المُغالَطَة في الخَطابة السّياسيّة: نماذج مُختارَة من خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم

شيرين حربي جادالله *

صلاح محمد جرار **

تاريخ تقديم البحث: 2023/9/26 تاريخ قبول البحث: 2023/12/8

الملخص

لا ريب أنّ موضوع الخَطابة السّياسيّة، المتّصل بأحوال الدّولة وشؤونها العامّة، والحكم وما يتّصل به، يعدّ واحدًا من الموضوعات الغنيّة بالحِجاج على اختلاف مستوياته؛ فلا يكاد يُخطئ المرء فيه عناية المخاطِب بضُروب الحُجَج التي تهدف إلى اقتناع المخاطَب بصواب الرّأي المعروض، أو بطلان الرّأي المُعْتَرَض عليه، غير أنّ الحجّة قد تنحرف عن غايتها المرسومة، لتتلوّن بمقاصد تضليليّة، يتوخّى عبرها المخاطِب خداع المخاطَب، وإيهامه بسلامة الحجّة وصحّتها.

وبناءً عليه، تسعى الدّراسة إلى الكشف عن الوجه الآخر من الحجّة، أي ما اصطلح عليه الدّرس الحِجاجي الحديث بالمُغالَطَة، متّخذة نماذج مُختارَة من الخُطب السّياسيّة لولاة بني أميّة وعمّالهم، محاولة الإجابة عن التّساؤل الآتي: كيف نحلّل نصوص الخَطابة السّياسيّة من زاوية تُعنى بالمُغالَطَة وآليّاتها؟

وقد اعتمدتْ الدّراسة في ذلك على مناهج نقديّة عدّة هي: التّاريخي، والفنّي، والتّداولي الحِجاجِي، وخَلُصَتْ إلى أنّ المُغالَطَة نمط من الحِجاج، يفتقر إلى الصّحة، ويوهم أنّه صحيح، وكشفت عن آليّات متعدّدة للمُغالطة في الخطب السّياسيّة لولاة بني أميّة وعمّالهم، تفاوتت في حضورها واستخدامها، فظهرت المُغالَطات العائدة إلى عوامل غير لغويّة حاضرة بقوّة مقارنة بغيرها.

الكلمات الدّالة: الحِجاج، المُغالَطَة، الخَطابة السّياسيّة، ولاة بني أميّة وعمّالهم، آليّات المُغالَطَة.

* وحدة تنسيق المساقات الخدمية، جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، الأردن.

** قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن.

Paralogism in Political Rhetoric: Selected Texts Attributed to Umayyad Governors and Senior Officials

Sherren H. Jadalla *
Salah M. Jrar

Submission Date: 26/9/2023 **Acceptance Date: 8/2/2023**

Abstract

There is no doubt that political rhetoric, related to the state's conditions, public affairs, ruling, and other related issues, is a rich topic for various types of arguments at all levels that aim to convince the recipient of the soundness of the opinion presented, or the invalidity of the opinion being objected. Notably, the argument may deviate from its intended purpose, and instead be covered by misleading purposes, through which the speaker seeks to deceive the recipient and make him/ her believe that the argument is sound and correct.

Accordingly, this study seeks to reveal the other side of the argument; known as 'paralogism' in modern argumentative studies, adopting selected texts from political speeches of Al-Umayyad governors and senior officials. It attempts to address, "How do we analyze texts of political discourse in light of paralogism and its mechanisms?' The study adopted three critical approaches: historical, artistic, and pragmatic argumentation.

The findings revealed that paralogism is a type of argumentation that lacks validity, but provides the impression that it is true. The results also showed the use of Umayyad governors and senior officials of various paralogism mechanisms in their political speeches. Moreover, it was found that non-linguistic paralogisms were highly used in comparison to other types of paralogisms.

Keywords: argumentation, paralogism, political rhetoric, Umayyad governors and senior officials

* Service Courses Coordination Unit, Princess Sumaya University for Technology, Jordan.

** Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, Jordan.

التّمهيد

برز في الدّرس الحِجاجي الحديث توجّه يُصْطَلَح عليه بتوجّه مُقاربة السَّفْسَطَة؛ أي تلك الأحوال التي يخرج فيها الحِجاج عن وجهه النّموذجي ليتحوّل إلى ممارسة باطلة، تتلوّن بمقاصد تضليليّة، منتجة ما أُصْطُلِح عليه بـ(الحجج المعوجّة)[1]. وهذا التّوجّه يُعَد عنصرًا مكمّلاً للدّرس الحِجاجي لا يتمّ هذا الدّرس إلّا به؛ لأنّ البحث في السَّفْسَطَة يمثّل، بعبارة كريستيان بلانتان (Christian Plantin)، الوجه السّالب للحِجاج مقابل الوجه الموجب الذي يدرس النّشاط الحِجاجي السّليم[2]، بحيث تغدو نظريّة الحجّة المعوجّة (السَّفْسَطَة) معادلاً مكمّلاً لنظريّة الحجّة المستقيمة، وهذا ما يفسّر ازدياد العناية بهذا المبحث في الحِجاجيّات المعاصرة.

ويعتبر أرسطو (Aristotle) صاحب أول عمل نسقي في معالجة السَّفْسَطَة؛ لذلك لا يتردّد أحد من الباحثين في التّأريخ لبداية السَّفْسَطَة بأرسطو متجاهلاً آراء أسلافه؛ إذ تتّخذ السَّفْسَطَة عنده صورة محدّدة، وتتميّز عن الخَطابة على نحو دقيق؛ فقد توصّل بعد دراسة محكمة إلى أساليب الحركة السُّفِسْطائيّة في التّفكير، وطرائقها في الاستدلال، وحيلها في غَلَبَة الخصوم وكسر معتقداتهم، إلى وضع تقعيد لأهم مرتكزاتها المنهجيّة، وقد خصّص لهذا الغرض كتاب "السَّفْسَطة" أو "التَّبْكِيتات السَّفْسَطَائية" ضمن أعماله المنطقيّة المشهورة بعنوان "الأورغانون"[3].

لقد تحوّل الحديث عن السُّفِسْطائيّة بوصفها حركة فكريّة واجتماعيّة، إلى الحديث عن السَّفْسَطَة بوصفها ظاهرة خطابيّة[4]، فهي، كما يرى أرسطو، قياس يُوهِم أنّه بهذه الصّفة، من غير أن يكون

(1) الرّاضي، رشيد، "السَّفْسَطَات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجّه التّداولي الجدلي نموذجًا"، *عالم الفكر*، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، م 36، ع 4، 2008، ص127–181، ص146–147.

(2) الرّاضي، "السَّفْسَطَات في المنطقيّات المعاصرة"، ص147، 128.

(3) الرّاضي، "السَّفْسَطَات في المنطقيّات المعاصرة"، ص135؛ الرّاضي، رشيد، *الحِجاج والمُغالَطَة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار*، ط2، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2021، ص14–15.

(4) الرّاضي، *الحِجاج والمُغالَطَة*، ص135.

كذلك[1]، الغرض منه أن يُبكِت المخاطَب، أو أن يُشنّع عليه، أو أن يشكّكه، أو أن يُغلق عليه الكلام، ثم يتلو ذلك سوقه إلى الهذر والتّكلّم بالهذيان، وأكثر هذه الأغراض مقصودًا عندهم هو التبْكِيت[2].

وكي يسدّ أرسطو الباب على حيل السُّفِسْطائيين وأساليبهم المُراوِغة المُغْلِطَة، ويُبعد المخاطَب عن الوقوع في شراكهم، تتبَّع المواضع التي يحصل بها التّبْكِيت السُّفِسْطائي[3]، فانتهى إلى أنّ منها ما يكون من قبل الألفاظ ومنها ما يكون من قبل المعاني[4].

وقد اعتنى الدّرس الحِجاجي الحديث، كما فعل دارسو الخطابة المتقدّمون، بهذه المواضع مدرجًا إيّاها تحت التّسمية القديمة نفسها (السَّفْسَطَة)، وقد بلغت هذه العناية أوجها مع هامبلن (Hamblin) في كتابه المعنون بالسَّفْسَطات "Fallacies"، وكان في مجمله تكرارًا لمقولات أرسطو في مصنّفه "التَّبْكِيتات السَّفْسَطَائية"[5]. وجاءت مساهمة جون وودز ودوغلاس والتون (John Woods & Douglas Walton)، في كتابهما المعنون بـ "نقد الحِجاج" "Critique De l'argumentation"، "منخرطة في سنّة ثقافية تعتبر أنّ دراسة السَّفْسَطَة تكتسي على وجه التّأكيد أهميّة منهجيّة أساسيّة في الفلسفة وخصوصًا في مجال الإنسانيّات"[6].

وبقدر ما أفادت الدّراسات المعاصرة للسَّفْسَطَة من الإسهام التّراثي، كانت حريصة على تجديده وتطويره، ولعلّ أهم مظهر في هذا الجهد التّجديدي هو إعادة إحياء درس السَّفْسَطَة في إطار المنطق اللاشكلي، "وهو تيار ناشئ عن نقد منطق أرسطو من حيث المبادئ التي يقوم عليها والمسالك المنهجيّة التي يعتمدها"[7].

(1) ابن رشد، أبو الوليد (595هـ/1198م)، *تلخيص السَّفْسَطَة*، تحقيق محمّد سليم سالم، دار الكتب، القاهرة، 1973، ص5.

(2) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص13-14.

(3) الرّاضي، *الحِجاج والمُغالَطَة*، ص135-136.

(4) انظر: ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص14-27.

(5) الرّاضي، *الحِجاج والمُغالَطَة*، ص147.

(6) النّويري، محمّد، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، في *نظريّات الحِجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم*، إشراف حمّادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلية الآداب، منوبة، 1993، ص403-447، ص404.

(7) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص447.

في هذا الإطار يقرر جون وودز ودوغلاس والتون أنّ الغاية من كتابهما تأسيس نظريّة في السَّفْسَطَة قادرة على توفير الأدوات النّاجعة المؤسِّسة لإستراتيجيّات تحليل الحجج وتقويمها[1]، التي تمكّننا من تمييز الاستعمال السّليم للحجج من الاستعمال الخاطئ لها. ينطلقان، في ذلك، من القول بأنّ للحجج دورًا في سير الحوار وتقدّمه، وأنّ قوة الحجّة تظلّ مرتهنة بنوع الحوار ومقصده ومجموعة القواعد التي تحكم سيره، وبأن الحجّة نفسها يمكن أن يكون استعمالها سليمًا في حوار ما حين يكون لها إسهام في تحقيق مقاصد هذا الحوار، وخاطئًا في حوار آخر إن لم تستجب لمقاصده[2].

من هذا المنطلق، استطاع جون وودز ودوغلاس والتون تجاوز الإشكالات العمليّة المستفادة من درس السَّفْسَطَة، الّتي تمثّلت في أنّ السَّفْسَطَات المصنّفة في المقاربة التقليديّة لا تستعمل استعمالاً خاطئًا في المقامات كلّها التي ترد فيها؛ فالسَّفْسَطَات، كما يرى جون وودز ودوغلاس والتون، هي تقنيّات في الحِجاج قد تكون، في الأصل، معقولة، غير أنّها استعملت على وجه الخطأ، في حالة معيّنة، على النّحو الذي يجعلها تتعارض بشدّة مع مقصد الحوار أو تعيق تحقّقه[3].

وقد جاءت ترجمة كتاب "نقد الحِجاج" لِـ جون وودز ودوغلاس والتون إلى الفرنسيّة، بإشراف كريستيان بلانتان، انفتاحًا على رؤية مغايرة في تناول المسألة، واهتمامًا بالمطامح المنهجيّة والأهداف العلميّة، التي صرّح الدّارسان بنيّة سعيهما إلى تحقيقها، وقد فضّل فريق التّرجمة الفرنسيّة مصطلح (Paralogisme) دالّاً على الحِجاج الخاطئ مقابلاً للمصطلح الإنجليزيّ (Fallacy) الدّال على الخِداع[4]. ويجزم جون وودز ودوغلاس والتون بأنّ فكرة المُغالَطَة لا تمثّل سمة أساسيّة في تحديد مفهوم السَّفْسَطَة عند أرسطو بقولهما: "ينبغي أن نلحّ على أنّ أرسطو لم يكن يفكّر بأي حال من الأحوال في أنّ عنصر المغالطة كان يمثّل سمة تحديديّة أساسيّة لمفهوم "Sophisme"[5]، وأنّ عنصر المُغالَطَة، كما

(1) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص412.

(2) عبيد، حاتم، "منزلة العواطف في نظريّات الحِجاج"، *عالم الفكر*، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، م 40، ع 2، 2011، ص239–269، ص250.

