# التّواصل غير اللغوي

## - الدّلالة الثّقافية للوشم عند المرأة القبائلية-

**أ. د. فايزة يخلف***

**جامعة الجزائر**

**مقدّمة:** إنّ الحديث عن الوشم من منظور ثقافي هو حديث عن حالة نموذجية لتمظهرات التواصل الإنساني في أقصى أبعاده الدلالية، وهو معطى يفضي إلى التخلّي تماما عن التعريف القديم للتواصل باعتباره رابطا لفظيا وقصديا بين شخصين، ليصبح سيرورة اجتماعية لا تتوقف عند حد بعينه، سيرورة تتضمّن عدداً هائلا من أشكال التعبير الجسدي: النظرة والإيماءة، تعبيرات الوجه، ومختلف العلامات المطبوعة على الجسد، ولهذا سيكون من العبث الفصل بين التواصل اللفظي والتواصل غير اللفظي، ذلك أنّ الفعل التواصلي هو فعل كلّي.

إنّ الوشم، بهذا المعنى، هو رمز ثقافي يتجاوز في مبتغاه الدلالي والفهم الاختزالي المقتضب للاتصال ليلامس حدود الممارسة الإنسانية في كليتها، ويقدّم تصورا عاما للتواصل قريبا جدّا في تمفصلاته الكبرى من النموذج اللساني، إنّه لغة متكاملة وإذا ما انطلقنا من مسلّمة أنّ "كل شيء فينا يتكلّم" فمعرفة هذا المستوى الذي لم نتعوّد عليه ولا نمتلك تقاليدا للتساؤل عن خباياه، يصبح أكثر إلحاحا خاصّة إذا ما أخذنا في الحسبان قلّة الدراسات التحليلية التي تناولت الجسد بوصفه مركب من الدلالات والأنظمة الرمزية:

**1. النص الجسدي ومقولة الواقعة الثقافية:** إنّ الجسد هو واقعة اجتماعية ومن ثمّ فهو واقعة دالة تتأثر بالحدود الثقافية وبالكثافة الأنثربولوجية المشحونة بالطقوس والشعائر والمعتقدات الاجتماعية، ومن هنا كان التعاطي مع الوشم

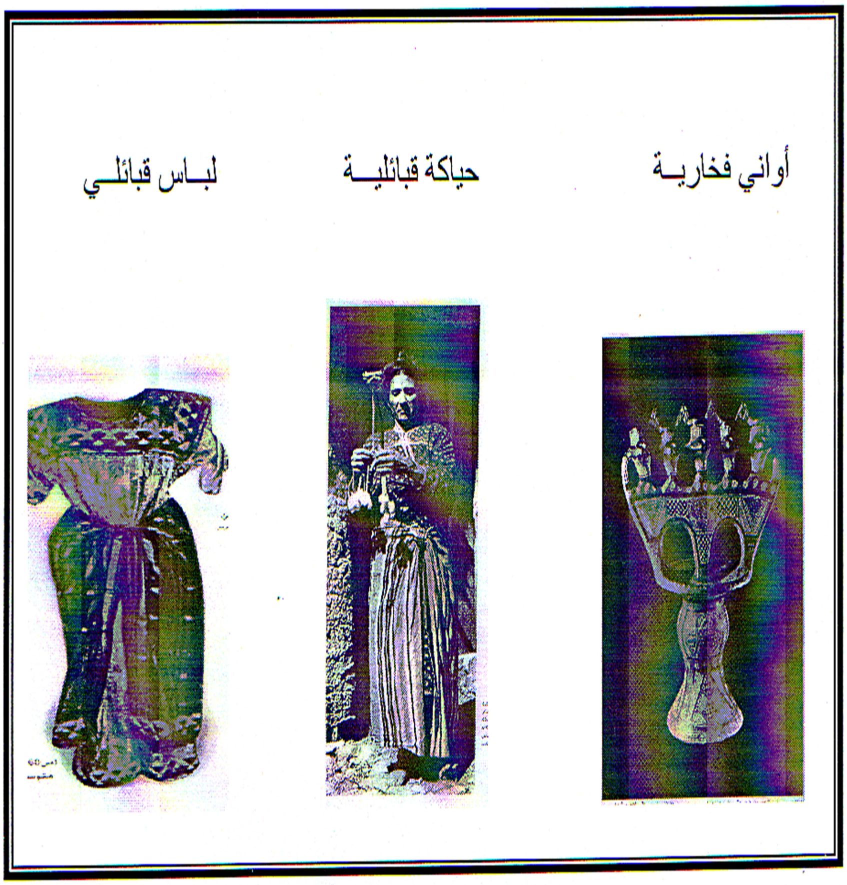
كظاهرة اتصالية ثقافية مرهون بفهم الفضاء الثقافي الذي تتحرّك فيه المرأة القبائلية بوصفها مرسلا وحاملا لرسالة ذات مضامين ومقاصد معيارية.

