

جامعة الجزائر - 3-

كلية علوم الإعلام والاتصال

قسم اتصال

رمزية الاتصال عبر الوشم في منطقة القبائل بالجزائر

دراسة سيميولوجية لعينة من طقوس الوشم النسوي في بجاية

من سبتمبر 2016 إلى أوت 2022

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علوم الإعلام والاتصال

تخصص: سيميولوجيا الاتصال

إشراف:

أ.د/ بوخبزة نبيلة

إعداد الطالبة:

طايلب نسيم

السنة الجامعية: 2024-2025

جامعة الجزائر - 3-

كلية علوم الإعلام والاتصال

قسم اتصال

رمزية الاتصال عبر الوشم في منطقة القبائل بالجزائر

دراسة سيميولوجية لعينة من طقوس الوشم النسوي في بجاية

من سبتمبر 2016 إلى أوت 2022

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال

تخصص: سيميولوجيا الاتصال

إشراف:

أ.د/ بوخبزة نبيلة

إعداد الطالبة:

طايلب نسيمة

رئيسا	د/ ينون فاطمة الزهراء
مشرفا مقرا	د. بوخبزة نبيلة
عضوا مناقشا	د/ ثميلة كساي
عضوا خارجيا مناقشا	د/ فضيلة تومي
عضوا خارجيا مناقشا	د/ هاجر ميرزة سطيف

السنة الجامعية: 2024-2025

إهداء

إلى مصدر قوتي وإلهامي
والدي العزيزين - حفظهما الله وأطال في عمرهما -
إلى ابني قرة عيني - عثمان و مارية -
إلى كل من أعانني على إتمام الأطروحة
وسانديني في عمر من البحث والسعي والكد
إلى من آمن بي في أصعب أوقاتي
إلى من رفع يديه لأجلي، دعوة غيب بالتوفيق والنجاح
أبنائي، أخواتي بالدم والقلب، عائلتي، زملائي، أصدقائي، طلبتي وأحبتي

شكر وعرفان

الحمد لله

بفضل الله تعالى ثم بفضل جهدي ومتابعة مشرفتي وفقني الله تعالى

لأناقش جهد عقد من البحث والشغف

ومن وصايا المولى عز وجل ألا ننسى الفضل بيننا، وعليه أتقدم بالشكر الوافر

إلى البروفيسور بوخبزة نبيلة

تقديرًا وعرفانا لجهودها في اقتراح موضوع الأطروحة، انجازه ومعالجته معالجة نوعية.

ملخص الدراسة:

تعالج الدراسة موضوع الوشم باعتباره أسلوب اتصال رمزي هام يستمد رسالته وقوته من التراث المحلي للمرأة التي استعملت جسدها كدعامة حامله للمعنى لقناعتها أن الوشم تاريخ، هوية، طقس ومعتقد يعبر عن جماعة الانتماء من جهة وروح المرأة وهويتها الشخصية من جهة أخرى؛ ترتبط هذه الأهمية بما تحمله دراستنا من قراءات عميقة لرسومات الوشم واستنطاق لدلالاتها الرمزية المخفية في صفحات التاريخ أو المسكوت عنها في عرف المجتمع،

قادنا هذا السكوت الأكاديمي عن الدراسة الاتصالية والرمزية للوشم إلى اختيار الموضوع لدى المرأة البجاوية، ودراسته دراسة نوعية من خلال التنقل إلى الميدان وجمع عينات البحث التي قدر عددها بثلاثين (30) امرأة موشومة، حللنا منها ثلاث نماذج مختلفة في الرمز والمواضع، والهدف، و هو ما كشفته لنا دراستنا التي جمعت بين المنهج الأنثروبولوجي والسيمولوجي، بحيث سمح المنهج الأول بمعايشة بيئة التحليل وظروفها الاجتماعية والثقافية والدينية التي لها انعكاس على الطقوس و الممارسات الثقافية للمرأة البجاوية خاصة ما تعلق منها بالهوية و الانتماء؛ بينما سمح لنا المنهج الثاني بربط محتوى الوشم بالوقائع الأنثروبولوجية و تأثيراتها السياقية في بناء المعنى.

توصلت دراستنا إلى العديد من النتائج القيمة، منها ما تعلق بكيفية الوشم التي تتشابه لحد كبير مع بيئات أخرى في المواد الأولية للوشم، سنه، وحالاته. كما ارتبطت النتائج المتعلقة بالجسد كحامل للمعنى أن نوع الرمز وهدفه مرتبط بمكان وضعه على الجسد والجهة التي وضع عليها، بالإضافة الى القراءات السيميولوجية المتنوعة لرسومات الوشم والتي حاولنا الكشف عنها من خلال الدراسات السابقة لضياع المعنى عند المرأة الموشومة.

الكلمات المفتاحية: الوشم، المرأة، الاتصال، الرمز، السيميولوجيا، الطقس.

Abstract:

This study addresses the phenomenon of tattooing as a significant form of symbolic communication, deriving its message and power from the local heritage of women who have used their bodies as vessels of meaning. These women perceive tattooing as a repository of history, identity, ritual, and belief—a medium through which both communal affiliation and individual identity are expressed. The importance of this subject lies in the study's in-depth interpretations of tattoo designs and its attempt to uncover the symbolic meanings concealed within historical narratives or silenced by social conventions.

The academic silence surrounding the communicative and symbolic dimensions of tattoos prompted the selection of this topic, focusing on the meanings tattoos hold for a woman from Bejaïa . This was investigated through a qualitative study involving the analysis of thirty (30) tattooed women, of whom nine (03) cases were selected for their variation in symbols, placement, and purpose. The study employed both anthropological and semiological methodologies. The anthropological approach enabled immersion in the socio-cultural and religious contexts influencing the rituals and cultural practices of women from Bejaïa, particularly in relation to identity and belonging. The semiological approach allowed for the correlation of tattoo content with anthropological facts and their contextual impact on the construction of meaning.

The study yielded several significant findings. Among them was the observation that tattooing techniques bear notable similarities across different cultural settings, especially in terms of materials, age of application, and circumstances. Furthermore, the findings revealed that the symbolism and intended meaning of a tattoo are closely linked to its placement on the body and the side on which it appears. Finally, diverse semiological readings of tattoo designs were explored in light of prior studies, particularly in response to the loss of meaning experienced by tattooed women themselves.

Keywords: Tattooing, Women, Communication, Symbol, Semiotics, Ritua

خطة الدراسة:

مقدمة

I. الجانب المنهجي:

الفصل الأول: الخطوات المنهجية لدراسة وشم المرأة البجاوية

تمهيد

المبحث الأول: إشكالية الدراسة وتساؤلاتها.

المبحث الثاني: أسباب اختيار الموضوع.

المبحث الثالث: أهمية الدراسة وأهدافها.

المبحث الرابع: الإجراءات المنهجية للدراسة.

المبحث الخامس: تحديد المفاهيم والمصطلحات

المبحث السادس: الدراسات السابقة وحدود الاستفادة منها.

خلاصة الفصل

II. الجانب النظري:

الفصل الثاني: مقارنة شاملة لرمزية جسد المرأة وكيفية اشتغاله

تمهيد

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد

المبحث الثاني: الاستخدامات الوظيفية والاتصالية للجسد

المبحث الثالث: مورفولوجيا جسد المرأة

المبحث الرابع: الطقوس الجسدية عند المرأة

خلاصة الفصل.

الفصل الثالث: مدخل عام لدراسة الوشم على الجسد

تمهيد

المبحث الأول: الخلفية التاريخية لنشأة وتطور الوشم

المبحث الثاني: مفهوم الوشم وأشكاله

المبحث الثالث: بنيوية الوشم ووظائفه

المبحث الرابع: الوشم من الناحية اللسانية والسيمولوجية

خلاصة الفصل.

الفصل الرابع: دراسة الوشم من أنثروبولوجيا الجسد إلى سيميولوجيا الاتصال

تمهيد

المبحث الأول: المحددات الأنثروبولوجية للوشم

المبحث الثاني: هوية الجسد الموشوم وأبعاده

المبحث الثالث: الوشم من منظور المدارس السيميولوجية.

المبحث الرابع: سلطة الرمز في رسوم الوشم

خلاصة الفصل.

III. الجانب التطبيقي:

الفصل الخامس: دراسة سيميولوجية أنثروبولوجية لوشم المرأة البجاوية

تمهيد

المبحث الأول: الخصائص العامة لمنطقة بجاية

المبحث الثاني: تحليل كمي وكيفي لعينة من وشم المرأة في بجاية مقارنة أنثروبولوجية

المبحث الثالث: تحليل سيميولوجي لوشم الوجه حسب مقارنة "رولان بارث"

المبحث الرابع: تحليل سيميولوجي لوشم اليد حسب مقارنة "يوري لوتمان"

المبحث الخامس: تحليل سيميولوجي لوشم الرقبة حسب مقارنة "أمبرتو إيكو"

خلاصة الفصل

استنتاجات الدراسة.

خاتمة

مقدمة

مقدمة:

تعد الكتابة على الجسد هجرة من دليل "رمز" إلى دليل آخر، حسبما جاء في كتاب "الاسم العربي الجريح" لمؤلفه "عبد الكبير الخطيبي"، فقد نعرف المعنى و نصل إليه حيناً ونجهله أحياناً أخرى، هذا الغموض الدلالي الذي يحوف رسوم الوشم على الجسد، و الفراغ البحثي عن الموضوع من الجانب الاتصالي، دفعنا لخوض مغامرة سيميولوجية في البحث عن الدلالات الرمزية والاتصالية لوشم المرأة البجاوية في ضوء طقوسها وممارساتها الاجتماعية التي تتشعب بمعانيها من سياقات الفعل الاجتماعي والاتصالي.

فدراستنا للوشم كأحد أقدم الأساليب الاتصالية المتداولة بين البشر، على مر الحقب والأزمنة، نابع من الثراء الرمزي الذي تحمله رسوماته وكذا التعدد الموضوعي الذي يعبر هو الآخر عن تراتبية جسدية مقصودة، تحتاج إلى التقصي، الفهم، التحليل، والتفسير حفاظاً عليها من زوال المعنى، تضاربه، أو ضياعه في ظل تراجع الممارسة.

لا يخفى علينا أن الوشم كنص ثقافي مشبع بالمعاني، يعد أيضاً مصدراً تاريخياً وفضاء تواصلياً، استخدمه الإنسان عموماً والمرأة البجاوية على وجه التحديد لتوثيق أحداث تاريخية شخصية أو وطنية مشتركة، عبر رسومات وزخارف تحتل الهوية الفردية والجماعية. كما أنه نظام دلالي ثانوي متنوع الأهداف، الدوافع، والأبعاد، وان اختلفت خطاباته لكنه يشترك في منطلقاته القائمة على الرمز المُشَبَّع بالمعنى، و المُخْتَزَل في المبنى، اختزالاً يضم رسومات بسيطة أو مركبة لعناصر تشكيلية مستوحاة من البيئة الطبيعية، الاجتماعية، الثقافية للواشم أو الموشوم.

كما تفيد الدراسات الأنثروبولوجية و السيميولوجية حول موضوع الوشم في الجزائر أو المناطق المشابهة لها ثقافياً، أنه ممارسة متجذرة استعملته المرأة أكثر من الرجل، و المتزوجة أكثر من العزباء، و الجميلة أكثر من غيرها، ليكون مؤشراً عن الجمال أو يزيد من جمالها، غير أنه لم يكن حكراً على الهدف الجمالي فقط بل تعددت الأهداف لتشمل الصحة، العلاج، الوقاية، طقوس العبور و الانتقال، الروحانية، الهوية و الانتماء... و في ظل تعدد الأهداف الشائعة للوشم ستحاول دراستنا التحليلية معرفة أكثر الأهداف شيوعاً لدى المرأة البجاوية، و بأي رمز يتم التعبير عن الموضوع و الهدف.

ومن أبلغ الاستعمالات الوظيفية للوشم ارتكازه على "اقتصاد الأدلة" في عملية بناء الرسالة الاتصالية، إذ تختصر رموز معدودات للوشم رسائل محملة بالمعنى، تتطلب أسنن ثقافية لاستنطاق المعنى، لتعدد القراءات واحتمالية اتساع الدلالة الاتصالية والرمزية.

ومن نقاط قوة الوشم و صمود رموزها في الذاكرة الجمعية للمجتمعات التقليدية قوة دلالتها و بلاغة رسائلها، و هذا ما عبرت عنه عديد الدراسات، غير أن الباحثة اختارت أن تستنطق رموزا صماء على أجساد نساء من منطقة القبائل اخترن الاتصال الجسدي أسلوبا رمزيا للتواصل.

ولاستطاق معنى رموز الوشم لدى المرأة في القبائلية، اختارت الباحثة الانطلاق من التحليل السيميولوجي أداة لقراءة الرموز و فهمها وفق ثلاث مقاربات تحليلية تحتمل تعدد زوايا القراءة مما يثري الدراسة و يدعمها.

و عليه شملت الدراسة ثلاث جوانب أساسية:

الجانب المنهجي: فقد تضمن فصلا كاملا يحدد و يضبط كافة الإجراءات المنهجية التي اعتمدها الباحثة في طرح اشكالياتها و التساؤلات المتفرعة عنها، ثم تحديد أسباب البحث الذاتية أو الموضوعية، و بعدها تم التطرق لأهمية الدراسة و قيمتها المضافة في مجال البحوث الاتصالية، و كذا الأهداف المرغوب في تحقيقها و في مقدمتها حفظ النماذج التحليلية في أرشيف التاريخ الثقافي، و اثرها الدراسات السيميولوجية الاتصالية، أما منهج الدراسة فلم تستخدم الباحثة منهجا واحدا بل بالمزاوجة بين المنهج السيميولوجي و الأنثروبولوجي لتحقيق التكامل المنهجي المطلوب في مثل هذه المواضيع البحثية، أما مقاربات التحليل فتم الاعتماد على ثلاث مقاربات تهتم كلها بدراسة و فهم الأنساق الدالة، ختاما اختارت الباحثة أن تكتفي بثلاث نماذج تحليلية يعكس كل نموذج موضعا جسديا للوشم بعد أن كان المنطلق تحليل كل العينات أو تسع عينات على الأقل، غير أن عملية مسح محتويات النماذج أبانت عن تقارب متفاوت في الرموز والمواضع و هو ما يؤدي الى تكرار غير عملي في التحليل.

وقد استعانت الباحثة في دراستها على عدد مهم من الدراسات السابقة، الأجنبية، العربية والوطنية لتوسع من قاعدة المعارف النظرية حول الموضوع وتثري الأسس الثقافية المطلوبة بين النسق التحليلي والأنساق المشابهة، وهو ما ساهم في تحديد التقاطعات التحليلية والمعرفية بين دراستنا والدراسات السابقة، بناء على تحديد موسعا للمفاهيم والمصطلحات ذا الصلة بالموضوع.

أما الجانب النظري للموضوع فقد شمل ثلاث فصول، تمحور الفصل الثاني حسب خطة الدراسة حول عنصر مهم من عناصر التحليل و هو الجسد حامل المعنى و الدال عليه، إذ استلزمت الدراسة التفصيل في مورفولوجيا الجسد عن المرأة واستخداماته الوظيفية والرمزية وأبعاد الاستخدام على ما تحمله من رسومات و رموز تختلف باختلاف الموضع ومدى بروزه، أو علوه في سلم الجسد والمجتمع، أما الفصل الثالث فجاء تحت مسمى "مدخل عام لدراسة الوشم على الجسد" أحاط بكافة الجوانب المتعلقة بالوشم بداية من نشأته كسلوك انساني

بدائي تطور بتطور احتياجات الانسان إلى غاية تحوله إلى نمط من الأنماط الثقافية المعاصرة و المحافظة على المبدأ و المتغيرة في فحوى الرموز و موضوعاتها. كما تناول نفس الفصل الجانب البنيوي الوظيفي للوشم وكيف استخدم الانسان عموما والمرأة على وجه التحديد رموزه لتنقل رسائل لسانية وغير لسانية كاتبه الواشم (ة) وقارؤه المجتمع وحامله الجسد.

أما الفصل الرابع من الجانب النظري فركز على دراسة الوشم من الجانبين السيميولوجي والأنثروبولوجي وقد كان الأرضية النظرية للتحليل في الجانب التطبيقي، نظرا لكون الدراسة سيميوانثروبولوجية، وتظهر أهمية الجمع الحديث هوية الجسد الموشوم فقد تكون هوية فردية تعبر عن حامل الوشم كما تكون هوية جماعية تعبر عن انتماء لفئة محددة ألفت بظلال سلطتها الاجتماعية على الموشوم. وهي السلطة المستوحاة من قوة الرمز وبلاغته ومن قوة الانتماء، و تمهيدا لاستخدام المقاربات التحليلية في الجانب التطبيقي تم تناول مختلف المدارس و الاتجاهات السيميائية المعاصرة.

بينما تضمن الجانب التطبيقي فصلا ثريا شاملا لكافة المعطيات التاريخية، الثقافية، الاجتماعية لمنطقة بجاية و الأشكال الاتصالية التقليدية التي مارسها المرأة و لازالت قلة منها تمارسها، كون الدراسة المسحية للمراجع المتاحة عن الموضوع أظهرت تقاطع رموز الوشم مع كافة الاشكال الاتصالية في المعنى و المبنى، و تكرار الأشكال الهندسية و الرموز الحيوانية و النباتية المستخدمة في كل الأنساق الاتصالية الدالة في بجاية أو حتى في دول شمال إفريقيا . لذلك اعتمدت الباحثة على المنهج الانثروبولوجي في القراءة الكمية للرموز، أنواعها، موضوعاتها و مواضعها الجسدية و علاقتها بثقافة المرأة بمنطقة بجاية، بينما اعتمدت على المنهج السيميولوجي في تحليل نموذج عن كل موضع باستخدام ثلاث مقاربات مختلفة للتوصل لأكبر قدر من القراءات و التأويلات التي تلتقي حيناً وتتصارع حيناً آخر و هو ما يقودنا نحو تشغيل خاصية القراءة السيميائية المفضلة القائمة على نباهة القارئ و احاطته بموضوع التحليل و عناصره.

اختتمت الدراسة بالاجابة عن إشكالية الدراسة القائمة على فهم الأبعاد الرمزية و الاتصالية لوشم المرأة في بجاية على ضوء طقوسها الاجتماعية ومعتقداتها الثقافية ورؤيتها الشخصية المبنية عن تجاربها و أدوارها الوظيفية كإمرأة، ربة بيت، أم وعاملة بأرضها.

الجانب المنهجي

الفصل الأول: الخطوات المنهجية لدراسة وشم المرأة البجاوية

تمهيد

المبحث الأول: إشكالية الدراسة وتساؤلاتها.

المبحث الثاني: أسباب اختيار الموضوع.

المبحث الثالث: أهمية الدراسة وأهدافها.

المبحث الرابع: الإجراءات المنهجية للدراسة.

المبحث الخامس: تحديد المفاهيم والمصطلحات

المبحث السادس: الدراسات السابقة وحدود الاستفادة منها.