(3) عبيد، "منزلة العواطف في نظريّات الحِجاج"، ص251. وبنتاجر، سعيد، "الملامح العامّة لنظريّة دوغلاس والتون في المُغالَطات"، *مقاربات فلسفيّة*، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، كليّة العلوم الاجتماعيّة، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، م1، ع 2، 2014، ص13–54، ص14–15.

(4) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص404–406.

(5) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص408.

يريان، هو من استحداث عدد من الشّراح "الّذين جمعوا إلى فكرة عدم التّوفيق الجدلي الفكرة الإضافيّة للمُغالَطَة"[1]، كما سنوضّح ذلك من خلال تراثنا الفلسفي العربي.

والنّاظر في التّراث الفلسفي العربي، خاصّة ذاك الذي تعلّق منه بنقل آثار أرسطو المنطقيّة إلى العربيّة، يطّلع على محاولات عدّة لنقل مصطلح (Sophisme) إلى العربيّة، ولنتّخذ مثالاً على ذلك نقل يحيى بن عدي (364هـ/974م) الفقرة الأولى من كتاب "التَّبْكِيتات" إلى العربيّة، يقول: "فأمّا في التَّبْكِيتات السُّوفِسْطائِيّ، وهذه التي بزيّ التَّبْكِيتات، وهي تضليلات لا تَبْكِيتات"[2]، ونقل الناعمي (ابن ناعمة؟) يقول: "تَبْكِيت السُّوفِسْطائِيين الذي يُظَنّ أنّه نقض للقياس، وليس هو في الحقيقة كذلك، بل هو مُغالَطَة لا حقيقة لها، وغير مُبْطِلَة للقياس"[3]. وما وجدناه عند ابن رشد (595هـ/1198م) في كتابه "تلخيص السَّفْسَطَة"، فقد استعمل مصطلح المُغالَطَة والأقاويل المُغالِطيّة والقياس المُغالِطي في معنى موازٍ لمفهوم السَّفْسَطَة الأرسطي[4].

ممّا تقدّم يظهر أنّ يحيى بن عدي اعتمد مادة (ضلل) ترجمة للسَّفْسَطَة، في حين اعتمد النّاعمي (ابن ناعمة ؟) وابن رشد المُغالَطة، كما ظهر أنّ ترجمتا يحيى بن عدي والنّاعمي (ابن ناعمة ؟) تلتقي عند مفهوم واحد يراعي غايات المُحاجّة السُّوفِسْطائِيَّة ومقاصدها وهي خداع السامع، مع تفاوت في الإشارة إلى إشكاليّة العلاقة بين بنيّة الحجّة المختلّة منطقيًّا ومظهرها الذي يبدو سليمًا، إشارة ستكون أكثر وضوحًا في قول ابن رشد: "إنّ من القياسات ما هو قياس في الحقيقة، ومنه ما يُغلِط، فيُظَنّ به أنّه قياس، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة"[5].

وكذلك لم يخلُ تراثنا العربي من محاولات لرصد ظاهرة السَّفْسَطَة وآليّاتها، وهذا ما تظهره المساهمات الفلسفيّة والنّقديّة الأدبيّة؛ فمن الوجهة الفلسفيّة برزت جهود كلّ من الفارابي (339هـ/ 950م) في كتابه "الأمكنة المُغْلِطَة"[6]، وابن رشد في كتابه "تلخيص السَّفْسَطَة"[1]، والملاحظ على هذين الكتابين اتّباعهما

(1) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص408.

(2) بدوي، عبد الرّحمن، *منطق أرسطو*، دار القلم، بيروت، 1980، ج3، ص773.

(3) بدوي، منطق أرسطو، ج3، ص776-777.

(4) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص16، 83.

(5) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص2.

(6) انظر: الفارابي، أبو نصر، محمّد بن محمّد (339هـ/950م)، *المنطق عند الفارابي*، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ج2.

سنّة أرسطو في إحصاء مواضع التّغليط من الألفاظ والمعاني. ومن الوجهة النّقديّة الأدبيّة برزت عناية واضحة بهذه الظّاهرة، ولا غرابة في ذلك والبلاغة عند ابن المقفّع (142هـ/759م) "كَشْفُ ما غمض من الحقّ، وتصوير الحقّ فى صورة الباطل"[2]، وأعلى رتبها "أن يحتجّ للمذموم حتّى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتّى يصيّره في صورة المذموم"[3]. أضف إلى ذلك ما قاله حازم القرطاجنّي (684هـ/1285م) في الوجوه التي تصير بها الأقاويل الكاذبة مقنعة موهمة أنّها صدق، يقول: "وإنّما يصير القول الكاذب مقنعًا وموهمًا أنّه حقّ بتمويهات واستدراجات؛ ترجع إلى القول أو المقول له. وتلك التّمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من النّاس بالطّبع والحُنْكَة، الحاصلة باعتياد المخاطبات الّتي يُحتاج فيها إلى تقويّة الظّنون في شيء ما، أنّه على غير ما هو عليه، بكثرة سماع المخاطبات في ذلك، والتّدرّب في احتذائها"[4].

وبعد، فقد آثر النّويري استعمال مصطلح المُغالَطَة ترجمة لمصطلح (Paralogisme)[5]؛ جريًا على الاصطلاح الدّارج بين أهل هذا الشأن، وقد آثرناه في هذه الدراسة. في حين أطلق حافظ إسماعيلي علوي مصطلح (المُغالَطَة) ترجمة للمصطلحات (Sophisme, Fallacy, Paralogisme)، قائلاً: "تُعرّف المُغالَطَة (Sophisme, Fallacy, Paralogisme) بأنّها استدلال فاسد أو غير صحيح، يبدو كأنّه صحيح؛ لأنّه مقنع سيكولوجيًّا، لا منطقيًّا، على الرغم ممّا به من غلط مقصود"[6]. ويظهر من هذا التّعريف أنّ هناك فرقًا جوهريًّا بين الغلط والتّغليط؛ فالغلط يتفرّع إلى غلط غير مقصود ويسمى غلطًا،

(1) انظر: ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*.

(2) العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله (395هـ/1004م)، *كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر*، تحقيق علي محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1952، ص53.

(3) العسكري، *الصّناعتين*، ص53.

(4) القرطاجنّي، أبو الحسن، حازم بن محمّد (684هـ/1285م)، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص63.

(5) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص412.

(6) إسماعيلي علوي، حافظ، وأسيداه، محمّد، "اللسانيّات والحِجاج: الحِجاج المُغَالِط: نحو مقاربة لسانيّة وظيفيّة"، في *الحِجاج: مفهومه ومجالاته*، جمع وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ج3، ص272.

وغلط مقصود ينبني على التّضليل والإخفاء والتّعتيم والتّمويه؛ بقصد تضليل المخاطَب ومحاولة إخفاء الحقيقة عنه، ويسمى تغليطًا أو مُغالَطة أو أُغْلوطَة[1].

-آليّات المُغالَطَة في الخُطَب السّياسيّة لولاة بني أميّة وعمّالهم[2]

لا يخفى على المطّلع ما شهده العصر الأمويّ من صراعات متّصلة بين الأحزاب المختلفة، ومدار هذا الصّراع على الخلافة، ففي سبيل الظّفر بها اصطرعت الأحزاب صراعًا حربيًّا ولسانيًّا لم تهدأ ثائرته طوال هذا العصر[3]. وما كان بنو أميّة يجهلون أنّهم إنّما ظفروا بالخلافة عن طريق الحيلة والقوّة؛ لذلك لم يكونوا قادرين على إثبات حقّهم في تولّي أمور المسلمين بالحجّة الدّامغة؛ فكانوا إذا تعرّضوا لهذا الأمر في خطبهم اتّبعوا سبيل المُغالَطَة لانتزاع حقّهم من الطّامعين فيه[4].

والخوض في المُغالَطَة في خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم يعني بالضّرورة النّظر في مختلف المُغالَطَات التي وظّفها المخاطِب لغاية حمل المخاطَب على الإذعان، ممّا يقتضي حصرًا للمُغالَطَات ثمّ تصنيفها وإبراز الفوارق القائمة بينها، والبحث خاصّة في دواعي اختيار صنف من المُغالَطَات دون صنف آخر أو التّركيز على نوع منها دون سائر الأنواع. على أنّ حصر المُغالَطات المعتمدة في الدّراسة إنّما يقتضي تحديد المفاهيم، بحيث نراوح بين النّظري والتّطبيقي، مؤكّدين، منذ البداية، أنّها أصناف جامعة لعدد من المُغالَطات، تشترك في طبيعتها وبنيتها العامّة، ولكنّها قد تتباين في أمور جزئيّة. وهذه الأصناف هي[5]: مُغالَطات من جهة اللفظ، ومُغالَطات من جهة المعنى عائدة إلى مسالك التّدليل، ومُغالَطات عائدة

(1) الباهي، حسّان، *الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي*، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، 2004، ص165.

(2) المقصود بالولاة ولاة الخلفاء، والعمّال عمّال الولاة، ومنهم الشّرطة.

(3) النّص، إحسان، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، دار الفكر، دمشق، (د.ت.)، ص82.

(4) النّص، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، ص91.

(5) الحقّ أنّ ما دار حول المُغالَطات من نقاشات نظريّة لم يُفضِ إلى تصنيف متّفق عليه، ولم يتمخّض عنه قائمة مغلقة لتلك المُغالَطَات التي تعدّدت تصنيفاتها، لكن اشْتهر منها ذاك الذي ذكرناه سابقًا، متقيّدين من حيث المنهج بتصنيف حسّان الباهي للمُغالَطات في بحثيه "تهافت الاستدلال في الحِجاج المُغالِط" و "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة". الباهي، حسّان، "تهافت الاستدلال في الحِجاج المُغالِط"، في *الحِجاج: مفهومه ومجالاته: دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة*، إشراف حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ج1، ص808-822؛ "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، في *التّداوليّات: علم استعمال اللغة*، تنسيق وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، 2014، ص374-423.

إلى عوامل غير لغويّة، مع الإشارة إلى وجود روابط بين العديد منها، ممّا يجعل بعضها يستدعي بعضها الآخر، وهو ما يفسّر استخدام أكثر من مُغالَطَة في موضع واحد.

ومن الجدير ذكره أنّ النّمطيّة[1]، التي وجدناها في خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم، تعدّ إشكالية حاولنا تذليلها بنماذج مُختارَة لم يتناولها الدّارسون من جهة؛ وبحيث تقع الإحاطة بالمُغالَطَة من مختلف وجوهها دون التّكرار من جهة أخرى.

أمّا المُغالَطات من جهة اللفظ فنجدها في عدم مطابقة القول للمعنى، بشكل يجعل دلالة اللفظ مشتركة[2]. وفي مثل هذا الوضع يستخدم المُغالِط حيلاً تنتهي بالمخاطَب إلى أن يفهم من القول ما يخالف دلالته، بشكل يُفضي به إلى تعطيل الفهم، قوامه في ذلك سبل من قبيل اعتماد الألفاظ المشتركة، بأن يجعل الكلام خفيّ الدلالة على المعنى المراد به، ويجعل المخاطَب عاجزًا عن تفصيل المعاني التي يتوفر عليها اللفظ الواحد[3]. كما يعود التّغليط لعوامل أخرى مثل النّبر والإعجام والإعراب والتّخفيف والتّشديد[4].

فإذا قمنا بخلط المعاني المختلفة لكلمة أو تعبير، عفوًا أو عن قصد، فإننا نستخدم اللفظ استخدامًا مشتركًا، وحين نفعل ذلك في مساق حجّة نكون قد ارتكبنا مغالطة الاشتراك؛ ذلك أنّ الحجّة لا تكون منطقيّة، ولا تؤدّي فعلها المنوط بها، ما لم تكن ألفاظها تحمل المعنى ذاته في كل مرّة ترد فيها، سواء في المقدّمات أو في النّتيجة[5].

وجدير بالذّكر أنّ الاشتراك ليس بحد ذاته مُغالِطًا، غير أنّه يبقى شَرَكًا لغويًّا منصوبًا يجعلنا عرضة للوقوع في المُغالَطَة، وذلك حين ينجح الاشتراك في أن يجعل الحجّة المَغلُوطة تبدو حجّة صائبة[6]. وهو ما يمكن الوقوف عليه في قول عبيد الله بن زياد مخاطبًا أهل البصرة، لمّا بلغه موت يزيد بن معاوية:

(1) هو أمر يمكن ملاحظته بسهولة؛ إذ لا تخفى جهود ولاة بني أميّة وعمّالهم في تأييد حقّهم بالخلافة؛ حتى بدا سائدًا كلغة مشتركة بينهم.

(2) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص24–26.

(3) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص380–381.

(4) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص25.

(5) مصطفى، عادل، المُغالَطَات المنطقيّة: طبيعتنا الثّانية وخبزنا اليومي (فصول في المنطق غير الصّوري)، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2007، ص195.

(6) مصطفى، المُغالَطَات المنطقيّة، ص197.