وبناءً عليه، فإنّ علاقة المرأة القبائلية بفضائها الثقافي والأنتربولوجي علاقة تفصح عن أصول وجذور لا يمكن أن تتكرّر في مجتمعات أخرى فهي تختصر محطات ومواقع اهتماماتها، تترجم آلامها وآمالها.

وتمنح الأشياء والحركات التي تقوم بها معنىً خاصا ضمن الفعل التدليلي العام وهكذا صنعت المرأة القبائلية لنفسها إطارا اثنوغرافيا متميزا عنوانه التحدّي بمعناه العام[1]، فرغم أنّها كانت تحتل المرتبة الأخيرة في التقسيم الطبقي داخل الأسرة الواحدة الذي يشمل المراتب الأولى للزوج ووالديه وإخوته[2]، ورغم أنّ مصيرها كان أيضا مرتبطا بسلطة الجماعة أو "تاجمّاعت" إلاّ أنّها استطاعت أن تتواءم وهذه الإكراهات الاجتماعية، وأن تجعل من هذه الضغوطات بمعناها القهري – إملاءات اجتماعية طبيعية.

وهكذا سارت المرأة القبائلية في تشييد وضعها الخاص من خلال بصماتها التي كانت تتركها في مختلف النشاطات والحرف التي تختص بها، فكانت تتفنّن في صناعة الأواني الفخارية والجلود وخياطة اللّباس القبائلي التقليدي[3]، كما كانت تلح في شتّى هذه الأعمال على اللمسة الفنّية والحس الجمالي العالي، فنسجت أروع الزرابي وأجمل الأفرشة الصوفية وأبهى الحلي[4].

**صورة من الموروث الحرفي للمرأة القبائلية**



أواني فخاريـة

حياكة قبائليــة

لبــاس قبائلــي

ولم يتوقف هذا التوظيف الجمالي المعبر عند حدود ما تبدعه المرأة القبائلية من منتوجات، بل كانت له امتدادات على جسدها، وهو ما تختصره مختلف رموز الوشم التي تجمع بين التقطيعات المفهومية التي يقوم بها الشكل La Forme، وبين أقسامه، فما هو الوشم من الناحية الدلالية ؟ وما هي حدود استثماره كبعد ثقافي اتصالي لدى المرأة القبائلية ؟

### 2. دلالة الوشم اللغوية والسيميائية:

**أ- الوشم لغة:** الوشم لغة هو ما تجعله المرأة على ذراعها بالإبرة ثمّ تحشوه بالنؤور(دخان الشمع)[5]، وهو علامة تجميلية، رمزية أزلية لا تمحى Indélébile.

إنّ الوشم لا يبتعد كثيرا في أصله الاشتقاقي Etymologique عن اللفظة التايتية Tatou – Tahitien أو Tata How التي تفيد معنى العلامة أو الرسم المنجز على الجسد[6]. وقد ظهرت هذه اللّفظة لأول مرّة في الأدب الإنجليزي في حكاية "رحلة حول العالم" للقبطان كوك Cook عام 1772، وهو ما يعتبره البعض مدخلا أساسيا للتأريخ لظاهرة الوشم، ذلك أنّ هنود تايتي كانوا أوّل من عمل على رسم أجسادهم ببقع سمّوها Tatow، وقد شهدت هذه الفترة المشار إليها حالة انتشار لممارسة الوشم بلغت كلّ ثقافات العالم، وهو ما أدّى إلى فرنسة اللّفظة Le mot fut francisé إلى Tatouage وإدراجها لأول مرة في القواميس والمعاجم العلمية في سنة 1858[7].

وعلى هذا الأساس عرّف Le Dictionnaire de Littré الوشم Tatouage بأنّه: "مجموع الوسائل التي تتسرّب من خلالها مواد ملونة من أصل نباتي أو معدني إلى طبقات عميقة من الجلد، مسهمة في بروز ألوان ورسومات ظاهرة وأزلية"[8].

