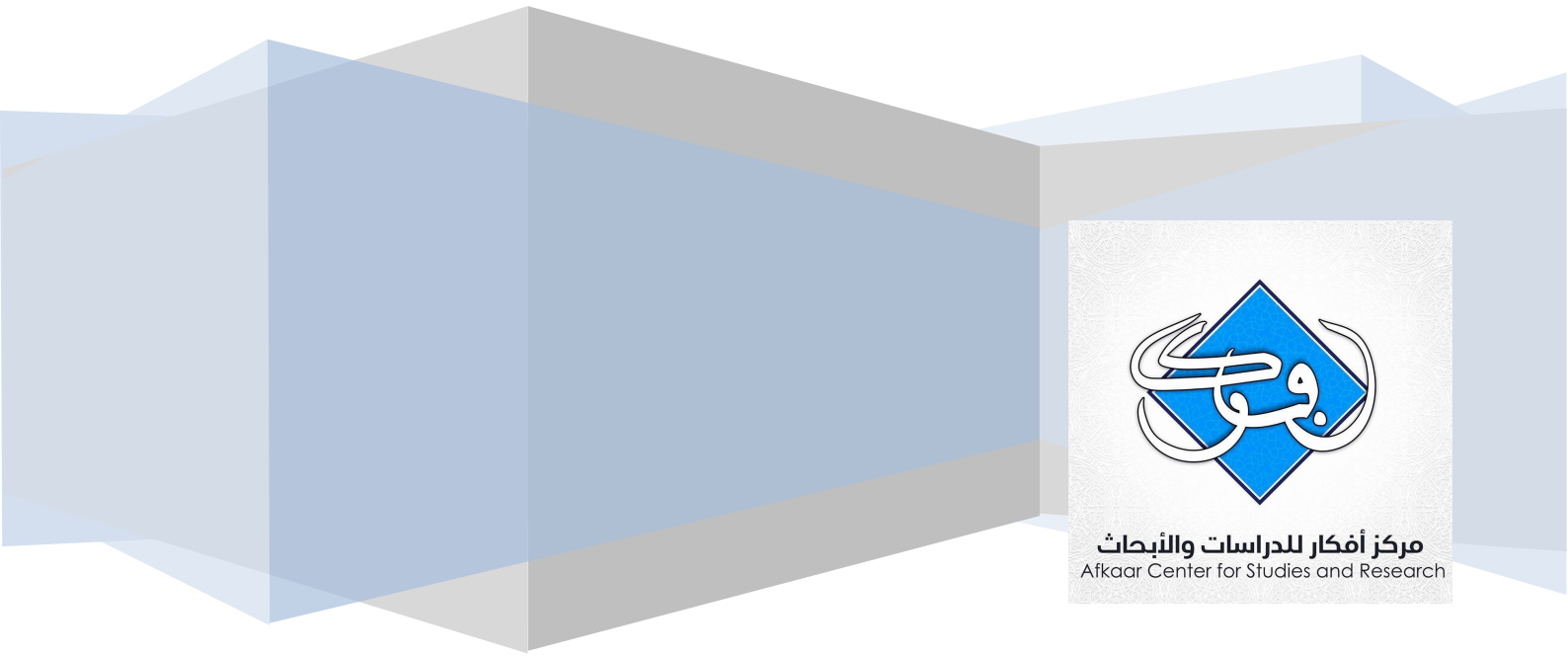
هل يتعين دمج الحجاج في تحليل الخطاب؟
إشكالات ورهانات

روث أموسى

ترجمة: جمال الدين العمارتي



مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

هل يتعين دمج الحجاج في تحليل الخطاب؟إشكالات ورهانات[1]

روث أموسي

ترجمة: جمال الدين العمارتي*

مقدمة

معلوم أن تحليل الخطاب، من جهة، ونظريات الحجاج أو البلاغة، من جهة أخرى، لم يتعايشا على الدوام. ففن الإقناع كان يبدو مدنسا بمقاصده،ولا يأبه كثيرا للمحددات الاجتماعية ولعلاقات السلطة لكي يسترعي انتباه محللي الخطاب الأوائل[2].فهؤلاء بتأثير من بيشو Pêcheux (1969) كانوا يسعون إلى الكشف في النص عن الأيديولوجية المؤطرة له، ويدينون سراب الذات المتحكمة في الدلالات. فلم يكن بوسعهم، استلهاما لفوكو وألتوسير وغيرهم، إلا أن يتجاهلوا البلاغة الجديدة لبيرلمان [Perelman] و[أولبريخت] تيتيكا [Olbrechts-Tyteca]، المستلهمة من أرسطو، رغم صدورها منذ 1958. وإذا كانت هذه "المدرسة الفرنسية" الأولى قد تراجعت تدريجيا مفسحة المجال لمقاربات أقل أيديولوجية، فإن توجهات تحليل الخطاب التي نشأت في الثمانينياتولا سيما سنة 1990واصلت ارتيابهامن التقليد البلاغي،رغم أنه كان مصدرا للدراسات حول اللغة بأبعادها العملية والتلفظية والتواصلية. ويعبر

---

* باحث مغربي متخصص في لسانيات التواصل والترجمة.

دومينيك منغينو [Dominique Maingueneau] عن هذا الاحتراز عندما يسجل في تقريره التركيبي الهام لسنة 1991:

> تظل ما بين البلاغة وامتداداتها الحديثة (مختلف تقنيات التواصل الفعال والإقناع...)،وتحليل الخطاب، قطيعة غير قابلة للاختزال: فإذا كانت الأولى تفترض موضوعا سياديا "يستعمل" "إجراءات" تخدم غاية صريحة، فإن الثانية تعتبر أن أشكال الذاتية متضمنة في شروط إمكانيةتَشكلٍ خطابي (234 :1991).

ويبدو أن مسألة الفاعلية، العزيزة على البلاغة، هي إلى حد كبير مصدر هذه القطيعة[3].كما أن الحجاج البلاغي[4]مرفوض كذلك لأنه، في التقليد الأرسطي، يتأسس على كليات،وينغمس فيتصنيفات لا زمانية تعريفا.

ورغم ذلك فإن محاولات التقريب بين مجالي الدراسة بدأت ترى النور بالتدريج. والجدير بالذكر أن تكامل أو (اندماج) البلاغة والحجاج من جهة،وتحليل الخطاب من جهة ثانية،يندرج في فضاء أرحب للتفكير، يقيم علاقة وثيقةبين اللسانيات والبلاغة. ويعود تاريخ الأعمال الأولى إلى المقالات الرائدة لجاكبسون [Jakobson] (1963) وجماعة "مو"[groupe µ] (1970) التي انكبت أساسا على التحليل اللساني للصور من المنظور البنيوي السائد آنذاك. لكن رغم إقرار التيارات المنحدرة من العلوم اللغوية بالطبيعة الحجاجية للصور، فإنها انكبت أساسا على العبارة (elocutio) دونما اهتمام بفعل الإقناع في كليته. كما أن التيار المسمى بـ "تيار الحجاج داخل اللغة"-الذي أسسه كل

من أنسكومبر و ديكرو [Anscombre et Ducrot] (1988)، والذي نعلم بأنه نظرية تداولية-دلالية حريصة على أن تبين بأن التوجيه الحجاجي للملفوظات يحدد معانيها – هو من أدرج بشكل مكثف مفهوم الحجاج في إطار علوم اللغة. فالحجاج بهذا المعنى عنصر مكون للغة وليس للخطاب. أضف إلى ذلك أن ديكرو (2004) يلح على أنه يهتم بالحجاج اللساني باعتباره تسلسلا للملفوظات وليس باعتباره لوغوس ذا مسعى إقناعي حيث الكلام عقل أيضا. هذان التياران – الدراسة اللسانية للصور،والحجاج داخلاللغة-يفتحان مجالات خصبة للبحث، لكنهما لا يصدران عما نروم إنجازه هنا: ربطلسانيات الخطاب،وبالضبط التيار الفرنسي لتحليل الخطاب،بالحجاج البلاغي.

رؤى نظرية

مكانة الخطاب داخل نظريات الحجاج: البلاغة الجديدة والتداولية-الجدلية

قد يكون مجديا التذكير بأن أخصائييي الحجاج هم من اهتموا في البداية بالطابع اللساني لتخصصهم. فمقابل الدراسات المتمركزة حول الحجة وصحتها المنطقية (مثل المنطق غير الصوري) نجد تيارات تضع في قلب انشغالاتها الجانب التواصلي واللغوي للحجاج البلاغي. وأبرز الأمثلة على ذلك، البلاغة الجديدة لشاييم بيرلمان ولوسي أو لبريخت تيتيكا (1970 [1958]). فالمؤلفان ينطلقان من الدينامية التي تصل خطيبا بمستمَع،ويخصصان حيزا هاما من تفكيرهما للطابع اللفظي للتقنيات التي تروم إيقاع التصديق.فدراسةعناصر اللغة، المتعلقةِ بالجهاز التلفظي والمخاطَب والمعجم والتوجيهات

والمؤهلات...الموجودة في حوزةالمتكلم، ذاتُ قيمة كبرى لتحليل الخطاب الإقناعي، لكنها تتم لديهما، كما بينت ذلك في سياق آخر (أموسي 2002)، على قاعدة جهاز مفاهيمي اقتُرض من تصور تقليدي للسانيات والنحو. فضلا عن أن الفصل المعنون بـ "عَرْض المعطيات وأشكال الخطاب" لا يركز علىتصنيف الحجج والمواضع التي لها اليد العليا؛ إذ يظل كل من العملين منفصلا ومستقلا بذاته. ومنذئذ، فإن الأفكار حول دور اللغة لم توضِّح إلا بطريقة غير مباشرة طريقة الاشتغال الإجمالية للخطاب الإقناعي،ولم تفض إلى ممارسة تحليلية،وهو ما لم يكن يهم شاييم بيرلمان؛ فهو الفيلسوف وفيلسوف القانون، لم يكن لِيُولِيَ اللغة إلا اهتماما عرَضيا.