"أنتم أوسع النّاس بلادًا، وأبعدهم مَقادًا، وأكثرهم عديدًا وحديدًا، لا حاجة بكم إلى أحد من النّاس، بل الحاجة للنّاس إليكم؛ فاختاروا لأنفسكم رجلاً ترضونه لدينكم وسلطانكم، حتى تجتمع النّاس على خليفة، وأنا أول من سمع وأطاع، وأعان بماله ونصيحته وقوّته، وإن تَنْسِبوني تجدوا مُهاجَرَ والِدِي إلى البصرة، ومولدي بها، وأنا رجل منكم"[1].

وكأنّ عبيد الله بن زياد اتّخذ من قضيّة الأنساب، التي شُغِل بها العرب طويلاً، سندًا سياسيًّا في انتصاره لنفسه في الولاية وإسقاطه حق الآخرين. ثمّ دعم ذلك النّسب من موقف ديني؛ فلا يخفى على المتأمّل ما ينطوي عليه لفظ (مهاجر) من دلالات، تجعل المخاطَب في حيرة بين المفهوم والمقصود، أو أن الأمر يهم المفهوم والمقصود معًا، أو أن الأمر سيّان، وأنّه لا فرق في الأخذ بهذا المعنى أو ذاك[2].

فراح عبيد الله بن زياد يرسم خطابه بدلالات لفظ (مهاجر) حتّى يضمن التّأثير في المخاطَب وفقًا لمقاصده، وذلك على النحو الآتي: جاء في "لسان العرب": الهَجْر: ضد الوصل. والهُجْرَة: الخروج من أرض إلى أرض. والمهاجرون: الّذين ذهبوا مع النّبي محمّد صلّى الله عليه وسلّم. وتَهَجَّرَ فلان أي تشبّه بالمهاجرين. وسمّي المهاجرون مهاجرين لأنّهم تركوا ديارهم ومساكنهم التي نشؤوا بها لله تعالى، ولحقوا بدار ليس لهم بها أهل ولا مال حين هاجروا إلى المدينة[3].

وقد مدح الله عزّ وجلّ المهاجرين، فأنزل فيهم قرآنًا تعظيمًا لهم، قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحشر: 8). وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 100). هم الصّادقون، والسّابقون الأولون، هم قوم رضي الله عنهم، وأعدّ لهم الجنّة. لا شكّ أنّ هذه الدّلالات للفظ مهاجرين، ممّا أثّر على المخاطَب وأسهم في دعم مقاصد عبيد الله بن زياد، فكان الأحقّ بالولاية؛ وجليّة الأمر في قولهم: "فقامت الخطباء إلى عبيد الله، لمّا فرغ من خطبته فقالوا: قد

(1) أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنّى (209هـ/824م)، شرح نقائض جرير والفرزدق، برواية أبي عبد الله اليزيدي عن أبي سعيد السّكّري عن ابن حبيب، تحقيق محمّد إبراهيم حوّر ووليد محمود خالص، ط2، المجمع الثّقافي، أبو ظبي، 1998، ج3، ص845.

(2) الباهي، "*المُغالَطات* في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص383.

(3) ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدّين، محمّد بن مَكْرَم (711هـ/1311م)، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، (د.ت.)، مادة (هجر).

قبلنا ما أشرت به، ولا نرى أحدًا أضبط لهذا الأمر منك، ولا أقوى عليه، فبايعوه على رضى منهم، ومشورة منه"[1].

وأمّا المُغالَطات من جهة المعنى العائدة إلى مسالك التّدليل، فمفادها استناد المُغالِط إلى آليّات عدّة، يُوهم خصمه، من خلالها، بالتزامه بالضّوابط المنطقيّة الخاصّة بطريقة التّدليل التي اعتمدها، دون أن يكون الأمر كذلك حقيقة. إنّه القول الذي يتكوّن من مضامين قد تكون صادقة أو مشهورة في الأصل، لكنّ طريقة تدليل المُغالِط عليها تُفضي بها إلى الكذب، غرضه من ذلك سوق المخاطَب إلى نتائج كاذبة عبر تلبيس الكذب صفة الصّدق والباطل صفة الحق[2]. ولبيان ما سلف عمدنا إلى تفصيل الحديث في العديد من هذه المُغالَطات التي حضرت في خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم على النّحو الآتي:

1-المُصادَرة على المطلوب: تُجمع المصادر القديمة والحديثة في تعريفها على اعتبارها خطأ منطقيًّا يتمثّل في المُصادَرة على النّتيجة التي يُبْتَغَى الوصول إليها[3]؛ وذلك بأن تفترض صحة القضيّة التي تريد البرهنة عليها، وتضعها بشكل ظاهر أو ضمني في إحدى مقدّمات الاستدلال[4]. يقول ابن سينا (428هـ/1036م): "المُصادَرة على المطلوب أن يجعل المطلوب نفسه مقدّمة في قياس يراد به إنتاجه، كمن يقول: إنّ كل إنسان بشر، وكل بشر ضحّاك، فكل إنسان ضحّاك. والكبرى، ههنا، والنتيجة شيء واحد، ولكن أبدل الاسم؛ احتيالاً ليُوهم المخالفة"[5]. وأنت بذلك تجعل النّتيجة مقدّمة، وتجعل الدّعوى دليلاً، وهو ضرب من الاستدلال الدّائري. والاستدلال الدّائري ليس مُغالِطًا في صميمه، ولكنّه يغدو كذلك حيثما كانت النّتيجة المراد إثباتها مُفترضة أصلاً داخل المقدّمات التي يتعيّن على المخاطَب أن يُسلِّم بها ويبدأ منها[6]، ويأتي نسق الكلام ليُوهم بأنّها نتيجة مستقلّة بذاتها، قاد إليها توليد منطقيّ للمقدّمة، وأوصل

(1) أبو عبيدة، *شرح نقائض جرير والفرزدق*، ج3، ص845.

(2) الباهي، "تهافت الاستدلال في الحِجاج المُغالِط"، ص817؛ "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص381-382.

(3) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص436.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص25؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص391-392.

(5) ابن سينا، أبو علي، الحسين بن عبد الله (428هـ/1036م)، *النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة*، ط2، مطبعة السّعادة، القاهرة، 1938، ص56.

(6) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص25؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص392. والنّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص438-439.

إليها تسلسل فكريّ دقيق. ويمكننا تجريد الصّورة المنطقيّة للاستدلال الدّائري على النّحو الآتي[1]: أ صادقة لأنّ ب صادقة، وب صادقة لأنّ أ صادقة.

وإذا تأمّلنا قول الحَجّاج بن يوسف: "تزعمون أنّا من بقايا ثمود، والله جلّ وعزّ يقول: ﴿وَثَمُودَ فَما أَبْقى﴾ (النّجم: 51). وقال مرّة أخرى: لئن كنّا من بقايا ثمود، فما أنجى الله مع صالح إلا خَيارهم"[2]. أدركنا أنّ المغالطة في الاستدلال الدّائري تتمثّل في أنّ النّتيجة تبدو ماثلة في المقدّمة بشكل ظاهر أو ضمني، بصورة تجعل قبول المقدّمة، يستدعي قبول النّتيجة؛ وهو أمر نبيّنه من خلال قول الحَجّاج كما يلي: زعمتم أنّا من بقايا ثمود، وثمود فما أبقى، إذًا كذبتم فالحَجّاج ليس من ثمود الطّاغية، وإن كان الحَجّاج من بقايا ثمود، فما أنجى الله تعالى مع صالح عليه السّلام إلا خيار ثمود. وهكذا يدافع المُغالِط عن قضيّة ما عبر قضايا تماثل تلك الّتي تعبّر عنها القضيّة الأصل. وبالتّالي، تصبح المقدّمة هي الضّامن الوحيد لصدق النّتيجة[3]، والأساس الذي يقيم عليه المُغالِط تضليل المخاطَب والظّفر به.

2-النّعوت المُصادِرة على المطلوب: من البيّن أنّ اللغة المشحونة تنطوي على مصادَرة على المطلوب؛ لأنها تفترض مسبقًا حكمًا تقويميًّا لم تتم البرهنة عليه بعد؛ لذا كان جريمي بنتام (J. Bentham) يطلق على هذه المُغالَطَة النّعوت المصادِرة على المطلوب. إنّها مُغالَطَة تدسّ مواقف انفعاليّة داخل العبارة التي تحملها، وهذه المواقف ليست جزءاً من الحجّة، إنّما جرى استدعاؤها على نحو غير مشروع؛ كي تؤتي أثرًا لم يكن للحجّة أن تأتيه بمفردها[4]؛ بعبارة أخرى لا تُعَدّ هذه المواقف الانفعاليّة ذات صلة بقيمة صدق العبارة المطروحة أو كذبها. وبناءً عليه، ليست كل لغة مشحونة هي لغة مُغالِطَة بالضّرورة، وإلا لكان أدبنا ركامًا من المُغالَطات؛ إنّنا، في حقيقة الأمر، نتحدّث عن لغة مشحونة بألفاظ انفعاليّة وتقويميّة زائدة، يقال لها الألفاظ المُلَقَّمة، تبدو كأنّها تصف وقائع، غير أنّها تختزن افتراضات خفيّة ونظريّات بتمامها، وتنطوي على إلزام مُضْمَر[5]. وهو ما يظهر في قول رَوْح بن زِنْباع، مخاطبًا أهل المدينة، داعيًا إلى بيعة معاوية بن يزيد بعد وفاة يزيد بن معاوية: "أيّها النّاس، إنّا لا ندعوكم إلى لَخْم وجُذَام وكَلْب، ولكنّا ندعوكم

(1) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص31.

(2) ابن حمدون، محمّد بن الحسن (562هـ/1166م)، *التّذكرة الحمدونيّة*، تحقيق إحسان عبّاس، وبكر عبّاس، دار صادر، بيروت، 1996، مج 7، ص184.

(3) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص392.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص126.

(5) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص28.

إلى قريش، ومَن جعل الله له هذا الأمر واختصّه به، وهو يزيد بن معاوية، ونحن أبناء الطّعن والطّاعون، وفُضَالات الموت، وعندنا إن أجبتم وأطعتم من المعونة والعائدة ما شئتم. فبايع النّاس"[1]. من الواضح أنّ رَوْح بن زِنْباع اتّكأ على الألفاظ المُلَقَّمة في تنظيره السّياسي لحكم بني أميّة؛ فجعل الخلافة مختصّة بقريش دون غيرها من القبائل، وأكّد أنّ الله تعالى جعل ليزيد بن معاوية هذا الأمر واختصّه به، وكأنّه، بذلك، يقرّر النّظريّة السّياسيّة التي سارت عليها الخلافة الأمويّة، وقصدت إلى التّأصيل لها بين الرعيّة، خاصّة بين الأحزاب المُعارِضة لها؛ فالله تعالى، كما يدّعون، اختارهم للخلافة دون سواهم، وأتاهم الملك، وهم يحكمون بإرادته، ويتصرّفون بمشيئته، ومن ثمّ فلهم على النّاس حقّ السّمع والطّاعة، وليس لهم أن يعارضوا وأن ينقضوا هذا التّفويض الإلهي[2]، وإلّا توعّد العصاة منهم بالشّدّة والعنف، وإذا سمع النّاس وأطاعوا فإنّ رَوْح بن زِنْباع يعدهم بجزيل الصّلات وعظيم الهِبات.

وهكذا استخدم رَوْح بن زِنْباع الألفاظ المُلَقَّمة بدلًا من الحجّة المُحايدة، حيث كانت ألفاظه فِخاخًا منطقيّة تدفع المخاطَب إلى أن يقفز إلى استنتاجات تقويميّة غير مشروعة[3]، وهو ما نلاحظه في جُلّ خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم؛ فما نسمعه من الأمويّين من ردّ مسألة الخلافة إلى القضاء الإلهي[4] حيث لا اختيار للعبد، ومن مبايعة النّاس جميعًا لهم[5]، واجتماعهم عليهم[6]، محاولة منهم لكسب الشّرعيّة ولاستعادة الماضي القريب في الأذهان؛ لإيهام النّاس بأنّ الخلافة مستمرّة في أحسن خلف لخير سلف، عمادها وحدة كلمة المسلمين[7]. بهذا الإيهام الأيديولوجي أصبح لحكم بني أميّة طابعه الشّرعي؛ بسلطان

(1) الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (255هـ/868م)، *البيان والتّبيين*، تحقيق وشرح عبد السّلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ج1، ص392.

(2) خليف، مي يوسف، *تطوّر الأداء الخطابي بين عصر صدر الإسلام وبني أميّة*، دار غريب، القاهرة، (د.ت.)، ص93-94.

(3) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص125.

(4) انظر: خطبة عمرو بن العاص في مكّة. ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد (328هـ/939م)، *العقد الفريد*، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1944، ج4، ص133-134.