وكما يعتبر الوشم منظومة علاماتية في الثقافة الغربية فهو يدلّ في العرف العربي على تعليم مكان ما في الجسم بعلامة أو رسم ملوّن نتيجة استعمال مواد كالكحل أو النؤور أو النيل[9]، ويقال في اللغة العربية أيضا وشم الغصن: أي بدا ورقه، ووشم المكان: بدا نبته، ووشمت السماء لمع برقها لمعانا خفيفا[10]، وحين يلون الكرم يقال وشم الكرم، وفي ذلك نظّم الشاعر قوله:

**أقول وفي الأكفان أبيض ماجد كغصن الأراك وجهه حين أوشما**

**ب- الوشم كقيمة رمزية دلالية:** يعتبر الوشم نموذجا ضمنيا رمزيا يحيل إلى مرجعية ثقافية واجتماعية تتجاوز حدود الجماليات الفنية ودوائر التنميط السلوكي المستجيب لحاجات بعينها إلى إرسالية تساهم في نقل استعمالات الجسد الاستعارية من أجل خلق حوار مع الآخر[11].

وهكذا يخضع الجسد في إنتاجه لمجمل الدلالات إلى ما يشبه النسق الثقافي الذي ينفلت من المراقبة الواعية ليتخذ شكلَ حدس معمم على أفراد المجموعة الثقافية الواحدة، "ففي حالة هذه الصورة الثقافية – أي الوشم- هناك تداخل بين الفردي والاجتماعي، ونحن نتعامل مع هذه الرسومات استنادا إلى سنن سري ومعقّد، سنن غير مكتوب لا يعرفه أحد ولم يسمع به أحد، وهذا السنن لا يرتبط بالجانب العضوي، بل على العكس من ذلك، وليد التقاليد الاجتماعية والثقافية، إنّ للوشم ــ كما هو الشأن مع أي سلوك ثقافي ــ جذور عضوية، إلاّ أنّ قوانينها والأسنن الضمنية للارساليات وردود أفعالنا تجاهها هي من صلب التقاليد الاجتماعية والثقافية"[12].

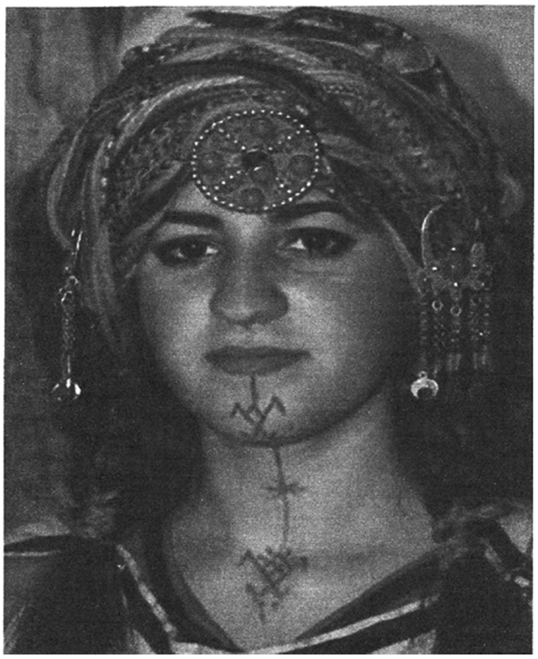
إنّ التواصل الإنساني، على هذا الأساس، لا يمكن حصره في تبادل لفظي فقط تحركه قصدية صريحة يدرك فحواها طرافا الفعل الإبلاغي، بل بؤرته مجموع ما ينتمي إلى التجربة الإنسانية المودعة في ذات إنسانية لا تعي دائما القواعد التي تتحكم في إنجازها (الوشم، رموزه وأشكاله) ومودعة في محيط هذه الذات أيضا (ما يعود إلى طريقة التعاطي مع الفضاء والزمان وأشكال الوشم المختلفة).

وهي الخلاصة التي يستثمرها إدوارد توماس هال Edward T. Hall إلى حدودها القصوى، من أجل الكشف عن الآليات الكامنة للعوالم الحسية التي ينتجها الجسد في تفاعله مع محيطه الإنساني، فأنماط استعمال الوشم وتوظيفه تكشف عن الاختلافات الموجودة بين الثقافات والشعوب[13] وهي مسألة تجسّد كل أنماط التعبير التي تختصر أفعال الجسد وانفعالاته، وكل ما يحيط بالإنسان بشكل مباشر كـ"الزمان الثقافي" و"الفضاء الذي يحدّد الاتصال بين الأشخاص"Espace interpersonnel [14].