والأمر ليس كذلك بالنسبة للتداولية-الجدلية التي تتأسس على منجزات فلسفة اللغة التي وضعها أوستن وسيرل قصد تكييفها مع رؤية معيارية للحجاج باعتباره سيرورة لفظية تسعى إلى تسوية الخلافات من خلال النقاش النقدي الذي يتأسس هو الآخر على معايير عقلانية. إن المقاربة التحليلية«تداولية من جهة كونها تعتبر الخطاب تبادلا لأفعال اللغة، وهي جدلية من جهة كونها تعتبر هذا التبادل سعيا ممنهجا إلى تسوية اختلاف في الرأي» (فان إمرين [van Eemeren] 1996: 291).وبدقة أكبر، فإن الطرفين خلال نقاش نقدي، يفحصان معا مقبولية وجهات النظر المتعارضة خلال مواجهةمنضبطة. وهما بذلك يتفحصان إلى أي حد تبدو المواقف المعبر عنها معقولة للمتكلمين الحاضرين،على ضوء الحجج المضادة التي يدلي بها كل منهما. ويجري التبادل على أربع مراحل أو أطوار تجتازها السيرورة الحجاجية: المواجهة (بروز

الخلاف) والافتتاح (الانخراط في إجراءات الحل انطلاقا من الحد الأدنى من المقدمات المشتركة) والحجاج (الدفاع عن وجهات النظر ودحضها) والخاتمة (تحديد الطرفين للنتائج التي من شأنها أن تؤدي إلى تسوية الخلاف). ويكون هذا النقاش النقدي ذو المراحل الأربع خاضعا لقواعد عشرة تؤَمن السير الجيد للتبادل العقلاني وحيث يعد كل انتهاك مغالطة.ولكي يتسنى إعادة بناء الحجاج انطلاقا من المعطيات التجريبية (وبالتالي انطلاقا من الخطاب في ماديته) يجب تعيين مختلف أفعال اللغة، الواردة في كل طور من الأطوار السالفة الذكر (فان إمرين و كروتندروست van Eemeren and Grootendorst1984). وتنقسم أفعال اللغة هاته إلى أربعة أصناف: إثباتية و التزامية وتوجيهية وإعلانية، وكل منها يقوم بدور مخصوص، وحاسم إلى هذا الحد أو ذاك، في كل طور من أطوار النقاش النقدي (هناك جدول إجمالي في الصفحة 289 من فان إمرين 1996). إن تحديدهذه الأفعال اللغوية وتحليل تسلسلها و تهيكلها يُمَكن من الاستجابة إلى متطلبات الوصف التي تستدعيها التداولية-الجدلية.وتقييم مدى احترام القواعد النقدية أو خرقها يتيح تحقيق البعد المعياري للتداولية-الجدلية: إنه يتيح تقييم التبادل الحجاجي من خلال التحقق مما إذا كان قد تم استيفاء المعايير العقلانية والأخلاقية الضرورية لحل الخلافات. وباختصار، يتعلق الأمر ههنا بمقاربة تعتبر بأنه يجب على نظرية الحجاج أن يكون لها تجذر قوي داخل تداولية الأفعال اللغوية؛ وهي في الآن نفسه تسعى صراحة إلى أن تكون معيارية، فلا يتعلق الأمر فقط بوصف كيفية حصول الحجاج اللفظي في الميدان، بل على العكس تماما، يتعلق الأمر بتقييم السير الجيد للنقاش النقدي وتقديم المعايير الكفيلة بضمان نجاحه.

هذان النموذجان الكبيران– البلاغة الجديدة والتداولية-الجدلية – لا شك في أنهما غير متنافرين، لكنهما يفرضان نفسيهما سواء بسبب انتشارهما الواسع أو لكونهما يقدمان أسلوبين مختلفين جدا في تملك مقاربات لسانية كفيلة بمنحنظريةٍحول الحجاج البلاغي أحدَالأبعاد المكونة لها. من هنا وجود تقاطعات بين المقاربتين. فكلتاهما تمنح الأولويةلتبادل ينبني على العقل الذي بموجبه يستطيع المتخاطبان التوصل إلى إيجاد نقطة التقاء بينهما. ويبدو المحاجج في هذا الإطار كائنا عاقلا يتَّبع، عن وعي وعلى نحو إرادي، استراتيجيات للإقناع أو يلجأ إلى تبادل نقدي، بغية الحصول على اتفاق حول ما هو معقول – الأمر الذي قد يبدو معقولا ومقبولا من لدن كافة المتخاطبين. غير أن البلاغة الجديدة تبرز مختلف العناصر التلفظية والمعجمية والنحوية...القادرة على إتاحةإجراء دراسة وصفية للأداء الحجاجي في إطار تواصلي.كما أنها توضح خصائص مختلف العناصر الخطابية التي عندما تنضاف إلى استعمال الحجج والمواضع، وتُستخدم على نحو ملائم، قد تبدو ناجعة في مسعى إيقاع تصديق العقول لدعوى ما. أما التداولية-الجدلية لمدرسة أمستردام فإنها تعتمد على نظرية أفعال اللغةلكي تمنح أسسها الخطابية نموذجا معياريا للحجاج.وسنسعى من خلال هذاالنموذج المزدوج إلى استشفاف أوجه اندماج الحجاج في تحليل الخطاب، أي ما يميز النظرية الموسومة بـ "الحجاج في الخطاب"(أموسي 2010 [2000])، من خلال مواجهتها مع منجز "التحليل النقدي للخطاب" (Critical Discourse Analysis) الجديد والمثير الذي قدمه فيركلاو و فيركلاو Fairclough et Fairclough (2012) وتجدون تنظيراته و شروحاته في هذا العدد من المجلة[5].

مكانة الحجاج داخل تحليل الخطاب

عندما يتعلق الأمر بالحجاج واللغة فإن تحليل الخطاب يغير الآفاق ويعكس التراتبيات– وذلك عندما يأخذ بعين الاعتبار المكون الحجاجي. فهو لا يروم استجلاء الأبعاد اللغوية للحجاج قصد إثراء نظريته، بل يسعى إلى النظر في الكيفية التي بها يمكن للتحليل إدماج المكون الحجاجي قصد توضيح طريقة اشتغال الخطاب في مقام معين على نحو أشمل ما أمكن. فموضوع البحث صار هو اللغة قيد الاستعمال في مقام محدد، بأبعادها السوسيو خطابية ومن خلال الوظائف المتعددة التي يمكن أن تقوم بها في الفضاء الاجتماعي.

من هذا المنظور، خصص دومينيك منغينو Dominique Maingueneauمكانة للحجاج في مؤلفه حول "تحليل الخطاب" (1991، 228-250)، حيث عرفه بأنهبحث في «آليات التلفظ التي تصل تنظيما نصيا بموضع اجتماعي محدد» (1991: 13). وهو يدمجه في فصل حولالاتساق الخطابيحيث يشكل الحجاج عاملا ذا أفضلية، وفقا لوجهة نظره. إنها أول محاولة في المجال الفرنسي، حسب علمي، لتمثل الحجاج في إطار تحليل الخطاب[6]-وهي محاولة هامة لكنها ظلت دون تتمة في الأعمال اللاحقة لمنغينو. فهو يبرز المشكلةالتييطرحها كل تحليل للحجج عندما تؤخذ في ذاتها، أي مشكلة التحليل الحجاجي "الذري" (بلانتان 1995: 258):

ليس من الصعب الكشف عن بنية منطقية في مثل هذه الملفوظات [أي الإشهارية]، لكن عندما نكتفي بذلك فإننا نظل بعيدين عن الطبيعة

المركبية الفعلية للخطاب. فلا يكفي استخلاص هيكل منطقي، بل من الضروري تحديد وظيفته داخل الخطاب قيد الدرس ووضعه ضمن السجل الذي يمنحه المعنى، وتعيين النمط والجنس الخطابيين اللذين يندرج في إطارهما هذا الحجاج، وفي أي طور من أطوار التنامي النصي؟ وما هي البنيات اللسانية التي يندرج في إطارها؟ وما هي تأثيراته التداولية؟ وما هي المعايير والمقدمات التي يتم استدعاؤها؟ وهل هي صريحة؟ إلخ (1991: 230)

إن المقاربات الحريصة على أن تأخذ بعين الاعتبار اللغة في ماديتها، تؤكد أن الحجج تبنى في ثنايا الخطاب ولا تأخذ معناها إلا داخل الشبكة التخاطبية والإطار التواصلي اللذين تندرج في إطارهما. وانطلاقا من هنا يجب النظرُ في كيفية ائتلافها داخل النص،وكيف يقوم النص بإدماجها داخل دينامية حيث تستنفر مساعي التأثير على الآخر أساليبَكلاميةمختلفة، وتعيينُ الصيغ التي يندرج وفقها الخطاب داخل تبادل إجمالي في علاقته بحجج معدة سلفا، وتحديدُ الوظائف الاجتماعية التي يقوم بها الخطاب داخل فضاء سوسيو-ثقافي مخصوص.

من هذا المنظور، لا يمكن لتحليل الحجج أو الترتيب اللفظي لاستدلال منطقي أن يفصلها (الحجج) عن الخطاب الذي تنبني في إطاره. فيتعين في مرحلة أولى، لا محالة، استخراجها من متن هذا الخطاب: يقوم القارئ/ المحلل بالكشف عن ترسيمة مجردة انطلاقا من آثار لغوية،وردها إلى نموذج معروف.وعلى هذا المنوال يمكن إعادة بناء ترسيمة تحيل على ترسيمة حجة

المماثلة analogie أو القياس الإضماري أو الحجة بالاستتباع أو قاعدة العدل. وبمجرد ما تتم إعادة بناء هذه الترسيمة، يجدر أن ننظر كيف يحتضنها الخطاب الذي يمدها بالمعنى والقوة. وباختصار، لا يتعلق الأمر بتحديد الحجج وتصنيفها بواسطة صنافة موضوعة سلفا، ولا بتقييمها، بل بالنظر إلى كيفية إدراجها داخل الخطاب. نشير إلى أن ***اللوغوس*** باعتبارهعقلاوخطابا، يجد في هذا الإجراء وحدته المثلى. فمن خلال الأخذ بعين الاعتبار الترسيمات المجردة للاستدلال (التي لا يهتم بها محللو الخطاب) والإجراءات الماديةلصوغ الخطاب (التي يهملها منظرو الحجاج)، يصبح ممكنا توضيح موجهات استعمال اللغة في المقام بعد أن تدمج فيها مساعيها في التأثير.