(5) انظر: خطبة عُتْبَة بن أبي سفيان في مصر. ابن منظور، *لسان العرب*، مادة خمس.

(6) انظر: خطبة خالد بن عبد الله القَسْري في مكّة. الطّبري، أبو جعفر، محمّد بن جرير (310هـ/922م)، *تاريخ الطّبري: تاريخ الرّسل والملوك*، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1971، ج6، ص464.

(7) الجويلي، محمّد، *الزّعيم السّياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس*، دار سراس، تونس، 1992، ص53.

يستمدّونه من الله تعالى، ومن مبايعة النّاس لهم واجتماعهم عليهم؛ لذلك وجب على الرعيّة طاعتهم، وعدم الخروج عليهم.

3-المُنحدَر الزّلِق: تعني مُغالَطَة المنُحدَر الزّلِق أنّ سلوكًا أو فعلاً سيئًّا سيجرّ وراءه سلسلة محتومة من العواقب، الّتي تؤدّي في نهاية المطاف إلى نتيجة كارثيّة. وكلّ حدث في هذه السلسلة هو نتيجة ضروريّة لما قبله وسبب للحدث الذي يليه[1]؛ فالحدث الأوّل يؤدّي إلى وقوع الثّاني، وهذا الأخير إلى ثالث، إنّها سلسلة من النّتائج الّتي يتصاعد فيها الخطأ[2]. وفي هذا الإطار، يخاطب عثمان بن حيّان المُرِيّ أهل المدينة، محذّرًا من الانتقاص من ولاة بني أميّة؛ لأنّ في ذلك ما لا يُحمد عقباه، يقول: "فدعوا عيب الولاة، فإنّ الأمر إنّما يُنْقَض شيئًا شيئًا حتّى تكون الفتنة، وإنّ الفتنة من البلاء، والفِتَن تذهبُ بالدّين وبالمال والولد"[3]. فإذا كان أ (عيب الولاة) كان ب (الفتنة)، وإذا كان ب (الفتنة) كان ج (البلاء)، وهكذا حتى ن (الفِتَن تذهبُ بالدّين وبالمال والولد)، حيث ن نتيجة كارثيّة[4].

وحيث لا يوجد لزوم منطقي في موضع أو أكثر من السّلسلة المفترضة، ولا يوجد سبب لافتراض أنّنا لا يمكننا أن نتوقّف ببساطة عند نقطة ما في هذا المُنحدَر[5]، يتنزّل قول زياد بن أبيه مخاطبًا أهل الكوفة، لما بلغه أنّ الشّيعة حَصَبُوا عمرو بن حُرَيْث المخزومي نائبه في الكوفة، حتّى دخل القصر، وأنّه لا يملك من الكوفة إلّا دار الإمارة: "يا أهل الكوفة، جَمعْتُم فأشِرْتُم، وأمِنْتُم فاجترأتم، وإنّ عواقب البغي شرّ العواقب. والله، يا أهل الكوفة، لئن لم تستقيموا لأداوينّكم بدوائكم، فإنّه عندي عتيد"[6].

لقد بدا منطق القسوة، في قول زياد بن أبيه، ضرورة من واقع آثار الفتن والفوضى التي حلّت بالكوفة، فما فتئ القوم يخرجون على الخلفاء وولاتهم، ينكثون بيعتهم، ويخالفونهم في أحكامهم، ويقاتلونهم، ويمنعون تسليم الحقّ إليهم، وما فتئ زياد يهدّدهم بالويل والثّبور، ليصل التّهديد إلى ذروته حين يتوعّد القوم بالنّكال وسوء المصير إن لم يستقيموا، فإذا كان (أ) كان (ب).

(1) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص127.

(2) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص393.

(3) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص486.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص128.

(5) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص128.

(6) البلاذري، أبو العبّاس، أحمد بن يحيى (279هـ/892م)، *أنساب الأشراف*، تحقيق إحسان عبّاس، جمعيّة المستشرقين الألمانيّة، بيروت، 1979، ج5، ص246.

هي صورة تزدحم بالتّهديد والوعيد؛ حتّى يرتدع الجُناة عمّا هم فيه من قصد إلى الفتن والفوضى، وحتّى يتوقّف من تسوّل له نفسه الانضمام إليهم أو التّعاون معهم. وبناءً عليه، يمكننا أن نقدّم تصوّرًا آخر لمُغالَطَة المُنحدَر الزّلِق كما يلي: إذا وقع (أ) (أو يمكن أن يقع)، فإنّ (ب) سيقع حتمًا[1]. وفي هذا السّياق يُروى للمُغيرة بن شُعْبَة الثَّقفيّ مخاطبًا أهل الكوفة، لمّا بلغه أنّ الخوارج استعدّوا للخروج عليه، وأنّهم قد اجتمعوا على رجل منهم، فقال محذّرًا من وقوع ذلك، مهدّدًا بأنّه سيخمد أنفاس الخارجين على سلطانه، فيجعلهم أثرًا بعد عَين، وعبرة لغيرهم: "وقد ذُكر لي أنّ رجالاً منكم يريدون أن يظهروا في المِصْر بالشّقاق والخلاف، وأيم الله لا يخرجون في حيّ من أحياء العرب في هذا المِصْر إلّا أبدتُهم وجعلتهم نكالاً لمَن بعدهم، فنظر قوم لأنفسهم قبل النّدم، فقد قمت هذا المقام إرادة الحجّة والإعذار"[2]. فإذا وقع (الخروج على المُغيرة بن شُعْبَة الثَّقفيّ) (أو يمكن أن يقع)، فإنّ (العقاب) سيقع حتمًا.

إنّ ولاة بني أميّة وعمّالهم كانوا حريصين على إبراز صفات القوّة التي يتّسمون بها، كما كانوا حريصين على إظهار الحزب الأموي بمظهر الحزب القويّ الذي يبطش بعدوّه بلا هَوادة، فالفخر بالقوّة في خطب الولاة وعمّالهم غايته إرهاب المعارضين، وحمل النّاس على الإذعان المطلق لسلطان بني أميّة[3].

4-الإحراج الزّائف (القسمة الثّنائيّة الزّائفة): قد نطلق عليها كذلك مُغالَطَة الأبيض أو الأسود، أو إمّا هذا أو ذاك، وتحضر في الحالة التي يُفضي فيها المُغالِط إلى وضع المخاطَب أمام خيارين لا ثالث لهما، على الرّغم من وجود خيارات أخرى[4]. إنّه يغلق عالم البدائل الممكنة أو الاحتمالات الخاصّة بموقف ما، مبقيًا على خيارين اثنين لا ثالث لهما[5].

وتكثر هذه المُغالَطَة على ألسنة السّياسيين الذين يحيلون معارضيهم إلى عدوّ مبين، وتتجلّى فيما يُعْرَف بمركزيّة العِرْق، وتعني النّظر إلى الأشياء على أنّ جماعتنا محور كلّ شيء، والإطار المرجعيّ الذي يقاس عليه كلّ شيء آخر، وتقيّم به كلّ الجماعات الأخرى؛ جماعتنا هي الصّواب وغيرها الخطأ،

(1) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص394.

(2) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج5، ص184.

(3) النّص، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، ص97.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص129؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص386.

(5) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص129.

هي الحقّ وغيرها الباطل[1]. ومن ذلك قول عُتْبَة بن أبي سفيان مخاطبًا أهل مكّة سنة إحدى وأربعين، وعَهْدُهم حديث بالفتنة بين عليّ ومعاوية: "أيّها النّاس، إنّا قد وَلِينا هذا الموضع الذي يُضاعِف الله فيه للمحسن الأجر، وعلى المسيء الوِزْر. فلا تمدّوا الأعناق إلى غيرنا، فإنّها تنقطع دوننا، ورُبّ مُتَمَنّ حتفه في أمنيته. اقبلوا العافية ما قبلناها منكم وفيكم، وإيّاكم ولَوْ فقد أتعبت مَن كان قبلكم، ولن تريح مَن بعدكم"[2].

يقرّر عُتْبَة بن أبي سفيان أنّ الخلافة حقّ لبني أميّة دون غيرهم، وأنّ الله تعالى اصطفاهم ليحكموا بشريعته، ومن ثمّ فلهم على النّاس حقّ الطّاعة فيما أحبّوا مطلقًا، مهدّدًا من تحدّثه نفسه بالعصيان بالسّيف وضَرْب الرّقاب.

وهكذا يمكننا تجريد الصّورة المنطقيّة لهذه المُغالَطَة كما يلي: إمّا أن تختار ق (علي بن أبي طالب) وإمّا أن تختار ك (معاوية بن أبي سفيان ممثلاً عن بني أميّة)، ليس هناك اختيارات أخرى، ولا يمكنك أن تختار ق، إذًا لا بديل لك من أن تختار ك. ويكمن الخلل، هنا، إذا كانت ق و ك لا تستغرقان جميع الاحتمالات القائمة[3].

وقد تعود هذه المُغالَطَة، في أغلب الأحيان، إلى استخدام آليّات قائمة على التّضاد بطريقة غير مشروعة؛ كأن نوجّه السّؤال إلى المخاطَب لنقول له: هل أنت معي أو ضدي؟ إنّ هذه المُغالَطَة تقوم على صياغة السّؤال بطريقة تحدّد للمجيب الإطار المرجعي الذي يجب أن يفكّر فيه؛ فهي تطرح الوضع وكأنّ هناك خيارين متقابلين، ولا وجود لأي بديل آخر خارج ما يسطّره السّؤال، وأنّ أحدهما لا بدّ أن يكون صحيحًا والآخر باطلاً، الأمر الذي أفضى بنا إلى عالم مصنّف ضمن ثنائيّات تصادميّة[4].

على هذا النّحو يدّعي خالد بن عبد الله القَسْري، من خلال سؤاله، أنّ الخليفة أعظم عند الله تعالى من الرّسول؛ فالخليفة خليفة الله في أرضه وخلقه والرّسول رسول الله إليهم؛ وكأنّه بذلك يقدّم الخليفة بوصفه مصدر حياة، يجلب للنّاس الخير ويدفع عنهم الشّر، ولأنّ الخليفة يمثّل الحياة بالنّسبة إلى النّاس، فهو

(1) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص131-133.

(2) المبرّد، أبو العبّاس، محمّد بن يزيد (285هـ/898م)، *الكامل في اللغة والأدب*، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ج4، ص91.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص131-132.

(4) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص386.

أكرم على الله تعالى من خليله، سيدنا إبراهيم عليه السّلام؛ فقد طلب سيدنا إبراهيم عليه السّلام الغيث، فسقاه الله تعالى ماء مالحًا، شديد الملوحة، في حين طلب الخليفة الوليد بن عبد الملك الغيث، فسقاه الله تعالى ماء شديد العذوبة، بئرًا حفرها الخليفة، فكان يُنْقَل ماؤها إلى جانب زمزم، ليُعرف فضله على زمزم، وذلك في قوله مخاطبًا أهل مكّة: "أيّها النّاس، أيّهما أعظم؟ أخليفة الرّجل على أهله، أم رسوله إليهم؟ والله لو لم تعلموا فضل الخليفة، إلّا أنّ إبراهيم خليل الرحمن استسقى فسقاه ملحًا أجاجًا، واستسقاه الخليفة فسقاه عذبًا فراتًا، بئرًا حفرها الوليد بن عبد الملك بالثَّنِيَّتين–ثَنِيَّة طوى وثَنِيَّة الحَجُون–، فكان يُنْقَل ماؤها فيُوضَع في حوض من أدَم إلى جنب زمزم، ليُعرف فضله على زمزم"[1].

5–مغالطة الأسئلة المتعدّدة أو أخذ مسائل كثيرة على أنّها مسألة واحدة: يقول ابن رشد: "التّضليل الذي يُعْرَض من أخذ مسألتين كمسألة واحدة، يُعْرَض من جهة أنّ ما يحتمل جوابين مختلفين يَرِد فيه جواب واحد... فمن النّاس من إذا سُئِل في أمثال هذه المسائل الكثيرة على أنّها مسألة واحدة، ربّما شعر بالكثرة الّتي في السّؤال فتوقّف وانقطع، وربّما أجاب بجواب واحد، فيلحقه التّبكيت والتّشنيع"[2].