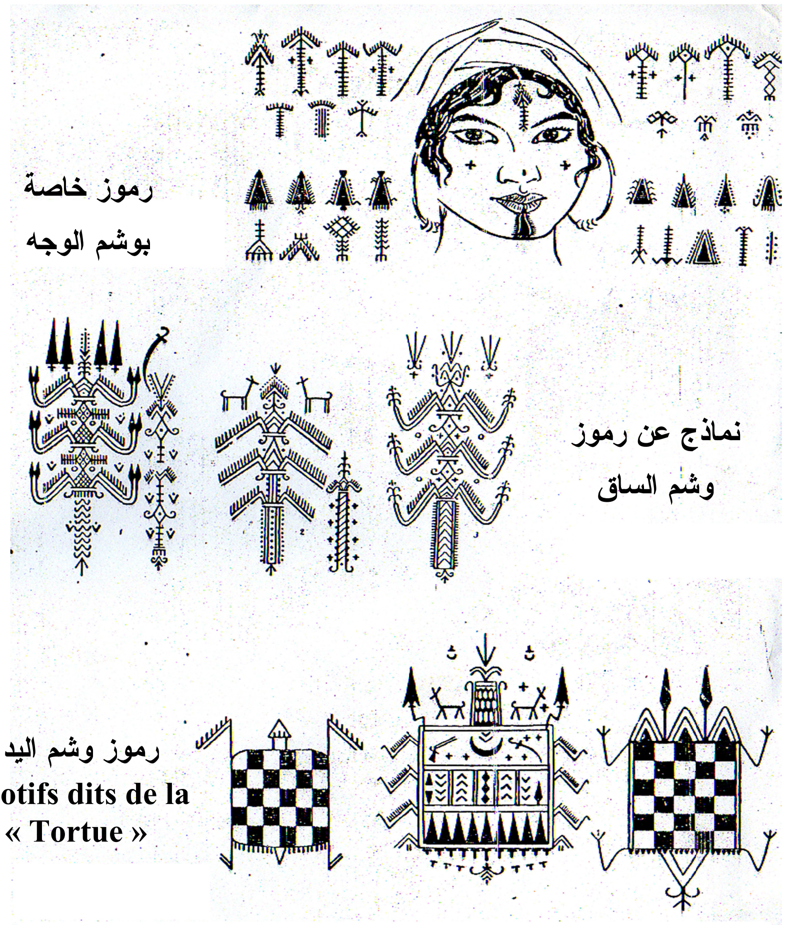
لقد قام علماء الاتصال بإدراج مجموع رموز الوشم وغيره من السلوكات غير اللسانية والعناصر الثقافية ضمن فعل التواصل، فكانوا بذلك يؤسسون لما سيسميه هال Hall لاحقا التواصل الحيزي Proxémique وهو حقل معرفي جديد مؤدّاه أنّ الرموز التي يحملها الجسد تشكل فضاءً مضمونيا يشير إلى دلالة ثقافية تضاف إلى رصيد الفرد ككائن متواصل" ضمن الجماعة[15].

ولأنّ الوشم كقيمة رمزية ينتمي إلى الدائرة الثقافية التي تغطي الفعل التواصلي ولأنّ الفعل التواصلي يختلف في معناه باختلاف السياق الذي يتحقق فيه، كانت سيرورة فهم وتأويل رموز الوشم حالة دلالية تتحدّد ضمن سيرورة ثقافية ذات حمولة سياقية واسعة.

**3. الوشم ودلالة التواصل الاجتماعي عند المرأة القبائلية:** يعتبر الوشم ممارسة قديمة في المجتمع الأمازيغي[16]، ولقد أظهرت المرأة القبائلية ولعا كبيرا بهذه الرموز حتى صارت قانونا اجتماعيا ملازما لبعض الطقوس كالزواج، وعليه تحدّدت قاعدة عدم إقبال أية فتاة على الزواج دون أن تكون موشمة tatouée، وهذا الفرض للرموز التزيينية، Imposition de motifs d'ornementation إنّما يتقرّر من قبيل العرف الثقافي الشائع الذي يلزم أي عروس أن توشم وجهها خاصة قبل الذهاب إلى بيت زوجها، وهذا نظرا لما تضفيه رموز الوشم من جمالية وفتنة متميزة على هذه الفتاة العروس لدرجة أصبح فيها جمال المرأة يختصر في سواد العيون وزرقة الوشم La fille aux yeux noirs et aux tatouages bleus [17] مثلما يتضح من هذه الصورة.