مقاربة سوسيو-خطابية للحجاج

من المنظور السوسيو-خطابي الذي يتبناه بالإجماع محللو الخطاب من مختلف المشارب، لا يتم التركيز فقط على صياغة الحجج، بل وكذلك على القيود المؤسساتية وثقل المعتقدات الشائعة والأيديولوجيات وملاعبات السلطة. لذلك يتعين على التحليل أن يستخرج العناصر المكونة للحجاج الخطابي من خلال إرجاعها إلى مقام خطابي،وعلاقات مكانية،وخطاب بيني [interdiscours] مشبع بالأفكار المسبقة والحجج الجاهزة. بمعنى أن الحجاج يبدو كأنه مصمَّم وفقا لقيود اجتماعية ويصمِّم بدوره المجتمع.

من هنا فإن المحاجج لا يمكن أن يمارس إرادته إلا داخل الأطر الاجتماعية والمؤسساتية التي يتمظهر كلامه داخلها – على الرغم من أن هذه القيود تظل

متوارية عنهخلفالعادات (أوالاستعدادات القبلية) وخلف البديهيات التي تُطبّع القوى الاجتماعية-السياسية الكامنة وتخفيها. وقد نتساءلعما تؤول إليه في إطار هذا المنظور،مفاهيمُتمثل أساس الحجاج البلاغي، وهي الوجهةوالمشروع والاختيار والاستراتيجية والتصديق الحرللمستمَع وبالتالي الفاعلية.ويبدو لي أن شارودو (2007: 15) قد أحسن صياغة الحل لهذا المشكل: إذا كان «مقام التواصل يؤثر جزئيا على الفاعلين ويمدهم بتوجيهات لإنتاج أفعال اللغة وتأويلها»،وبالتالي فهو«يساهم في تأسيس المعنى» فإن «كل فعل لغوي يكون تحت مسؤولية ذاتٍ مقيدة بالمقام وفي الآن نفسه تمتلك الحرية في طريقة صياغة الخطاب وفقا لما تراه ملائما لمشروعها في الكلام». أما مارك أنجينو Angenot Marc(2012: 67) فيقترح صياغة أكثر صرامة وأكثر تطرفا من هذا الموقف، إذيرى بأن الإقراربوجود حدودللفكر والقول لا يجب أن يجعلنا ننظر إلى «الناس على أنهم مضلَّلون ومشروطون بالوسط،وأنهم في آخر المطاف ذوات وهمية أي إمَّعات أو ببغاوات لواقع اجتماعي مختزل في احتياجات ومصالح...». وبعبارة أخرى فإن الضوابط والمحددات الاجتماعية لا تعيق إمكانية تبادل حيث تنخرط الذوات في مشروع للتأثير المتبادل،وحيث ينجز المتكلم اختيارات حرة يكون ملتزما بهابشكل تام.فنكون ههنا بصدد فاعلية البلاغة التي تفترض بأن المتكلمين قادرون على المبادرة والفعل اللذين من خلالهما يمتلكون بعضا من القدرة على إحداث تأثير على الواقع؛ وتفترض بأن هذه الحرية تستلزم مسؤولية.

هكذا يتحققانتقال ثلاثي: الانتقال الذي يغوص بالاستدلالات المجردة داخل الاشتغال الإجمالي للخطاب دون إحلالها فيه؛والانتقال الذي يغرقالحجاج في فضاء اجتماعي يتضمن معايير وقيودا مؤسساتية وملاعبات السلطة، تقيده(أيالحجاج)دون إضعاف فعلالإقناع؛ والانتقال الذي ينزع عن المحاجج سطوته المطلقة، من خلال إبراز القوى الاجتماعية التي تشرطه، دون أن تنزع عنه حريته ومسؤوليته. فمن هذا المنظور يستطيع تحليل الخطاب أن يتبنى الحجاج البلاغي من خلال محو التعارضات التي تبدو لأول وهلة كأنها تفصلبين المجالين بصورة مستعصية.

الحجاج في الخطاب والبلاغة

يبدو لي أن باتريك شارودو، من بين محللي الخطاب، هو الأقرب إلى هذا البرنامج عندما يتحدث عن «إشكالية التأثير» (2009: I) إذ يقرر بأن «الحجاج يندرج في إطار إشكالية عامة للتأثير، فكل ذات متكلمة تسعى إلى تقاسم كونها الخطابي مع الآخر» (2007: 14). فهو يعمل على دراسة السيرورات اللغوية «من منظور الذات الخطابية»أي من خلال تفحص «المشكلات التي تواجهها في معرض سعيها إلى إقناع شخص ما: كيف يتم ربط الاتصال بالآخر، أي موقع للسلطة يجب تبنيه إزاء الآخر، كيف نؤثر في الآخر، وبالتالي كيفنرتبقوله».يلح محلل الخطاب بذلك على ضرورة افتحاص المساعياللفظية للتأثير على الآخر والتي لا تنحصر في استعمال الحجج أو نماذج التسلسل الحجاجي. فهو ينظر إلى هذه المقاربة باعتبارها اندماجا تاما للحجاج داخل تحليل الخطاب، كما يعبر عن ذلك بوضوح في خاتمة مقاله لسنة 2008.

غير أن شارودو يرى في البلاغة حقلا معرفيا متجاوزا،ويقترح استبدالها بالعلوم الإنسانية المعاصرة، كما أن تحاليله للخطاب السياسي تركز بالأساس على الموجهات التييجد الفرد نفسه من خلالها مطوقا بمشروع قسري يكون المحاجج فيه ملزما بفرض تأثيره. فيبدو الحجاج، باعتباره حملا على الاعتقاد،موجَّهاللتحكم في الآخر أكثر مما هو دخول في حوار معهمقيد جزئيا، لكن حيث يقوم الشريك بدور ويستطيع التعبير عن حريته. لذا يمكن القول إن أخذ الحجاج بعين الاعتبار، بالنسبةلرائد تحليل الخطاب، يُمَكن أولا وقبل كل شيء من كشف ملاعبات القوة وإبراز علاقة الخطاب بالسلطة.

إذا كانت نظرية الحجاج في الخطاب التي أسعى إلى تطويرها انطلاقا من خلاصاتي الأولى لسنة2000 تتقاطع مع هذه الأعمال فإنها تؤكد صراحة وبقوة على الإرث البلاغي (وخاصة إرث شاييم بيرلمان). فهي تستعيد البلاغة من حيث إنها تفاوض حول الاختلاف (ميير2004Meyer: 11) يحصل في إطار التبادل بين أفراد متموقعين اجتماعيا ومسؤولين عن اختياراتهم. فضلا عن أن نظرية الحجاج في الخطاب تقترض،بشكل واضح، إطار التفكير من أرسطو. فالأمر يتعلق بافتحاص الطريقة التي يتفاعل بها الناس ويتبادلون التأثير عبر كل الوسائل الكلامية المتعلقة باللوغوس والإيتوس والباتوس، ويتعلق الأمر كذلك بوضع هذه التبادلات داخل أطر مؤسساتية وأجناس خطابية على الرغم من أن التقسيم الثلاثي المتمثل في الجنس الاستشاري والاحتفالي والمشاجري يبدو غاية في النقصان بالنظر إلى التنوع الشديد للخطابات المتداولة في الفضاء المعاصر. ومع ذلك فإن البحث، كما سبق القول، يتم من خلال منهج تحليلي يستقصي اللوغوس والباتوس والإيتوس بفضل الأدوات التي أنجزتها علوم اللغة المعاصرة من مثل اللسانيات التلفظية والتداولية والحجاج في اللغةودراسة التفاعلات الكلامية، إلخ.

الحجاج باعتباره بعدا مكونا للخطاب

يجب في الآن نفسه التشديد على أن مساعي التفاعل وإيقاع التصديق لا تحصل بالضرورة في الخطابات ذات المقصَد الإقناعي حيث تتجلى متواليات حجاجية واضحة المعالم. فمفهوم الحجاج ههنا يتسع إلى أقصى حد ليشمل أجناس الخطاب التي تدافع بشكل صريح عن أطروحة أو تدحضها،وكذلك تلك

التي تكتفي بتوجيه طرائق النظر و التفكير. فكل كلام ينزع نحو تقاسم وجهة نظر أو طريقة للتفاعل مع موقف ما أو إدراك وضع معين. وتكون صيغ الاستدلال فيه مبلورةً إلى هذا الحد أو ذاك وجليةً بهذاالقدر أو ذاك.وغالبا ما تتجلى الوجهة التي يتخذها الخطاب، في آثار لغوية (الموجهات والقرائن القيمية و الروابط...) دون أن تبرز حجة صورية. وفي بعض الأحيان، لا تبرز هذه الحجة إلا بصيغة مضمرة، مما يتطلب اللجوء إلى الخطاب البيني ليتسنى إعادة بنائها. ولم أضع الفرق بين المقصَد الحجاجي للخطاب وبعده الحجاجي (أموسي 2005، 2010 ب) إلا توخيا للتمييز بين الخطابات ذات المقصد الإقناعي وتلك التي تروم فقط التوجيه أو الاستشكال أو التقاسم. والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز (المثير للجدل – انظر نقد رافائيل ميشلي) يحيل على ملاحظة لدومينيك منغينو، لم تستثمر جيدا، حول تحديد الملفوظات الحجاجية المحضة: «ألا تمتلك كل الملفوظات، بهذا الشكل أو ذاك، بعدا حجاجيا؟ للتغلب على هذه الصعوبة يجب على العموم التمييز بين الحجاج المباشر والحجاج غير المباشر، فوحده المباشر ينتج متواليات تصنف على أنها حجاجية» (1991: 228)[7].