خلاصة الفصل

تمهيد:

ترتبط الإجراءات المنهجية لأي دراسة بزاوية معالجة الموضوع والمتطلبات التي يعتمد عليها الباحث للإجابة على إشكالية الدراسة وتحقيق أهدافها، لذا اعتمدت الباحثة في دراستها السيميويأنثروبولوجية لوشم المرأة القبائلية في بجاية على مجموعة من الخطوات المنهجية كدعامة أساسية لفهم الموضوع الموضوعو وتشخيصه تشخيصا علميا عمليا، و قد اعتمدت في ذلك على المراحل المنهجية المعمول بها في الدراسات الأكاديمية، بداية من إشكالية الدراسة التي حاولت فيها الباحثة الإحاطة الشاملة بمتغيرات الدراسة وتشرح الوشم كظاهرة اتصالية متعددة القراءات و الدلالات، ثم حاولت التطرق تفكيك المشكلة البحثية من خلال طرح التساؤلات الفرعية التي تعالج في كل واحدة فيها جزئية هامة في فلك الاتصال، السيميولوجيا، المرأة ، أما أسباب الدراسة فكانت شاملة للدوافع الذاتية والموضوعية للبحث، بينما ركزت الباحثة في استعراض أهمية الدراسة و أهدافها على ما تبغني الوصول إليه من إثارة سؤال المعنى في الوشم،

المبحث الأول: إشكالية الدراسة وتساؤلاتها

تشغل الدراسات الاتصالية حيزا هاما من البحوث المعاصرة، بالنظر إلى أهميته وما يحتاجه من دراسة وتخطيط لتحقيق الفعالية والجدوى الاتصالية، مع الحاجة إلى مراعاة خصوصية الاتصال، نوعه، والفئة القائمة عليه والمستهدفة منه؛ غير أن الغالب على الدراسات الاتصالية الاهتمام بالقوالب الجديدة والمستحدثة وتجاهل دراسة الاتصال الشفهي، التقليدي، غير اللفظي... إما لاعتقاد بعدم جدواها أو لموضوعة بحثية رائية.

غير أن الأصح شمولية البحوث الاتصالية كل الأشكال الاجتماعية الثقافية التي تحدد هوية الأفراد وتوحي بانتمائهم إلى ثقافة بعينها، سواء كانت لغة لفظية أو غير لفظية، في قالب مادي أو غير مادي، بما في ذلك المنسوجات، الفخار، اللباس، الحلي، الأكل، مظاهر الجسد، العمران، المدركات الفنية والحضارية... التي يتوجب النظر إليها باعتبارها وقائع إبلاغية يتخلى بموجبها الفرد طوعا عن ملكوته الخاص لكي يتوحد مع الآخر و يذوب في بوتقته ضمن حالات الاجتماع الإنساني، خاصة لما يكون الآخر ابن بيئته و ثقافته، حاملا لعاداته و تقاليده، مساو له في معتقداته.

هذا ما يجعل من دراسة الوشم كشكل اتصالي خطوة مهمة لفهمه كفعل اتصالي وحالة اجتماعية تتحقق من خلالها أنساق تفاعلية متعددة المستويات والاتجاهات تسمح للأفراد بنسج سلسلة العلاقات الاجتماعية التي تعكس الخصوصية الثقافية للمتصلين كفواعل و نواقل لرسائل اتصالية متعددة المظاهر، الوجود و التجلي... إلى درجة تجعلنا نجزم أن الثقافة في كليتها سيرورة تواصلية دائمة.

ان الطابع الاتصالي للوشم، و القالب الرمز الذي يتخذه يجعل منه حيزا بحثيا مهما في دراسة الاتصال الرمزي للأنساق السيميولوجية ذات الأصل التقليدي و الامتداد المعاصر، إذ لا يخفى علينا أن الوشم بما يحمله من رموز مرتسمة عبر الجسد يحتاج إلى اجتهاد في القراءة و التحليل لسببين رئيسيين، أولهما ضياع المعنى و ثانيهما تعدد القراءات و التأويلات الرمزية و هو ما يجعل من التحليل مطلبا للمتعة و التقصي الأكاديمي للمعنى.

وعليه، جاءت أهمية استخدام منهج التحليل السيميولوجي ومقاربات التحليل الأنثروبولوجي في قراءة وتحليل رموز الوشم النسوي لتعدد مقاصده ورموزه وأبعاده خاصة لدى المرأة القبائلية التي يعرف عنها ميلها لاستخدام التشكيل الهندسي واللوني في مختلف القوالب الاتصالية.

ولتحقيق المقاصد البحثية من الجمع بين السيميولوجيا والوشم، جاءت دراستنا قائمة على البحث في الأبعاد الرمزية والاتصالية للوشم من خلال تقصي المعنى واستقراء الرسائل الضمنية للوشوم الموجودة على مواضع مختلفة من جسد المرأة البجاوية، بطرح السؤال الرئيسي التالي:

ما هي الدلالات الرمزية والاتصالية التي يحملها وشم المرأة البجاوية في ضوء الطقوس والممارسات الاجتماعية؟

تفصيلاً للسؤال المحوري الذي يبحث في الأبعاد الرمزية لعنصر رئيسي من عناصر الهوية الاتصالية للمرأة البجاوية، قمنا بطرح عدد من التساؤلات الفرعية، جاءت على النحو التالي:

- (1) لماذا تلجأ المرأة البجاوية إلى ممارسة الوشم على جسدها؟
- (2) ما هي أبرز الرموز الوشمية التي تعتمدها المرأة في طقوسها التقليدية؟
- (3) من أين تستوحي المرأة البجاوية رموز ومواقع وشمها؟
- (4) كيف يؤثر تموضع الوشم الجسدي للمرأة البجاوية على معانيه السيميولوجية؟
- (5) ما هي الموضوعات الاتصالية التي تختزلها رسومات وشم المرأة البجاوية؟
- (6) هل هناك علاقة معنى ومبنى بين النص الموشم والحالة النفسية والاجتماعية للمرأة البجاوية؟
- (7) إلى أي مدى تؤثر الهوية الجماعية للمرأة البجاوية على البناء السيميولوجي للوشم؟

المبحث الثاني: أسباب اختيار الموضوع

عادة ما يتحدد موضوع البحث وفق عدد من الدوافع والأسباب، فمنها ما هو ذاتي مرتبطة بالباحثة ومنها ما هو موضوعي مرتبط بالموضوع في حد ذاته ومتطلبات دراسته:

1. الأسباب الذاتية:

من جملة الأسباب الذاتية التي دفعت الباحثة للاهتمام بالموضوع شغفها بفهم مختلف أشكال الاتصال التقليدي في منطقة القبائل فهما علمياً، خاصة ما تعلق بالأساليب الاتصالية غير اللفظية، وهو اهتمام تقوده الرغبة الشخصية في التوغل البحثي بمواضيع ذات صلة، لما يمنحه هذا النوع من البحوث من متعة البحث الميداني وفرصة لتقفي ما أمكن من معالم الهوية الاتصالية للمرأة القبائلية.

يضاف إلى ذلك الاهتمام الشخصي بالبحوث السيميولوجية ذات الطابع الاتصالي، لما يطبعها من رمزية وغموض يتطلب الاجتهاد في التحليل والتفسير والتأويل، ما يعد بمثابة المغامرة السيميائية التي تخوضها الباحثة في موضوع قلّمًا تم بحثه من المنظور الاتصالي، وهو ما يتطلب قدرا كبيرا من الشجاعة العلمية والجدية في البحث والتقصّي على اعتباره أحد أقدم الألغاز الإنسانية وأهمها في الثقافة الشعبية القبائلية.

كما أن الباحثة تسعى للتخصص في مجال الاتصال الثقافي لقلّة الاهتمام البحثي بمواضيع الثقافة الشعبية وتصنيفها بالأشكال الاتصالية مجهولة الأصل والنسب، نظرا للاعتقاد الشائع بتقدم الدراسات المتصلة بموضوع العادات والتقاليد والتراث مقابل تزايد الاهتمام بالدراسات المتصلة بموضوع التطور التكنولوجي وكل ما له صلة بالتحول الرقمي، نظرا لعدة عوامل، أهمها:

تراجع علاقة الانسان بماضيه والقطيعة التي أحدثتها العولمة الإعلامية والغزو الثقافي، ما جعل العوالم المعاصرة تتسم بنوع من نكران الذات وتنامي نزعة الانبهار بالآخر، أما سبب اختيارنا لـ "بجاية" كمجال جغرافي للبحث، دون غيرها من مناطق القبائل فيرجع في الأساس للمعرفة المسبقة بالمنطقة واتساع مجال الارتسامات المعرفية لحضور الوشم على جسد المرأة البجاوية، والقدرة على الملاحظة البصرية لتباين الرموز التي تحملها، موضوعة وموضوعة، مع الحاجة إلى إثارة تساؤل عن مدلولها الرمزي والاتصالي.

أما المعرفة المسبقة للباحثة بعدد معتبر من الممارسات الشعبية بالمنطقة فهي حصيلة بحث أكاديمي سابق عن الموضوع، ما يسهل على الباحثة الدراسة العلمية لموضوع الوشم كمعطى ثقافي وعنصر اتصالي.

أما التحكم في لغة أهل المنطقة والاحتكاك المسبق بسكانها فيسهل على الباحثة عملية الاستعانة بالمخبرين، والشروع في عملية الجمع الميداني للمادة البحثية وتحليلها مع الالتزام بالحياد العلمي.

2. الأسباب الموضوعية:

ترتبط الأسباب الموضوعية لاختيار التحليل السيميولوجي لرموز الوشم بأهمية الموضوع في حد ذاته وقلّة الدراسات التي تتناول البعد الاتصالي والسيميولوجي للوشم في منطقة القبائل، إذ تغيب زاوية التحليل الرمزي في طرح ومعالجة الموضوع.

كما أن أغلب البحوث التي تعرضت لدراسة الوشم تناولته من الناحية الأنثروبولوجية، النفسية، أو التاريخية.. مع احتشام معالجته في الدراسات العربية، طالما تم التعامل معه ككيان إشكالي يصعب تجريده من سياقه الشرعي أو تناوله خارج النص الفقهي هذا من جهة، كما تأخذ أغلب الدراسات في الموضوع بعدا جنسانيا من جهة

أخرى، مما يفسر قلة المراجع المتاحة حول ثنائية الوشم والجسد من منظور اتصالي؛ هذا الواقع كان محفزاً أساسياً للنظر في الموضوع والمبادرة بفتح آفاق البحث فيه.

رغم الصعوبات النظرية والميدانية التي واجهت الباحثة لدى الشروع في البحث وقبيل استكمالها، إلا أن الدوافع الذاتية والموضوعية لدراسة وشم المرأة البجاوية واستنطاق معانيه الظاهرة والخفية والتوصل إلى القراءات الممكنة والمحتملة للعديد من الرموز التي تتضمنها عينات التحليل وهي نتيجة لم يسبق التوصل لها لتعدد المقاربات التحليلية، ولحصريّة النماذج التحليلية لأنها من رصد الباحثة، كلها محفزات كانت كافية للمضي في استكمال البحث والعمل على الإجابة عن إشكاليته الجوهرية وتساؤلاته الفرعية.

المبحث الثالث: أهمية الدراسة وأهدافها

1. أهمية الدراسة:

ترتبط أهمية الدراسة بالقيمة العلمية المضافة للبحث، ومدى توافق الأهداف المسطرة مع الأدوات البحثية المختارة، وكذا غزارة الدراسات التي تمت معالجتها في نفس مجال البحث. وبناء على المعطيات الأولية لموضوع البحث فإن إشكالية الدراسة تدور في فلك مجالين بحثيين هما: الاتصال والسيمولوجيا، ونظراً لاتساع مجالات البحث فيهما، فقد ركزنا الاهتمام على الاتصال الثقافي وسيمولوجيا الأنساق البصرية، في محاولة لاستنطاق مدلول الوشم كعنصر اتصالي صامت ومسكوت عنه إجتماعياً وأكاديمياً. إذ تبدو مظاهر الاحتقار والتجاهل واضحة لدى المجتمعات التقليدية التي تعتبره وصمة يتوجب سترها، إلا في مواضع وسياقات محددة؛ بينما يتجنب الأكاديميون في المنطقة العربية إثارة الموضوع وما شابهه، تجنباً للانتقادات التي تطال بحوث "الطابو" ذات الموضوعات غير المألوفة باستثناء بعض وجهات النظر الفقهية والوصفية.

أما أهمية الاختصاص في معالجة الموضوع، فتعود إلى تنامي البحوث الإعلامية على حساب موضوعات الاتصال، ما يجعل البحث السيمولوجي في مجال الاتصال مغامرة أكاديمية بالنظر إلى خصوصية النسق التحليلي، فالدراسة بمثابة رد الاعتبار للبحوث الاتصالية في كليات علوم الإعلام والاتصال، خاصة أن مجتمعاتنا الراهنة لا تزال تحافظ على الأولوية الاتصالية عن الإعلامية.

كما تكتسي دراستنا أهمية بالغة من حيث حصريّة مادة التحليل، فما تم تحليله من صور ورسومات قامت الباحثة بتجميعها شخصياً من نساء المنطقة من خلال التنقل بين بلديات دائرتين من مجموع 19 دائرة بالولاية،

وكذا التقرب من المخبرات اللواتي ساهمن في تجميع مادة التحليل وتوصيفها حفاظا على ما تبقى من الذاكرة الشعبية.

2. أهداف الدراسة:

وراء كل دراسة هدف ومبتغى يغذي البحث ويزيد من دافعية الدارس نحو استكمالها، لذا ارتكز اهتمام الباحثة في دراستها على تجسيد هدف رئيسي يتمثل في محاولة فك شفرات وشم المرأة القبائلية في بجاية، وكذا تفسير وتحليل مختلف الرسوم والأشكال التي يتضمنها، باستعمال التحليل السيميولوجي الذي يعد أكثر المناهج العلمية نجاعة وملاءمة للبحث في البنى العميقة للرسائل المشفرة.

كما ترتبط الدراسة بالعديد من الأهداف الثانوية من ضمنها الوصول لأكبر قدر ممكن من العينات التحليلية، والبحث عن مواضع التطابق المحتملة بين رموز وشم المرأة القبائلية في بجاية و نظيرتها في الثقافات العالمية أو ثقافات الدول المجاورة من خلال الدراسات المحصل عليها حول الموضوع؛ كما تعمل الباحثة على معاينة نماذج الوشم التي تم تجميعها من الميدان والتوصل لأهم المواضع و المواضيع التي تختارها المرأة القبائلية الوشم لوشومها؛ ضف إلى ذلك فك شفراتها، استقراء معانيها و استنطاق مدلولها وكذا محاولة التوصل إلى القراءة المفضلة والتأويلات الممكنة في ظل احتمالية ضياع المعنى أو تعدده، من خلال الاستعانة بالمخبرين والدراسات السابقة.

إضافة إلى ما سبق، تحاول الباحثة من خلال دراستها إعادة الاعتبار للبحوث الاتصالية في مجال الثقافة والتراث الشعبي اللامادي، من خلال استنطاق الرسائل المسكوت عنها وإبراز دور السيميولوجيا في تحقيق الأهداف البحثية باعتبار الاتصال الرمزي الثقافي مجال بحثي مهمش في تخصص علوم الاعلام والاتصال وتحفه نظرة سلبية بتقادم هذا النوع من الدراسات والموضوعات، وعدم جدوى البحث فيها.

المبحث الرابع: الاجراءات المنهجية للدراسة

1. منهج الدراسة:

يتطلب إعداد أي دراسة علمية تبني منهج بحثي محدد يتماشى مع متطلباتها وطبيعتها وفقا لمجموعة من القواعد والآليات التي تسهل الإجابة عن إشكالية الدراسة وتساؤلاتها، وكذا تحقيق أهدافها، باعتبار المنهج هو "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة مجموعة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل

و تحدد عملياته حتى يصل إلى نتائج معلومة".¹ من خلال طرق ووسائل متعددة تُفضي إلى نتائج متنوعة، فأما الطرق فهي الخطوات المتبعة لكشف هوية الظاهرة، بينما الوسائل هي الأدوات المستخدمة للوصول إلى حقيقة الظاهرة.²

لكن مطلب اتخاذ طريق واحد وموحد للبحث عن إجابة لإشكالية الدراسة بدأ في التبدد تدريجياً لتزايد مكان القصور في البحوث ذات النهج الأحادي، ففي السنوات الأخيرة، تعالت الأصوات المنادية للجمع بين عدة مناهج في الدراسة الواحدة ابتغاء الوصول إلى نتائج أبلغ وأعمق في بحث واحد متكامل يضم وجهات بحثية متعددة، خاصة في ظل تجاذب المواضيع من علوم مختلفة، وتنوع الأطروحات التي تتناول نفس الموضوع تحت مسمى "تجاسر البحوث"؛ لذا اقترح العديد من الدارسين ضرورة الاتجاه نحو المناهج التكاملية/ المختلطة أو المندمجة (Mixed Methods)، النابعة من فكرة "التثليث المنهجي" (Methodological triangulation) التي قصد بها "دنزن" (Denzin) استخدام مجموعة من طرائق البحث المتعددة في دراسة نفس الظاهرة لزيادة موثوقية الدراسة والإحاطة الشاملة بالموضوع، بالإضافة إلى التغلب على بعض نواحي القصور من استخدام المنهج أو الأداة أو المقاربة الأحادية، ما يخلق فرص التكامل بين النتائج المتوصل إليها من كل أسلوب بحثي،³ طالما أن مقاصد اختلاف المرجعيات البحثية والمشارب المنهجية لمناهج البحث هو البحث و التقصي عن حقائق علمية متعددة الطرح ومختلفة في زاوية المعالجة لكنها تلتقي وتتقاطع للإجابة عن إشكالية واحدة.

بناء على ذلك، حاولت الباحثة في دراستها الإحاطة بمتغيرات الدراسة من زوايا بحثية متعددة، ابتغاء مكالفة أكبر قدر ممكن من التساؤلات والأهداف المسطرة، خاصة أن موضوع الاتصال الرمزي عبر الوشم متشعب الرؤى و متوغل في عدة مجالات أهمها: الأنثروبولوجيا، الثقافة الشعبية، الدين، السيميولوجيا، اللسانيات، الاتصال والتاريخ الإنساني.

¹ عبد الرحمن بدوي، "مناهج البحث العلمي"، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 5

² محمد شلي، "المنهجية في التحليل السياسي: المفاهيم، المناهج، الاقتراب و الأدوات"، (د. ط)، (د. ن)، القاهرة (مصر)، 1997، ص 12

³ للمزيد حول إستراتيجية التثليث، انظر: أحمد بن عيد بن براك الصاعدي، "دور استراتيجية التثليث (Triangulation) في تجويد الأبحاث العلمية في مجال تكنولوجيا التعليم"، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، المجلد السابع، العدد التاسع، دار سمات للدراسات و الأبحاث، الأردن، سبتمبر 2018، ص 70

Patricia Leavy, "Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based, Participatory Research Approaches", The Guilford Press, New York-London, 2017, P164

وعليه، جمعت الباحثة بين المنهج الأنثروبولوجي والسيميولوجي في فهم جزئيات البحث، وفق تجاسر معرفي يتيح الوصول لنماذج من الأجساد الموشومة في منطقة القبائل وفهم شفراتها، بناء على مقاربات تحليلية لاستقراء الرسائل الاتصالية ضمن السياق السوسيوثقافي لنماذج التحليل البالغ عددها (30) نموذجاً، قامت الباحثة بتجميعها الميداني من ثلاثة عشر (13) قرية موزعة على أربع (04) بلديات و دائرتين (02) من ولاية بجاية (لتفاصيل أكثر يمكن العودة إلى جدول التوزيع الجغرافي لعينة الدراسة).

اقتضت الحاجة البحثية إلى استخدام المنهج الأنثروبولوجي إلى جانب المنهج السيميولوجي وهذا راجع إلى: الجمع الشخصي لمادة البحث والتحليل من خلال التصوير، وتعدي قراءة الوشم واستنطاق الرموز إلى تحليل المواضع الجسدية للوشم بتحليل الوشم والموشوم عليه.