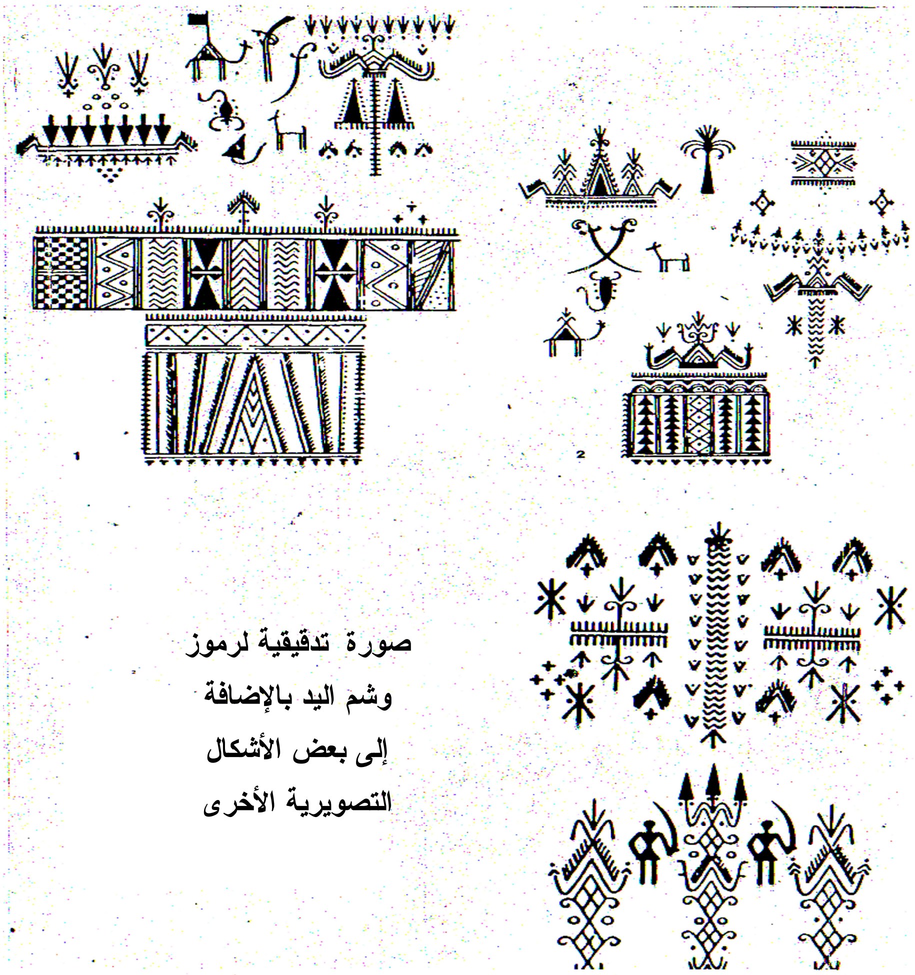
إن التعامل مع الوشم باعتباره قيمة اجتماعية، قد أدّى إلى انتشار هذه الظاهرة بشكل واسع في أوساط النساء آنذاك، وهكذا تفنّنت المرأة في تزيين جسدها بمختلف الرموز، فرسمت أشكالا دقيقة موظفة بإتقان على الجبهة، الصدغ، الأنف، الخدّين وهي علامات تزيينية خاصة بالوجه Tatouages de la face، كما أفردت للمناطق الأخرى من الجسم علامات أخرى ذات دلالة كالعلامات الخاصة بالساق العرقوب Le Tendon d' Achille أو الأشكال التي كانت توضع على اليدين Tatouage de Bras والتي كانت تنمّ عن مهارة فائقة في صياغة حدود الانتماء الثقافي للفضاء والزمان الاجتماعيين[18] :



صورة عن رموز الوشم المرسومة على مختلف أعضاء الجسم لدى المرأة القبائلية

وممّا يؤكّد أنّ الوشم كان في المنطقة القبائلية نشاطا تواصليا ثقافيا مستقلا بآليات خاصة في الصياغة والاشتغال[19] اهتمام المرأة بالتدقيق في جزئيات بعض الأشكال التي تخص وشم اليد، ولهذا السبب استنسخت من الطبيعة بعض الرموز والأشكال التي تشبه في وحداتها بعض المقولات التناظرية التي توحي إلى الرصيد الرمزي الذي تعوّدت عليه المرأة القبائلية في أشغالها الحرفية وإنجازاتها اليدوية[20].