ويستعيد هذا التصور للحجاج بصيغه الخاصة تصور غرايز Grize (1990) الذي يرى في الحجاج شكلا من أشكال التأثير على تمثلات الآخر وبالتالي على آرائه ومواقفه بواسطة خطاطات؛ ويستعيد كذلك تصور فينيو Vignaux الذي يعتبر أن «التلفظ يعود إلى الحجاج لسبب بسيط مرده أننا نختار القول أو التعبير عن بعض المعاني دون الأخرى» (1981: 91). وبالمقابل فهو يثير اعتراضات آخرين إذ، على غرار كريستيان بلانتان

Christian Plantin، يشجبون «انحلال الحجاج في اللغة» (2005: 34)، انحلال يسعى بلانتان إلى الحيلولة دون حصوله من خلال اقتراح نموذج حواري يتأسس على «مواجهة بين وجهات نظر متعارضة في الرد على السؤال نفسه» (2005: 53). أكيد أن هذا النموذج متوافق مع التقليد المنحدر من أرسطو الذي لا يتصور الحجاج إلا حول قضية محل نزاع. لكننا نستطيع ألا نرى فيه سوى حالة من بين حالات أخرى ممكنة. فالخطابات، في إطار تصور حواري مستوحى من باختين Bakhtine (1977)، تتماثل وتتعارض وتتواجه، فهي تؤلف تشكيلات متحركة تعرض وجهات نظر متباعدة أو متكاملة أو متطابقة حول القضايا موضوع النقاش لأعضاء من مجتمع محدد. أما تعارض الخطابات الصريح والقوي فلا يعدو أن يكون سوى قطب من بين أقطاب التواصل الحجاجي. وهو يتخذ صيغا أخرى من مثل الزيادة في درجة التصديق، في الجنس الاحتفالي (بيرلمانوتيتيكا 1970[1958]) أو الاشتراك في بناء الردود.لذا يمكن القول إن المواجهة بين وجهات النظر، خاصة عندما يتعلق الأمر بالسجال، لا تشكل سوى قطبا واحدا من أقطاب الحجاج، أما القطب الآخر فهو البعد الحجاجي للخطابات التي تُحَور طرائق في التفكير والنظر والإحساس، دون أن تعبر صراحة عن مسعاها الإقناعي.

وتوسيع تعريف الحجاج في هذه الحالة يؤول إلى اعتبار الحجاج أحد مكونات الخطاب. والمقصود بذلك أن الخطاب، إذا كان يحتوي على عناصر هي من مكوناته بالضرورة من حيث هو خطاب، فإن الحجاج جزء منه، مثله مثل التلفظ -أي استعمال اللغة من لدن ذات متكلمة، أو الحوارية

dialogisme– الذي ينطلق من أن كل لفظ هو جواب عن لفظ الآخر. فالتيار الذي نشأ عن أعمال إميل بنفنيست Emile Benveniste كشف عن مكونات التلفظ وطريقة اشتغاله، في إطار التبادل بين المتلفظ (ين) والمتلفظ له (لهم).وعلى إثر ذلك تم تجديد التفكير في مسألة الذاتية من منطلقات خطابية بهدف النظر في كيفية اندراجها داخل اللغة من منطلقات قيمية أو أكسيولوجية، حتى في حالة الامِّحاء التلفظي الذي ينزع إلى محو الذاتية. ومن جهة أخرى فإن مفهوم الحوارية الباختيني الذي استعيد وتم تتميمه بمفهومي التناص و الخطاب البيني، قد مكن من إدراك النص في إطار تداول الخطابات التي يساهم فيها، من خلال إبراز كيفية انبنائه تبعا لكلام الآخر،وكيف يتشكل نسيجه على خلفية ما قيل سلفا. أما التداولية فقد ألحت على أن القول فعل: الكلام إنجاز لفعل؛ فحجاجية الخطاب– باعتبارها بعدا تكوينيا، ليس للغة (ديكرو) بل للخطاب -تقع عند مفاصل كل هذه المكونات (أياستعمالُاللسان في مقام معين،والحواريةُ، والكلامُ باعتباره فعلا): إن التبادل الكلامي يوضح الأشياء بطريقة معينة، فهو يعزز طريقة النظر إليها أو يغيرها كما أنه يعزز القيم المشتركة،أساس التبادل، أو يحورها أو يغيرها.

مقاربات وصفية ومعيارية

وبصفة عامة يمكن القول، بالنتيجة، إن نظرية الحجاج في الخطاب تقترح إدماج الحجاج البلاغي في تحليل الخطابكما يتجسد في ممارسة تحليلية معينة، أي تحليلا لا هو بالمعياري ولا هو بالنقدي، بمعنى أنه لا ينشد تقييم الخطابات التي يتفحصها،أو إدانتَها. فعلى عكس "التحليل النقدي للخطاب" الذي يقدم نفسه

بأنه جزء لا يتجزأ من مشروع نقدي نما في إطار العلوم الاجتماعية، لا يمتلك تحليل الخطاب المعاصر«على الطريقة الفرنسية» (الذي يختلف على هذا المستوى عن المدرسة الفرنسية الأولى لتحليل الخطاب) برنامجا أيديولوجيا معدا سلفا. ذلك بأنه يتموقع داخل منظور يعتبر أن نظرية الحجاج في الخطاب تتمفصل مع نظريات الحجاج على نحو يختلف تماما عن مقترحات فاركلوف و فاركلوف (انظر مقالهما في هذا العدد من المجلة، فاركلوف و فاركلوف 2012). فالمدافعون عن "التحليل النقدي للخطاب" قد جددوا فعلا هذا المبحث من خلال ارتكازهم على نظريات الحجاج وبالخصوص علىالتداولية-الجدلية في جانبها المعياري. وقد مكنتهم إعادة بناء الحجاج الذي يرد في الخطابات السياسية، من قياس الصحة المنطقية للاستدلالات الموجَّهة للآخر، والكشف عن كل ما يحيد عن القواعد الجيدة للمداولات بمعناها الأرسطي والهابرماسي في آن معا. فالمداولات ههنا تربط العقلانية بأخلاق النقاش. والحجاج الذي تستعمله خطابات تسعى إلى إتاحة المداولة باعتبارها تبادلا ممنهجا يتمحور حول الاختيارات والأعمال الجماعية التي ينبغي إنجازها من أجل الصالح العام، مكن المدافعين عن "التحليل النقدي للخطاب" من كشفبعد أساسي للخطاب السياسي بشكل نقدي، كما مكنهم من الحكم على الممارسات الخطابية بناء على معايير حجاجية معدة سلفا.

وعلى العكس من ذلك، فإن الحجاج في الخطاب، منضافا إلى تحليل الخطاب على الطريقة الفرنسية، يروم وصف الطريقة التي بها يشتغل الخطاب ويقوم ببعض الوظائف في الميدان، دون إصدار أي حكم بشأنه. فإذا كان

الحجاج في الخطاب يرتكز على نظرية في الحجاج، فإن الأمر لا يتعلق بالمنظور المعياري للتداولية-الجدلية، بل بالحجاج البلاغي باعتباره دراسة للآليات التواصلية والتقنيات الخطابية التي تتيح إيقاع التصديق بموقف معين.وعلى عكس أعمال نورمان فاركلوف التي تساهم في مشروع للنقد السوسيولوجي من خلال الكشف عن أساليب التضليلوعن أيديولوجيات سياسية ضارة داخل الخطابات، فإن "الحجاج في الخطاب" لا يمتلك رسالة محددة ولا يرغب في أن يتموقع أيديولوجيا أو سياسيا بشكل قبلي.

يمكن الحديث عن منهج "وصفي" من حيث إن الأمر يتعلق باستحضار دينامية بطابعها المركبي الخاص بها، دون مقابلتها مع معيار مثالي؛ فـ "الوصفي" يتخذ معناه ههنا في تعارضه مع "المعياري". غير أن الأمر يتعلق أولا وقبل كل شيء بممارسة تحليلية تفكك الخطاب لتقبض على مكوناته ومن ثمة تعيد،خلف التجسيد المادي للسطح، بناء النموذج الذي يسنده و المنطق الذي يحقق حركيته داخل مقام سوسيو-مؤسساتي معين. وبذلك فهيتتيح معاينة اشتغال خطابي منتظم بذاته،وتستجلي نسقا لا يتراءى للعين المجردة. وهي تتوخىالكشف عن المنطق الخاص المتحكم في بلورة الخطابات الملموسة، دون إصدار أحكام بشأنهبناء على معايير كونية للصحة.وهي تأخذ بعين الاعتبار تنوعها واختلافاتها والروابط والقطائع التيتقوم بينها. فإذا ما اعتبرنا بأن الحجاج "ليس فضاء فارغا تنبني داخله برهنة ما" بل "تَدَخل في خطاب اجتماعي مشبع ومتنافر" (أنجينو2012 :67) فإن التعبير بالكلمات عن الاستدلالات وتدبيرها يتغير وفقا للأوساط والثقافات والعصور،حيث تتجلى هذه الاستدلالات. مارك

أنجينو (2012: 42) يوضح جيدا هذا الجانب بتبنيه لمنظور تاريخي، إذ يلاحظ إلى أي حد "قد تبدو صادمة للمحْدَثين تلك الاستدلالات التي كانت تستعمل في الماضي لحث مستمَع على قبول دعوى و"تبنيها"". بيرلمان من جهته يرى بأن مفهوم العقلاني – ما يبدو راجحا لجماعة ما ومقبولا لديها-نسبي و متغير. وبذلك لا وجود لمقاييس للصحة مطلقة، تمكن من وسم الآخر باللاعقلانية وإدانة أساليبه في الاستدلال، بل عقلانيات متعاقبة ينبغي تقييمها بناء على منظومات الاعتقاد وأنماط التفكير السارية في الفضاء الذي يساهم فيه الخطاب موضوع الدرس.

هذه هي المبادئ التي أرغب حاليا التمثيل لها من خلال تحليل ملموس يتأسس على مكتسبات علوم اللغة ونظريات الحجاج.