وقد انفرد عادل مصطفى بالقول إنّها: "سؤال مشحون أو مُركّب يعمد إلى دسّ فروض مسبقة، غير مبرّرة، وغير داخلة في التزامات الخصم، داخل سؤال واحد. وأيّ جواب مباشر يعطيه المجيب، يوقعه في الاعتراف بهذه الفروض"[3]. فالسّؤال فخ لا يطلب صاحبه جوابًا بقدر ما يسعى إلى الإيقاع بالمخاطَب[4]. ومن النّماذج التي تمثّل ذلك قول الحَجّاج مخاطبًا أهل العراق بعد دَيْر الجماجم[5]: "هل استخفّكم ناكث، أو استغواكم غاوٍ، أو استنصركم ظالم، أو اسْتَعْضَدكم خالع إلّا تَبِعتموه وآويتموه ونصرتموه ورَضِيتمُوه. يا أهل العراق، هل شغب شاغب، أو نعب ناعب، أو زفر زافر إلّا كنتم أتباعه وأنصاره؟ يا أهل العراق، ألم تنهكم المواعظ؟ ألم تزجركم الوقائع؟"[6]. فأيًّا ما كان الجواب بالإثبات أو النّفي، فإنّ المُجيب يعترف بجملة من الفروض، التي ضمّنها المُغالِط لسؤاله؛ فأمّا الإثبات فإقرار بأنّ عبد الرّحمن بن الأشعث ناقض

(1) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص440.

(2) ابن رشد، *تلخيص السَّفْسَطَة*، ص42–43.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص149.

(4) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص441.

(5) بهذا الموضع كانت الوقعة بين الحَجّاج وعبد الرّحمن بن محمّد بن الأشعث، فَهُزِمَ ابن الأشعث، وقُتِل أكثر مَن معه من القرّاء، وذلك سنة ثلاث وثمانين للهجرة. الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص357–365.

(6) الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج2، ص139–140.

للبيعة، ضالّ، سبب للفتنة والشّر، ظالم لنفسه ولأتباعه بمشاركتهم إياه، وأمّا النّفي فإقرار بمسؤولية المُجيب عن مظاهر الفوضى والفتنة، وما كان كذلك كان جديرًا بلوم الحَجّاج واستهجانه، ومسوّغًا لمنطق التّقريع والتّوبيخ. إنّ مثل هذا السّؤال شَرَك أو أُحبولة؛ لأنّه يُضيّق على المُجيب نطاق الخيارات إلى صنف واحد من الإجابة المباشرة، الّتي من شأنها أن تزعزع موقفه من الحوار[1].

انظر، أيضًا، إلى قوله حين اسْتُعْمِل على العراق محذّرًا من التّجمعات، والقال والقيل، وكثرة السّؤال، وما تثيره من الفتن: "فإيّاي وهذه الجماعات، وقال وقيل، وما تقول؟ وفيمَ أنتم وذاك؟"[2]. إنّ سؤاله "وفيمَ أنتم وذاك؟" يتضمّن فروضًا ضمنيّة لم يتمّ البرهنة عليها، يسلّم بها المُغالِط دون دليل؛ أي أنّه ينطوي على مصادَرة على المطلوب[3]، لأنّه يفترض مسبقًا إجابات محددة عن أسئلة غير مصرّح بها؛ فمثل هذا السّؤال لا يمكن الإجابة عنه ببساطة بالإيجاب أو بالامتناع، إنّه ليس سؤالاً بسيطًا، بل إنّه يتركّب من أسئلة عدّة في سؤال واحد، وذلك على النّحو الآتي: مَن هذه الجماعات؟ أليس هؤلاء من أهل الباطل الخارجين عن الدّولة الأمويّة؟ وهل موقفكم إيجابي تجاهها؟

6-التّفكير التّشبيهي (الأنالوجي الزّائف): يقع المرء في مُغالَطَة الأنالوجي الزّائف أو الضّعيف عندما يعقد مقارنة بين أمرين ليس بينهما وجه للمقارنة، أو أمرين بينهما مجرّد تشابه سطحي، وليس بينهما وجه شبه يتّصل بالشّأن المعني الذي تريد الحجّة أن تُثبته[4]. وهكذا يتألّف الأنالوجي الزّائف من افتراض أنّ الأشياء المتشابهة في وجه من الوجوه لا بدّ من أن تكون متشابهة في وجوه أخرى، وعليه فما دام شيئان (أ و ب) متماثلين في جانب من الجوانب، فإنّهما متماثلان في جوانب أخرى، أو في الجوانب جميعها[5]. ومن ذلك قول عُتْبَة بن أبي سفيان مخاطبًا أهل مِصْر: "إنّ الله جمعكم بأمير المؤمنين بعد الفُرقة، فأعطى كلّ ذي حقّ حقه، وكان والله فيكم، مِنّة منه عليكم. وقد بلغنا عنكم نَجْمُ قَوْل، أَظْهره تقدّم عفو

(1) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص149.

(2) الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج2، ص309.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص150.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص153.

(5) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص154؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص401.

منّا، فلا تصيروا إلى وَحْشَة الباطل بعد أُنْس الحقّ، بإحياء الفتن وإماتة السّنن، فأطأكم والله وطأة لا رَمَقَ معها، حتى تنكروا مني ما كنتم تعرفون، وتستخشنوا ما كنتم تستلينون"[1].

فحديث عُتْبَة بن أبي سفيان عن اجتماع النّاس بأمير المؤمنين بعد الفُرْقَة، مُعطيًا كلّ ذي حقّ حقّه، فكان فيهم مِنّة من الله تعالى عليهم، إشارة إلى مِنّة الله تعالى على المسلمين من الإيمان بالرّسول محمّد، صلّى الله عليه وسلّم، واتّباعه، واجتماع كلمتهم على الإسلام بعد أن كانوا أعداء، وهو ما استتبعه بجرّ مستمعيه إلى الشّعور بالذّنب، إن صاروا إلى وَحْشَة الباطل بعد أُنْس الحقّ، بإحياء الفتن وإماتة السّنن، فكان حقًّا على مَن حاد عن طريق الحقّ العذاب. ووجه المُغالَطة، هنا، في المقابلة بين حالين دون اهتمام بإقامة الحجّة على صحّة ما يقول، فهذا إيهام بالتّشابه.

فنجد أنّ مسعى المُغالِط، في مثل هذه الحالة، يكمن في جعل التّشابه الظّاهري الحاصل بين أمرين ذا دلالة جوهريّة على حساب وجوه التّباين بينهما، التي يتجاهلها أو يستبعدها أو يدمّرها، وغالبًا ما تتمّ هذه العملية وفق أهداف محدّدة سلفًا[2].

7-مُغالَطَة التّشييء: لقد برع الإنسان في إيجاد تصوّرات مجرّدة ومفاهيم ذهنيّة تساعده على الإحاطة بالأشياء والأحداث، غير أنّ مُغالَطَة التّشييء تكمن في معاملة التّصوّر المجرّد كما لو كان شيئًا حقيقيًّا، أو في نسبة الوجود الحقيقي للمفاهيم الذّهنيّة[3]، حين يحدث ذلك نكون أمام مُغالَطَة مُبيّتة في عقل قائلها. ومثالنا على ذلك قول عثمان بن حيّان المُرِيّ مخاطبًا أهل المدينة: "أيّها النّاس، إنّا وجدناكم أهل غِشّ لأمير المؤمنين في قديم الدّهر وحديثه، وقد ضوى إليكم من يزيدكم خَبالاً. أهل العراق هم أهل الشّقاق والنّفاق، هم والله عُشّ النّفاق وبيضته التي تفلّقت عنه... إنّي رأيت العراق داء عضالاً، وبها فرّخ الشّيطان. والله لقد أعضلوا بي، وإنّي لأُراني سأفرّقهم في البلدان... وكانوا أوّل النّاس فَتْقَ هذا الفَتْق العظيم، ونقضوا عُرى الإسلام عُروة عُروة، وأنغلوا البلدان. والله إنّي لأتقرّب إلى الله بكل ما أفعل بهم، لِمَا أعرفُ من رأيهم ومذاهبهم"[4].

(1) ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج4، ص137.

(2) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص401.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص173-174.

(4) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص485-486.

ورّط عثمان بن حيّان المُرِيّ، في قوله هذا، أهل المدينة جميعًا بخيانة أمير المؤمنين والغدر به، ولم يتوانَ في توريطهم، متّهمًا القوم بزيادة فسادهم من واقع انضمام أهل العراق إليهم. ثمّ ينتقل، في توصيف مفصّل، إلى موقف أهل العراق؛ ليراهم على المستوى السّياسي قد انخرطوا في سلك الضّلال، واستمرأوا التّورط في الفتن، وكأنّما استساغوا مقاومة أولي الأمر، وطال عليهم الأمد بين التّوجيه والإنذار، وتكرّرت محاولات التّقويم والإصلاح، ولكنّ الأمر لم يصلح، ولم تتغيّر أحوالهم، وكأنّه يؤكّد شدّة خطرهم وضرورة مواجهتهم، ممّا يستدعي القوّة الّتي تعيد الأمور إلى مسارها الصّحيح.

من هنا كان الإمعان في تصوير العراق وأهله دالّاً على ما يرمي إليه عثمان بن حيّان المُرِيّ، فوصف أهل العراق بعشّ النّفاق وبيضته التي تفلّقت عنه؛ فهم بيئة مناسبة لنموّ النّفاق، حالهم حال العشّ المناسب لاحتضان بيضه، والعراق بداء يُعجِز الأطبّاء لا دواء له، به فرّخ الشّيطان؛ إذ اتّخذه مقرًّا ومسكنًا لا يفارقه كما يلازم الطّائر موضع بيضه وأفراخه.

وتحت ستار الغَيْرَة على الدّين راح يتّهم أهل العراق بشقّ عصا المسلمين بعد اجتماع الكلمة وتعطيل حدود الإسلام وأحكامه، والانغماس في العداوة والخلاف، وإفساد العباد والبلاد، فكانت إدانتهم، من هذا المنظور، دافعًا قويًّا لتلقّي أشدّ صور العذاب وأقساها، الّتي يتقرّب بها عثمان بن حيّان المُرِيّ إلى الله تعالى، لِمَا يعرفه من رأي أهل العراق ومذاهبهم.

الحقّ أنّ التّشييء ليس أكثر من استخدام الصّورة والمجاز والتّشخيص، غير أنّه، حين يكون مُغالَطَة، يأخذها بعيدًا، أو يأخذنا بها، حتى ننسى أنّها صورة ومجاز وتشخيص، ونبدأ في الاعتقاد بأنّ التصوّرات المجرّدة لديها الخصائص العينيّة، التي أضفيناها عليها[1].

8-مُغالَطَة التّركيب: تسمّى كذلك بمُغالَطَة تركيب المفصل، وتقوم على ادّعاء مفاده أنّ ما يصدق على أفراد فئة ما، أو أجزاء كلّ ما، يصدق أيضًا على الفئة بوصفها وحدة واحدة أو على الكلّ بوصفه كلًّا[2]. وهنا يبرز الطّابع المنطقي الذي يستغلّه المُغالِط؛ بمعنى أنّ المُغالِط يستغلّ وسائل تبدو سليمة من حيث الظّاهر؛ ليسلّم خصمه بأنّ الكل الجامع لهذه الأجزاء يجب أن تتوفر على خاصيّة أو خصائص معيّنة، ما دامت الأجزاء المكوّنة له تتوفر عليها؛ فيلجأ المُغالِط في مثل هذه الحالة إلى الرّبط بين موضوعين لا

(1) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص174.

(2) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص207؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص384.

علاقة بينهما، بصورة توحي بضرورة قبول الاثنين معًا أو تركهما معًا[1]. ويتجلّى هذا النّوع من المُغالَطات في قول عبيد الله بن زياد، لمّا بلغه إقبال الحسين بن عليّ إلى الكوفة، وقراءة كتابه إلى أشراف أهل البصرة: "يا أهل البصرة، إنّ أمير المؤمنين ولّاني الكوفة، وأنا غاد إليها الغداة، وقد استخلفتُ عليكم عثمان بن زياد بن أبي سفيان، وإيّاكم والخلاف والإرجاف، فوالذي لا إله غيره لئن بلغني عن رجل منكم خلاف لأقتلنّه وعريفه ووليّه، ولآخذنّ الأدنى بالأقصى حتّى تستمعوا لي، ولا يكون فيكم مخالف ولا مشاق"[2].

كأنّما أراد عبيد الله بن زياد أن يوضّح سياسة القوّة التي رآها أساسًا لإصلاح الأمر، فآلى على نفسه تنفيذها منذ توجّه إلى أهل البصرة؛ محذّرًا من الخلاف والأخبار الكاذبة المثيرة للفتن والاضطرابات، ومهدّدًا بقتل مَن خالف منهم، وسيّده ونصيره، آخذًا الأدنى بالأقصى، حتّى يستقيموا ويعلنوا الطّاعة المطلقة، فلا يكون فيهم مخالف ولا مشاقّ. وتكمن المُغالَطَة، هنا، في رؤية عبيد الله ابن زياد بأنّ ما يمكن إسناده إلى الفرد، يمكن إسناده إلى الجماعة.