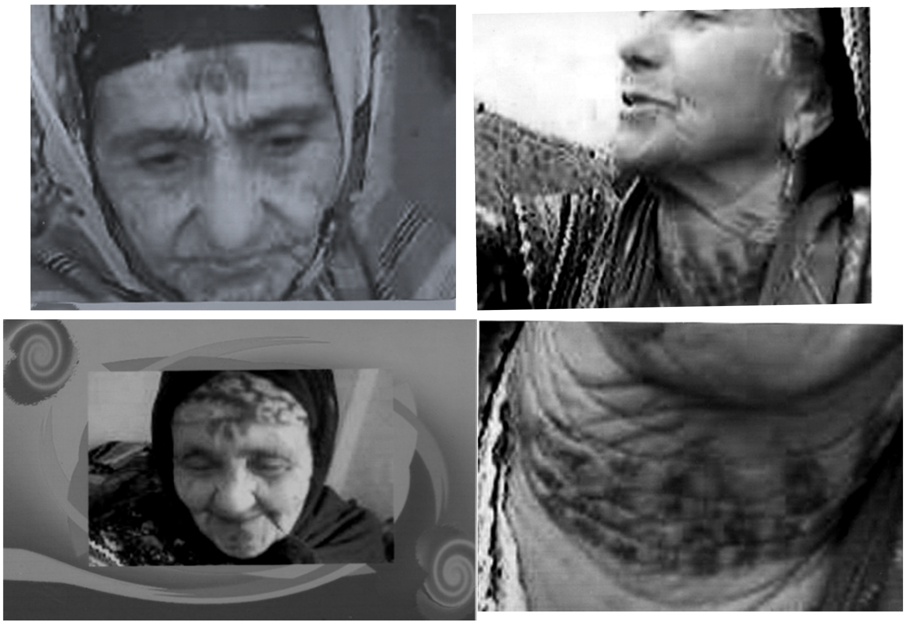
وبناءً عليه، أوجدت المرأة تفاوتا دقيقا في التمييز بين رموز العضو الجسدي الواحد، وهو ما أدّى إلى خلق أشكال منفردة تناسب اليد اليمنى وأشكال أخرى أكثر ملاءمة لليد اليسرى، بالإضافة إلى الأشكال التصويريةTatouages Pectoraux التي كانت تجود بها قريحة المرأة والتي تضاهي في جمالياتها بعض التحف الفنية التي تشكل مستودعا للدلالة، لأنّها ترتبط بتجارب إنسانية تشكل امتدادا للذاكرة الثقافية والاجتماعية مثلما يوضحه الشكل الآتي:



صورة تدقيقية لرموز
وشم اليد بالإضافة
إلى بعض الأشكال
التصويرية الأخرى

إنّ الوشم بوصفه إنجازا رمزيا للمخيلة الثقافية لمجتمع من المجتمعات يجعل منه ممارسة دلالية إيحائية تختلف عن أي عمل أو ممارسة أخرى بنزعتها نحو الاستقلالية والاكتفاء الذاتي، ويتميز ببروز خصائصه الشكلية التي تتحول بدورها إلى ظاهرة لافتة للانتباه، وهو ما يجعل من فن الوشم ممارسة غير عادية لا يحيل بالضرورة على أي شيء خارجي بقدر ما يتمحور حول مادته مؤكّدا كثافة المعنى والدلالة طورا وغنى اللّمسة الشعرية طورا آخر[21].

وعلى الرغم من أنّ بعض الدّارسين يرون أنّ الوشم لدى المرأة القبائلية قد استخدم لأغراض تجميلية أو لأجل إظهار فتنة وسحر هذه المرأة Par Pure coquetterie[22] إلاّ أنّ فريقا من علماء الاجتماع والباحثين الإثنوغرافيين المختصين في شؤون المجتمع القبائلي يجزمون أنّ الوشم لدى المرأة القبائلية قد أنتج لتحديد هوية سلوكية ثقافية تتوخّى إبلاغ وقائع طقوسية تتعلق بقيم ثقافية مرجعية كالقيمة العلاجية la valeur prophylactique والتي تمثلها أشكال الوشم المرسومة على الرقبة Le cou والتي تحفظ وتقي من السلَعَة le goitre، الداء المنتشر بكثرة في أوساط النساء القبائليات[23].