التحليل الحجاجي والخطابي: مشاركةحول البرقع، على سبيل المثال

تحليل حجاجي وتقييمي

لنأخذ مثالا ملموسا من أجل وضع هذه الممارسة التحليلية على المحك، في إطار تحليل دقي (microanalyse) سيتيح لنا إمكانية التمثيل لمختلف النقط المثارة أعلاه. فقد اخترت رسالة تم إيداعها في إحدى منتديات النقاش على الإنترنت، بعيدة كل البعد عن أصول الحجاج التقليدية، لكنها لا تخلو من مَقصد إيقاع التصديق في إطار تبادل كلامي بين العديد من المشاركين. يتعلق الأمر بمشاركةتتفاعل مع مقال صادر بمجلة اليسار "Marianne" يشجب ارتداء البرقع بفرنسا ويدعو إلى سن قوانين بشأنه[8].وهناك مطلب نقيض تم التعبير عنه

بقوة من لدن متصفح (ة؟) بإعطاء المسلمين حرية ارتداء الحجاب الشامل: ***«(أنا) مع حرية التعبير وحق المرأة في ارتداء الزي وفق رغبتها.الرجال بالجلباب في الشارع، لا أحد يؤاخذهم!!!"*** [9].

ماذا سيحصل لو حاولنا إجراء تحليل حجاجي صرف لهذا النص، مقتصرين فقط على حمولته الحجاجية؟ عندما نقف عند المستوى الاستدلالي الخالص نجد أن هذه المشاركةتشتمل على توليفة مزدوجة. الأولى تتعلق بالضمير، مقدمته الكبرى ضمنية: حرية التعبير قيمة (ديمقراطية) هامة. وتضع المقدمة الصغرى بأن اللباس (وهو هنا البرقع أو الجلباب) نمط من أنماط التعبير الفردي أو الجماعي؛ والنتيجة هي أنه يحق للنساء التعبير بارتداء البرقع. وتشتمل التوليفة الثانية على حجاج بالمماثلة: أ-البرقع-يماثل ب – الجلباب- لاشتراكهما في الخاصية ج: كلاهما لباس خارجي يرتديه المسلمون في الفضاء العام. فما هو مشروع بالنسبة ل ب يجب أن يكون كذلك بالنسبة ل أ. وبعبارة أخرى، إذا كان الجلباب مسموح به في الشارع الفرنسي فيجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للبرقع بالنظر إلى التشابه ج القائم بينهما.

إذا ما ظللنا، على مستوى المنطق غير الصوري، مشدودين إلى الاستدلالات،وحريصين على تقييم صحتها المنطقية من خارج تجسدها الخطابي، فإننا نستطيع أن نجري تحليلا معياريا بالكشف عن المغالطات. هكذا يمكن إبراز الطابع المغالط للحجة في الاستعمال السيئ للمماثلة. فالأمر يتعلق بالنظر فيما إذا كان التشابه بين أوبيعلل التعاطي معهما على نحو مماثل، أم أن هناك اختلافات بينهما تتطلب غير ذلك. هكذا، على سبيل المثال، يمكن

المحاججة بأن البرقع، بخلاف الجلباب، ليس لباسا عاديا، بل علامة دينية (انطلاقا من أن ارتداءه يكون استجابة لتعاليم مقدسة). فضلا عن أنهيخص النساء فقط لحجبهن عن أنظار الذكور، في حين أن الجلباب معطف طويل ذو كمين، موصول بغطاء للرأس، وهو موضة شرقية (لا تمت بصلة إلى الطقوس الدينية)، وقد يرتديه الرجال كما النساء. هذه الاختلافات المتعلقة بالعلاقة المتباينة التي ل أوب بالممارسات الدينية، أقوى من التشابه الذي تم اعتماده في الحجاجبالمماثلة. فالمحلل يدين إذن اللبس الحاصل، أي المماثلة الخاطئة التيتعلل بدون مسوغ التعاملَ غير المتكافئ مع البرقع والجلباب بفرنسا. وبذلك نرى بأنه تورط في النقاش واستساغ دحضه للحجة المقترحة من خلال تقييم صحتها المنطقية سلبيا.

نرى ههنا المعنى الذي يكتسيه التحليل، والمتمثل في منهج مزدوج. فمن جهة، يستخرج التحليل من متن الملفوظات ترسيمات مجردة من أجل إعادة بناء الاستدلال. وهو يحصل عليها من خلال استخلاصها، بمعنى من المعاني، من غشاء الصيغ الكلامية، فهو يحول الملفوظات إلى قضايا منطقية، ويعيد صياغتها باختزال الخطاب. ويمكن القول إن أخصائييي الحجاج ينشدون الهيكل لا النسيج أي حبكة النص. والمدافعون عن المنطق غير الصوري لا ينفون ذلك، فهذه الطريقة تبدو لهم،ليس فقط مقبولة بل ضرورية منحيث إنها الوسيلة الوحيدة لاستخراج بنية الحجة وإعادة بنائهاوتقييمها. فالمنهج الثاني ههنا ذو طبيعة معيارية وقيمية. فمن الأهمية بمكان قياس الصحة المنطقية للحجة وفقا لمعايير محددة سلفا.لذا فإن المنظر للحجاج، سواء انتسب إلى المنطق غير

الصوري أو إلى التداولية-الجدلية، ينصب نفسه رقيبا، إذ يدافع عن حقوق العقل، فيقيس الحجة بمعايير الاستدلال الجيد،ويسعى إلى تكريس مثال يكون من شأنه توجيه الناس في سعيهم إلى التداول والتبادل العقلانيين؛ وبالتالي فإن التحليل يُحَدبكونه إعادة تركيب للحجج وتقييما لصحتها بناء على معايير محددة سلفا.

تحليل حجاجي وخطابي للملفوظ في المقام

لكن ماذا لو افتحصنا، ليس الحجج في ذاتها بل الملفوظات في مقام معين؟ يتعين أولا العودة إلى جنس الخطاب ليتسنى لنا إدراك الكلام باعتباره فعلا، بإمكانياته وقيوده. يتعلق الأمر ههنا بمشاركة رقمية عبارة عن رسالة تمت المشاركة بها داخل منتدى للنقاش مفتوح للجميع، وهو ما يفسر عدم إقصاء المشاركة رغم كثرة أخطائها اللغوية. ويستعمل المتصفح (ة) اسما مستعارا كما هو الشأن في منتديات النقاش، للمشاركة في نقاش على الإنترنت حول موضوع مثار خلاف، يكتسي طابع المصلحة العامة: المنتدى هو ساحة عمومية افتراضية حيث يتشكل الرأي من خلال التبادل،بل ومن خلالمواجهة آراء متباينة أو متعارضة. فالمتكلم إذن هدفه هو التدخل في إطار نقاش حول السماح بارتداء الحجاب الشامل أو منعه قانونا في الأماكن العمومية، وإقرار ذلك بنص قانوني. غير أن هذه المشارَكة سجالية بشكل صريح على اعتبار أنها خطاب مضاد يساهم في تقاطب المواقف المتضادة.فهي ليست مجرد استدلال صحيح إلى هذا الحد أو ذاك، بل تموقف قوي في إطار نقاش يطبعه التناقض، وحيث المتصفح (ة) يصطف إلى جانب من يرفضون بقوة موقف الصحفية بمجلة

Marianne، المناهض لارتداء البرقع بفرنسا.وبذلك فإن النص يصدر عن ضوابطمزدوجة:ضوابط هذا الصنف من المنتديات الرقميةالتي تتيح إمكانية التدخل بشكل مقتضب وإضماري؛ هذا التدخل يأخذ معناه داخل المنتدى على خلفية العدة الحجاجية الإجمالية المتداولة داخل الفضاء العمومي؛ وضوابط السجال الذي غالبا ما يعبر عنه على شكل "ردود ملتهبة" أو هجوم حادمطلق العنان ضد الخصم في الفضاء السيبراني[10]. ففي هذا المقام الخاص وهذا الإطار التواصلي (خطاب سجالي على الشبكة العنكبوتية، داخل هذا الصنف من منتديات النقاش على الإنترنت) ينبني اللوغوس أي الخطاب باعتباره لغة وعقلا.

غير أن المشاركة ههنا تتألف من ثلاثة عناصر متجاورة: دعوة لها قيمة الشعار، وتعليل، ورابط تشعبي. ورد فعل المتصفح السجالي على مقال مجلة Marianne عدواني، وبالتالي فإن ما يجب إبرازه ههنا هو اللجوء إلى أسلوب التهييج بل والعنف اللفظي. وهو ذو صلة بطبيعة الفعل الذي يتجلى فيالملفوظ من خلال الشكل التركيبي: "(أنا) مع س" صيغة تشير إلى اتخاذ موقف في مقام حيث لابد من الاختيار (مع / ضد). تبرز هنا فرضية بمقتضاها كل المعارضين (صحفية مجلة Mariannوكل مناصريها، المعترضون على ارتداء البرقع) هم ضد حرية التعبير؛وهذه الصيغةتستعيدحجة متداولة في فرنسا حول الحجاب: منع البرقع = خرق لحرية التعبير المؤسِسة للديمقراطية.