1.1. المنهج الأنثروبولوجي:

تتطلب الإحاطة الميدانية العميقة بموضوع الوشم في زمان ومكان محدد جغرافياً بولاية بجاية والقرى التي أمكن للباحثة الوصول إليها والاحتكاك بنسائها، استخدام منهج التحليل الأنثروبولوجي الذي يعد منهجاً شمولياً "يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب، بهدف تقديم فهم متكامل و مترابط عن الإنسان و حياته و نتاجه الحضاري"،¹ كما يُعرّف بأنه "دراسة السلوك الإنساني ضمن الإطار الثقافي و الاجتماعي بوجه عام، فلا تهتم الأنثروبولوجيا بالإنسان الفرد [...] وإنما تهتم بالإنسان الذي يعيش في جماعات و أجناس، وتدرس الناس في أحداثهم وأفعالهم الحياتية"،² في الماضي و الحاضر و من ثم استقراء المستقبل، كما أنها لا تدرس الإنسان ككائن وحيد بذاته أو منعزل عن غيره، بل كمخلوق ينتمي إلى العالم الحيواني من جهة والوحيد من الأنواع الحيوانية الذي يصنع ثقافة تميزه في كل زمان ومكان يحل به، وهذا ما حاولنا تجسيده خلال البحث الميداني السابق لعملية تحليل الرموز المتحصل عليها، من خلال إحاطة شاملة بظروف النساء الواثمات ومحددات البيئة الثقافية.

ترتبط دراستنا بوصف وملاحظة الوشم على عينات من الميدان وتحليل نصه الرمزي كخطاب ثقافي يحيط به ثالوث العادة و المعتقد والمقدس ويتم تناقله عبر الجسد، والذي يشكل هو الآخر نظاماً من العلامات الدالة

¹ حسين فهم، "قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان"، عالم المعرفة، ع 98، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فيفري 1986، ص 18.

² عيسى الشماس، "مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 10

والمنتجة للمعاني، فلتتقي معاني الوشم بمعاني الجسد لتمنح النص الموشوم على الجسد بلاغة رمزية وأبعاد ثقافية ذات خصوصية محلية تمد بجسورها نحو المخيال الجماعي لتشكيل في مجملها رافدا من روافد هوية المرأة القبائلية.

يتضح مما سبق، أن دراستنا تستدعي قراءة الجسد الثقافي للمرأة الحاملة للوشم، لذلك كان من المناسب الاستعانة بالأنثروبولوجيا الثقافية التي تتقاطع مع أنثروبولوجيا الجسد فتُغنى الأولى¹ بالدراسة الوصفية و التحليلية لثقافة الشعوب بكل مظاهرها المادية والمعنوية دراسة متزامنة (**Synchronic Study**) أو تتبعية (**Diachronic Study**) لمختلف العناصر الثقافية من حيث ارتباطها مع حياة المجتمع بأكملها (بما يشمل مصطلح الثقافة من صعوبة و تعقيد في الضبط و التحديد)، و هو ما يسمى في الاتجاه الفرنسي بـ "الدراسة الانثوجرافية" المرتبطة بالدراسة المباشرة للمجتمعات الصغيرة مع التركيز على ثقافة أو مجتمع معين.² أما أنثروبولوجيا الجسد فتُغنى بـ "فهم أسلوب تحول الجسد الطبيعي إلى ظاهرة ثقافية وما يشمل من تغييرات مؤقتة (كتصفيف الشعر) و تغييرات دائمة (كالوشم)".³ وهو ما نعمله على التوصل إليه في دراستنا في شقها النظري والميداني.

1.2. المنهج السيميولوجي:

إلى جانب المنهج الأنثروبولوجي تمت الاستعانة بالمنهج السيميولوجي الذي يعرف بأنه "منهج تحليلي مناسب لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني بدءا من الانفعالات البسيطة مروراً بالطقوس الاجتماعية وانتهاءً بالأنساق الإيديولوجية الكبرى"⁴، لما يُتيح من إمكانية التعمق في موضوع الدراسة وفهم المعاني العميقة للرسائل الاتصالية التي تناقلتها المرأة القبائلية عبر شفرات الوشم، إذ يعتبر المنهج السيميولوجي من السبل التحليلية المناسبة لتحليل الصور وقراءة رسائلها البصرية قراءة تعيينية شاملة، ومن ثَمَّ فهم عناصرها واستنطاق أعماقها وتأويلها من خلال الوقوف على مختلف الجوانب التضمنية للرسالة سواء ما تعلق بالأبعاد النفسية، الاجتماعية، والثقافية باعتبار الدلالات نتاج بيئة سوسيوثقافية تنعكس بشكل أو بآخر على مسار القراءة، الذي يختلف باختلاف القارئ وسياق القراءة في حد ذاته، ما يُنتج قراءات متعددة تخضع لمبدأ المفاضلة في المعنى، وهو ما يسمى بـ "القراءة المفضلة" التي تخضع إلى "قوة الذات المؤولة" وقناعاتها التأويلية استنادا إلى "وعي الدلالة" المؤسَّس على حصيلة

¹ محمد الجوهري و آخرون، "دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2009، ص ص 21-22.

² سعاد علي حسن شعبان، "الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا"، معهد البحوث والدراسات الإفريقية- جامعة القاهرة، مصر، 2004، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 11.

⁴ سعيد بنكراد، "السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها"، ط3، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، 2012، ص 25.

السنن الإدراكية المسبقة، والتي يؤثر مستواها في تثبيت الفهم والكشف عن المدلول الضمني المتواري خلف الرمز الظاهر، وهو ما يسمى بـ "الفهم التأويلي" الذي يُبقي المعنى مفتوحاً على التأويلات المستمرة والمتغيرة مع كل قراءة جديدة، مادام زمن التلقي هو زمن ولادة المعنى؛ غير أن مسألة الفهم والتأويل في هذه الحالة تبقى نسبية لارتباطها بمدى قدرة الذات القارئة على إدراك العناصر التحليلية وفعالية الاستجابة مع المعطيات الدلالية المتجددة والمتغيرة.¹

يتطلب حضور "الذات المؤولة" أو "القارئ النموذجي" كما يسميه "أمبرتو إيكو" فهما تأويلية عميقة ومدركات مسبقة موسعة عن النص المقروء في سياق البحث والسياقات القريبة و المشابهة؛ فهو يعمل على تحريك الدلالات والانفتاح على أقصى حالات التأويل الممكنة، بما يساهم في إعادة إنتاج شفرات النص ودلالاتها، واستقراء المسكوت عنه أو المصرح به كأنظمة دلالية، ثم يبرز كموضوع سيميائي ضمن البنية الغائبة.²

دون أن يعني ذلك أن التحليل السيميولوجي هو مجرد إجراء منهجي لاستقراء الوقائع الدلالية، أو مجرد نموذج تحليلي جاهز وقادر على الإجابة عن كل الأسئلة التي تطرحها الوقائع الدلالية، إنما هو منهج يتيح تفكيك شفرات التحليل وفهم سيروية الإنتاج الدلالي للعلامات والرموز ونمط تداولها واستهلاكها، وهو ما يقودنا للحديث عن السيروية التأويلية للمعنى "السيميويس (Semiosis)"³ أو "التوليد السيميائي" القائم على إنتاج مستمر ولامتناهي للمعنى، ما يجعل للتأويل دوراً مهماً في دراستنا لاستنطاق المدلول وجعله دالاً على أكثر من معنى، غير أنّ "الثراء الدلالي" للمقروء السيميولوجي وتعدد القراءات، غالباً ما يُوقع التحليل في إشكالية تبدد مقاصد الرسالة والمرسل؛ هذا ما يضعنا أمام مشكل "ضياح المعنى الرمزي" للوشم الجسدي، وهو ما لمستته الباحثة خلال إجراء المقابلة مع المخبرين أو النساء الموشومات، ما جعلها تتحدّى إشكالية "اللبس الرمزي" وتحاول الكشف عن "المعنى المفقود" لرموز الوشم من خلال "المُقايضة" والمقارنة مع نتائج دراسات سابقة مشابهة أو قريبة ثقافياً وجغرافياً من منطقة القبائل؛ بناءً على "احتمالات التوليد السيميائي" التي تُفضي إلى تعدد القراءات وتنوع التأويلات الممكنة.

¹ للمزيد انظر: دندوقة فوزية، التأويل و تعدد المعنى، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 2، العدد 4، جامعة محمد خيضر- بسكرة، الجزائر، جانفي 2009، ص ص 115-116.

محمد الهادي عطوي، "التشكيل الدلالي من التلقي إلى التأويل"، حوليات جامعة قلمة للغات و الآداب، العدد 12، جامعة 8 ماي 1945-قلمة، الجزائر، ديسمبر 2015، ص ص 355-357.

² مراد بوزكور، "التأويل و التفكيك عند أمبرتو إيكو بين فعل القراءة وفعالية القارئ"، مجلة الخطاب، ع 23، جامعة مولود معمري- تيزي وزو، 2016، ص 44.

³ سعيد بنكراد، "السيميايات و التأويل: مدخل لسميايات ش.س. بورس"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2005، ص 27.

بناءً على ما سبق، يبقى احتمال عدم تطابق تأويل نص الوشم مع مقاصد المرسل واردا لضياع المعنى الأصلي، دون أن ينتقص ذلك من أهمية وقيمة الدراسة لأن هدفها الأول خوض "مغامرة الكشف عن المعنى الخفي" كما سبقنا إلى ذلك "رولان بارث" في وصف البحث في مجال الرموز بـ "المغامرة السيميائية".

2. مقاربات البحث:

يرتبط مفهوم المقاربة بالمعايير و الضوابط التي يتم الاحتكام إليها في اختيار موضوعات أو معلومات معينة أو استبعادها من نطاق البحث،¹ وعلى هذا الأساس تم اختيار مجموعة من المقاربات البحثية التي تفي بغرض فهم نسق الرموز الوشمية على جسد المرأة كرسالة اتصالية ذات أبعاد متعددة، و الاستفادة من ألياتها التحليلية للكشف عنها معاني الرسائل و مقاصدها الاتصالية.

نظرا لثراء الموضوع ونقص الدراسات السيميولوجية التي تناولت الوشم كأسلوب اتصالي (على حد إطلاعنا)، حرصت الباحثة على إثراء الموضوع و الاستفادة من الزخم المنهجي لمقاربات البحث، وعدم الاكتفاء بمقاربة بحثية واحدة، إنما تمت الاستعانة بعدد من المقاربات ضمن الاتجاه التكاملي في البحوث العلمية، خاصة أن النسق البحثي نسق مزدوج يجمع بين الجسد (الحامل) والوشم (المحمول)، وكلاهما نظام رمزي يتطلب قراءة وتحليل، إذ يكتمل فهم نص الوشم مروراً بفهم تراتبية الجسد. لذات الغرض البحثي تمت الاستعانة بـ:

2.1. مقارنة رولان بارث :

نظرا للطبيعة المرئية لنسق التحليل الذي تعمل الباحثة على فهمه، والمتمثل في الصور الملتقطة لعناصر وشمية مرئية، تم التعامل مع مادة التحليل باعتبارها نسقا بصريا تشكليا، تسمح "السيميولوجيا البصرية" بقراءتها العميقة والمتأنية وفهم ما تضمه من رسائل وأهداف معلنه في رسوماتها التشكيلية، التي لاحظنا خلال اطلاعنا الأولي على وجود علاقة مجاورة ومشابهة نوعية (**Ressemblance qualitative**) بين الدال والمرجع أو بين الموضوع وما يمثله وهي مُشَابَهَةٌ حسية للموضوع الذي تمثله، باعتبارها علامات تشكيلية، دون الإغفال عن كون العلامة البصرية: علامة أيقونية (**signe iconique**)، تتفاوت فيها درجة المطابقة و الأيقونية.²

¹ محمد شليبي، مرجع سبق ذكره، ص 14

² فائزة بخلف، "الصورة و التواصل البصري"، مجلة أيقونات، ع2، منشورات "سيما" للبحوث السيميائية- سيدي بلعباس الجزائر، 2011، ص 137.

بناء على ذلك، سيتم اعتبار عينة البحث المتمثلة في نماذج عن رموز الوشم على جسد المرأة بمثابة "مركبات بصرية" قابلة للدراسة و التحليل، تضم في تركيبها عناصر بصرية تشكيلية مستوحاة من بيئة الوشم يتم تحليلها وفق التعيين (التقرير) والتضمين (الايحاء) لـ "رولان بارث"، والتي استعارها إلى جانب ثنائيات أخرى من لسانيات "دي سوسير" وأبحاث "لوي هيلمسليف" النابعة من اللسانيات البنيوية،¹ وهي ثنائية متكاملة غير متضادة يتم الإعتماد عليها في بناء المعنى، كونها تساعد في تفكيك شفرات الدراسة والبحث فيها من حيث المضمون الظاهر والخفي؛ هذا ما وضعه "بارث" حينما اعتبر العلامة الدالة لها وجهها الدال (ع) ووجهها المدلول أو المضمون (م)، وبين الوجهين علاقة رابطة (ق) هي الدلالة التي تربط بينهما أي (ع ق م) و قد تصبح هذه الدلالة مجرد دال (ع) في نظام تعبيرى ثاني يشكل امتدادا وتوسعا للأول.²

- **المستوى التعييني:** يسمى أيضا بـ "التقرير"، يعرفه "هيلمسليف" بأنه مركب دال عن علاقة الدال/ المدلول، نجده في كل نظام من أنظمة التعبير والتواصل،³ يعمل على تقديم الدلالة البائنة و المفهومة لدى كل الناس، ويشمل الدال و المدلول وعلاقة دلالية، كما أنه يؤدي إلى دلالة واحدة.

- **المستوى التضميني:** يسمى أيضا بـ "الإيحاء" يعد لغة فوق اللغة، أو هو اللغة المُوحيّة والمتخفية وراء اللغة العادية، كما يعتبره "هيلمسليف" نظاما ثانٍ من الفهم الايديولوجي، التاريخي والاجتماعي... الذي يتعلق بالجانب الوجداني المتصل بالأحاسيس و المشاعر، يتمتع بخاصية الإيحاء النابع من السياق السوسيوثقافي؛ يتخذ هذا المستوى من المستوى الأول دالا لمدلول ثاني، تتولد عنهما دلالة أخرى هي الدلالة الإيحائية.⁴

كما فرق "هيلمسليف" بين "لغة التضمين" و "سنن التضمين" اللذان يلتقيان في حالة الدرجة الثانية من الكتابة أو القراءة ما بين الأسطر، فـ "لغة التضمين" تعني اللغة في حد ذاتها، أما "سنن التضمين" فهي الميتالغة.⁵

¹ وائل بركات، "السيمولوجيا بقراءة رولان بارث"، مجلة جامعة دمشق، مج 18، ع 2، دمشق، 2002، ص 60-61. للمزيد انظر: R.BARTHES, "L'aventure sémiologique", Edition de seuil, Paris(France), 1985, p 10

² المرجع نفسه، ص 65

³ برنار توسان، "ما هي السيميولوجيا؟"، تر: محمد نظيف، ط2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2000، ص 42

⁴ فيصل الأحمر، "معجم السيميائيات"، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 199. انظر أيضا: لطيف زيتوني، "معجم مصطلحات نقد الرواية: عربي-إنجليزي-فرنسي"، ط1، دار النهار للنشر-مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2002، ص 56.

⁵ برنار توسان، مرجع سبق ذكره، ص 42.

2.2. مقارنة "يوري لوتمان":

من أهم السمات التحليلية لمقاربة "يوري لوتمان" المصنفة ضمن "السميائيات الثقافية" اعتبار الأنساق التحليلية "نصوصاً أو مصنوعات ثقافية" (**Artefacts**) متساوية القيمة التعبيرية تُصَرَّف الهوية وما تحمله من قيم انفعالية ومعرفية مدمجة في نصوص تعبيرية تُؤخِّد بناءه الداخلي بشكل متماسك، منسجم ومستقر، بما يحفظ له ديمومة النسق ونظامه. بهذا التصور يمكن وصف النص الثقافي بأنه "كل نسق يمتلك تكاملاً بين الوظيفة والمعنى"، بحيث يحمل امتداداً بين الجزء وكله في بنى هرمية متدرجة، تمنح للنص الثقافي حياة سيميائية ذات وظيفة ثقافية وتنظيم بنيوي يعكس سيرورة العلامات الفرعية المنسجمة في سياق الإنتاج والتلقي؛ فلا تأويل لأي نص ثقافي مفصول عن فضائه السيميائي، الممتد إلى وظيفة الإنتاج، التداول والاستهلاك التي تحيل النصوص نحو وظيفة "تذكيرية" لا تضمن توليد معاني جديدة فحسب بل تسمح كذلك بالحفاظ على الذاكرة الثقافية للنص.¹ فدلالة النص لا تكتمل إلا حين التقاء الإنتاج مع التلقي والتأويل في فضاء كوني عام يتشكل من تمازج المعنى بين العالم الفيزيائي (الواقعي) و الإبداعي (الرمزي)، و المحور الأفقي و العمودي، إذ يضم المحور الأول زمن الرمز (الماضي، الحاضر، المستقبل) بينما يضم المحور الثاني الفضاء الثلاثي (الداخل، الخارج، الحدود) في فلك الاختلاف و التعدد الذي يقود الباحث نحو تحليل الرموز الثقافية وفق مقاربة "لوتمان" إلى استقراء داخل و خارجي للمعنى وفق ثنائية ضدية (التعارضات البنيوية) أو تقاطب مكاني (فضاء كوني أو جغرافي) يسمح بتحويل فضاءات القراءة والتحليل إلى قيم رمزية يمكنها رصد الدلالات الحالية وتوقع القراءات المستقبلية الممكنة والمتوقعة.²

تقوم مقاربة "لوتمان" على ركيزتين أساسيتين هما "النصية" ومبدأ "التماثل الثقافي"، هذا يعني أن المعنى في الانساق الثقافية يبني من خلال "سيميوز تأويلية" تتكون من أساق علامات فرعية قادرة على إنتاج خطابات دالة تعكس هوية فضائها الثقافي وتتعبق الدلالات الإضافية غير المعلنة والتي يجبرها الاستعمال الضمني للنصوص.³

¹ إبراهيم مهديوي، "النص المعماري: مفهومه، بنيته و تأويله- دراسة في الواجهة المعمارية لقصر "مركيدة" في ضوء سيميائيات "يوري لوتمان"، مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي، مج 1، ع 2، الأكاديمية الإفريقية للدراسات المتقدمة، تركيا، أفريل - جوان 2023، ص 206-208.

² جميل حمداوي، "النظرية الشكلانية في الأدب والنقد والفن"، مج 1، جامع الكتب الإسلامية، ص 172، عبر الرابط التالي: <https://ketabonline.com/ar/books/96828/read?part=1&page=172&index=5326675/5326677/5326681/5326684>

³ إبراهيم مهديوي، مرجع سبق ذكره، ص 209.