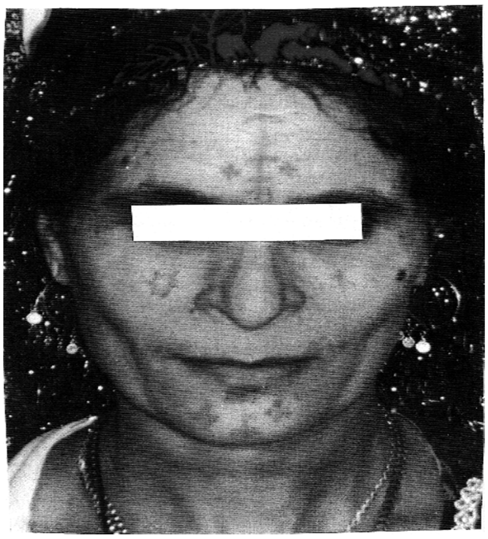
**القيمة التجميلية والعلاجية للوشم عند المرأة القبائلية**

ومن القيم العلاجية التي تضاف إلى الماهية الوجودية لرموز الوشم، قيمة الوقاية من العقم La stérilité والتي تمثلها أشكال الوشم المرسومة على الوتد

La cheville، العرقوب Tendon d'Achille، أو تلك التي توضع على الكتف Epaule، والتي تنتشر في قرى ومداشر عدة كآيت هشام وآيت غبري Ait Ghobri وآيت اتسورار Ait Itsourar، وهي الوشوم التي تختص بها النساء البوسعاديات تحديدا[24].

وهكذا تمتد الإحالة الرمزية للوشم كمحدد وقائي لتغطي مجالات أخرى داخل الحدود الثقافية للمجتمع القبائلي، وتشمل بذلك الحماية من بعض الأمراض كالخلع La Foulure وهي التي يحققها الوشم الذي يتخذ علامة على المعصم Poignet أو التخفيف من بعض آلام العيون Maux d'yeux وهي القيمة الكاملة في الوشم الذي يغطي قوس حاجب العين L'arcade sourcilière [25].

ويمكن تلمس "القوة الإيحائية" للوشم أيضا في جل الرموز الخاصة بوشم الوجه مثلما توضحه الصورة، فهي رغم بساطتها وتمظهراتها في شكل صليب صغير Petite croix أو خطوط مستقيمة أو دوائر على الجبهة والخدين والذقن، إلاّ أنّ لها دلالات عميقة في المجتمع القبائلي تتعلق بإنتاج وحدات مضمونية مرتبطة بسياقات ثقافية وأسطورية كطرد الأرواح الشريرة وجلب السعادة وتحقيق الأمن والاستقرار الأسري[26].



**صورة لرموز وشم الوجه حسب طقوس المجتمع القبائلي**

إنّ هذا الطابع السحري الأولي الذي كان يمنحه المجتمع القبائلي للوشم، جعل الفتيات آنذاك يتبنين هذه الصورة الثقافية الأولية ذات المدلول الجوهري العقائدي بالرغم مما تسبّبه لأجسادهنّ من ألم ومعاناة Souffrance [27].

تُماثل العلاقة بين الجسد وتقنية الوشم بتعقد العلاقة بين هذا الجسد وإملاءات العرف الاجتماعي السائد آنذاك وهو ما يفصح في المقابل عن قبول المرأة القبائلية لبعض التقنيات الصعبة في الوشم كوخز الجسم بمشرط Incision à l’aide d’un scalpel، أو الاعتماد على الحقن Par piqûres بواسطة شوكة الصبار A l’aide d’une épine de cactus مثلما هو معمول به لدى قبائل آيت إيتسورار Ait Itsourar [28].

إنّ الطابع الإقراري للوشم في المجتمع القبائلي وكثافته الدلالية والرمزية آنذاك جعلت المرأة تقع تحت تأثير التحكم الذي أفرزه المخيال الثقافي والاجتماعي عن هذه الظاهرة وهو ما أوقعها في انفصام بين أبدية هذه التمثيلات الجسدية والثقافية والرمزية وبين المحدّدات الدينية الإسلامية التي تحرم مثل هذه الممارسات [29].