والصيغة كذلك دعوة لحشد القوى. وفي هذا الإطار، لا يتعلق الأمر بتقديم الحجج، بل بالدفاع عن قضية تم التهجم عليها، والتلويح بصيغة تفصح عن

طابعها الشعاراتي. هذه الصيغة، "مع س"، يفترض أن لها قيمة متقاسَمة على نطاق واسع مادامت لا تتطلب تعليلا مباشرا،ولا تستدعي برهانا. فتصنيفها ضمن الحجج المألوفة هو ما يمنحها هذا الأساس. والقراء – والمتصفحون الآخرون-مطالبون باتخاذ موقف: إنهم مدعوون، لا لأن ينقادوا إلى الاقتناع بالحجج، بل لأن يلتفوا حول راية، وأن يدافعوا عن قضية أضحت معلومة، مطروحة هنا على أنها قضيتهم. وباختصار فإن الملفوظ عبارة عنفعل تقريري مطلبي وفعل ضمني احتجاجي. وتَبرز طبيعة فعل الملفوظ بقوة من خلال الرابط الموضوع في نهاية المشاركة الذي يحيل على عريضة مطروحة للتوقيع، ضد قانون ينعت بالإسلامفوبي (رهاب الإسلام). يتعلق الأمر إذن بجعل الكلام سلاحا من شأنه أن يلف كل القراء حول فعلٍ مواطنٍ. وعلى مستوى التعليل، تجدر الإشارة إلى أنما تم وضعه في الواجهة هو المبدأ الأسمى المستهزأ به، أي حرية التعبير وقد جعلت في مصاف القيم العليا.وتجسيد هذا المبدأ في الحالة الراهنة يستتبعه أن الحرية تتمثل في ترك الفرد يختار لباسه كما يشاء دون فرض قيود عليه. فاختيار الملابس أمر يصدر عن قرار فردي لا يقبل الخضوع لأي قيد:إن ربط "(أنا) مع حرية التعبير" و"حق المرأة في ارتداء الزي وفق رغبتها" ب "الواو" في المشاركة (المشار إليها) يفترض بأن هذين العنصرين مترابطان بشكل وثيق، فهذا "الواو" يقيم تكافؤا بين القطعتين.كما أن القطعة الثانية " ارتداء الزي وفق رغبتها" تبدو كأنها تتمةونتيجة ل "حرية التعبير" (الثانية تُستنتج من الأولى-الحق في أن نلبس كما نشاء هو إنية (instance) لحرية التعبير الفردية). انطلاقا من هذا المنظور، يبدو ارتداء البرقع كأنه طريقة في اللباس مثلها مثل الطرق الأخرى؛ فهو لباس

لا ضرر فيه، يمكن تبنيه إثر اختيار شخصي. لكن إذا ما أشرنا إلى أنالبرقع يؤول على أنه علامة انتماء إلى الإسلام، سنجد بأن المشاركة تدافع في نفس الآن، وإن بشكل ضمني، عن حرية الإفصاح عن الهوية الدينية أو الطائفية في الفضاء العام ("في الشارع").وهذا الجانب يشمله جزئيا مبدأ الحرية الفردية رغم أن المطلب الطائفي(المستعاد في الرابط) لا يظهر إلا على نحو غير مباشر.

ثم إن حرية التعبير تفترض إمكانية الاختيار وفقا للعاطفة، وهو ماتم تعزيزه باختيار لفظة désir = "رغبة"(عوض désirent = ترغبن). اختيار يسجل إرادة النساء الحرة في تبني البرقع، محيلا كذلك، في إحدى معانيه الحافة، على "الرغبة" (وهو اختيار تم تعزيزه بخطأ إملائي= désir عوض désirent). إن قلب مفهوم "الرغبة" هنا صارخ، فأن تحجب المرأة جسدها ووجهها بشكل تام،أضحى هنا مرادفا للرغبة (الجنسية)، أي يحيل على المتعة. فالضمني هو أن النساء يشبعن رغبتهن بارتدائهن لهذا الزي الذي يحجبهن عن أنظار الجمهور-والرجال. وهو ما يتعارض مع المتداول في الموضوع، أي أن هذا اللباس الخشن مفروض على النساء ويحرمهن من حريتهن واستقلاليتهن وعلاقتهن الحرة بأجسادهن.يبلغالسجال هنا مداه الأقصى دون أن يبرز، بشكل واضح، التعارض بين مفهومين للحرية: حرية اللباس وفق الرغبة،وحرية الظهور أمام أنظار الآخرين. فالحجة المضادة ظلت مسكوتا عنها،ولم يتم دحضها وفقا للمطلوب. فالكلام الصادر عن المبادئ العليا وفعل الدعوة يسمح بغياب حجاج مضاد حقيقي ويبرره، بالاعتماد على تأثيرات البداهة. وفي الآن

نفسه يوحي بأن النساء اللواتي يسعى علمانيو فرنسا لخلاصهن يجدن مبتغاهن في نمط عيش آخر، يتعين على الذين لا يفهمونه أن لا يدينوه، متجاهلين اختيارهن الحر ومشيئتهن.

إن المتكلم / المتكلمة يسجل انفعاليته بعنففي الخطاب من خلال التركيب الإضماري،ويسجلها كذلكبتعدد علامات التعجب التي ينتهي بها الملفوظ الثاني. فهي تفصح عن تمرد على ظلم؛ إنها تعبير عن سخط يريد مشاطرته مع القراء. إن مفعول الباتوس يعزز هنا الاستدلال. إنه ينضاف إلى حجة المماثلة التي تحدثنا عنها سابقا، وإلى الحجة التي يسميها بيرلمان قاعدةَ العدل: ما يلائم س يلائم ش كذلك، عندما يكون سوش متساويان. إن الأسلوب الحاد يبين أن الأمر لا يتعلق بخرق بسيط لقاعدة العدل التي يجب أن تكون هي المعيار، بل بانتهاك شائن ومثار سخط، يجدر إدانته أمام الرأي العام.

إن الضمني في الدعوة الرقمية هو أن الرجل والمرأة متساويان، وأن ما يعود إلى أحدهما يعود تلقائيا إلى الآخر. فأن يُفرض على المرأة عدم ارتداء لباس (محلي) سيكون مخالفا ليس فقط لقاعدة العدل، لكن كذلك لحق النساء في الحرية والمساواة.فالمتصفح بذلك يبني إيتوسا بديلا، إيتوس المدافع عن حقوق المرأة الذي يتعارض مع إيتوس المدافعين عن حق المرأة في عدم حجب وجهها عن أنظار المارة وحقها في أن تتصرف في جسدها. إنه يريد من مستمَعه أن يأخذه مأخذا عقلانيا و هَوَوِيا في نفس الآن؛ هذا المستمَع الذي يُفترض فيه أن يحتجعلى كون"الرجال بالجلباب لا أحد يؤاخذهم" بينما النساء بالبرقع يراد منعهن.وبذلك يخلق الانطباع بوجود مستَمَع متجانس مقتنع بمبدأ المساواة بين

الجنسين وبحق المرأة في التصرف بجسدها؛ وهما من المبادئ النسوانية و الجمهورية التي تدافع عنها أسبوعية Marianne حيث يوجد هذا المنتدى.وهو يسعى بذلك إلى قلب حجج الخصم حجة عليه.

فالدعوة إذن تقدم نفسها على أنها دفاع عن حريات الجنسين الفردية، وحريات النساء في المقام الأول. ويقوم هنا صنف المشارَكة و الاسم المستعار بدور هام، لأننا لا نعلم إن كان المتصفح ذكرا أم أنثى. "Alier " (أليير) الذي لا معنى له في الفرنسية، لا جنس له. ولأن الخطاب لا يحتوي على أي عنصر قد يفيد التأنيث، يظل الشك سيد الموقف. فالمشارَكة تقدم نفسها على أنها رسالةً ذات مدى كونيلا تقيم فرقا بين الجنسين، بل تبطل مفعول الانتماء إلى النوع الاجتماعي (الجندر)، في إطار نزاع حول لباس وتصرف أنثويين، ليظل (النزاع) على مستوى المبادئ التي يجب على أي كان أن يقبلها ويعترف بها.

غير أن حياد إيتوس المواطنٍ المبدئي الذي يرفض التصنيف من حيث الجندر، مرتبك بالنظر إلى مستوى المتصفح اللغوي المتدني جدا الذي يصنفه منذ البداية في خانة الأشخاص الأميين. فأخطاء النحو والإملاء المتعددةوالجسيمة تعبر عن شخص غير متعلمولا يضبط قواعد اللغة.إن الرسالة الرقمية تفصح عن صوت شعبي لا يعير اهتماما للاستدلالات المفصلة والمتينة، لذلك من المهم الانتباه إلى أن المتصفح يستغل إحدى خصائص الفضاء الرقمي الرئيسية، ألا وهي إمكانية استعمال الروابط والنصوص المتشعبة؛ فهو يضيف في نهاية مشاركته رابطا نحو عريضة " ضد قانون جديد إسلامفوبي". لا شك أن إدراج الرابط نحو العريضة،وقد سبق أن قلنا ذلك، يعزز طابع الخطاب كونه

فعل-دعوةومطالبة. ومن جهة أخرى فإن نص العريضة يختلف اختلافا شديدا عن المشاركة، لأنه يقدم حجاجا رصينا، يقبله الموقعون؛ فضلا عن كونه يستبدل العدة الحجاجية لـ Alier بأخرى، إذ إن العريضة تقدم القانون المناهض للبرقع على أنه هجوم على المسلمين وعلامة على الإسلامفوبيا، وهو ما لم تفعله المشاركة. هكذا فإن المتصفح يراهن على نقل القارئ من الدفاع عن المرأة إلى الدفاع عن المسلمين بفرنسا، أي من النسوانية إلى مناهضة العنصرية. وهو كذلك يجعل مشاركته القصيرة والمختصرة تستند إلى استدلال مُركز قائم على علل جلية.

وأكثر من ذلك، فإن العريضة التي تبتدئ ب "نحن مواطني الجمهورية الفرنسية، مدرسين ومنتخبين ومثقفين ورؤساء المقاولات وأعضاء المجتمع المدني من كل الديانات" تلح، ليس فقط على حشد المواطنين، بل كذلك على تدخل المتعلمين والأشخاص ذوي الثقافة والحظوة الاجتماعية. أما المتصفح، كما سبق، فيستعمل لغة غاية في البساطة مليئة بالأخطاء.