9-مُغالَطة التّجهيل: يقوم هذا النّوع من المُغالَطات، كما يرى لوك (Lock) وإرفينغ كوبي (Irving Copi)، على إفحام المخاطَب انطلاقًا من تعجيزه على أن يدلي بما ينفي الحجّة المقدّمة إليه[3]؛ فالمتكلّم إذ يقدّم رأيًا أو يصرّح بفكرة، فإنّه يحمل المخاطَب على الإذعان لها؛ لأنّ الأخير لا يملك دليلاً ينفيها. وينطلق جون وودز ودوغلاس والتون في تعريفهما لمُغالَطَة التّجهيل من غياب الدّليل مأخذ الدّليل؛ فإنْ لم يُثبت أحد دليلاً ضدّ الفرضيّة (ف)، فإنّ (ف) صحيحة، وإنْ لم يُثبت أحد دليلاً يؤكّد الفرضية (ف)، فإنّ (ف) خاطئة، ليقرّرا مباشرة بأنّ مُغالَطَة التّجهيل تتّسم بكونها إثباتيّة معرفيّة جدليّة، تُدْرَك في إطار لعبة جدليّة بين طرفين[4].

وفي هذا السّياق يتنزّل خطاب عثمان بن حيّان المُرِيّ في أهل المدينة، متوعّدًا مَن آوى عراقيًّا، معارِضًا لبني أميّة، أو أجّره منزله، بهدم منزله وبما هو أهل له من العذاب الشّديد، حجّته، في ذلك، أنّ

(1) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص384.

(2) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج5، ص358.

(3) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص433.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص239؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص402. والنّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص435-436.

أهل العراق أهل شقاق ونفاق، ما هم بشيعة لآل أبي طالب، وإنّهم لأعداء لهم ولغيرهم، قال: "والله ما جرّبت عراقيًّا قطّ إلّا وجدت أفضلهم عند نفسه الذي يقول في آل أبي طالب ما يقول، وما هم لهم بشيعة، وإنّهم لأعداء لهم ولغيرهم، ولكن لما يريد الله من سفك دمائهم. فإنّي والله لا أوتَى بأحد آوى أحدًا منهم، أو أكراه منزلاً، ولا أنزله، إلّا هدمتُ منزله، وأنزلت به ما هو أهله"[1]. وفي تدرّجه لتعبئة أهل المدينة لقتال العراقيين، قال: "ثمّ إنّ البلدان لمّا مصّرها عمر بن الخطاب، وهو مجتهد على ما يصلح رعيّته، جعل يمرّ عليه مَن يريد الجهاد فيستشيره: الشّأم أحبّ إليك أم العراق؟ فيقول: الشّأم أحبّ إليّ"[2].

إنّ عثمان بن حيّان المُرِيّ، في قوله هذا، متورّط في مُغالَطَة التّجهيل؛ إذ لم يقدّم دليلاً على ادّعائه بأنّ السّؤال لعمر بن الخطّاب، رضي الله عنه، وبأنّه قد جاء في ظلّ اجتهاده على ما يصلح الرّعية، وما فيه خير لهم، وبأنّ الشّام أحبّ على المجاهدين من العراق، إنّما أسّسه على عدم وجود دليل يُفنّد الادّعاء، وعلى ما حلا له أن يحيط ادّعاءه بمكانة السّائل عند المخاطَب. وكأنّه يشيع حول أهل العراق مزيدًا من البغض، بما يكفي لتأييده في موقفه، فيبني على هذا الأمر ضرورة قتال العراقيين، وهي مُغالَطَة لأنّ عثمان ينطلق في حجّته من غياب المعرفة (التّذرّع بالجهل) إلى نتيجة إيجابيّة، تفيد أنّه بذلك قد أثبت أنّ أهل العراق يستحقّون القتال.

ولسنا بصدد نفي أفضليّة الشّام على العراق أو العكس، إنّما ننفي أن تكون الحجّة الواردة صائبة منطقيًّا؛ إنّها حجّة لا تقدّم دليلًا حقيقيًّا، بل تستغلّ غياب الدّليل المضادّ؛ كي يقفز معها المخاطَب إلى نتيجة عريضة لا تقوم على ذلك الصّنف من البيّنة، الذي يتوجّب التماسه لكي تحظى مثل هذه النّتيجة بالقبول[3].

وأمّا المُغالَطات العائدة إلى عوامل غير لغويّة فتقوم على اعتماد سبل التّرهيب والتّرغيب؛ لتمرير موقف ما؛ وهو ما يعني إمكان تصنيف هذه العوامل إلى طريقة يُسْتَخدَم فيها الإكراه والقوّة والتّهديد، وطريقة أخرى تُجْتَذَب فيها القلوب وتُثار من خلالها العواطف بهدف الاستمالة والاستدراج. وفي الطريقتين

(1) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص485.

(2) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص485.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص242.

نلاحظ أنّ المُغالِط عوض إبطال أقوال خصمه، فإنّه يلجأ إلى أساليب تقوم على السّلطان أو العاطفة للظّفر بمخاطبه[1]. ويمكن تحديد أهم **سبل التّرهيب** فيما يلي:

1-الاحتكام إلى القوّة (منطق العصا، اللجوء إلى التّهديد): وفيها يسعى المُغالِط إلى حمل المخاطَب على سلوك معيّن أو على عمل معيّن مستندًا إلى التّهديد، ومنه يستمدّ الحجّة وعلى أساسه يسأل الإذعان[2]. ويمكن تجريد مُغالَطَة الاحتكام إلى القوّة في الصّورة الآتية: اقبل الحجّة (أ) وإلا فإنّ الحدث (س) سوف يحدث، الحدث (س) مؤذٍ أو مدمّر أو مهدّد، إذًا الحجّة (أ) حجّة سديدة[3].

تقبع في صميم هذه المُغالَطَة فكرة القوّة تصنع الحقّ[4]، ولا يعني المُغالِط عندئذ إن كان المخاطَب مقتنعًا بما تحقّق منه أو لا، فذلك لا يعنيه؛ فما يهمّه تحقيق ما يرى وجوب تحقّقه.

وهذه المُغالَطَة شائعة في خطاب ولاة بني أميّة وعمّالهم؛ فلم يخفَ عليهم أنّ جلّ أهل الأمصار ما دانوا لحكمهم إلّا مكرهين؛ فكان خطباء الحزب الأمويّ لذلك يعمدون في خطبهم إلى التّهديد والوعيد. وهذا ما نجده في قول عمرو بن العاص مخاطبًا أهل المدينة: "ما بالكم يا أهل المدينة ترفعون إليّ أبصاركم؟ كأنّكم تريدون أن تضربونا بسيوفكم! أغرّكم أنكم فعلتم ما فعلتم فعفونا عنكم؟ أما إنّه لو أُثِبْتُم بالأولى ما كانت الثانية. أغرّكم أنكم قتلتم عثمان فوافقتم ثائرنا منّا رفيقًا، قد فني غضبه، وبقي حلمه. اغتنموا أنفسكم، فقد والله ملكناكم بالشّباب المقتبل، البعيد الأمل، الطّويل الأجل، حين فرغ من الصِّغر، ودخل في الكِبر، حليم حديد، ليّن شديد، رقيق كثيف، رفيق عنيف، حين اشتدّ عظمه، واعتدل جسمه، ورمى الدّهر ببصره، واستقبله بأشَرِه، فهو إنْ عضّ نَهس، وإنْ سطا فرس"[5].

لم يَفُت عمرو بن العاص أن يشير إلى مقتل عثمان بن عفّان، رضي الله عنه، متّخذًا ذلك ذريعة للانتقام ممّن كان لهم يد في قتله والتّنكيل بهم، وانتهاج سبيل القوّة والشّدّة، فيقسم بالله مهددًا بشبابه وقوّته، متوعّدًا بضرب الرّقاب، محذّرًا أن يكونوا ضمن صرعاه.

(1) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص381، 408.

(2) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص426.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص113.

(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص112.

(5) ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج4، ص132-133.

على هذا، نعاين أنّ من المُخاطَبين من يعتمد قوّة الحجّة، ومنهم من يعتمد حجّة القوّي[1]؛ فمتى أعوزته الحجّة استخدم السّلطان، وتقوّت في نفسه الرّغبة في التّسلّط، فيتّخذها وسيلة لتمرير مواقفه.

2–الاحتكام إلى سلطة: إنّ الاحتكام إلى سلطة، أكانت نصًّا أو مؤسّسة أو شخصًا، قد يكون مشروعًا؛ عندما يتمّ في إطار الحدود المرسومة لها، لكن قد تستخدم في حالات أخرى بشكل تعسّفي، بهدف تمرير مواقف غير مشروعة[2]. وبالتّالي يقع المرء في مُغالَطَة الاحتكام إلى سلطة، عندما يعتقد بصدق قضيّة أو فكرة لا سند لها إلا سلطة قائلها، وقد تكون الفكرة صائبة بطبيعة الحال، وإنّما تكمن المُغالَطَة في اعتبار السّلطة بديلاً عن البيّنة، أو اتّخاذها بيّنة من دون البيّنة[3].

ويأتي النّص القرآني الأظهر في سيادة سلطة النّص؛ لأنّ أحكامه تتعلّق بالحلال والحرام، وبالإيمان والكفر، وبالجنّة والنّار، وبالنّجاة والهلاك. وفرق هائل بين الحجّة المنقولة من النّص القرآني في سياقها، وفي إحلالها سياقًا بشريًّا جديدًا، يأتي في وجه منه تأويلاً خاصًّا للنّص القرآني، غير مُبرّأ من مُغالَطَة المُستَشهِد[4].

إنّ تضمين الحجّة القرآنية أو اقتباسها في سياق خطابي تَنازَعَتْه الاختلافات السّياسيّة، يضع بين أيدينا هذا التّداخل السّياقي في توظيف النّص القرآني، وهو ما يمكن الوقوف عليه في قول حُبَيْش بن دُلْجَة القَيْنيّ بعد انتصاره على جيش عبد الله بن الزُّبَيْر بقيادة مسروق النَّصري، وقتله من أصحابه خلقًا، ودخوله المدينة، مخاطبًا أهلها: "يا أهل المدينة نفاقكم قديم بقول الله: ﴿لَّئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي

(1) النّص، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، ص92؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص408.

(2) الباهي، "تهافت الاستدلال في الحِجاج المُغالِط"، ص813؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص409.

(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص85.

(4) بلبع، عيد، "المُغالَطَة الحِجاجِيّة في سياق الاستشهاد: تأصيل منهجي"، *سياقات اللغة والدّراسات البينيّة*، كليّة التّربية، قسم اللغة العربيّة، جامعة الإسكندريّة، الإسكندريّة، م2، ع5، 2017، ص7–30، ص12.

قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي المَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] ، كيف رأيتم صُنع الله بكم؟ والله لا يتكلّم أحد منكم بكلمة إلّا ضربتُه بسيفي هذا"[2].

فيبدأ حُبَيْش بن دُلْجَة القَيْنيّ حديثه العنيف مع أهل المدينة، زاجًّا بهم في نفاق قديم، بدليل قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿لَّئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ المُنَافِقُونَ وَالّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي المَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾[3]، وقد أخذ بهذا الاقتباس المُنبَتّ عن سياقه يوهم المخاطَبين، الّذين قد لا تُسْعِفُهُم شفاهية الخطبة للمراجعة والتأمّل والتّدبّر، بأنّ النّص القرآني موجّه إليهم؛ فجعل من تهديد الله تعالى لِمَن لم يَنْتَهِ من المنافقين والّذين في قلوبهم مرض والمُرجفين في المدينة بالعقاب الشّديد، تهديدًا للحاضرين من أهل المدينة.

وهكذا وضع حُبَيْش بن دُلْجَة القَيْنيّ المهاد الذي سيبني على أساس منه عنفه وقسوته، فيقسم بالله متوعّدًا بسيفه الباتر.

إنّها محاولة تسلّطيّة على خصوصيّة النّص؛ باجتزائه من سياقه وإقحامه في سياق بشريّ خاصّ، يفرض تأويلاً خاصًّا على المخاطَب في محاولة للسّيطرة على المعنى، وبسط النّفوذ، وإثبات النّجاعة التّأويليّة المطلقة، والعمل على جعلها عقيدة عامّة يؤمن بها الجميع، وينصاع لها المعتقِدون؛ بوصفها الحقيقة المطلقة والمعنى الأتمّ[4].

3-التّهجّم على الشّخص: في هذه المُغالَطَة يكتفي المُغالِط بمهاجمة شخص الخصم بدلاً من تفنيد حجّته، ويتمّ ذلك بالقَدْح والتّنقيص من قيمته، فيبدو، بالتّداعي السّيكولوجي، كأنّ حجّته قد دُمِغَت[5]. وهذه المُغالَطَة في خطاب ولاة بني أميّة وعمّالهم للمعارضين شائعة، نجدها في خطاب عبيد الله بن زياد إلى أهل الكوفة، لمّا قُتِل الحسين بن علي، وحُمِل رأسه ورؤوس أصحابه ومَن أُسِر من أهل بيته إليه، فقال:

(1) سورة الأحزاب، الآية 60.