2.3. مقارنة "أمبرتو إيكو":

تنطلق دراستنا من قراءة رموز الوشم على الجسد باعتبارها نصا ثقافيا قابلا للتفسير والفهم والتأويل، وقد استقر بنا البحث على اختيار عدد من المناهج والمداخل الملائمة لموضوع الدراسة وأهدافها، من ضمنها مقارنة "أمبرتو إيكو" ضمن سيميائيات التأويل التي تنطلق من كون الرسالة غامضة بنحو تأسيسي ف "سر النص هو فراغه" لأنه الأَخْوَجُ للقراءة، بما يؤكد أهمية القارئ الملم والنموذجي في فهم المعنى، لذلك يرفض القراءة الجلدية الوحيدة ويعتبرها قراءة خاطئة للنصوص، بينما يتبنى القراءة النسبية وتحولاتها لأنها تضيء على النص محمولات تأويلية متعددة، قائمة على القراءة كفعل مُنتِج يتعد بالنص عن الانغلاق ويجعله أكثر انفتاحا. وهكذا يكون "إيكو" من دعاة إحلال "قصيدة القارئ" محل "قصيدة المؤلف".¹ وأي نص لا يُقْرَأُ بمعزل عن الاختبار الذي يتولد لدى القارئ من مقارنته نصوصا أخرى مماثلة أو مختلفة، فعالم الاحتمالات يضم كل توقعاتنا ولا يقف عند أحدها إنه يتحرك من موسوعة دنيا (ضعيفة) لدى قارئ إلى موسوعة قصوى (غنية) لدى قارئ آخر، وحتى التوقعات المتناقضة لا يلغي أحدها الآخر بل تظهر كاحتمالات ترتبط بفقر أو غنى موسوعة القارئ. وقد حدد "إيكو" نطتين رئيسيتين للتأويل، دون أن يلغي أحدهما الثاني، مع حالات تفضيلية لكل حالة تأويلية:²

- **التأويل المطابق:** تطابق بين "مقاصد المؤلف" و "قصيدة النص" بالكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف وتكون أحادية، موسومة بالمغالطة القصدية.
- **التأويل الفارق:** يؤمن بتعدد دلالات النص، ف "مقصد النص" يفرق عن "نوايا المؤلف" ويعزله عن سياقه وأصله، وينقسم هو الآخر إلى:
- **التأويل المتناهي:** يؤمن بالتعددية المحدودة التي تحتكم إلى قوانين التأويل ومعاييره.
- **التأويل اللامتناهي:** فتح رهان التأويل على مغامرة تأويلية لا نهائية على تخوم الانفجارات الدلالية.

¹ مراد بوزكور، مرجع سبق ذكره، ص ص 38-39.

² مريم ضربان و فاتح مختاري، "تشظي المعنى في عصر التقنية: من حدود التأويل إلى التأويل السائل - مقايضة المرجعيات النقدية عند أمبرتو إيكو"، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية، مج 4، ع 2، جامعة العربي تبسي، تبسة، جوان 2020، ص ص 58-59.

3. أدوات جمع المعلومات:

حتى يتحقق التكامل بين المنهج البحثي و مقارباته ذات البعد السيميولوجي من جهة ، و طبيعة الموضوع ذو البعد الاتصالي الأنثروبولوجي من جهة أخرى ،لابد من تدعيم الإجراءات المنهجية للدراسة بمجموعة من الأدوات التي تتماشى مع هذه المتغيرات ، تحقيقا لذلك استعمالنا الأدوات البحثية التالية :

3.1. الملاحظة بالمشاركة:

يستلزم البحث في موضوع الوشم و تركيبته الشكلية استعمال الملاحظة الدقيقة ، المنظمة ، الموجهة ، العميقة و الهادفة للكشف عن الدلالات المفتوحة و المحتملة لنماذج الوشم النسوي محل التحليل ، كما يستدعي العمل الميداني في دراستنا تدوين كل الملاحظات المسجلة عقب المقابلات المجرات مع المبحوثات من نساء منطقة القبائل بالجزائر بطريقة فورية حتى لا تتعرض إلى النسيان ، فكل معلومة مسجلة حتى و إن كانت بسيطة بإمكانها تحقيق مقصد من مقاصد الدراسة شرط أن لا يتم تحليلها فور تدوينها لان ذلك يؤثر على موضوعية البحث والباحث.¹

هذا واستعملت الباحثة الملاحظة، في الجانب التطبيقي للدراسة بغرض الوصف الدقيق لمضمون الرسائل المشوومة على أجساد النساء القبائليات في سياق البحث وتحديد الأشكال التي تضمنتها خاصة وأن بعض النماذج غير واضحة المضامين، فالملاحظة في دراستنا أداة رئيسية و مهمة لا يمكن الاستغناء عنها في المرحلة الأولى من التحليل السيميولوجي لنماذج الوشم النسوي محل الدراسة و لا حتى في المرحلة الاستطلاعية لمجتمع البحث للتنقيب عن نماذج الوشم المتاحة ومواقعها.

3.2. التصوير الفوتوغرافي Photography :

ترتبط أهداف التصوير الفوتوغرافي في البحوث الميدانية ذات الطابع الأنثروبولوجي ب: توثيق الظاهرة أو المنتج الفني الشعبي و حفظ ما تبقى منه من الزوال ... كما يوظف في أغلب الأحيان كأداة مساعدة للملاحظة التي تقوم بالعمل الاستطلاعي الأولى ، لكنه في بعض الحالات يستعمل بديلا عن الوصف التفصيلي الذي تهتم به أداة الملاحظة مثل تصوير قطع الأزياء ، الحلي و اللوحات الزخرفية ... فهذه العناصر يتعذر وصفها وصفا كاملا دون ملاحق عنها، كما انه يستخدم لبيان الجوانب الفيزيائية للجسم الإنساني خاصة حينما يتعلق الأمر بمواضع

¹ مروان عبد المجيد إبراهيم ، " أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية " ، ط 1 ، مؤسسة الوراق ، عمان (الاردن) ، 2000 ، ص 174

محددة منه،¹ ذلك هو الحال بالنسبة لظاهرة الوشم التي مارستها المرأة القبائلية على مواضع مختلفة من جسدها بأشكال و خطوط زخرفية متنوعة منها البسيطة و منها المعقدة ، التي يصعب وصفها وصفا دقيقا دون صور فوتوغرافية مصاحبة للوصف تعكس حقيقة تلك الأشكال الموشومة و مواضعها ؛ في ظل عجزنا عن الحصول على صور جاهزة للنساء الموشومات في منطقة البحث، استدعت الحاجة التقاط صور فوتوغرافية لعينتنا من النساء الموشومات و نماذج عن أوشامهن مع إبراز أهم المواضع التي تم الوشم عليها .

تعد عملية التصوير الفوتوغرافي لعينتنا البحثية من أصعب خطوات الدراسة لخصوصية المجتمع و حساسية الأمر بالنسبة للمبحوثات، فقد صادفت الباحثة عقبة العزوف عن التصوير و الاعتراض التام عن الأمر بالنسبة لبعض المبحوثات رغم أن مواضع الوشم بارزة، حتى أن بعض مواضع التصوير لا تتطلب الكشف عن هوية المبحوثات، بينما اقترحت بعضهن تصوير مواضع من الوشم دون أخرى لأسباب متعددة مرتبطة بنقص الثقة كالتحجج بعدم معرفتهن للباحثة و مقاصدها من البحث و أخذ الصور، في حين قلت حدة العزوف بالنسبة للمبحوثات اللواتي حاورتهن الباحثة بوساطة من العائلة -من ذات منطقة البحث - و قد تم استخدام آلة تصوير OLYMPUS DIGITAL CAMERA و كاميرا هاتف Nokia Lumia 920 بغرض توثيق العينات و تصويرها.

3.3. المقابلة الشخصية Interview :

تعد المقابلة إحدى أهم وسائل جمع المعلومات من مصادرها في الدراسات الميدانية عن طريق أسئلة يلقيها الباحث وجها لوجه على المبحوثين² على اعتبارهم أدري بموضوع الاستبيان؛ و لأن دراستنا الميدانية تتطلب مقابلة المخبرين و إجراء استبيان شفوي معهم حول طقوس ممارسة الوشم في سياق البحث ، أسبابه ، أهدافه و مقاصده ، شروطه ، أنواعه و مراحله ، مواضعه و مواضيعه ، أهم الرموز المستعملة في الوشم و دلالتها إن كان المبحوثون على علم بها ... ؛ إجاباتهم على الاستبيان الشفوي -الذي يندرج ضمن الاتصالات الشخصية - تتضمن معلومات و بيانات يفيد تحليلها تفسير المشكلة البحثية و توضيح العديد من الحقائق، لذلك قمنا بمقابلة كل المبحوثات وطرح مجموعة من الأسئلة عليهن - جزء منها يتم تحضيره مسبقا و جزء آخر يتبادر خلال إجراء

¹ محمد الجوهري و عبد الله الخرجي ، " طرق البحث الاجتماعي " ، ط 5 ، (د.ن) ، القاهرة (مصر) ، 2008 ، ص 297

² مروان عبد المجيد إبراهيم ، مرجع سبق ذكره ، ص 171

المقابلة* - بغرض طلب توضيح و شرح أكثر للفكرة محل النقاش و المحاورة، مع الحرص على توفير أجواء نجاح المقابلة واستكمالها بـ :

إجراء المقابلات باللغة القبائلية (لغة المنطقة) وهي اللغة الوحيدة التي تفهمها المبحوثات، أخذ موعد مسبق يتناسب مع المبحوثات، كسب ثقتهن للتصريح بكل ما يعرفنه، عدم الضغط عليهن في حالة النسيان مع عدم الإطالة في المقابلات لخصوصيات المبحوثات اللواتي يتراوح سنهن بين 69 و 95 سنة و قد بلغ تعداد المقابلات (28) مقابلة مع نساء موشومات ، بالإضافة إلى (02) مقابلتين مع واشمات**.

3.4. الإخباري / المخبر Informant :

حاولت الباحثة من خلال استعمالها لهذه الأداة البحثية - المشاهدة لأداة المقابلة في بعض الخصائص والمختلفة تماما في جوهرها - الاستفادة من خصائصها لجمع ما أمكن من معلومات خاصة بالجانب الميداني لدراستها في ظل قلة الدراسات المتاحة حول رمزية الوشم في الجزائر عموما و في منطقة القبائل على وجه التحديد؛ إذ استعانت بالمخبر الذي يعد شخصا مساعدا للدارس الميداني لما يقدمه له من معلومات إثنوغرافية مفصلة عن المجتمع والظاهرة محل الدراسة.²

لكن ما يجب مراعاته لدى استخدام هذه الأداة البحثية، حسن اختيار الإخباريين و من ثم إقناعهم بالإدلاء بمعلوماتهم حول موضوع البحث، ذلك أن صفة الإخباري في دراستنا لا تنطبق على كل أفراد المجتمع المحلي في "بجاية"، إذ لا يصح اعتبار أي امرأة/أنثى من المنطقة إخبارية، إلا إذا كانت واشمة، كما أن المعلومات المسجلة عن النساء الواشمات من سياق البحث لا تصلح كلها للتوثيق كونها معرضة للتلون بآرائهن وانطباعاتهن الذاتية، كما أنها عرضة للتزييف أو إخفاء بعض التفاصيل.

4. مجتمع البحث وعينته:

بناء على طبيعة الدراسة فإن مجتمع بحثنا يضم كل امرأة تحمل وشما على جسدها و تقطن ضمن الحدود الجغرافية للدراسة الموضحة في الجدول (01) خلال فترة وضع الوشم، ونظرا لاستحالة حصر العدد الفعلي للنساء

* انظر الملحق رقم (01)، يوضح نموذج عن دليل المقابلة مع النساء الموشومات .

** انظر الملحق رقم (02)، يوضح نموذج عن دليل المقابلة مع النساء الواشمات .

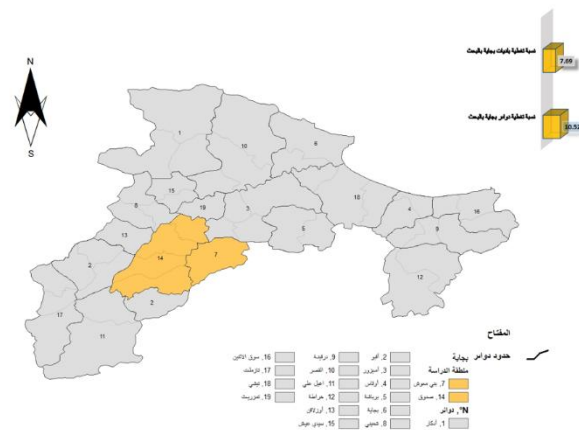
² شاكور مصطفى سليم ، " قاموس الأنثروبولوجيا : الإنجليزي - عربي " ، ط 1 ، جامعة الكويت ، الكويت (الكويت) ، 1981 ، ص 492

الواضعات للوشم، تمت المعاينة غير احتمالية من خلال الاعتماد على عينة كرة الثلج التي تتحقق بالتحصيل التراكمي لمفردات الدراسة بناء على تسهيلات يتيحها المخبرون أو الوسطاء من بيئة البحث، نظرا لصعوبة الوصول إلى المبحوثات واقناعهن بالاستعمالات العلمية لصور الوشم الملتقطة. رغم ذلك استغرقت فترة الوصول إلى العينة البالغ عددها (30) امرأة حاملة للوشم، أربع مواسم صيفية منقطعة (سبتمبر 2016 إلى أوت 2022)، دون احتساب عدد النساء الممتنعات عن إلتقاط صور الوشم، ونساء أخريات إمتنعن كليا عن التعاون مع الباحثة والمساهمة في إثراء موضوع الدراسة وفئة أخرى تعذر إلتقاط صور واضحة لمعالم الوشم لزواله الجزئي. أما نماذج التحليل، فلم تشمل كل الصور الملتقطة من (30) امرأة، بل قدرت بـ (03) نماذج تحليلية موزعة حسب الموضوع (وجه، يد، رقبة)، فقد تبين بعد تجميعها تشابه بعضها لذا لا جدوى من تكرار التحليل، إنما تم احتسابها ضمن العينات للتوصل إلى الأوشام والمواضع الأكثر تداولاً، وهو ما يحيل إلى أولويات الوشم وأهدافه في سياق البحث. وفيما يلي جدول توضيحي لتوزيع العينة حسب القرى والبلديات والدوائر:

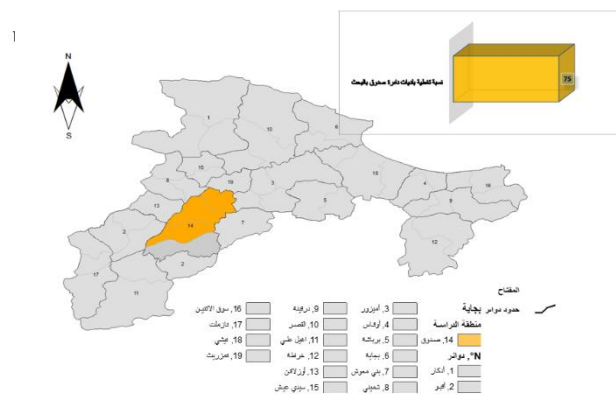
الجدول (01): يوضح التوزيع الجغرافي للعينة الدراسة حسب دوائر و بلديات ولاية بجاية

القرية	التكرار	النسبة	البلدية	الدائرة
إجعذ	02	6.66%	بلدية بني معوش	دائرة بني معوش
قرية أقمون aguemoune	01	3.33%	بلدية بني معوش	
قرية آث عجيسة at adjissa / إجيسن	01	3.33%	بلدية بني معوش	
آث جليل Ath jlil	01	3.33%	بلدية بني معوش	
قرية ترونة trouna	03	10%	بلدية بني معوش	
قرية نوال tioual / tiwal	01	3.33%	بلدية بني معوش	
قرية ثيزخت tizekht	05	16.66%	بلدية بني معوش	
قرية صدوق أوفلي seddouk oufella	03	10%	بلدية صدوق	دائرة صدوق
قرية مسيسنة M' cisna	06	20%		
إيغيل أوعنطر Ighil Ouantar	04	13.33%	بلدية مسيسنة	
قرية نقاعت takaâtz	01	3.33%		
قرية إمولة Imoula	01	3.33%		
قرية تاموقرة tamukraa	01	3.33%	بلدية أمالو	
المجموع	30	99.95%	04 بلديات	02 دوائر

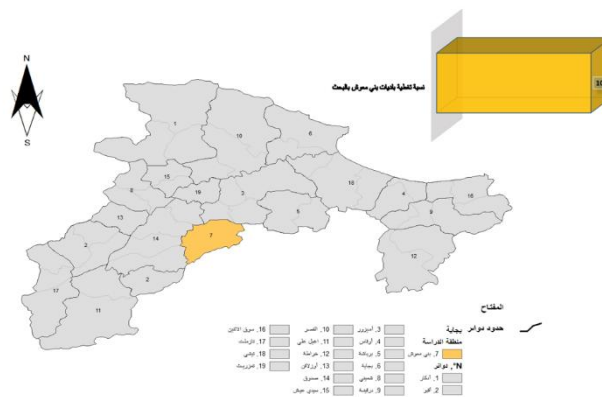
الشكل رقم (01): توزيع العينة حسب بلديات ودوائر ولاية بجاية



الشكل رقم (02): توزيع العينة عبر بلدية صديق



الشكل رقم (03): توزيع العينة عبر بلدية بني معوش



المصدر: اعداد الباحثة

المبحث الخامس: تحديد المفاهيم والمصطلحات

تعد عملية تحديد المفاهيم والمصطلحات من الخطوات الرئيسية والضرورية لأي بحث علمي إذ لا يصح الاستغناء عنها، كون الباحث ملزم بتعريف المصطلحات التي سوف يستخدمها في دراسته وفق ما يتماشى مع طبيعة بحثه وإجراءاته المنهجية لتكون إطارا مرجعيا لبحثه وحتى لا يساء فهمه في ظل تعدد الدلالات والمعاني لذات المصطلح.

بما أن دراستنا تدور في فلك مجالات بحثية متعددة شملت: الاتصال في مجال الموروث الثقافي اللامادي، السيميولوجيا و الأنثروبولوجيا، فإن المفاهيم و المصطلحات التي تمت الاستعانة بها مستعارة من هذه المجالات وجاءت على النحو التالي :

1. الرمز (Symbole):

1.1. لغة:

إن كلمة رمز (Symbole) مأخوذة من اليونانية (Sun-bolon) و هي تشير في الأصل إلى أداة التعرف التي يمكن قطعة نقدية أو ميدالية منشطرة و قفاهما، كما تعني قطعة من الخنزف أو الخشب تقسم بين شخصين بيد كل واحد منهما قسم يدل على هوية احدهما و يثبت طبيعة صلته بالآخر، إذ يمكن أن يكون هذان الشخصان ضيفا و مضيفه أو دائنا و مدينا... بالجمع بين قسمي القطعة يعترف الطرفان بما بينهما من ضيافة أو دين...؛ فالسابقة (Préfixe) اليونانية (Sun) تعني فعل الجمع أما (bon) فهي من الفعل (Ballein) الذي يستعمل بمعنى ألقى أو رمى مصادفة . هذا ما تناقلته جميع التعاريف الكلاسيكية للعلامة، إلا أن وجه القطعة النقدية و قفاها لا يحققان كامل وظيفتهما إلا عندما يلتئمان لتكوين وحدة من جديد .¹ كما استعملت الرموز في اليونان القديمة كعلامات ليتسنى للآباء العثور على أبنائهم المعروضين للبيع ؛ أما بعد العصر اليوناني مباشرة إلى غاية عصر المسيحية فقد استعملت كلمة (Sun-bolon) بمعنى "دليل انتماء" إلى الجماعة الدينية أو بمعنى "اقتسام حقيقة دينية" ذات دلالة بين أفراد تلك الجماعة فقط.²

¹ أمبرتو إيكو، "السيميائية و فلسفة اللغة"، تر: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2005، ص 313.