وانطلاقا من الإشكال الذي يطرحه هذا التصور، انكبّت المرأة على بحث السبل والطرائق العلاجية والتجميلية لإزالة هذه الآثار الجسدية وهو ما دفعها إلى اللّجوء إلى تقنيات اللّيزر الحديثة[30] أو الاستنجاد بعض الوسائل التقليدية كاستخدام ملاقط محمرة بالنار Des pinces rougies au feu **(Les Tilqqwadin n-ejjhennama)** أو ملاقط جهنم Pinces de la Géhenne، أو تغطية الوشم بمادة الحنّاء بعد الموت.

**خاتمة:** إنّ تخلّف الدراسات المتعلقة بالوشم عن تلك المهتمة بالعادات والأعراف الاجتماعية قد يكون وراء ذاك اللاّ تحديد الذي يفصح عنه الوشم ويؤسس طابعه الإشكالي الذي يعيد فهم موضوع التأويل لهذه الممارسة الثقافية والإثنوغرافية.

## الهوامش:

---

* أستاذة محاضرة بكلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال– جامعة الجزائر.

1- Louis Bousquet – Le frère : La femme Kabyle, Paris : Sirey, 1939, P196.

2- Lacoste – Dujardin : Bibliographie Ethnologique de la grande Kabylie, Paris : La Haye, Mouton, 162, P 104.

3 – صالحة خريفي: الرموز الأمازيغية في شمال إفريقيا: من أكرفي إلى حلوة العسل، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، العدد 12، 2007، ص 102.

4 – نفس المرجع السابق، ص 103.

5 – محمد عبد الله خزاعي: الوشم بين الأمس واليوم، حلب، دار الأوائل، الطبعة الثانية، 1992 ص21.

6- William Caruchet : Tatouages et tatoués : Paris, imprimerie Aubin à Portiers 1977, P9.

7 - Jean Theiler : Le Tatouage, Paris : Edition Dunod, 1979, P8.

8- William Caruchet : Tatouages et Tatoués, op cit, P10.

9 – موسى الدوحي: الوشم دراسة ثقافية اجتماعية، مجلة التراث الشعبي، العدد الحادي عشر دار الجاحظ للنشر، بيروت 1980 ص 51.

10 – ابن منظور : لسان العرب ص 433.

11- Edward Sapir : Anthropologie, Paris : ed minuit , 1967, P46.

12- Ernst Cassirer : La philosophie des formes symboliques, Paris, ed : Minuit 1972, P27.

13- Edward Hall : Le Langage silencieux, Paris : édition seuil, 1959, P209.

14- Edward Hall : La danse du temps, Paris : édition seuil , 1983, P18.

15- Ibid, P20.

16 -George Gobert : Notes sur les tatouages des berbères, Paris : édition : dunod 1984, P27.

17- Abderrahmane Khalifa : signes berbères à travers les tatouages thèse de magistère, école supérieur des beaux arts – Alger 2007, P74.

18- Henri Genevois : Etudes d'ethnographie Algérienne, revue d'ethnographie et de sociologie, Paris, édition Gallimard, 1987, P17.

19- Bernard Giacobetti : Arts berbères, Paris : Fichiers de documentation berbères P78-80.

20- George German : Receuil d'énigmes Berbers, Paris : Seuil 1987, P31.

21 -Charles Pellat : Textes berbères, Paris: L'institut des hautes études Marocaines 19600, P57.

22- Van Gennep: etudes d'ethnographie Algérienne, Paris documents Arabiens 1977, P61.

23-Jacques servier : les rites du tatouage berbères, Paris : édition dunod, 1980, P106.

24- Hendré Tillion : Notes sur le tatouage berbère d'Algérie, Paris : édition Pajot 1985, P23.

25- René Virgier : La femme kabyle et le tatouage, Paris : édition dunod, 1984 P 307.
26- René Virgier : op.cit, P 308.
27- Biraben Probst : tatouages traditionnels des indigènes Algériens, Paris : Larmattan, 1987, P102.
28- Pierre Champault : tatouage en Afrique du nord, Paris, Que sais je ? 1975, P12.
29 - Ibid, P14.
30 - Herber Hartweg : tatouage et technique médicale, Paris : édition Payot, 2003, P3.