(2) البلاذري، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقيق سهيل زكّار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، 1996، ج6، ص290-291.

(3) سورة الأحزاب، الآية 60.

(4) الشّبعان، علي، *الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة: بحث في الأشكال والإستراتيجيّات*، تقديم حمّادي صمّود، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2010، ص482.

(5) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص69-71؛ الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص410.

"الحمد لله الّذي أظهر الحقّ وأهله، ونصر أمير المؤمنين يزيد بن معاوية وحزبه، وقتل الكذّاب ابن الكذّاب، الحسين بن علي وشيعته"[1].

يمثّل عبيد الله بن زياد، في حديثه، رؤية بني أميّة للخلافة، حيث تتجلّى فيما أنزله الله تعالى بأعدائهم من العقاب، فيَهْزِم الباطل وحزبه الحسين بن علي وشيعته، ويُظْهِر الحقّ وأهله يزيد بن معاوية وحزبه. فالقول باختيار الله تعالى للأمويّين مثّل وِجْهة من مُواربة الخطاب السّياسي الأموي، برّر سلوك الدّولة الأمويّة في مواجهة المناهضين[2]؛ فالقول بمسؤوليّة الإنسان إزاء أفعاله يحمّل بني أميّة مسؤوليّة المظالم التي يكابدها النّاس، ولكنّ القول باختيار الله تعالى للأمويّين ونصره لأهل الحقّ، وهزيمته لأهل الباطل، يردّ المسألة إلى أمر الله تعالى.

ويتجاوز الأمر لدى عبيد الله بن زياد منطقه هذا، ليعمد في مُغالَطَة التّهجّم على الشّخص إلى صرف الانتباه عن حجّة الخصم إلى توريطه بسلوك ما، والحقّ أن توريط الخصم لن يُحوّل الخطأ إلى صواب، إنّما هو تشتيت لا صلة له بصدق التّهمة المطروحة[3]. إنّ المُغالِط، هنا، لم يتناول التّهمة المطروحة، بل حوّل التّهمة ببساطة إلى الخصم، لقد خرج عن الموضوع، ووقع في المُغالَطَة؛ لأنّ اتّهامه للخصم لا يتّصل بالتّهمة المطروحة، وأقصى ما يمكنه تحقيقه هو اتّهامه الخصم بالكذب لا أنّ حجّته باطلة.

ويمكن تجريد الصّورة المنطقيّة لمُغالَطَة التّهجّم على الشّخص على النّحو الآتي: س يقدم الدعوى ق، س يتصف بالعيب ك، إذن الدعوى ق باطلة[4].

ولم يكفّ ولاة بني أميّة وعمّالهم عن شتم معارضيهم، وإلصاق النّعوت والألقاب المستقبحة بهم، وتحقيرهم ما شاء لهم التّحقير، والتّهوين من شأنهم، يقول عثمان بن حيّان المُرِيّ مخاطبًا أهل المدينة: "الزموا الطّاعة، فإنّ عندي يا أهل المدينة خِيرة من الخلاف. والله ما أنتم بأصحاب قتال، فكونوا من أحلاس بيوتكم، وعضّوا على النّواجذ، فإنّي قد بعثتُ في مجالسكم من يسمع فيبلّغني عنكم"[5].

(1) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج5، ص458.
(2) النّويري، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، ص439.
(3) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص78.
(4) مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص72.
(5) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج6، ص486.

إنّ عثمان بن حيّان المُرِيّ يستوجب على النّاس الطّاعة، فهي خِيرة من الخلاف؛ فهم لا يصلحون للقتال، لا يصلحون إلا للزوم البيت. يقال: فلان حِلْس من أَحْلاس البيت إذا لم يَبْرَحه على المَثْل، وهو عندهم ذمّ[1].

وقد يتّبع المُغالِط **سبل التّرغيب**؛ لنيل ما لا يمكن تحصيله باستخدام الحجّة المقنعة[2]؛ فعوض استخدامه حجّة مقنعة ومشروعة، يلجأ إلى اجتذاب القلوب وإثارة العواطف والانفعالات؛ لدفع المخاطَب للقيام بأمر ما او تركه. وهذه السّبل كثيرة ومتنوّعة[3]، تختلف باختلاف الخطابات التي تستخدمها، وهي في خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم تقوم على التّرغيب بالعطايا والهِبات، انظر إلى عبيد الله بن زياد يَعِد أهل الكوفة بنشر العدل، وإعطاء المحرومين، والإحسان إلى السّامعين والمطيعين، يعقبه بالتّهديد والوعيد للمُريبين والعُصاة، فقال: "إنّ أمير المؤمنين، أصلحه الله، ولّاني مِصْركم وثغركم، وأمرني بإنصاف مظلومكم، وإعطاء محرومكم، وبالإحسان إلى سامعكم ومطيعكم، وبالشّدّة على مُريبكم وعاصيكم. وأنا متّبع فيكم أمره، ومنفّذ فيكم عهده، فأنا لمحسنكم ومطيعكم كالوالد البَرّ، وسوطي وسيفي على من ترك أمري، وخالف عهدي، فليُبقِ امرؤ على نفسه. الصّدق ينبئ عنك لا الوعيد"[4].

هكذا، لم تكن خطب ولاة بني أميّة وعمّالهم تنطوي على التّهديد والوعيد حسب، إنّما كانت تجمع بين التّرهيب والتّرغيب، وهي الطّريقة الخطابيّة المثلى للتّأثير في النّفوس واستمالة النّاس. فإلى جانب التّهديد بمعاقبة السّاعين في الفتن أبلغ عقوبة، نجدهم يغدقون الوعود المغرية على المناصِرين؛ وقد كان منع العطاء أو بذله سلاحًا في يد بني أميّة يجيدون استخدامه[5].

وقد يلجأ المُغالِط، إضافة إلى سبل التّرهيب والتّرغيب، إلى **العوامل الحافّة بالنّص**، وغالبًا ما يلجأ إليها؛ لبثّ الفزع وإثارة الرّعب في صدور النّاس، ومن ثمّ استغلال الوضع لتمرير مواقفه؛ وهو ما تكشّف بصورة واضحة في الخطبة البتراء لزياد بن أبيه، وقد خلت من صيغ الحمد والتّمجيد على الأرجح[6]، وكأنّما عكست تمرّد صاحبها على كل ما حوله، بل ربّما قصد إلى هذا قصدًا؛ فأخفى من الخطبة تقاليدها

(1) ابن منظور، *لسان العرب*، مادة حلس.

(2) الباهي، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، ص410.

(3) من أكثرها انتشارًا: الاستعانة بالشّفقة والرّأفة، والاستعانة بالمدح. ينظر: مصطفى، *المُغالَطات المنطقيّة*، ص411.

(4) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج5، ص358-359.

(5) النّص، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، ص96.

(6) الطّبري، *تاريخ الطّبري*، ج5، ص217-218.

الإسلامية التي تظلّ دالّة على حسن علاقة الخطيب بجمهوره، فيقدّم لخطبته ما يعكس رحمته به وحرصه عليه[1].

وهو ما افتقده زياد بن أبيه في جوهر موقفه مع جمهور لا يريد به رحمة، ولا أن يبعث فيه اطمئنانًا، وهو ما حرص على تأكيده، لمّا أرسل عِمامَته الحمراء، مخاطبًا أهل الكوفة[2].

وفي الإطار ذاته يتنزّل اهتمام عمرو بن العاص بخروجه إلى مِنْبَر رسول الله، صلّى الله عليه وسلم، عند دخوله المدينة أميرًا، وقعوده عليه وإغماض عينيه، وعليه جُبَّة خَزّ قِرْمِز، ومِطْرَف خَزّ قِرْمِز، وعِمامَة خَزّ قِرْمِز، فجعل أهل المدينة ينظرون إلى ثيابه إعجابًا بها، ففتح عينيه فإذا النّاس ينظرون إليه[3].

وغير بعيد من هذا ما اصطنعه الحَجّاج منذ دخوله الكوفة، فجأة، في اثني عشر راكبًا على النّجائب، وابتدائه بالمسجد، ثم صعوده المِنْبَر، متلثّمًا بعِمامَة خَزّ حمراء، ثم كشفه عن وجهه، وإبانته عن شخصه[4].

لا ريب أنّ دخول عمرو بن العاص المدينة والحَجّاج الكوفة، على هذه الهيئة، من شأنه أن يُظهِر من عزّ السّلطان ما يُرهِب الجمهور، وينبئ، في الوقت نفسه، عن مضمون خطبتهما، وما فيهما من حَزْم وعَزْم. ولا يخفى على القارئ استغلال خطباء ولاة بني أميّة وعمّالهم لمِنْبَر رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، في تنافسهم السّياسي؛ ليصبح المِنْبَر، عندهم، عاملاً من عوامل المُصادَرة والتّسليم؛ من امتلاكه لقدسيّة ليس فيها مجال للشكّ من قبل المخاطَبين، الّذين قد لا يفطنون إلى الغاية المُراوِغة للمخاطِب من وقوفه على مِنْبَر رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، خاصّة. ولعلّ في ذلك، أيضًا، استخفافًا بالحُرُمات، الّتي لم يتورّع عنها ولاة بني أميّة وعمّالهم في سبيل تأكيد حقّهم في الخلافة وانتزاعه من الطّامعين فيه.

وغنيّ عن البيان ما يشير إليه اللّباس من دلالات يرغب لابِسها في إيصالها؛ فالعِمامَة وقماشها ولونها سِيماء على مكانة صاحبها ومنزلته في المجتمع، فـ"العرب تقول للرّجل إذا سُوِّد: قد عُمِّم، وكانوا إذا سَوَّدوا رجلاً عَمَّموه عِمامَة حمراء"[5]. وذُكِر أنّ كُسْوَة الأمراء عِمامَة خَزّ، وجُبَّة خَزّ، وَمُطْرَف خَزّ[1].

(1) خليف، *تطوّر الأداء الخطابي بين عصر صدر الإسلام وبني أميّة*، ص85.
(2) البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج5، ص245.
(3) ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج4، ص132.
(4) الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج2، ص307–308.
(5) ابن منظور، *لسان العرب*، مادة عمم.

الخاتمة

نخلص في الختام إلى أنّ المُغالَطَة نمط من الحِجاج، يفتقر إلى الصّحة، ويوهم أنّه صحيح، يتوخّاه المخاطِب قصدَ الغَلَبة والظّهور على المخاطَب. وقد كانت الخطب السّياسيّة لولاة بني أميّة وعمّالهم نموذجًا لهذه المُغَالَطَة، فما كان بنو أميّة يجهلون أنّهم حملوا جمهرة المسلمين على مبايعتهم رغبة أو رهبة؛ لذلك لم يكونوا قادرين على إثبات حقّهم في تولّي أمور المسلمين بالحجّة الدّامغة؛ فكانوا إذا تعرّضوا لهذا الأمر في خطبهم اتّبعوا سبيل المُغالَطَة لانتزاع حقّهم من الطّامعين فيه.

فقدّمت الدّراسة آليّات المُغالَطَة التي استخدمها ولاة بني أميّة وعمّالهم؛ منها ما عاد إلى جهة اللفظ، ومنها ما عاد إلى جهة المعنى، ومنها ما عاد إلى عوامل غير لغويّة تقوم على سبل التّرهيب والتّرغيب لتمرير موقف ما.

وقد تفاوتت هذه الآليّات حضورًا واستخدامًا عند ولاة بني أميّة وعمّالهم؛ ولعلّ ذلك عائد إلى شهرة بعضها دون الآخر، أو لمعرفتهم بتأثير بعضها دون الآخر في المخاطَبين، أو لأنّ بعضها دون الآخر أكثر إسعافًا لهم، وتحقيقًا لأغراضم؛ فوجدنا المُغالَطات العائدة إلى عوامل غير لغويّة حاضرة بقوّة مقارنة بغيرها.

وانتهت الدّراسة إلى أنّ القول قد لا يكون مُغلِطًا في الأصل، لكنّ المُغالِط يجعله كذلك، عبر تلبيس الكذب صفة الصّدق، والباطل صفة الحقّ.

(1) ابن سعد، أبو عبد الله، محمّد بن سعد (230هـ/844م)، *الطّبقات الكبرى*، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1968، ج7، ص23.

المصادر والمراجع

إسماعيلي علوي، حافظ، وأسيداه، محمّد، ""اللسانيّات والحِجاج: الحِجاج المُغَالِط: نحو مقاربة لسانيّة وظيفيّة"، *في كتاب الحِجاج: مفهومه ومجالاته: دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة*، جمع وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010.