² بسام الجمل، "من الرمز الى الرمز الديني: بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط1، مطبعة التفسير الفني، صفاقس (تونس)، 2007،

أما في اللغة الألمانية فتتصدر كلمة رمز (Sunnbild) من نفس الأصل الاشتقاقي اليوناني ، لكن بمعنى "الجامع بين الأزواج المتقابلة" بالنظر الى ما يعنيه (Sunn=Sens) الذي يحيل الى الحس الواعي المدرك للأشياء و مجزئها و ما يعنيه (Bild=Image) الذي يمثل المادة الأولى أي الصورة التي تنبعث من عمق اللاوعي ،¹ بينما يختلف معنى الرمز في معاجم اللغة العربية كل الاختلاف عما ذكرناه من معنى للأصل الاشتقاقي اليوناني ، اذ يعني تصويتا خفيا باللسان كالهمس ، و يكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما بالشففتين فقط ، و جاء أيضا أن الرمز إشارة و إيماءة بالعينين و الحاجبين و الشفتين و الفم كما تطلق صفة الرامز لمن يغمز بعينه.²

بينما يشير "معجم أكسفورد" (Shorter Oxford Dictionary) إلى تعريف تقليدي و مبسط للرمز، على أنه يدل على شيء غير ذاته أو على شيء مكمل لذاته أي انه يكمل أشياء خارجة عنه و يصورها شريطة الارتباط بالرمز بطريقة ملائمة و دون تعسف بناء على استخدامات المجتمع له ، إذ يرمز للحداد في بعض المجتمعات باللون الأسود بينما يحيل نقيضه اللوني (الأبيض) إلى ذات المعنى في مجتمعات أخرى .³

كما يضم الرمز في معجم مصطلحات الأدب كل ما يحل محل شيء في الدلالة عليه ، لا بطريقة المطابقة التامة و إنما بالإيجاء أو بوجود علاقة عرضية متعارف عليها ، فيكون الرمز بهذا المعنى شيئا ملموسا يحل محل المجرد كرموز الرياضيات التي تشير إلى أعداد ذهنية ، أما الوجه الأكثر تعقيدا للرموز فهو الشيء الملموس الذي يدعو الى التفكير في حالات نفسية أو اجتماعية معينة مثل تصوير رجل هرم رمز للسلطة المنهكة .⁴

انطلاقا مما سبق، يمكننا القول أن الرمز يحيل في أصله الاشتقاقي ومعناه اللغوي حسب مختلف اللغات والمعاجم التي ذكرناها الى معنيين أساسيين احدهما مرتبط بالاتصال اللفظي والآخر بغير اللفظي بالنظر لما يقتضيه كل نسق اتصالي من تكييف للرموز .

¹ بسام الجمل ، المرجع السابق، ص 15 .

² ابن منظور ، "لسان العرب" ، مج 1 ، ج 8 ، دار المعارف، القاهرة (مصر) ، (د.س) ، ص 1727 .

³ احمد ديب شعبو ، " في نقد الفكر الأسطوري و الرمزي : أساطير و رموز و فلكلور في الفكر الإنساني " ، مرجع سبق ذكره، ص 38 .

⁴ المرجع نفسه ، ص 38 .

1.2. اصطلاحا:

تصطدم دراسة الرموز و تحديد معناها الشامل بمشكلة انتمائها إلى حقول بحثية متعددة ومتشعبة وكذا انتمائها لصنفين مختلفين من الخطاب احدهما لغوي و الآخر غير لغوي ؛ مما يشهد على الطبيعة اللغوية للرموز إمكانية بناء علم دلالة الرموز الذي يفسر بنيتها من خلال المعنى فتكون لدينا رموز مزدوجة المعنى ذات معنى أول و ثاني . أما الرموز لا-لغوية الرموز فتتحقق حينما يحيل العنصر اللغوي في الرمز إلى شيء آخر غير لغوي أو العكس.¹

يعرف الرمز على أنه " كل علامة ملموسة توحى (بفعل علاقة طبيعية) لشيء غائب أو لا يمكن إدراكه حسيا " كما انه يمثل شيئا آخر بمقتضى علاقة مماثلة ، كما يشير لفظ رمز إلى أي وحدة من أي بنية قابلة للتحليل، حسب "نورثروب فراي" (Herman Northrop Frye)، فيكون في البداية تواضعا، لكنه يصبح نقطة مرجعية لتأويلات متعارضة و غير متفقة.²

و قد فرق "سوسير" على خلاف الكثير من السيميولوجيين بين الرمز و العلامة فنسب إلى العلامة الصفة الاعتبارية و إلى الرمز الصفة التعليلية، إذ يعتبره علامة مخصوصة ذات طابع تعليلي تقوم بالجمع أو التقريب بين شيئين إما بحكم علاقة المشاهدة الطبيعية أو بحكم المواضعة الاجتماعية ، فالرمز على هذا النحو علامة اعتبارية ناتجة عن تقطيعات متماثلة لكن هذا التماثل لا يكون بالضرورة قابلا للتقطيع.³

أما "فريدريش هيجل" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) فاعتبر كل كلمة رمزا ، كان منطلقه في ذلك دراسته لتاريخ الفن و على وجه التحديد الفن الرمزي بينما يعرف "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) بموقفه المغالي في وصف أهمية الرمز و ارتباطها بكيونة الانسان بقوله " ما كان للإنسان أن يكون إنسانا إلا بفضل الرمز الذي أضفى على كينونته صفة الإنسانية " فيما اعتبر شارل ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) الرمز علامة اصطلاحية ذات طابع تداولي مرتبط بالاستعمال عن طريق المواضعة.⁴

¹ بول ريكو ، " نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى "، تر : سعيد الغانمي ، ط 2، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص 94-95

² أمبرتو ايكو ، " السيميائية و فلسفة اللغة "، تر : احمد الصمعي ، ط 1 ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت(لبنان)، 2005 ، ص 456 .

³ أحمد يوسف ، " السيميائيات الواصفة : المنطق السيميائي و جبر العلامات "، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة (الجزائر)، 2005، ص 97 .

⁴ المرجع نفسه، ص ص 99-101.

1.3.1. إجرائيا:

تشمل دراستنا تحليل الرموز غير اللغوية و البصرية التي قامت المرأة القبائلية بولاية بجاية بوشها على مواضع مختلفة من جسدها، و قد شملت رموزا هندسة و تشكيلية بسيطة و مركبة رسمت بأسلوب التنقيط التقليدي لتعبر عن موضوعات متعددة و أشكال مختلفة منها الأشياء و الأكسيسوارات، الحيوانات و النباتات.. وبعض الرسومات المجردة التي يُجهل معناها بالنظر إلى التفاوت في درجة التطابق الأيقوني.

2. الاتصال:

2.1. لغة:

وردت كلمة اتصال في "لسان العرب" بمعنى "وصل: وصلت الشيء وصلا و صلة، و الوصل ضد المهجران، و هو خلاف الفصل" يفيد الجمع بين طرفين . و جاء أيضا بمعنى "اتصل الشيء بالشيء : لم ينقطع ... و توصل إليه : انتهى إليه و بلغه ... ووصله إليه و أوصله: أتماه إليه و ابلغه إياه".¹

أما الأصل في الكلمة الانجليزية (**Communication**) فيأخذ مجريين فهناك من يقول أنها مشتقة من الجذر اللاتيني (**Communicate**) الذي يعني الشيوخ عن طريق المشاركة أي الاشتراك سواء في المعلومات و تبادلها أو في المشاعر و الاتجاهات ووجهات النظر ،² بينما يقول البعض الآخر أنها من الكلمة اللاتينية (**Communis**) التي تعني عام و مشترك.³ أما في " قاموس أكسفورد" فالاتصال يشير الى نقل أو توصيل أو تبادل للمعلومات أو الأفكار بالكلام أو الكتابة أو بالإشارات.⁴

2.2. اصطلاحا:

يعرف الاتصال اصطلاحا بأنه : "نقل معلومات من مرسل إلى متلق بواسطة قناة ، بحيث يستلزم ذلك النقل من جهة وجود شفرة و من جهة أخرى تحقق عمليتي ترميز المعلومات (**Encodage**) و فك الرموز (**Décodage**) مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار طبيعة التفاعلات التي تحدث و كذا أشكال الاستجابة

¹ ابن منظور ، مرجع سبق ذكره ، ص 449

² إبراهيم أبو يعقوب ، "الاتصال الإنساني و دوره في التفاعل الاجتماعي" ، دار مجدلاوي ، مصر ، ص 17 .

³ أميرة منصور علي و سلوى عثمان الصديقي ، "الاتصال و الخدمة الاجتماعية" ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، 2005 ، ص 13 .

⁴ إبراهيم أبو يعقوب ، مرجع سبق ذكره ، ص 17 .

للمرسلة و السياق الذي يتم فيه التواصل . " أما (Antoine Virat) فقد حصره في عمليتي إرسال و استقبال المعلومات ¹ ، شرط سيرورة الرسالة بين طرفي العملية الاتصالية لبلوغ الهدف المنشود و المتمثل في التأثير ، فالاتصال سيرورة رمز أو مجموعة من الرموز بين شخصين أو عدة أشخاص مكونة من حركات، تعابير، كلمات تجعل من المعلومة المنقولة مفهومة ²؛ فإذا كانت الرسالة تتجه من (أ) الباث/ المرسل دون أن تلقى استجابة من (ب) المتلقي/المرسل إليه فإن هذا الأمر يسمى اتصالاً أي نقلاً للخبر، مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم واعتبار مقصده الذي هو المستمع في نفس الوقت.³

2.3. اجرائيا:

يشمل المصطلح في دراستنا الاتصال الثقافي، الاتصال الرمزي، الاتصال غير اللفظي، الاتصال عبر الوشم بما تعكسه هذه الأنواع الاتصالية من خصوصية في الرسالة الاتصالية، فالاتصال في دراستنا هو عملية نقل رسائل ثقافية مشفرة عبر مواضيع مختلفة من الجسد، إذ يمكن أن يكون المرسل في الدراسة هو حامل الوشم "الموشوم" أو القائم بالوشم "الواشم- الوشام"، المتلقي "المستهدف من الوشم أو الرائي"، الرسالة "رموز وشمية"، القناة الاتصال "الجسد- حامل رموز الوشم" و هو ما يتطلب التشاركية في لغة التواصل و الفهم المتبادل للأسس الثقافية التي تحملها الرسالة الاتصالية عبر الوشم.

3. السيميولوجيا :

3.1. لغة :

تعد السيميولوجيا تكويناً من الأصل اليوناني المركب (Sémion) الذي يعني علامة و(logos) الذي يعني علم و بالتالي فهي علم الدلالات ،⁴ غير أن المصطلح مشكلة مفاهيمية ارتبطت بتعدد تسمياته ففي اللغة الانجليزية وحدها اطلق حوالي خمس تسميات : Semiotics , Significs, Semiology ,

¹ Antoine Virat, "l'efficacité de l'encadrement : un impératif pour l'entreprise", Chotard et associés éditeurs, Paris (France), 1982, p 205.

² C.Bussenailt et M.Pretet , "Organisation et gestion de l'entreprise " , Editions Paris, (France), 1990 , p 190.

³ صالح بوترة، " آليات التواصل عند ابن عربي "، مذكرة ماجستير في الأدب العربي -تخصص:لسانيات الخطاب ، جامعة الحاج لخضر- كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، باتنة (الجزائر) ، 2008-2009 ، ص 47

⁴ Jeanne Martinet, " Clefs Pour La Sémiologie", Edition Seghers, Paris, 1973, P 06

Semeiology , Semasiology إضافة الى تسميتها بالسيميوطيقا التي ظهرت على يد "شارل

ساندرس بورس".¹

3.2. اصطلاحا:

ورد على لسان " سوسير " أن السيميولوجيا هي "العلم العام لكل أنظمة الدلائل، الذي بفضلها يتصل الناس فيما بينهم"²، فهي تدلنا على ماهية العلامات و القوانين التي تنظمها ، أما "إريك بوسنيس" فيعرفها بأنها "دراسة طرق التواصل ، أي دراسة الوسائل المستعملة للتأثير في الغير"، بينما يؤكد "بريطو" أن السيميولوجيا مرتبطة بالوقائع القابلة للإدراك و المرتبطة بمحالات الوعي و المنتجة قصد التعريف.³ و الملاحظ في تعاريف السيميولوجيا أنها تغطي جزئية من مفهومها العام من خلال التركيز على إحدى الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة في تأكيد لمطابقة التعريف لاتجاه صاحبه (سيمولوجيا الثقافة، الاتصال أو الدلالة) باستثناء "سوسير" الذي عرفها تعريفا عاما.

3.3. اجرائيا:

يقصد بالسيمولوجيا في دراستنا المنهج التحليلي الذي اختارته الباحثة لدراسة المعاني الضمنية للوشم كنسق ثقافي اتصالي بصري له تمثلاته على جسد المرأة، وقد تم استخدام مقارباته للوصول إلى المعنى الكامن من خلال استقراء الأبعاد الاتصالية و الرمزية التي تتقصدها المرأة الحاملة لرموز الوشم

4. الطقس :

4.1. لغة :

الكلمة مشتقة من "السنسكريتية" و هي تعني "ما هو مطابق للنظام و هذا ما جاء على لسان "جينون" حينما أكد ان الطقس يدل في الأصل على ما تم تحقيقه وفقا للنظام.

¹ نور الدين رايس ، " السيميائيات و التواصل " ، عالم الكتب الحديث ، اربد (الاردن)، 2016، ص 16.

² Judith Lazar, " La Science De La Communication", Collection Que Sais Je ?, 2 eme ed , Edition Dahlab, Alger, 1993, P 44

³ نور الدين رايس ، مرجع سبق ذكره ، ص 38 .

4.2. اصطلاحا :

يمكن تعريف الطقس بأنه سلسلة من الحركات التي تستجيب لاحتياجات بشرية جوهرية، اذ يضم حركات بدائية متناسقة ترافق أساليب الانسان في ممارساته اليومية كالسير وارتداء الملابس و إظهار العطف أو العدوانية..¹ بينما أكد " ليش" (Leach) أن الطقوس عبارة عن إيماءات ورموز تكون نظاما شاملا على طريقة اللغة فهو يؤكد أن هذه الأنظمة أسهل من اللغة من خلال تركيبها النحوية لكنها أكثر تعقيدا من حيث تعدد قنواتها الاتصالية،² إذا ما تم تحليلها تصبح حاملة لمعلومات حول أصل المجتمعات التي تمارسها، حول ظروفها التاريخية، الاجتماعية والجغرافية وكذا خصوصياتها...³ إذ لا يكاد يخلو أي مجتمع من الطقوس ذلك أنها تمثل شكلا من أشكال اتصال الجماعة، ترسل من خلاله الرسالة الطقوسية فرديا لكن باسم الجماعة، ليصبح بذلك المرسل الجماعة كلها وليس الفرد لوحده، هذا ما يتجسد في الطقس مع الآلهة ؛ أما الطقوس الاحتفالية ، فهي حركات بسيطة و تصرفات تراتبية مؤلفة من أناشيد وموسيقى و كلمات تبرز مواقف طبيعية كانت في بادئ الأمر انعكاسات صادرة عن الغريزة في مناسبات مماثلة تستجيب للضرورة نفسها .⁴

4.3. إجرائيا :

تشمل الطقوس في دراستنا مجموع الممارسات الثقافية التي تجري (قبل، أثناء، بعد) دق الوشم على جسد المرأة في منطقة القبائل، والتي يصاحبها اعتقاد بقدسية فعل الوشم والقائم بالفعل وحامل الوشم، كما أنها تشمل مجمل الأفعال المصاحبة لتثبيت رموز الوشم من خلال ثالث الفعل المقدس، الزمكان المقدس، والرمز المقدس (الموضوع). وقد لاحظنا ارتباط طقوس الوشم في حيز الدراسة بالمعتقدات الشعبية التي أطرت فعل الوشم لدى الواشم أو الموشوم.

¹ لوك بنوا ، مرجع سبق ذكره ، ص 92- 93

² Jacques Corraze , "Les Communications Non Verbales", 5 éme Ed, PUF, France, 1996, P 102

³ Mariane Belise, OP. Cit, P 64.

⁴ لوك بنوا، مرجع سبق ذكره، ص 93.

5. الجسد :

5.1. لغة :

ينحدر لفظ (Le corps)¹ باللغة الفرنسية من الأصل اللاتيني (Copus) الذي يعني الجزء المادي للكائنات الحية ، لاسيما من وجهة نظر التشريح و الشكل الخارجي مثال : " هذا الحيوان له جسد طولاني " كالأفعى مثلا . و يعني أيضا من وجهة نظر الوظيفة الداخلية الجزء المادي مثال : " يشتكى من ألام في جسده " ² كما تحيل إلى صفة الإنسانية إذا ما ألحقت بكلمة أخرى مثل: (Le corpss humain) غير أنها تتحمل عبء التعبير عن الانسان في كليته و يعود ذلك لشيوع استعمال الكلمة دون غيرها لذات الغرض. أما في اللغة الانجليزية فتحيل كلمة (Body) إلى البنية الجسمية أو الكلية الإجمالية للكائن الحي وخاصة الانسان و الحيوان، كما ترد بمعنى جسم حيواني أو إنساني ميت ، أو بمعنى مجموعة أشخاص يربطهم رابط مشترك؛ ترد أيضا بمعنى الجسم ما عدا الرأس و الرقبة و الأطراف و هذا ما يقابله كلمة " بدن " في اللغة العربية . كما نجد في اللغة الانجليزية مرادفا آخر للجسد هو (Corps) الذي يحمل نفس دلالة المصطلح الفرنسي الذي يشير إلى الانسان في كليته، خلافا لكلمة (Body) التي تعبر عن الجانب الفيزيولوجي والبيولوجي والأنثروبولوجي للإنسان، رغم ذلك يستعمل المصطلحان بنفس الشحنة المفاهيمية.³ بينما تحمل كلمة جسد في اللغة العربية العديد من المعاني، فقد وردت في " لسان العرب " بمعنى جسم الانسان، و لا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، و لا يقال لغير الانسان جسد من خلق الأرض. وعن ابن سيده : وقد يقال للملائكة و الجن جسد...⁴ كما قال أبو إسحاق في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾ (سورة طه: 88) فالجسد هو الذي لا يعقل ولا يميز، فمعنى الجسد معنى الجثة فقط.⁵ فيما يدل الجسد في "الكليات" على جسم ذو لون كالإنسان الملك و الجن، لذلك لا يطلق الجسد على الماء و الهواء ، فالجسد يقال اعتبارا باللون⁶

¹ Le nouveau petit robert , p 478

² هجران عبد الله احمد الصالحى، " فكرة الجسد من الموروث الحضاري الى فلسفة نيتشه "، دار الفرقد للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 2014، ص 27 .

³ طيبي غماري، " الفروق بين الجسم و البدن و الجسد من خلال التراث الصوفي : احمد بن عجيبة نموذجاً "، اعمال المؤتمر الدولي حول اشكالية الجسد في الخطاب العربي الاسلامي ، جامعة عبد الحميد ابن باديس ، مستغانم (الجزائر) ، 15 و 16 افريل 2012 ، ص 56

⁴ ابن منظور، " لسان العرب "، مج 1 ، ج 8 ، دار المعارف ، القاهرة (مصر)، (د.س) ، ص 622 .

⁵ المرجع نفسه ، ص 622 .

