلام). (١٤٢٥هـ). *نهج البلاغة* (الطبعة ٥). (ضبط نصَّهُ: د. صبحي الصالح) دار الأسوة للطباعة والنشر.

فاضل صالح السامرائي. (٢٠٠٣). *معاني النحو* (الطبعة ٢). عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

فلاح حسن كاطع. (دون تاريخ). *التكوينات النحوية للمجاز المراسل في القران الكريم*. بيروت: دار الكتب العلمية.

محمد سالم صالح. (٢٠٠٦). *الدلالة والتقعيد النحوي، دراسة في فكر سيبويه* (الطبعة ١). القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

مصطفى محمد عرفة الدسوقي. (٢٠٠٠). *حاشية الدسوقي على مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (الطبعة ١). (ضبطه وصححه ووضع حواشيه : عبد السلام محمد أمين) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي الموصلي ابن يعيش. (٢٠٠١). *شرح المفصل* (الطبعة ١). (قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. إميل بديع يعقوب) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشيرازي. (١٤١٨هـ). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (الطبعة ١). (تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي) بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سوداه الهذلي المغربي اليشكري. (٢٠٠٧). *الكامل في القرات العشر والأربعين الزائد عليها* (الطبعة ١). (جمال بن السيد بن رفاعي الشايب) مؤسسة سما للتوزيع والنشر.