هكذا فإن صورة المُوَقع التي تصنعها العريضة المقدمة على شكل نص متشعب، تمثل تعويضا عن إيتوس شخص (رجلا كان أو امرأة) يتسم بالخشونة وغير متعلم، أوحى به المتصفح لاإراديا، لكن لا شك، عن وعي. غير أن صورة Alier قد تحدث تأثيرا مزدوجا. فأن يكون المدافع (ة) عن المبادئ العليا للحرية والمساواة جاهلا، أمر قد يعود عليه (ها) سلبا: ما الذي يؤهله (ها) لإصدار حكم في إطار نقاش عمومي؟ لكن هذه الصورة، صورة غياب المعرفة، قد تقدم إيتوس شخص بسيط يُسمِعُ نداء القلب ويُحَدِّث الآخرين باللغة

اليومية، لغة الشارع – لغة شبه طفولية:"الرجال بالجلباب لا أحد يؤاخذهم" تحيل إلى لَوْم الأطفال عندما يتولد لديهم إحساس بالظلم: " هو، لا أحد يؤاخذه!".

على سبيل الخاتمة: موقف المحلل

لا يتعلق الأمر ههنا بمعرفة ما إذا كان تحليل هذا المقطع القصير من منتدى رقمي، يتيح تقييم صحته المنطقية أو إصدار حكم بشأن قيمته المداولاتية داخل الحقل الديمقراطي. فالتحليل الدقي الحجاجي والخطابي يتمثل، من جهة، في توضيح طريقة اشتغال المشاركة المنتقاة لغرض فهم كيفيةمساهمة شخص مجهول،فضلا عن كونه ضعيف التعلم، في تبادل عمومي حول مشكل مجتمعي؛ ومن جهة ثانية، في إجلاء الكيفية التي بها تنبني، داخل ثقافة معينة، استدلالات شعبية من طبيعة سجالية، يتعين استخلاص منطقها؛ومن جهة أخرى، في كشف الموجهات التي بمقتضاها يمكن لخطاب سجالي أن يقوم بوظيفتي الاحتجاج والحشد على الإنترنت. ويسمح التحليل كذلك بإعادة بناء نسق العلل والتعليلات الداعمة للموقف المعبر عنه، من خلال إعادة ربط الملفوظ الإضماري بمتناصه (intertexte)، ومن خلال إسناده إلى العدة الحجاجية التي يتغذى منها. فأن نبين بأن الاستدلال المشبع بالعاطفة يصدر عن المشاعر وليس فقط عن الاقتناع العقلاني، لا يروم الطعن فيه (الاستدلال) بل إظهار الكيفية التي بها يترابط الباتوس و اللوغوس داخل المشاعر الأخلاقية مثل الغضب. هذه المنهجية تبرز الطبيعة الهَووية للالتزام الذي يقود إلى النضال، ليس فقط من أجل حرية التعبير، بل وكذلك من أجل المسلمين (والمسلمات) بفرنسا الذين تم التهجم على

نمط عيشهم وممارستهم الدينية. وبصفة عامة، يبدو أن القيمة الحجاجيةَ للخطاب المنتقى لا يمكن أن تقاس في ذاتها وفقا لمعايير عقلانية مجردة. فالمشاركة التي تنتصر للبرقع وثيقةُ الصلة بمجموع الآراء والمعتقدات والصراعات التي تشكل الخطابَ الاجتماعي للَّحظة الراهنة، ويتبلور منطقها المتفرد داخل هذا الفضاء السوسيو-ثقافي.

من هذا المنظور، لا يدين المحللُ الدفاعَ عن الحجاب الشامل،ولا يتهم المعارضَ باللاعقلانية؛ إنه يبحث على المستوى الحجاجي (الترسيمات) وعلى المستوى الخطابي (التعبير) عن العناصر المكونة للخطاب الموجَّهِ للقراءة داخل الفضاء العام للإنترنت؛ وهو يتفحص الكيفية التي بها تتآلف هذه العناصر لإنتاج معانيها وتأثيراتها؛ كما أنه يربطها بالخطاب البيني (interdiscours) قصد النظر فيما يغذي المشاركة وما ينتج عنها. وبذلك فإنه يكشف عن المحددات الاجتماعية المؤثرة في الخطاب،وكذلك عن إمكانيات التموقف و الفعل المواطن التي يتيحها الخطاب للمتكلم.

إن التحليل الذي يجزئ مادة خطابية ثم يعيد بناءها قصد فهم طريقة اشتغالها ومنطقها الداخلي ورهاناتها، يشكل قطيعة واضحة مع نظريات الحجاج المعيارية ومقاربات تحليل الخطاب النقدية. غير أن هذا "الانسحاب"، من زاوية نظر معينة، لا يخلو من مشاكل.فنظريات الحجاج المعيارية التي تَفصل الصالحعن الطالح، وتتحقق من الصحة المنطقية للحجج، تضطلع بمهمة اجتماعية. وهي تُعَلم المواطنين كيفية الكشف عن الحجج المغالطة وضمان حسن سير المداولات والدفاع عن القيم الديمقراطية التي يقوم عليها نظامهم.

ومنهجيتها النقدية و التوجيهية تضطلع بمهمة تربوية؛ فضلا عن أنهاتتوخى القيام بدور اجتماعي من خلال تحسين قدرتنا على بناء فضاء عام، يمكن أن تناقش في إطاره قضايا الشأن العام على نحو عقلاني قصد التوصل إلى اتفاق متفاوض عليه. بهذا المعنى، لا تمثل نظريات الحجاج أعمالا علمية بحتة. فهي تروم المساهمة في حل الخلافات وتدبير الشؤون الإنسانية على النحو الأمثل، ووضع حكامة جديرة بهذا الاسم.لذلك فهي تستطيع أن تتناغم مع "التحليل النقدي للخطاب" الذي يعلن منذ البداية أهدافهالاجتماعية،ويضع خبرتهفي خدمة مثل أعلى – كنقد الليبرالية الجديدة، على سبيل المثال، باعتبارها مدمرة لمجتمعاتنا الديمقراطية.

بيد أن نظرية الحجاج في الخطاب لا تخضع لهذه الأهداف المعيارية والنقدية؛ فليس لديها ميولات توجيهية. إنها تسعى إلى بناء مادة (خطابية)، تعمل على توضيحها من الداخل بهدف ملامسة طرائق في القول، هي في الآن نفسه، طرائق في الفعل. وهي تقر بالتنوع والتعدد وبوجود عقلانيات بديلة. وهي تميل إلى العرض والفهم، مما يقودها إلى استقصاء ظواهر خطابية مختلفة. و تُموقع دائما متون اشتغالها وتُفحص داخل الإطار الاجتماعي الذي يفرزها، وحيث تقوم بوظائف يتعين تحديدها. وهي بهذا المعنى تتبنى الموقف المتجرد للعالم الإثنوغرافي الذي يستجلي ظواهر ثقافية تكشف عن منظومة المعتقدات والفكرلدى جماعة إنسانية؛ أو موقفَ المؤرخ الذي يسعى إلى إعادة بناء أنماط العيش وتفاعلاتها، و"العقليات" والممارسات الثقافية، في إطار شروطها السوسيو تاريخية. إن التحليل الدقي للمشاركة حول البرقع يتيح رؤية الطريقة

التي بها يستدل المعارضون لمنع ارتداء الحجاب الشامل في الشارعبصفة قانونية، ويمارسون الفعل بالكلام في إطار سجال يَشطُر فرنسا.وهو يكشف كذلك عن طرائق تفكير مواطنين محرومين من التعليم النظامي، وكيفيةِ تواصلهم، وعن سبل استعمالهم للإنترنت باعتباره منبرا للتعبير والاحتجاج والدعوة إلى رص الصفوف حول قضية محل خلاف.

وفي الآن نفسه يمكن للمحلل أن ينتقي متونا-مثل المشاركة حول البرقع- ذات صلة بقضايا اجتماعية يعمل على توضيحها، ويقدم أدوات للتفكير النقدي بشأنها. وإذا كان، باعتباره باحثا، لا يتخذ موقفا مباشرا بشأن السجال،فلن يمنعه ذلك من التدخل بطريقته الخاصة في شؤون مجتمعه: إنه يقوم بفرز الإشكاليات،ويكشف عن طبيعة النزاعات القائمة بين المجموعات الاجتماعية، ويعرض أسسا عقائدية وأنماط استدلال متباينة بلمتنافرة في غالب الأحيان. وهو بذلك لا يكتفي بتقديم المعرفة، بل يسعى إلى إثارة التفكير والارتقاء به إلى مستوى يفوق المواجهات الكلامية التي ينخرط فيها الفاعلون الملتزمون. فالعالم الإثنوغرافي أو مؤرخ الأحداث المعاصرة الذي يصف مجتمعه لا يروم الانقطاع عنه: فهو بتحليله الخطابات التي تبني المجتمع، يسعى إلى تقديم رؤية تأخذ مسافة إزاء المجتمع، تُمَكن من التفكير فيه على نحو أفضل.وتظل لديه كامل الحريةفي أن يتصرف،في مرحلة ثانية، باعتباره مواطنا يدلي برأيه لصالح ما كشف عنه، أو ضده،كلما تعلق الأمر بالتدخل في الساحة العمومية والنضال من أجل قرار جماعي (على سبيل المثال، مناهضة مشروع القانون المتعلق بارتداء البرقع في الفضاء العام أو الإعلاء من شأنه).