⁶ ابي البقاء ايوب بن موسى الحسيني الكفوي ، مرجع سبق ذكره ، ص 246

ومنه الجسد للزعفران،¹ لذلك يقال: "الثوب المجسد" من كثافة صبغه، إذا صبغ بالزعفران،² تشبيهاً بحمرة الدم.³

5.2. اصطلاحاً :

ليس الجسد من الناحية الرمزية كتلة مصنوعة من مادة واحدة إنما هو مجموعة من التصنيفات متنوعة المعاني والدلائل ، فهو لغة قائمة بذاتها . فالشعرة في العجين مثلاً غير مستحب لكنها في شارب الرجل رجولة و شرف وفي الذقن إن طالت تقوى . وكذلك الحال بالنسبة لمواضع الجسد المشتقة من مواضع حدوثها، كما أن الجسد كالمجتمع مقسم إلى مراتب و منازل ، فمنها الرفيع و منها الوضع ، كما انه يسير وفق تراتبية تبدأ من الأعلى (الرأس) وتنتهي بالأدنى (القدمين) فالأعلى ارفع منزلة من الأدنى والعكس صحيح .⁴ كما يعتبر مؤشراً للفرد وحدوده و علاماته الظاهرة التي تميزه عن غيره ، انه الأثر الحقيقي للفاعل كلما استبطن العلاقات الاجتماعية والنسيج الرمزي الذي يغذي الانسان بالرموز و القيم ، فحسب " إميل دوركهايم " الجسد عامل الانفرادية "⁵

5.3. اجرائياً :

ما يهمننا من الجسد في دراستنا هي المواضع الجسدية المختلفة التي تحمل رموز الوشم عند عينة الدراسة و قد شملت: مواضع في الوجه (الجبهة، الأنف، الشفاه، الذقن)، مواضع في اليد (الأصابع، المعصم، ظهر اليد، الساعد أو الزند) و مواضع أخرى كالرقبة، الركبة، أصابع الأرجل.. وكلها تحمل قراءة سوسيوثقافية لتراتبية الجسد بما تمليه المتغيرات الثقافية والاجتماعية في استخدام المرأة القبائلية لجسدها للتواصل. فالجسد الدراسي جسد سوسيوثقافي متأثر بعوامل البيئة الخارجية للمرأة القبائلية التي اختارت الكتابة على مواضع محددة من جسدها دون أخرى، وهو اختلاف موضعي يحيل إلى رمزية تحاول دراستنا الكشف عنها في الدراسة التحليلية.

¹ ابي البقاء ايوب بن موسى الحسيني الكفوي ،" الكليات: معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية "، ط 2 ، مؤسسة الرسالة للطبع و النشر و التوزيع ، بيروت (لبنان)، 1992، ص 344

² ابن منظور ، مرجع سبق ذكره ، ص 622

³ ابي هلال العسكري، "الفروق اللغوية"، ط 1، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2002، ص 268

⁴ فؤاد اسحاق الخوري، "ادبولوجيا الجسد : رمزية الطهارة و النجاسة"، دار الساقى، بيروت (لبنان)، 1997، ص 2-5.

⁵ دافيد لوبروتون ، " سوسولوجيا الجسد "، تر : عيد ابلال و ادريس المحمدي ، ط 1 ، روافد للنشر و التوزيع ، القاهرة (مصر) ، 2014 ، ص 22 .

6. الوشم :

6.1. لغة :

يعد الوشم: ج وُشوم و وشام و يعني الرسم و التخطيط بغرز إبرة ثم ذر النيلج فوقها ، كما يقال أيضا وَشَمَ: يشيم = وشم يوشم.¹ أما الأصل الاشتقاقي (Ethymologique) للوشم فهو من اللفظة التايتية (Tahitien) (Tatou) أو (Tata How) التي تفيد معنى العلامة أو الرسم المنجز على الجسد، فقد جاء في "الموسوعة الأمريكية" (The ENCY American 1962) أن مصدر كلمة وشم باللغة الإنجليزية يرجع إلى جزر تاهيتي بمنطوق لغة أهل تلك الجزيرة و معناه: "صبغة الأجسام بوحدات ملونة تنجم عن وخز البشرة بواسطة إبر أو قطع البشرة بآلات حادة ثم صبغ التقرحات بصبغات متعددة وأكثرها شيوعا الأزرق الداكن والأحمر الباهت.²

6.2. اصطلاحا :

الوشم عند عرب الجاهلية عبارة عن نقش على الجسد باستعمال الأشواك المسلات و غيرها ، يغرسونها في الجلد ثم يحشون العضو المجروح بمادة صابغة تجعل لون الوشم اخضرا .³ لذلك تشير كلمة الوشم إلى غرز العضو بإبرة ونحوها حتى يسيل الدم ثم يحشى بنورة أو نحوها فيخضر ، و كان يقصد من الوشم الزينة أو الوقاية من الأمراض أو حتى ممارسة طقوس سحرية . وقد وصف "عبد الكبير الخطيبي" الوشم " بأنه الكتابة بالنقاط "، فعملية الغرز حسب ما هي إلا شكل كتابي، فنكتب على الجسد مثلما نكتب على الورق أو الخشب حتى سمي الجسد بالجسم المخطوط. بينما يرى "محمد رياض" أن الوشم عبارة عن وخز بإبر تحمل غالبا اللون الأسود أو الأزرق⁴ أو الأخضر فالوشم نظام دلالي ثانوي بحيث لا تظهر العلاقة المباشرة بين الدال و المدلول ، فهو تركيب نحوي متناسق لغويا ذو هدف تجميلي .

¹ عفيف البهنسي، "النقد الفني و قراءة الصورة"، دار الوليد، القاهرة (مصر)، 1997، ص 138.

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 2013، ص 60.

³ بن سليمان عبد النور، "الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم : الوشم أمودجا"، رسالة لنيل شهادة ماجستير في الانثروبولوجيا ، جامعة تلمسان ، تلمسان (الجزائر)، 1997-1998، ص 28 .

⁴ المرجع نفسه، ص 29.

6.3. إجرائيا :

الوشم في دراستنا هو ما تدقه المرأة القبائلية في منطقة بجاية من أشكال ورسومات بسيطة أو معقدة على مواضع مختلفة من جسدها للدلالة على حالات نفسية، وجدانية أو اجتماعية معينة، تختلف تأويلاتها باختلاف الرمز، سياق قراءته، موضعه وأهداف واضعه، و قد اختارت الباحثة تحليل ثلاث نماذج من الوشم موزعة وفق التوزيع الجسدي على الوجه، اليد و الرقبة، وفق ثلاث مقاربات تحليلية، باعتبارها المواضيع الأكثر شيوعا وانتشارا في المنطقة و في النماذج المحصل عليها.

المبحث السادس: الدراسات السابقة وحدود الاستفادة

1. دراسات باللغة الأجنبية :

1.1. دراسة لوسيان بروس، "الجمال و الهوية النسوية: وشم النساء الأمازيغيات بمنطقة بسكرة وتقرت"،

Lucienne BROUSS, "Beauté et identité féminine: Les tatouages féminins berbères Région de Biskra et de Tougourt"¹.

ركزت الباحثة في دراستها على الجانب التاريخي لوشم النساء في منطقتي بسكرة وتقرت، في محاولة للفهم الاثنوجرافي لرموز الوشم التي قامت بجمعها في الحيز الجغرافي للدراسة انطلاقا من شهادات النساء اللواتي يحملن رسومات الوشم على مواضع مختلفة من أجسادهن، بعد جمع الشهادات ومحاوره المبحوثات قامت بإعادة رسوم الوشم يدويا و ارفاقها بملحق الكتاب و الاستناد إليها في التحليل. وهي تعد من أهم الدراسات التي أنارت البحث في زاوية موضوعية وجغرافية قلما تمت دراستها.

اعتمدت الباحثة على أسلوب التوثيق، الملاحظة والتحليل بناء على المعطيات الميدانية التي توصلت إليها، لذا فهي دراسة مرجعية مهمة، متعددة الأبعاد لبيئة محلية جزائرية، شملت البعد التاريخي، الثقافي والسيميولوجي، اتسمت بأنواع مختلفة من الوشم تطابق خصوصية المنطقة وخصوصية النساء الحاملات لها، والمميز في الدراسة بجميع الباحثة لعينات الدراسة من خلال إعادة رسم محتوى الوشوم بيدها وقامت بتصويرها ثم تحليلها وتحديد المعنى. ومن أهم

¹ Lucienne BROUSSE, " Beauté et identité féminine : Les tatouages féminins berbères Région de Biskra et de Tougourt", Dar Khettab, boudouae(Alger) , 2012 .

الرسوم المتكررة في الدراسة الخطوط المتصالبة المتعامدة، الخطوط المتوازية، النجمة، الهلال والنخلة ... وهو ما يؤكد أن الرموز الموشومة هي انعكاس لحاملها وبيئة الوشم.

1.2. دراسة بن خليفة نوال و لمزري سمير، "الوشم في الجزائر من أمس إلى اليوم: تحليل سيميولوجي مقارن"

Benkhalifa nawel & Lemzeri Samir, "Le tatouage en Algérie d'hier et d'aujourd'hui.

Analyse sémiolinguistique comparative".¹

تركز الدراسة على التحليل السيميولوجي لنماذج من الوشم الحديث والقديم في المجتمع الجزائري، بالنظر إلى ازدواجية الرسالة وجمعها بين الرمز اللغوي وغير اللغوي، بتحليل عينات من الوشم في مناطق حضرية مختلفة؛ ميلة، الرواشد، فردجيوة، واد إنجا، وقسنطينة. هدفه دراسة معنى الوشم الحديث والقديم ومقارنتهما على عدة مستويات. وقد ركزت الدراسة التحليلية على محاولة فهم إثنان وثلاثين وثمًا (عشرون وثمًا حديثًا واثنى عشر وثمًا قديمًا). من خلال الاعتماد على مقارنة "رولان بارت" للتحليل السيميولوجي للصورة، إلى جانب مقارنة "باتريك شارودو" في أساليب تنظيم الخطاب، ومقارنة "مارتين جولي". توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

- تأكيد الأساليب التحليلية المطبقة على نماذج الدراسة على وجود علاقة تكاملية بين النص والصورة، وكذا تعدد الرسائل الرمزية التي تحملها عينات الوشم والتي تم التوصل إليها وحصرها من خلال التحليل وكذا استطلاع الرأي الذي تم إجراؤه ضمن متطلبات الدراسة.
- أكدت الدراسة على تقاطع أهداف الوشم القديم والحديث في البعد الاتصالي، لكنها تختلف في مقاصد ما وراء الوشم، وهي مقاصد مرتبطة بسياقات الوشم التي تحولت من الرسالة الجمعية المعبرة عن هوية انتماء الواشمين لمجموعات مشتركة إلى الفردانية في الاستخدام، وهو ما يعبر عن ظروف شخصية للواشم تعدد وتنوع من محتوى الوشم ورمزه مع إمكانيات استخدام نفس الوشم بين أفراد يشتركون في الرسالة والظرف.

¹ Lemzeri Sami & Benkhalifa Nawel, "Le tatouage en Algérie d'hier et d'aujourd'hui. Analyse sémiolinguistique comparative", Mémoire élaboré en vue de l'obtention du diplôme de Master en sciences du langage, Institut des Lettres et des Langues, Centre Universitaire Abdelhafidh Boussouf, Mila, 2021-2022.

1.3. دراسة ريفيير تييري، وفوبليه جاك، "وشم الشاوية في الأوراس".

Riviere thierry, & faublée jaques, " les tatouages des Chaouia de l'Aurès".¹

سعى الباحثان من خلال دراستهما إلى التركيز على البعد التاريخ للوشم في منطقة الأوراس، من خلال البحث والتقصي عن أصل الرسوم الموشومة، وقد ارتبطت الدراسة بفرضية تأثير النوع الاجتماعي والثقافات الوافدة على طبيعة الرموز الموشومة، حيث أكدت الباحثة في نتائجها إلى ما يلي:

- النساء هن الأكثر وشمًا من الرجال.
- النساء هن الأقل تحملاً للألم من الرجال بالنظر إلى استخدام أدوات أقل إيلافا.
- تركز النساء على الجبهة، الوجه، الأطراف، بينما يركز الرجال على وشم المعصمين واليدين.
- أغلب القائمين بعمليات الوشم "الوشامين" نساء، وهن متطوعات من الأقارب، نساء معوزات،
- يتم الوشم بمقابل رمزي قد يكون نقداً أو طعاماً، تختلف التسعيرة باختلاف بساطة الوشم أو تعقيده.
- تختلف رسوم الوشم في الاسم، والرمز والموضع، وقد يحمل نفس الوشم دلالات متعددة بحسب مكان وضعه.
- تعرف بعض المناطق في الأوراس بالمنع الكلي للوشم، لأسباب دينية تحرمه أو لمعتقدات شائعة ومتوارثة.

1.4. دراسة ياسمين بن دعاس، "ما بين الأسطر: وشم الوجه والشاوية"

Yasmin Bendaas , "Between the Lines: Facial Tattoos and the Chaouia".²

انطلقت الباحثة في دراستها من سؤال ماهي المعاني الكامنة أو الخفية من وشم المرأة الشاوية؟ و قد حاولت الإجابة عن اشكالياتها من خلال عدد من المقالات التي أنجزتها في هذا الخصوص باستعمال أداة المقابلة ومحاوره نساء من منطقة تقرت و بسكرة يتراوح سنهن بين 75 و 90 سنة، غير أنها اصطدمت بجواب النفي وجهل المعنى لدى فئة واسعة منهن، ويعود تضائل المعنى -حسب الباحثة- إلى تراجع الممارسة، كما اصطدمت بمفارقة جمالية الوشم بين الماضي الذي يقدسها والحاضر الذي يدنسها، وهي مؤشرات تفيد أن الوشم لا يحظى بنفس

¹ Riviere thierry & faublée jaques, "les tatouages des Chaouias de l'Aurès". In: Journal de la société des Africanistes, 1942, tome12.

² Yasmin Bendaas, "Between the Lines : Facial Tattoos and the Chaouia", Pulitzer Center on Crisis Reporting, 2013.

الاهتمام المجتمعي المتاح في أمريكا أو دول أخرى، في إطار ما يسمى بـ "الثقافة المضادة". كما تناولت الباحثة في دراستها استخدامات الوشم بين البعد الجمالي، الصحي والعلاجي.. مشيرة أن كل رمز له قصة ومعنى. ما يميز الوشم في منطقة الشاوية تفاعله مع الأنواع التعبيرية الأخرى، حيث تجده مصحوبا بالشعر الملحون والأغاني التراثية. من أكثر الرسومات التي رصدتها الباحثة في دراستها: وشم الهلال، عين الحجلة والنخلة. أما المواضيع الوشمية الأكثر شيوعا فهي: الجبين، الخدين، الذقن، وبدرجة أقل على اليدين، الذراعين، الساقين. أما من حيث السن، فمعظم النساء الحاملات للوشم في منطقة جبال الأوراس يتجاوزن السبعين سنة، ورغم التقارب العمري إلا أن هن قصصا مختلفة عن كيفية تشكل علاماتها الثقافية.

2. دراسات باللغة العربية:

2.1. دراسة عبد الكبير الخطيبي، "الاسم العربي الجريح".¹

يعتبر كتاب الخطيبي من أهم الدراسات الرائدة في مجال الوشم، أو ما يسميه بـ "الكتابة بالنقاط"، وكل نقطة في الوشم تشكل حدا من حدود المعنى. كونه كتابا نقديا هادفا في نقد "المقاربات الأنثروبولوجية" التي تتعامل مع الثقافة الشعبية تعاملًا خارجيًا متعاليًا، كما أنه نقد للمفهوم اللاهوتي للجسم العربي وقانون الفرق أو التعدد بين الأجساد. وقد تناول بإسهاب البعد الرمزي للوشم، من خلال التوقف عند علاقته بالرمز المقدس والمدنس، الطاهر والنجس، الحياة والموت، العاشق والمعشوق، الواشم والموشوم في ثنائيات تحاكي إيقاع المعنى الذي يحتكم إلى السياق في استقرائه. أشار الخطيبي أن افتقاد سياق الوشم وتاريخه سبب في فقدان الموضوع أو تشويبه، كما أكد أن الدافع محرك الكتابة على الجسد، والتي تأخذ صورًا عدة من ضمنها: النقطة، الخط بأنواعه، الأشكال الهندسية بأنواعها... كما تحدث عن الوشم كنظام دلالي ثانوي، مادام لا يخضع لاقتصاد التحليل الصوتي.

إذا كان أغلب الباحثين ركزوا في تحليلهم للوشم على النسق المرئي سواء الرمز أو موضعه، فإن الخطيبي حاول أن يتعداه إلى تحليل تسمياته، إذ أكد عدم وجود علاقة مبررة بين الرسم الموشوم واسمه، إلا ما تعلق بالمواضع الجسدية: وشم اليد، وشم الذقن.. أو ما تعلق بالرسم الطابع مثل: وشم الخللخال، تسديدة لالا فاطمة الزهراء، وشم النخلة، وشم خاتم السليمانية...

2.2. دراسة حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة" ¹

¹ عبد الكبير الخطيبي، "الاسم العربي الجريح"، منشورات الجمل، 2009.

تضم الدراسة جانبين: الأول تاريخي نظري يركز على امتداد الوشم في الحضارات المصرية القديمة من العصور الفرعونية القديمة إلى الفترة المعاصرة مع التطرق إلى تواجده عبر ربوع العالم بين شعوب وحضارات متباعدة تاريخيا وجغرافيا، غير أن رموز الوشم السائدة آنذاك كانت تعكس واقع العبودية و الطبقية، فلكل فئة وشمها الذي يعبر عنها، مثل شكل المعبود "بس"، كما تضمنت الدراسة جزء هام من الدراسة الجذور التاريخية لبعض الوشوم وقصصها الأسطورية المتصلة بالمعتقدات الشعبية التي كانت سائدة، مثل وشم الزير سالم، عنترة، ماري جرجس و التنين، إضافة إلى الوحدات الشكلية والزخرفية التي تعكس البعد الجمالي للوشم.

ثم التطرق إلى الآليات التقليدية للوشم بالإشارة إلى الأدوات والملونات المستخدمة في ذلك، وكذا أهم المواضع الجسدية المتاحة للوشم، مع عرض تمثالاته لدى ساكنة "مدينة فاقوس" و"مدينة ديرب نجم" مع التطرق إلى عدد واسع وهام من النماذج التحليلية و مدلولها، و هو ما ساهم في إثراء الدراسة التحليلية التي اهتمت بفهم وحدات الوشم عند بدو محافظة الشرقية وعلاقتها برسوم الأطفال في المرحلة الابتدائية بمدارس التعليم العام. الدراسة ثرية بالنماذج الوشمية المستوحاة من التراث الشعبي المصري و الوافد إليها من بعض الاحتكاكات و التعاملات بين سكان مصر و دول الجوار.

2.3. دراسة "حلوش محمد"، أنطولوجيا الوشم: مقارنة أنثروبولوجية في حفريات الجسد الأمازيغي².

تناولت الباحثة في دراسته البعد العلائقي بين الوشم و الجسد و سلطة الثاني في الثقافة الأمازيغية و شعوب شمال إفريقيا التي تتميز بسطوة الاتصال غير لفظي على فنونها التعبيرية، من خلال الحديث عن الجسد باعتباره نصا مقدسا تحفه الروحانيات و المعتقدات الشعبية، كشكل من أشكال طقوس العبور و التطهير من الشرور و الآثام وتنقيتها بالخدش أو الجرح أو الحرق أو حتى التشطيب... مركزا على تعدد أساليب الكتابة على الجسد و التقائها في الغاية التعبيرية عن هواجس النفس و قناعات العقل. وقد ساهمت المقارنة الأنثروبولوجية للوشم في توصل الباحث إلى جملة من النتائج أهمها: ارتباط الوشم بالهوية والانتماء الطبقي والعائدي كشكل من أشكال التواصل الاجتماعي وفق نظام استعاري ترميزي.

2.4. دراسة بوصلب عبد المجيد، "الوشم التقليدي لدى المرأة بمنطقة جيجل: أغراض و دلالات ورموز-

مقارنة سيميواثنروبولوجية"¹.

¹ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي : دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 2013.