الباهي، حسّان، "تهافت الاستدلال في الحِجاج المُغالِط"، في *كتاب الحِجاج: مفهومه ومجالاته: دراسات نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة*، إشراف حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ج1، ص808-822.

الباهي، حسّان، *الحوار ومنهجيّة التّفكير النّقدي*، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، 2004.

الباهي، حسّان، "المُغالَطات في الخطاب اليومي: مقاربة تداوليّة"، في *كتاب التّداوليّات: علم استعمال اللغة*، تنسيق وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، 2014، ص374-423.

بدوي، عبد الرّحمن، *منطق أرسطو*، دار القلم، بيروت، 1980.

البلاذري، أبو العبّاس أحمد بن يحيى (279هـ/892م)، *أنساب الأشراف*، تحقيق إحسان عبّاس، جمعيّة المستشرقين الألمانيّة، بيروت، 1979.

البلاذري، أبو العبّاس أحمد بن يحيى (279هـ/892م)، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقيق سهيل زكّار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، 1996.

بلبع، عيد، "المُغالَطَة الحِجاجِيّة في سياق الاستشهاد: تأصيل منهجي"، *سياقات اللغة والدّراسات البينيّة*، كليّة التّربية، قسم اللغة العربيّة، جامعة الإسكندريّة، الإسكندريّة، م2، ع5، 2017، ص7-30.

بنتاجر، سعيد، "الملامح العامّة لنظريّة دوغلاس والتون في المُغالَطات"، *مقاربات فلسفيّة*، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، كليّة العلوم الاجتماعيّة، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، م1، ع 2، 2014، ص13-54.

الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (255هـ/868م)، *البيان والتّبيين*، تحقيق وشرح عبد السّلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.

الجويلي، محمّد، *الزّعيم السّياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس*، دار سراس، تونس، 1992.

ابن حمدون، محمّد بن الحسن (562هـ/1166م)، *التّذكرة الحمدونيّة*، تحقيق إحسان عبّاس، وبكر عبّاس، دار صادر، بيروت، 1996.

خليف، مي يوسف، *تطوّر الأداء الخطابي بين عصر صدر الإسلام وبني أميّة*، دار غريب، القاهرة، (د.ت.).

الرّاضي، رشيد، *الحِجاج والمُغالَطَة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار*، ط2، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2021.

الرّاضي، رشيد، "السَّفْسَطَات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجّه التّداولي الجدلي نموذجًا"، *عالم الفكر*، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، م 36، ع 4، 2008، ص127–181.

ابن رشد، أبو الوليد (595هـ/1198م)، *تلخيص السَّفْسَطَة*، تحقيق محمّد سليم سالم، دار الكتب، القاهرة، 1973.

ابن سعد، أبو عبد الله، محمّد بن سعد (230هـ/844م)، *الطّبقات الكبرى*، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1968.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (428هـ/1036م)، *النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة*، ط2، مطبعة السّعادة، القاهرة، 1938.

الشّبعان، علي، *الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة: بحث في الأشكال والإستراتيجيّات*، تقديم حمّادي صمّود، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2010.

الطّبري، أبو جعفر، محمّد بن جرير (310هـ/922م)، *تاريخ الطّبري: تاريخ الرّسل والملوك*، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1971.

ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد (328هـ/939م)، *العقد الفريد*، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته ورتّب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1944.

أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنّى (209هـ/824م)، *شرح نقائض جرير والفرزدق*، برواية أبي عبد الله اليزيدي عن أبي سعيد السّكّري عن ابن حبيب، تحقيق محمّد إبراهيم حوّر ووليد محمود خالص، ط2، المجمع الثّقافي، أبو ظبي، 1998.

عبيد، حاتم، "منزلة العواطف في نظريّات الحِجاج"، *عالم الفكر*، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، م 40، ع 2، 2011، ص239–269.

العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله (395هـ/1004م)، *كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر*، تحقيق علي محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1952.

الفارابي، أبو نصر، محمّد بن محمّد (339هـ/ 950م)، *المنطق عند الفارابي*، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

القرطاجنّي، أبو الحسن، حازم بن محمّد (684هـ/1285م)، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

المبرّد، أبو العبّاس، محمّد بن يزيد (285هـ/898م)، *الكامل في اللغة والأدب*، عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997.

مصطفى، عادل، *المُغالَطات المنطقيّة: طبيعتنا الثّانية وخبزنا اليومي (فصول في المنطق غير الصّوري)*، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2007.

ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدّين، محمّد بن مَكْرَم (711هـ/1311م)، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، (د.ت.).

النّص، إحسان، *الخطابة السّياسيّة في عصر بني أميّة*، دار الفكر، دمشق، (د.ت.).

النّويري، محمّد، "الأساليب المُغالِطيّة مدخلاً في نقد الحِجاج"، *نظريّات الحِجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم*، إشراف حمّادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلية الآداب، منوبة، 1993، ص403–447.

References

Badawi, Abdul Rahman, *Aristotle's Logic*, Dar al-Qalam, Beirut, 1980.

Al-Bahi, Hassan, *Dialogue and Critical Thinking Methodology*, Afrique Orient, Casablanca, 2004.

Al-Bahi, Hassan, "Paralogisms in Everyday Discourse: A Pragmatic Approach", *Pragmatics: The Science of Language Usage*, formatted and presented by Hafez Ismaili Alawi, 2nd edition, The Modern World of Books, Irbid, 2014, pp. 374-423.

Al-Bahi, Hassan, "The Incoherence of Inference in the Paralogistic Argumentation", *Argumentation: Its Concept and Fields: Theoretical and Practical Studies in New Rhetoric*, supervised by Hafez Ismaili Alawi, The Modern World of Books, Irbid, 2010, vol. 1, pp. 808-822

Al-Balādhūrī, Abū al-A'bbās, Aḥmad bin Yaḥyá (d.279A.H./ 892 A.D.), *Ansāb al-Ashrāf*, edited by: Iḥsān A'bbās, Jam'iyyat al-Mustashriqīn al-Almānyyah, Beirut, 1979.

Al-Balādhūrī, Abū al-A'bbās, Aḥmad bin Yaḥyá (d.279A.H./ 892 A.D.), *Jumal min Ansāb al-Ashrāf*, edited by Suhayl Zakkār, Riyāḍ Ziriklī, Dār al-Fikr, Beirut, 1996.

Balbaa, Eid, "Argumentative Paralogism in the Citation Context: A Methodological Rooting", *Siaqat Journal, Faculty of Education*, Department of Arabic Language, Alexandria University, Alexandria, vol. 2, no. 5, 2017, pp. 7-30.

Bantajer, Saeed, "General Features of Douglas Walton's Theory of Paralogisms", *Philosophical Approaches*, Laboratory of Philosophy and Human Sciences, College of Social Sciences, University of Abdelhamid bin Badis, Mostaganem, vol.1, no. 2, 2014, pp. 13-54.

Al-Fārābī, Abū Naṣr, Muḥammad bin Muḥammad (d.339 A.H. / 950 A.D.), *al-Manṭiq ʻinda al-Fārābī*, edited by Rafīq al-ʻAjam, Dār al-Mashriq, Beirut, 1986.

Ibn Ḥamdūn, Muḥammad bin al-Ḥasan (d.562 A.H./ 1166 A.D.), *Alttdhkrh al-Ḥmdwnyyah*, edited by Iḥsān Aʻbbās, Bakr Aʻbbās, Dār Ṣādir, Beirut, 1996.

Ismaili Alawi, Hafez, and Asidah, Muhammad, "Linguistics and Argumentation: Paralogistic Argumentation: Towards a Functional Linguistic Approach", *Argumentation: Its Concept and Fields*, compiled and presented by Hafez Ismaili Alawi, The Modern World of Books, Irbid, 2010.

Al-Jāḥiẓ, Abū ʻUthmān, ʻAmr bin Baḥr (d.255 A.H./ 868 A.D.), *al-Bayān walttabyīn*, edited by ʻAbd Alsslām Hārūn, 7th edition, Maktabat al-Khānjī, Cairo, 1998.

Al-Juwaili, Muhammad, *The Political Leader in the Islamic Imagination between the holy and the Profane*, Dar Ceres, Tunisia, 1992.

Khlif, May Youssef, *The Development of Rhetorical performance between the era of early Islam and Umayyad*, Dar Ghareeb, Cairo, (n.d.).

-Al-Mubrrid, Abū al-Aʻbbās, Muḥammad bin Yazīd (d.285A.H./ 898 A.D.), *al-kāmil fī al-Lughah wa al-Adab*, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 3rd edition, Dār al-Fikr al-ʻArabī, Cairo, 1997.

-Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl, Jamāl Alddīn, Muḥammad bin Makram (d.711A.H./ 1311 A.D.), *Lisān al-Aʻrab*, Dār Ṣādir, Beirut, (n.d.).

Mustafa, Adel, *Logical Paralogisms: Our Second Nature and Our Daily Bread (Chapters on Informal Logic)*, Supreme Council of Culture, Cairo, 2007.

Alnnass, Ihsan, *Political Rhetoric in Umayyad Era*, Dar al-Fikr, Damascus, (n.d.).

Al-Nuwayri, Muhammad, "Paralogistic Methods as an Introduction to Criticism of Argumentation", *Theories of Argumentation in Western Traditions from Aristotle to Today*, supervised by Hammadi Samoud, University of Arts, and Human Sciences, Faculty of Arts, Manouba, 1993, pp. 403-447.

Ibn ʻAbd Rabbihi, Aḥmad bin Muḥammad (d.328 A.H./ 939 A.D.), *al-ʻIqd al-Farīd*, edited by Aḥmad Amīn, Aḥmad alzzīn, Ibrāhīm al-Abyārī, Maṭbaʻat Lajnat al-T'līf wa al-Tarjmah wa al-Nashr, Cairo, 1983.

Abū ʻUbaydah, Maʻmar bin al-Muthanná (d.209 A.H./ 824 A.D.), *Sharḥ Nqā'iḍ Jarīr wa al-Farazdaq*, bi-riwāyat Abī ʻAbd Allāh al-Yazīdī ʻan Abī Saʻīd Alssukkary ʻan Ibn Ḥabīb, edited by Muḥammad Ibrāhīm ḥwwar wa Walīd Maḥmūd Khāliṣ, 2nd edition, al-Majmaʻ al-Ththqāfī, Abu Dhabi, 1998.

Obayd, Hatem, "The Rank of Emotions in Argumentation Theories", *Aalam Elfikr*, National Council for Culture, Arts and Literature, Kuwait, vol.40, no. 2, 2011, pp. 239-269.

Al-ʻAskarī, Abū Hilāl, al-Ḥasan bin ʻAbd Allāh (d.395 A.H./1004 A.D.), *al Ṣinā'tayn: al-Kitābah wa al-Sh'ir*, edited by ʻAlī Muḥammad al-Bijāwī, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻArabīyah, ʻĪsá al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā'uh, Cairo, 1952.

Al-Qarṭājannī, Abū al-Ḥasan, Ḥāzim bin Muḥammad (d.684 A.H. /1285 A.D.), *Minhāj al-Bulaghā' wa Sirāj al-'Udabā'*, edited by Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah, 3rd, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 1986.

Al-Radi, Rashid, *Argumentation and Paralogism: From Dialogue in Reason to Reason in Dialogue*, 2nd edition, Dar al-Kitab al-Jadeed, Beirut, 2021.

Al-Radi, Rashid, "Sophistries in Contemporary Logic: The Pragmatic Dialectical Orientation as a Model", *Aalam Elfikr*, National Council for Culture, Arts and Literature, Kuwait, vol.36, no. 4, 2008, pp. 127-181.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd (d.595 A.H./ 1198 A.D.), *Talkhīṣ al-Safsaṭah*, edited by Muḥammad Salīm Sālim, Dār al-Kutub, Cairo, 1973.

Al-Shabaan, Ali, *Argumentation, Truth, and Interpretation Horizons in Representative Models of Interpretation of Surat Al-Baqarah: A Study of Forms and Strategies*, presented by Hamadi Samoud, Dar al-Kitab al-Jadeed, Beirut, 2010.

Ibn Sīnā, Abū ʻAlī, al-Ḥusayn bin ʻAbd Allāh (d.428 A.H./ 1036 A.D.), *al-Najāh fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyh wā al-Tabīʻyyh wa al-Ilahiyya*, 2nd edition, Maṭbaʻat al-Saʻādh, Cairo, 1938.

Ibn Saʻd, Abū ʻAbd Allāh, Muḥammad bin Saʻd (d.230 A.H./ 844 A.D.), *Alṭṭbqāt al-Kubrá*, edited by Iḥsān ʻAbbās, Dār Ṣādir, Beirut, 1968.

Al-Ṭabarī, Abū Jaʻfar, Muḥammad bin Jarīr (d.310 A.H./ 922 A.D.), *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rusil wa al-Mulūk*, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 2nd edition, Dār al-Maʻārif, Cairo, 1971.