فتحليل الخطاب، و"الحجاج في الخطاب" الذي يصدر عنه، يمكن استعماله على نحو متعدد.الاستعمال الأول علمي، وذلك عندما يتعلق الأمر بإدماج معارف جديدة في المعرفة المشتركة، وتقديم إضاءة مبتكرة حول ظواهر مجتمعية مأخوذة من جانبها الخطابي – إنه الباحث، حسب تعريف ناتالي هينيك (2002). والثاني يمكن أن يكون عمليا،وذلك عندما يستعمله مختلف الفاعلين – مؤسسات ومقاولات ومحترفي المعرفة التي يقدمها لهم محلل الخطاب الذي يصير "خبيرا" يُلجأ إليه (هينيك 2002). فما انفك يتزايد اللجوء إلى كفاءات محللي الخطاب من لدن المجالس البلدية ومؤسسات صنع القرار ورؤساء المقاولات،لإنجاز أهداف ملموسة. أما الثالث فسوسيو-سياسي، ويتمثل في استعمال الخطاب لغرض إدانة الأيديولوجيات التي تعتبر ضارة، ومناهضة المواقف التي تعتبر متعارضة مع الأخلاق. تتحدث هينيك بهذا الصدد عن "المفكر" باعتباره مرادفا لمفهوم المثقف الذي يسعى إلى نقد وضعية أو تبريرها، مثله مثل أي مواطن، لكن باستعمال كفايته الثقافية وصيتِهِ (2002: 118). وأُفضل من جهتي أن أرى في الأمر امتدادا مباشرا لعمل الباحث؛ امتداد تجيزه النتائج التي يتوصل إليها الباحث. فبالنسبة للمحلل باعتباره باحثا، تساعد المعرفة على "فهم العالم وتعزيز الفهم المتبادل"؛ أما بالنسبة للمحلل باعتباره فردا معنيا بقضايا مجتمعه، فإن هذه المعرفة نفسها قد تساهم في "تغيير العالم"، مما يستدعي الالتزام المعلن (فلوري فيلاتووالتر2003 : 101). يتعلق الأمر بتمييزٍ أكثر مما هو تعارض؛ تمييز يتوخى المحافظة على إمكانية أن يستقصي المحللُ مادته دون تحيز، وأن يتبين كل أوجهها في مُركبيتها، بل وفي توترها ومأزقيتها، دون أي برنامج محدد سلفا[11].

لائحة المراجع

Amossy, Ruth. 2002. « Nouvelle rhétorique et linguistique du discours », Koren, Roselyne & Ruth Amossy (éds). *Après Perelman. Quelles politiques pour la rhétorique?*, (Paris : L'Harmattan), 153-171

Amossy, Ruth. 2005. « The argumentative dimension of discourse », van Eemeren, Frans H. & Peter Houtlosser (éds). *Practices of Argumentation* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company), 87-98

Amossy, Ruth. 2010 [2000]. *L'argumentation dans le discours* (Paris : Colin)

Amossy, Ruth. 2010b. « La dimension argumentative du discours littéraire. L'exemple de *Les Bienveillantes* », Maingueneau, Dominique &IngerÖstenstad (éds). *Concepts et démarches de l'analyse du discours littéraire* (Paris : L'Harmattan)

Angenot, Marc. 2012. « La notion d'arsenal argumentatif : l'inventivité rhétorique dans l'histoire », Frydman, Benoît & Michel Meyer (éds). *Chaïm Perelman (1912-2012). De la nouvelle rhétorique à la logique juridique* (Paris : PUF), 39-68

Anscombre, Jean-Claude & Oswald Ducrot. 1988. *L'Argumentation dans la langue* (Liège : Mardaga)

Aristote, 1991. *Rhétorique, trad. Ruelle,* introd. M. Meyer, commentaire de B. Tmmermans (Paris : Le livre de poche)

Bakhtine, Mikhail (Volochinov). 1977. *Le Marxisme et la philosophie du langage* (Paris : Minuit)

Benveniste, Emile, 1966-1974. *Problèmes de linguistique générale*, 1-2 (Paris : Gallimard)

Charaudeau, Patrick. 2005. *Le discours politique. Les masques du pouvoir* (Paris : Vuibert)

Charaudeau, Patrick. 2008. « L'argumentation dans une problématique d'influence », *Argumentation et Analyse du Discours* 1

Ducrot, Oswald. 2004. « Argumentation rhétorique et argumentation linguistique », Doury, Marianne & Sophie Moirand (éds). *L'argumentation aujourd'hui. Positions théoriques en confrontation* (Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle)

Fairclough, Isabela & Norman Fairclough. 2012. *Political Discourse Analysis. A Method for Advanced Students* (London & New York:Routledge)

Fleury-Vilatte, Beatrice & Jacques Walter, 2003. « L'engagement des chercheurs (3) », *Questions de communication* 4, 231-249

Geisler, Cheryl. 2004. « How ought we to understand the concept of Rhetorical Agency? Report from the ARS », *Rhetorical Society Quarterly*, 34: 3, 9-17

Grize, Jean-Blaize. 1990. *Logique et langage* (Paris : Ophrys)

Groupe µ. 1970. *Rhétorique générale* (Paris : Larousse)

Heinich, Nathalie. 2002. « Sur l'engagement des chercheurs », *Questions de communication* 2, 117-127

Jakobson, Roman. 1963. *Essais de linguistique générale* (Paris : Minuit)

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 1980. *L'Énonciation de la subjectivité dans le langage* (Paris : Colin)

Koren, Roselyne. 2002. « La nouvelle rhétorique », « technique » ou « éthique » du discours ? Le cas de l'engagement du chercheur », Koren, Roselyne & Ruth Amossy (éds). *Après Perelman. Quelles politiques pour la rhétorique ?* (Paris : L'Harmattan), 197-228

Koren, Roselyne, 2004. « Sur la critique du constructivisme en communication », *Questions de communication* 5, 203-211

Maingueneau, Dominique. 1991. *L'Analyse du Discours* (Paris : Hachette)

Meyer, Michel, 2004. *La rhétorique* (Paris : PUF, Que sais-je ?)

Moeschler, Jacques. 1984. *Argumentation et conversation. Eléments pour une analyse pragmatique du discours* (Paris : Hatier- Crédif)

Pêcheux, Michel. 1969. *Analyse automatique du discours* (Paris : Dunod)

Perelman, Chaim&OlbrechtsTyteca, Lucie, 1970 [1958]. *Traité de l'argumentatio*n. *La nouvelle rhétorique* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles)

Plantin, Christian. 1995. « L'argument du paralogisme », *Hermès, Argumentation et rhétorique* (I), 245-262

Plantin, Christian. 2005. *L'argumentation* (Paris : PUF, Que sais-je ?)

Van Eemeren, Frans H. and Grootendorst, Rob. 1984. *Speech Acts in Argumentative Discussions* (Doordrecht :Foris)

Van Eemeren, Frans H., Rob Grootendorst, & Francesca SnoekHoekemans, 1996. *Fundamentals of Argumentation Theory* (NJ &London: Erlbaum)

Vignaux, Georges. 1981. « Enoncer, argumenter : opérations du discours, logiques du discours », *Langue française* 50, 91-116

[1]ترجمة مقال:

RuthAmossy, « Faut-il intégrer l'argumentation dans l'analyse du discours ? Problématiques et enjeux », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, Consulté le 25 septembre 2015. URL : http://aad.revues.org/1346

[2] لأجل مزيد من التفاصيل حول أول مدرسة فرنسية لتحليل الخطاب يمكنالعودة إلى مقال دومينيك منغينو في هذا العدد من المجلة.

[3] أثارت مسألة الفاعلية العديد من النقاشات داخل البلاغة الأمريكية على ضوء النظريات المعاصرة للذاتية. توجد آثار لذلك في كيسلير 2004، على سبيل المثال.

[4] أتناول هنا البلاغة كما يعرفها التقليد الأرسطي، باعتبارها فنا للإقناع أي باعتبارها حجاجا. فاللفظان مترادفان، كما هو الشأن في مؤلف برلمان وتيتيكا المعنونب Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique(مصنف في الحجاج. البلاغة الجديدة). بالنسبة للترجمة الإنجليزية، فقد قدمت في العنوان "البلاغة الجديدة" على "مصنف في الحجاج". يمكننا إذن الحديث، دون تمييز، عن البلاغة الحجاجية(في مقابل بلاغة الصور، على سبيل المثال) أو عن الحجاج البلاغي (في مقابل الحجاج اللغوي عند ديكرو، مثلا) ،وذلك حسب التيار الذي نود التمايز عنه. من أجل مزيد من التدقيق حول الموضوع يمكن العودة إلى:

Argumentation et Analyse du Discours 2, 2009, « Rhétorique et argumentation ».

[5]Argumentation et Analyse du Discours : 9 | 2012.

[6] لم آخذ بعين الاعتبار هنا أعمال موشلر (1985) التي تدرس الحجاج في إطار تحاوري، يختلف إطاره المفاهيميوالمنهجي عن إطار تحليل الخطاب.

[7] يضيف منغينو أن «تقاسم الإثنين ليس أمرا سهلا في تفاصيله». وهي مسألة تستحق بحثا معمقا.

[8] « Cinq ans après le voile, le débat monte d'un cran : c'est la burqa, aujourd'hui, qui pose problème. Tragique », par Bénédicte Charles, *Marianne*, Jeudi 18 Juin 2009, http://www.marianne2.fr/La-loi-sur-la-burqa-ou-la-defaite-de-la-laicite_a180925.html (consulté le 1 septembre 2012).

[9]هذه ترجمة للمشاركة بعد تصحيح أخطائها اللغوية الكثيرة. لذا كان من الضروري نشر المشاركة الأصلية، على اعتبار أن المستوى اللغوي للمشاركة سيدخل في التحليل. وهي كالتالي:

« Pour la liberté d'expression et le droit auxfemme de se vêtir comme elles le désir. Les hommes en djellaba dans la rue ontleurs dit rien!!!! » [*Sic*].

قمت بالتسطير تحت الكلمات والتعابير الخاطئة (المترجم).

[10] هذا التحليل يتأسس على العديد من الأدبيات المتعلقة بتنظيم منتديات النقاش وظاهرة "الردود الملتهبة" ومسألة السجال، والتي لن أذكرها هنا لاعتبارات متعلقة بالاقتصاد في الحيز.

[11] غير أن معرفة ما إذا كان رفض الحياد الأخلاقي (الأكسيولوجي) يفرض نفسه في حالة المس الصريح بالقيم والحقوق الأساسية (كورين 2003: 276)، أمر يظل مفتوحا. فيصعب أن نتخيل بأن تحليل الخطاب لا يتيح إمكانية إدانة العنصريات أو النصوص المناصرة للفاشية. ستتم معالجة هذه الإشكالية بشكل أعمق في العدد من مجلة Argumentation et Analyse du Discours الذي ستخصصه روزلين كورين (لها العديد من المؤلفات حول الموضوع، انظر كورين 2002) قريبا للموضوع.

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

جميع الحقوق محفوظة @ 2020