² حلوش محمد، "أنطولوجيا الوشم: مقارنة أنثروبولوجية في حفريات الجسد الأمازيغي"، مجلة علوم اللغة العربية و أدائها، مج 14، ع 02، 2022.

تمحورت الدراسة حول بحث ميداني أجراه الباحث بولاية جيجل (الجزائر) على 10 عينات بحثية من خلال مقابلة مباشرة، مدعمة بأداة الملاحظة، جرت المقابلات مع المبحوثات اللواتي يتراوح سنهن ما بين (63) و (75) سنة، وقد تم اختيارها بطريقة قصدية، إذ تم في البداية تحديد (10) عشرة مداشر ودواوير من بين (13) دوار ودشرة توجد ببلدية جيميلة، وقد وقع الاختيار عليها قصد بدافع موضوعي وهو وجود النساء الواشمات بها، ودافع ذاتي هو أن للباحث علاقة معرفة مسبقة بسكان المنطقة. توصلت الدراسة بعد التقصي والتحليل إلى جملة من النتائج أهمها: تعدد أغراض الوشم لدى المرأة الجيجلية، منها الغرض التجميلي، العلاجي، الوقائي، الهوياتي مع التركيز على البعد التجميلي باستخدام تقنيات متعددة ورسوم مختلفة أهمها شكل المثلث، الخطوط المتعامدة، الدائرة، وأغلبها يشبه الرموز المستعملة في النسيج والفخار ومختلف الأشكال التعبيرية التقليدية.

3. حدود الاستفادة من الدراسات السابقة:

كما هو معلوم أن الدراسات السابقة هي مرجعية نظرية ومنهجية للانطلاق في الدراسة الراهنة، كما أن مخرجاتها من الجانب التطبيقي، أو الدراسة الميدانية أو حتى التحليلية للموضوع، تمنحنا بعد الرؤية في فهم اشكالياتنا وصياغة خطة طريق واضحة. لذا يتوجب علينا حين نستعرض مواضع الاستفادة من الدراسات السابقة أن نشير ونؤكد على نقاط التشابه من حيث المتغيرات، المناهج المستخدمة لدراسة ذات الموضوع، التعرف على درجة التمكن المنهجي في اسقاط المنهج الذي تم اختياره، هذا التعدد المنهجي غرضه تشكيل رؤية شاملة، تكاملية بين مختلف التخصصات التي توقفت عند إشكاليات مقارنة. وقد سمح لنا الاطلاع على الدراسات السابقة حول موضوع الوشم في الجزائر و حتى في دول شمال إفريقيا (مغربية) تشترك معنا في المحددات الثقافية، التأكد أن الوشم مرآة الثقافة و المجتمع، فقد انعكس التقارب الثقافي على تقارب رموز الوشم بين الدراسات، غير أن دراستنا تميزت بالعديد من الإضافات: أما على المستوى المنهجي: لاحظنا قصورا منهجيا في أغلب الدراسات التي اطلعنا عليها من حيث المناهج و المقاربات المعتمدة، و كانت جل الدراسات محصورة في منهج أو مقارنة تحليلية، بينما حاولنا اعتماد التثليث المنهجي في الدراسة بتعدد المناهج (المنهج الأنثروبولوجي، المنهج السيميولوجي) و تعدد المقاربات (مقارنة رولان بارث، يوري لوتمان، أمبرتو إيكو)، أما على المستوى التطبيقي: تضمنت الدراسة عينات نوعية تم تجميعها بمجهود شخصي و فردي من مجتمع البحث، وثلاثون (30) عينة محصل عليها ليست بالعدد الهين في ظل توقف الممارسة و تناقص عدد الموشومات و عدم قبول التصوير خاصة في حال كان الوشم على الوجه

¹ بوصلب عبد المجيد، "الوشم التقليدي لدى المرأة بمنطقة جيجل: أغراض و دلالات و رموز- مقارنة سيميوانثروبولوجية"، مجلة المعيار، مج 25، ع 56، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، 2021.

خلاصة الفصل:

يعد ضبط الجانب المنهجي للدراسة خطوة مهمة في تحديد مسارها السليم وتوجيهها وفقاً بما يجب وكيفما يجب، لذلك حرصت الباحثة من خلال الإحاطة المنهجية الشاملة للموضوع، حيث حاولت الإلمام بكافة الجوانب الإشكالية للموضوع من خلال تعدد التساؤلات و موازنتها بين الجانبين النظري و التطبيقي، و التركيز على عنصري العملية الاتصالية المرسم و الرسالة، كما تجنبت القصور المنهجي باعتماد منهج بحثي واحد أو أداة بحثية واحدة، بل سعت إلى التثليث المنهجي من خلال الجمع بين المنهج السيميولوجي و الأنثروبولوجي و الأدوات الملائمة لكل منهج، كما حرصت على الجمع الشخصي لمادة التحليل من خلال التنقل لمنطقة الدراسة و مقابلة المبحوثات و اقناعهن على إلتقاط صور لمواقع الوشم لإبراز دلالة الجسد الموشوم و هو حامل الرسالة في بناء المعنى، أما المتانة البحثية للموضوع فقط أسستها الباحثة من خلال الإطلاع على أكبر قدر من الدراسات السابقة التي تعود أقدمها إلى بدايات القرن و أحدثها إلى نهای القرن كون الوشم ظاهرة اتصالية عايشتها الأجيال القديمة والمعاصرة بكيفيات مختلفة لكن الجوهر بقي اتصاليا رمزيا حاولنا فك شفراتها من خلال الإجراءات المنهجية المتبعة.

الجانِب النظري

الفصل الثاني: مقارنة شاملة
لرمزية جسد المرأة و كيفية
اشتغاله

تمهيد

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد

المبحث الثاني: الاستخدامات الوظيفية والاتصالية للجسد

المبحث الثالث: مورفولوجيا جسد المرأة

المبحث الرابع: الطقوس الجسدية عند المرأة

خلاصة الفصل

تمديد :

يحتل الجسد مكانة هامة في حياتنا فهو ينظم أفعالنا و سلوكياتنا و يربطنا بالعالم الخارجي، إذ من خلاله وعبره يتحقق الشعور بالهوية التي نُعرَف و نُدرك و نُصنّف بها، ذاك الشعور الذي يُمكننا من تنشئة ذاتنا وفقا للسياق السوسيوثقافي الذي نعيش ضمنه بغرض تحقيق التأقلم و الانسجام، من هنا يمكننا القول أن صورة الجسد ليست وليدة تمثيلات شخصية محضة إنما هي نتاج مجموعة من القيم و الطقوس الاجتماعية التي تحددها ثقافة الانتماء.¹

بناء على ذلك، حاولنا في هذا الفصل الموسوم بـ " مقارنة شاملة لرمزية الجسد المؤنث وكيفية اشتغاله " التعرض لأهم التعاريف الواردة حول الجسد من المنظور اللغوي، الفلسفي، الديني و الأنثروبولوجي لضبط حدوده المفاهيمية في المجالات البحثية المختارة ضمن المبحث الأول المسمى بـ " مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد بين الحدود اللغوية و الاشتقاقية " وذلك نزولا عند متطلبات البحث، إذ يستحيل حصر مفهوم الجسد من جميع جوانبه.

كما قدمنا في ذات الفصل لمحة عن الجسد و تركيبته الهندسية التي و إن اشتركت وظائفها بين البشر لكنها تختلف في دلالاتها و بلاغتها تبعا للاستعمالات الثقافية، و كذا قيمة و موقع و حجم العضو الجسدي، هذا التداخل الذي يتجاوز فيه الجسد بنيته البيولوجية المحضة، لكي يتحول إلى معطى ثقافي و إلى واقعة اجتماعية دالة حاولنا أن نبرزه في مضمون المبحث الثاني الموسوم بـ " مورفولوجيا الجسد الأنثوي بين التركيبة و الامتداد " مع التركيز على خصوصية الجسد الأنثوي.

بينما خصصنا المبحث الثالث للحديث عن مورفولوجيا الجسد الأنثوي بين التركيبة والامتداد ... وضمن عدة أنساق دلالية؛ وأخيرا يؤكد المبحث الرابع الموسوم "مظاهر العناية بالجسد الأنثويين طقوس الجمال والانتقال" بأهمية توظيف الاتصال الجسدي في العمل الميداني.

¹ خلود السباعي، "الجسد الأنثوي و هوية الجندر"، ط 1، جداول للنشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، أيار / مايو 2011، ص 11.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد

1. الجسد من المنظور اللغوي و إشكاليته الاصطلاحية

1.1. الحدود اللغوية و الاشتقاقية للجسد

تكتسي عملية ضبط المفاهيم أهمية كبيرة في كل الدراسات أيا كان نوعها باعتبارها تحدد إحداثيات ومعالم المفهوم، لكن نظرا لطبيعة الجسد الذي تتجاذبه العديد من العلوم و كذا تداخل عدة مجالات في إنتاج لغة واصفة له، نجد خطابات متعددة كل خطاب ينتج جسده و يمنحه تسمية و تقطيعا وبطاقة دلالية ، بحيث يغدو الجسد أجسادا مفهومية يحيل كل منها إلى حقل إيحائي معين أو شكل فارغ تتناوب العلوم على ملء فراغه ما ينتج معارف غير متجانسة تتوزع بحسب التعامل مع واقع الجسد،¹ هذا ما أفرز أنماطا نظرية و مادية للجسد، وكذا أجسادا بدنية و اتصالية واستهلاكية، أجسادا فردية و اجتماعية و أجسادا مطبعية و مجنسة و مهذبة ومتحدثة، وأخرى افتراضية ظهرت بتطور التكنولوجيات الحديثة للإعلام و الاتصال والتي خلقت معها هويات وأجساد افتراضية تعكس سمة التخيلية في هذه الوسائل، وهو ما يؤكد على الانشغال المتزايد بالجسد من جهة، وصعوبة تحديد المقصود به من جهة أخرى،² نظرا لتداخل الأجساد فيما بينها تارة وتعارضها تارة أخرى، الأمر الذي يعني أن مقارنته المفاهيمية محكومة بالجهوية التي يفرضها مبدأ التخصصات، حتى وإن بحثنا عن الشمولية.³

لكن رغم شساعة المفهوم و تعدد تأويلاته وتنوع مجالات اشتغاله، يبقى الجسد مفهوم المفاهيم لأنه يولد جملة من المفاهيم الأخرى ذات الصلة الجينيةالوجية كالجنس، النفس، الروح، اللذة والرغبة...³

من الناحية التطورية، يعد الجسد مفهوما قديما و حديثا في الوقت ذاته، حيث راوحت محاولات تعريفه لفترات طويلة الطرح الفزيولوجي و الفلسفي لكنها اتسعت لتشمل مجالات عدة: كالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ما أعطى دفعا قويا لاتساع المفهوم وتطوره، لكن في المقابل تواجه الدارس لموضوع الجسد صعوبة في وضع تعريف

¹ جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، "تقرير حول الملتقى العلمي الدولي حول إشكالية الجسد في الفكر الفلسفي والجمالي يومي 23 و 24 أبريل 2015"، مجلة أفكار و آفاق، المجلد الرابع، العدد الخامس، جامعة الجزائر 2، بوزريعة (الجزائر)، 2015، ص 249 .

² هلين توماس و جميلة أحمد، "الأجساد الثقافية : الإثنوغرافيا و النظرية"، تر: أسامة الغزولي، العدد 1595، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2010، ص 24 .

³ فريد الزاهي، "الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام"، ط 2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2010، ص ص 7-8.

³ فريد الزاهي، "الجسد أفقا للبحث و المغامرة"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أبريل 2012، ص 63 .

جامع مانع للمصطلح نظرا لتراكم دلالاته وتقاطعه مع مفاهيم أخرى مثل: الجسم و البدن التي تظهر كمترادفات تعبر عن الانسان، كما يتقابل مع مفاهيم متعددة مثل: الروح و النفس.

من الناحية اللغوية، ينحدر (Le corps)¹ في اللغة الفرنسية، من الأصل اللاتيني (Copus) الذي يعني الجزء المادي للكائنات، خاصة من وجهة نظر التشريح و الشكل الخارجي مثل: "هذا الحيوان له جسد طولاني" كالأفعى، بينما يقابله العقل والروح (Esprit) في الجزء المعنوي كمركز للعواطف والإحساس والشبقية****، كما يعني من وجهة نظر الوظيفة الداخلية الجزء المادي مثال: "يشتهي من آلام في جسده"² و الملاحظ أن لفظ (Le corps) يتم تداوله ضمن عدة مركبات لغوية تقارب المفهوم مثل: (Le corps humain) التي تحيل إلى صفة الإنسانية، (Corps propre) الذي يعبر عن الجسم الذاتي الذي نستطيع معرفته من الخارج باعتباره موضوعا كما نستطيع معرفته من الداخل بحكم عدم انفصاله عن الأنا عينها، و لا يتعلق الأمر هنا بالجسم كموضوع لعلم التشريح بل بالجسم المحسوس الذي قد ننساه لكننا نستحضره على الدوام بفضل الإحساس أو الانتباه الباطني.³

أما في اللغة الانجليزية فتحيل كلمة (Body) إلى البنية الجسمية أو الكلية الإجمالية للكائن الحي وخاصة الانسان و الحيوان، كما ترد بمعنى جسم حيواني أو إنساني ميت، أو بمعنى مجموعة أشخاص يربطهم رابط مشترك؛ ترد أيضا بمعنى الجسم ما عدا الرأس و الرقبة و الأطراف و هذا ما يقابله كلمة بدن في اللغة العربية؛⁴ كما أن لها عدة استعمالات منها المجازية، الرمزية أو الدلالية كأن نقول:⁵ (Body type) بمعنى جسد الكتابة أو نوع الكتابة، (Body and soul) بمعنى قلبا و قالبا، (Body language) بمعنى لغة الجسد، (Body) بمعنى الثوب الضيق القصير الذي يغطي جزءا من الجسم. كما نجد مرادفا آخر للجسد هو (Corps) الذي يحمل نفس دلالة

¹ Le nouveau petit robert, p 478

**** الشبق أو الشبقية (Lubrilité / Libido): بوسعنا التحدث عن أنواع الشبقيات : شبقيات الطعام أو الشراب، اللباس أو المسكن، الجسد، الجنس... وهناك أيضا شبق المعرفة الذي يتجذر و يتجاوز الأنواع الأخرى . للمزيد أنظر:

إبراهيم محمود، "الشبق المحرم: أنطولوجيا النصوص الممنوعة"، الرئيس للكتب و النشر، الرياض، 2002، ص 81 .

² هجران عبد الإله أحمد الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص 27 .

³ عز العرب لحكيم بناني، "الجسم و الجسد و الهوية الذاتية"، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل - يونيو 2009، ص 88.

⁴ هجران عبد الإله أحمد الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص 27 .

⁵ المرجع نفسه، ص 29 .

المصطلح الفرنسي الذي يشير إلى الإنسان في كليته، خلافاً لكلمة (Body) التي تعبر عن الجانب الفيزيولوجي والبيولوجي والأنثروبولوجي للإنسان، رغم ذلك يستعمل المصطلحان بنفس الشحنة المفاهيمية.¹

بينما تحمل كلمة جسد في اللغة العربية عدة معاني، فقد وردت في "لسان العرب" بمعنى جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان من خلق الأرض جسد. وعن ابن سيده: وقد يقال للملائكة و الجن جسد، كما قال أبو إسحاق في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾ (سورة طه: 88) أن الجسد هو الذي لا يعقل ولا يميز، فمعنى الجسد معنى الجنة فقط.² أما في القرآن الكريم، فقد ورد في ثلاث مواضع هي سورة (الأنبياء: 08)، (طه: 88)، (ص: 34) كما نجد لفظ الجسم مرتين في سورة (البقرة: 247)، (المنافقون: 04)، أما لفظ البدن فقد ورد مرة واحدة في سورة (الحج: 36)، ما

يشير إلى اختلاف و تباين في معنى المصطلحات من جهة، ونوع من التلاقي الدلالي من جهة أخرى.³

بينما تشير كلمة جسد في "الكليات" بمعنى جسم ذو لون كالإنسان الملك و الجن، لذلك لا يطلق الجسد على الماء و الهواء، فالجسد يقال اعتباراً باللون،⁴ لذا يقال: "الثوب المجسد" من كثافة صبغه، إذا صبغ بالزعفران.⁵ كما استعملت في معجم "الفروق في اللغة" ليفيد الكثافة، كقولنا: "دم جاسد" أي جامد، الجسد أيضاً الدم بعينه فسمي جسداً لما فيه من الدم لذلك يقال: "جسد الإنسان" و لا يقال: "جسد الخشب"؛⁶ كما جاء في قاموس المناطق أنه "اسم نوع" على خلاف الجسم الذي يعتبر "اسم جنس".⁷

أما القواميس و الموسوعات المتخصصة فلها تصور أعمق و أكثر دقة لمفهوم الجسد، إذ تضمنت موسوعة النظرية الثقافية وصف "أمبرتو إيكو" للجسد على أنه "آلة تواصل"، فالجسد ليس مجرد شيء موجود كحقيقة من

¹ طيبي غماري، مرجع سبق ذكره، ص 56.

² ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص 622.

³ بومحرات بلخير، "واقع جسد المرأة و مسألة الجنسانية في المجتمعات العربية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أبريل 2012، ص 135.

⁴ أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مرجع سبق ذكره، ص 246.

⁵ ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص 622.

⁶ أبي هلال العسكري، مرجع سبق ذكره، ص 267.

⁷ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 5.

حقائق الطبيعة، إنما هو من الأجزاء المندمجة في كيان الثقافة إذ يتم بواسطة التعبير عن الهوية الثقافية.¹ في حين استعمل في موسوعة لالاند الفلسفية بمعنى الجسم كما هو الحال في اللسان الفلسفي للدلالة على الجسد العضوي² تارة أو الجسم البشري تارة أخرى في مقابل الروح، كما يعني "كل غرض مادي يكون إدراكنا، أي كل مجموعة كفاءات تمثلها مستقرة، مستقلة عنا وواقعة في المكان، من خواصها الأساسية المدى الثلاثي الأبعاد."³ أما الجسد عند التشرحيين فهو يخالف جسد الفيزيولوجيين، و الجسد كما تصوغه المؤسسة الطبية يغير صياغات مؤسسات أخرى، فالوقوف عند الجانب العضوي البيولوجي للجسد نجده في الدراسات الطبية والبيولوجية التي تنزاح نحو "الجسد العالمي" أي باعتباره معطى متساوي و متماثل عند الجميع، لكن هذا الموقف تمت محاولة نفيه من الأنثروبولوجيين و السوسيولوجيين الذين يعتقدون أن المشي، الرقص، الأكل، الجماع، الجلوس والوقوف ليست أشياء، فالتنفس مثلاً واقعة ثقافية.⁴ فالجسد يعبر عن كينونة رمزية وإيحائية، إشارية و أيقونية تضاف إلى الأجسام من خلال تمثيل الإنسان لها لتحقيق وجودها المرئي، ولما كان المرئي في حد ذاته لا يمثل إلا ذاته بوصفه كينونة محضة، فإنه لا يتحقق لغيره بوصفه ذاته ويغادر عالمه المحض، إلا من خلال تلاقيه مع الآخر و بخروجه عن ذاته ليصبح المرئي ما بعد مرئي.⁵

و قد اتسع البحث في مفهوم الجسد في أواخر القرن العشرين بالموازاة مع التكاثر الواسع للمصطلحات المتعلقة به، بما فيها لغة الجسد، صورة الجسد، إدارة الجسد، عمل الجسد، سياسات الجسد... و قد دعمت المجتمعات الغربية انبثاق و تطور التجمعات و التنظيمات المكرسة لثقافة الجسد في بعده المادي (كالملاعب الرياضية، النوادي الصحية، المنتجعات) و أنظمة إدارة الجسد و تقويته (كالتمارين، الأطعمة، برامج بناء الجسد) بالإضافة إلى تسارع التطور العلمي و التقني الموجه لإدارة الجسد (كالهندسة الجينية، الجراحة التجميلية، المعالجة

¹ أندرو إدجار و بيتر سيدجويك، "موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم و المصطلحات الأساسية"، تر: هناء الجوهري، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2009، ص 207.

² أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، تر: خليل أحمد خليل، مج3، ط2، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، 2001، ص134.

³ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (A-G)"، تر: خليل أحمد خليل، مج1، ط2، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، 2001، ص ص 231-232.

⁴ كريم إسكلا، "دراسة الطقوس الجديدة للأجساد: الجزء الأول"، مدونة الهوامش المنسية، تم التصفح في 28 مارس 2013، على 21 سا 09 د، ص 3، على الرابط التالي: <http://isskela.blogspot.com/2012/05/blog-post.html>

⁵ رسول محمد رسول، "الجسد المتخيل في السرد الروائي"، ط1، الناشر للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق (سوريا)، 2014، ص ص 19-20.

الهرمونية، الجراحة الترقيعية) من أجل تحقيق الجسد كمشروع فردي،¹ يكرسه الفكر العولمي و مبادؤه المادية العالمية التي تسعى لإلغاء كل ما هو اجتماعي جمعي وإحلال الفردي بدلا عنه نزولا عند متطلبات الجسد الاستهلاكي .

1.2. التداخلات اللغوية لمفهوم الجسد

انطلاقا من العرض السابق للحدود اللغوية للجسد، لمسنا مراوحة لفظ الجسد معنى الجسم تارة أو البدن تارة أخرى، لذلك وجب علينا توضيح معنى كل منها للفصل في مكانين التداخل و مواضع التلامس دون الإغفال عن المعاني الثابتة و المتحولة، فالمعنى الثابت يجسد في العقل والتجربة أما المتحول فيجسد في العرف و الاستعمال، كما يشير المعنى الثابت إلى تحليل التعريف الاشتقاقي و هو ما يقابل المعنى الأول للفظ حين نشأته في علم الأصوات، بينما يستمد المعنى المتحول من التعريف الاصطلاحي و من استعمالات الناس له في أزمنة عدة وأمكنة مختلفة.

- الجسم:

الجسم اسم عام يقع على الجرم و الشخص و الجسد² و هو في اللغة مبني على التركيب و التأليف، بمعنى إذا أردنا تفضيل شخص على آخر في التأليف والضخامة و كثرة الأجزاء نقول: " فلان أجسم من فلان " ³ فجسم الإنسان كله جسد .⁴ بينما يضم حسب " المنجد في اللغة " ، مجموعة من الأجهزة التي تعمل بانتظام مع بعضها البعض لإعطاء وجود محدد لجسم الانسان و الذي يكون قادرا على البقاء والعيش و الاستمرار .⁵

أما في "لسان العرب" فورد بمعنى " جماعة البدن أو الأعضاء من الناس و الإبل و الدواب..."⁶ والجسم لا تخرج أجزاؤه عن كونها أجساما و إن قطع و جزئ ، فهو إما بسيط لم يتألف من أجسام مختلفة الطبائع مثل الصورة الجسمية في رسم معين ، أو مركب إن تألف .⁷ كما أشار ابن منظور "أن جسم الشيء حقيقته، و اسمه

¹ طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، سبتمبر 2010، ص 241 .

² أبي هلال العسكري، مرجع سبق ذكره، ص 265.

³ أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مرجع سبق ذكره، ص 344.

⁴ أبي هلال العسكري، مرجع سبق ذكره، ص 268 .

⁵ لويس معلوف، "المنجد في اللغة"، منشورات ذوي القربى ، إيران (إيران)، 2009، ص 91 .

⁶ ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص 624.

⁷ أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مرجع سبق ذكره ، ص ص 344-345 .

ليس بحقيقته " ¹ لأن التسمية تتم وفق علاقة وضعية أو طبيعية بين الجسم و اسمه؛ أما في القرآن الكريم فقد ورد استعمال اللفظ مرتان، ² في قوله تعالى: "وزاده بسطة في العلم والجسم (البقرة : 247) " و قوله أيضا: " وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم " (سورة المنافقون: 04) و سياق الآيتين دال على الشكل الخارجي للجسم وهو ما جاء في "معجم الفروق اللغوية" بالقول:

يتصف الجسم بالطول و العرض والعمق، فإذا زاد في هذه العناصر قيل أنه "جسيم" وأجسم من غيره. ³

- البدن :

يشير البدن إلى جسد الانسان ما عدا الرأس و الشوى فهو يعبر عن أعلى الجسد و أغلظه، فالبدن هو ما علا من جسد الانسان، ⁴ و قد جاء ذلك متفقا عليه في "القاموس المحيط" ⁵ و في "الكليات"؛ ⁶ كما أنه لا يعبر عن فعل محدد و إنما عن صفة البدانة التي لا نجدها عند كل الأشخاص، إنما فئة محددة منهم، ⁷ هذا ما يؤكد ابن منظور في قوله: "رجل بادن: سمين جسيم" فقد عني بالبدن الجوهر الذي هو الشحم و اللحم أي السمن و الاكتناز، أما بدنت (بالتشديد على الدال) فتعني كبرت وأسنت. ⁸ و قد ورد لفظ "البدن" في النص القرآني ⁹ حينما خاطب الله جل و على فرعون بعد هلاكه بقوله: "فاليوم ننجيك ببدنك" (سورة يونس: 92) و يقال البدن اعتبارا لعظمة الجثة ، و مما يقوي هذه الدلالة وصف المرأة بأنها بادن و بدين ، بمعنى عظيمة البدن كما أن البدانة الواردة في الآية التالية إنما روعي فيها سميتها وعظمتها في قوله تعالى : " و البدن جعلناها لكم من شعائر الله" (سورة الحج: 36)

¹ ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص 624.

² محمد إقبال عروي، "مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني: دراسة نصية"، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد السابع والثلاثون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الصفاة (الكويت) ، أبريل/ يونيو 2009، ص 13.

³ أبي هلال العسكري، المرجع السابق ، ص 265 .

⁴ المرجع نفسه، ص 268.

⁵ محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، "قاموس المحيط"، مج 1، دار الفكر، بيروت (لبنان)، 1983، ص ص 677-678.

⁶ أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مرجع سبق ذكره، ص 246.

⁷ طيبي غماري، مرجع سبق ذكره، ص 57 .

⁸ ابن منظور، مرجع سبق ذكره، ص ص 232-233.

⁹ محمد إقبال عروي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

من خلال الاستعراض اللغوي لمفهوم كل من الجسد، الجسم والبدن و محاولة استيضاح معنى كل كلمة على حدا، خلصنا إلى عدم وجود فرق ملموس بينها في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية و قد يعود ذلك إما لعدم تعمقنا في البحث اللغوي الأجنبي أو لعدم وجود الفرق أصلاً، بينما بدا الفرق واضحاً في اللغة العربية مع بعض التداخل في حدود المصطلحات.

وعليه يمكن القول، أن اللغة العربية كانت أكثر دلالية و سعة في التفريق بينها من سائر اللغات، فالتعددية والتنوع المعجمي سمة تطبعها، أما من الناحية العملية فيمكن تحديد الفوارق بينها على النحو التالي:¹

- أ. **الجسم:** يعني الجسد الموضوعي الذي يتألف من كل الأجسام سواء كانت حيوانية أو جسمية فلكية.
- ب. **البدن:** هو الجسد اليومي الذي يخضع لسنن التواصل الاجتماعي، إنه المؤسسة الجسدية التي تشكل موضوع الدين و المقدس، وهو جسد مشترك بين أفراد الجماعة الاجتماعية، فهو صورتهم المميزة وعماد أفعالهم اليومية و الوظيفية. إذن، هو جسد وظيفي يخدم أهدافاً خارجة عن مقوماته الشخصية. كما أن للحضور البدني للشخص نفس قيمة حضوره المعنوي، فهناك نظام ضمني يقعد لنوع من السنن المعنوي للمظاهر.²
- ت. **الجسد:** يعني الجسد الشخصي الذي يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تميز وجود الكائن في العالم، و من ثم فهو يشكل هدفة الوجود الذاتي للإنسان، و هذا الطابع لا يخلو من علاقات ذات طابع ثقافي و رمزي وتعبيري، يعيد بها الجسد صياغة العالم و منحه خصوصيات جديدة.³ فالجسد بناء على ذلك، يضم مجموعة من السمات المميزة أهمها:⁴

- الجسد ليس معطى طبيعي، بل هو مكتسب يتم بناؤه عبر التفاعل الاجتماعي.
- الجسد، جسد للتمثيلات للمعتقدات و الأساطير يختلف حسب السياقات الأنثروبولوجية.
- الجسد ليس حالة بل هو سيرورة متحولة و متغيرة حسب التحولات الاجتماعية و الثقافية داخل المجتمع.

¹ فريد الزاهي، "الجسد الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 32.

² لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، تر: عياد أيلول، إدريس المحمدي، روافد للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر 2014، ص 147.

³ فريد الزاهي، "الجسد الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 32.

⁴ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 3.

- كما أن الجسد يتصف بسمة الحياة و الخصوصية كونه يتمتع بلون و رائحة¹ و من ثم فإن الانتقال من الجسم إلى البدن إلى الجسد هو انتقال ممكن و مفتوح و لا يخضع لأي ترابعية معينة. ذلك أن الصفة المادية البيولوجية تشكل الأساس المرئي للجسد، أما الصفة الثقافية الرمزية فتتمثل انفتاح الجسد نحو إمكانات الوجود العميقة، بينما القيمة و العرفية تشكل المستوى الذي في إطاره يبحث الجسد عن تمييزه.²

2. الجسد من المنظور الفلسفي من الفلسفة القديمة إلى المعاصرة

2.1. الجسد في ظل الفلسفة القديمة

اهتمت الفلسفة و لا تزال بالإنسان، و جعلته محور دراساتها باعتباره لغزا من ألغاز الكون، الوجود والطبيعة، فالمتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي ، يلاحظ أن الدراسات الفلسفية غالبا ما اقتصر على البحث في النفس البشرية و انفعالاتها أكثر من الاشتغال في موضوعات تخص الجسد، لهذا غالبا ما يقع الجسد في البحوث الفلسفية ضمن ترابعية صارمة³ ذات نزعة واحدة تارة أو ثنائية تارة أخرى. إذ يتراوح التصور الفلسفي للجسد بين النزعة العقلانية و الظاهرانية و المادية بجميع مشاربها، أو لنقل بين التصور الثنائي لعلاقة الجسد بالفكر (ديكارت)، تناول الجسد بالنظر إلى ما يقدر فعله و ما لا يقدر (سبينوزا، نيتشه، فرويد)، ثم التفكير في الجسد فيما وراء ثنائية الفكر و الجسد (إدموند هوسرل وميشال هنري).⁴

لكن أيا كان اتجاه البحث الفلسفي فإنه يقوم على أرضية ميتافيزيقية مؤسسة لمبادئه و قواعده الحتمية، كما أنه يقوم على تصور خاص للذات الإنسانية⁵ دون أن يكون هذا التصور دائما ذاته ، فثمة نظرات فلسفية متباينة للجسد منذ العصور الكلاسيكية في كل من حضارات العراق السومرية و الآكدية و البابلية و الأشورية وحضارة مصر الفرعونية فضلا عن الفينيقيين و اليونانيين، خصوصا أفكار "أفلاطون" (Platon) الذي يرى أن الجسد يتكون من ثلاث مناطق رئيسية: الرأس (محل الروح والعقل)، الصدر (محل الشجاعة) المعدة (محل الرغبات و الاندفاع) مع وجود تقاطع و تواصل بين هذه المكونات؛ وقد عرض "أفلاطون" تصوره العقلاني لعلاقة الجسد

¹ علاء مشدوب، "جماليات الجسد بين الأداء و الاستجابة"، دار طبعات للنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 2014، ص 34.

² فريد الزاهي، "الجسد الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 33.

³ هجران عبد الإله أحمد الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص 11.

⁴ يوسف تيس، "تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي"، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد السابع والثلاثون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الصفاة (الكويت)، أبريل/ يونيو 2009 ص 34.

⁵ جمال الدين سعيد، "فلسفة الجسد"، ط 2، دار أمية للنشر، (د. ب)، 1993، ص 13.

بالفكر في محاورة "فيدون" (Le phédon) التي تهدف إلى تناول فكرة خلود الروح (النفس) بجميع مستوياتها ووجوب العناية بها، أما الجسد فليس سوى سجن عقابي للروح لأنها طردت من عالم المثل بسبب خطأ اقترفته، لذا يمثل الموت إنعتاقا و خلاصا لها من الجسد، ما يجعل الروح (النفس) خالدة و الجسد فان.¹ فالنفس خالدة لأنها ذاتية الحركة و كل جسد يستقبل الحركة من الخارج خال من وجود النفس و كل ما يتحرك بذاته هو مصدر حركة كل متحرك آخر، و تأكيداً لفكرته يشبه النفس بالفارس والعربة التي يجرها حصانان مجنحان ، بما أن الفارس والحصانين من طبيعة خيرة في نفوس الالهة فإن القيادة سهلة، لكنها شاقة و صعبة في نفوس البشر، إذا كان أحد الحصانين شريرا و الآخر خيرا.²

هذا ما يؤكد ولع "أفلاطون" بالنفس عوض الجسد كون الأخير يعكر صفو التفكير، فالمطلب الأفلاطوني في هذا المقام لا يبتغي إهمال الجسد بل تحكم النفس فيه³ لذلك قال: " من بين جميع أجزاء الإنسان، هل تعرف شيئا يتحكم غير الروح، خصوصا عندما تكون حكيمة"،⁴ هذا ما يؤكد أن الروح تصبو إلى العلم و الحكمة أما الجسد فممنجذب إلى المتعة والملذة، لذلك تعتمد النفس إلى نبذ و احتقار الجسد كونها أكثر رفعة منه لدرجة اعتباره " قبرا للنفس" ⁵ و "سجنا للروح" لذلك اقترح أفلاطون في تصوره الفلسفي فكرة تخلص النفس من اغترابها في الجسد، ذلك أن الجسد غريب عنا، لا جزء منا، كونه لا يتلاءم مع ذاتنا و لا يجلب إلا المتاعب ما دامت أنفسنا متصلة به.⁶ من خلال خلق التوازن بين الروح و الجسد عن طريق تمرين الجسد على الرياضة و تمرين الروح على الموسيقى و الفلسفة.⁷

أما "أرسطو" (Aristote)، فيعتبر الجسد موضوعا فيزيائيا يمكن تعقله و من ثم فهو قابل للدراسة العلمية، لذا حاول تصنيفه وفق وظائفه و أجزائه ، كما عده جوهرًا محسوسا له صورته⁸ فهو صنو الروح لا يمكن لأحدهما الانفصال عن الآخر و علاقتهما ببعض مثل علاقة المادة بالصورة ، فالمادة هي الشيء الذي يمكن

¹ يوسف تيبس، مرجع سبق ذكره، ص 40.

² عز العرب لحكيم بناني، مرجع سبق ذكره، ص 89.

³ سمية بيلدوح، "فلسفة الجسد"، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، تونس (تونس)، 2009، ص 13.

⁴ يوسف تيبس، مرجع سبق ذكره، ص 41.

⁵ سمية بيلدوح، مرجع سبق ذكره، ص 14 .

⁶ رشيدة السمين، "وحدة النفس و الجسد عند ابن رشد"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 239.

⁷ يوسف تيبس، مرجع سبق ذكره، ص 41.

⁸ هجران عبد الإله أحمد الصالحى، مرجع سبق ذكره، ص 55.

تشكله في عدة نماذج - و هي أمر نسي - تستوجب وجود شيء آخر يحددها فيجعلها كائنا له صفاته الخاصة، و هذا العنصر هو الصورة التي تعد كمالات للمادة ، يتضح ذلك أكثر في مثال الرخام (المادة) و التمثال (الصورة).¹

كما خصص "أرسطو" سلسلة من الدراسات التي تتمحور عن ثنائية النفس و الجسد يبرز فيها تماثل الصلة بينهما بصلة الحاكم بالمحكوم أو السيد بالعبد، و قد اعتمد في ذلك مقارنة وصفية و تكوينية بعيدا عن المقاربة الأسطورية الشاعرية؛ كما يؤكد أن التنظيم المحكم لجسم الحيوان يغنيه عن وجود النفس في كل عضو منها. بينما يفترض في موضع آخر أن النفس لا تحل إلا بالجسم المناسب، و بأنه لا توجد نفس من دون جسد و أن النفس ليست نفسها الجسم و لكنها شيء من الجسم. و قد أعاد "أرسطو" الاعتبار لدراسة الجسم البشري من خلال إبراز الصلات الموجودة بين بنيته التشريحية و الطباع النفسية و القدرات الذهنية من خلال حديثه عن تكريم الانسان و منزلته الخاصة بين سائر الكائنات.²

فيما يرى "سقراط" (Socrate) أن الجسد "آلة للحواس و أداة بيدها"، كما يعتبرها عقبة أمام البحث بإمكان الفيلسوف فقط أن يجتازها³ إذ "تزدري نفس الفيلسوف الجسد بعمق و تفر منه و تحاول أن تنعزل بذاتها عنه"⁴ و هو الطرح الذي يتقاطع مع فكرة "رينيه ديكارت" (René Descartes) حول جسد الانسان الذي يعتبره آلة مضبوطة و منظمة مثل الساعة، و الروح توجد في الجسد ككائن يسكن في جميع أحواله ، فعندما نلاحظ اصطدام جسدنا بشيء ما نشعر بالألم في موضع الاصطدام من الجسد.⁵

كل هؤلاء الفلاسفة القدماء عالجوا مفاهيم فلسفية متوغلة في معاني الجسد الإنساني الذي اتسم بتقابلات متوائمة حيناً و متنافرة حيناً آخر ؛⁶ ما أفرز اختلافا في الخطاب الفلسفي للجسد، الذي و إن تباين لكنه لا ينكر ارتباط الجسد بالروح و علاقة التأثير و التأثر بينهما رغم اختلافهما من ناحية الطبيعة و الاشتغال،

¹ علاء مشدوب، مرجع سبق ذكره ، ص 73 .

² عز العرب الحكيم بناني، مرجع سبق ذكره ص 91-92

³ هجران عبد الإله أحمد الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص 53.

⁴ سمية بيلوح، مرجع سبق ذكره، ص 14 .

⁵ يوسف تيبس، مرجع سبق ذكره، ص 42.

⁶ الزهرة إبراهيم، "الجسد و القناع و الدمية بين المسرح المغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية "، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - ظهر المهرارز، فاس (المغرب)، 2002-2003، ص 108 .

و هذا ما أكدته رجال الدين نظرا لاقترب الرؤى من التعاليم المسيحية التي حاربت المبدأ المحتفي بالجسد و القائم على اللذة و دعت إلى حياة الرهينة و الإكثار من الصوم و قهر الملذات.¹

2.2. الجسد في ظل الفلسفة الإسلامية

لم تهتم الثقافة العربية الإسلامية بالجسد كمعطى فلسفي محدد بشكل كاف، بقدر اهتمام الفرد العربي المسلم بجسده من خلال تراثه و تقاليده و مجريات حياته .. إذ أن الاهتمام به كان حبيس النص الشرعي و التخيلي من منظور لغوي و أدبي و فقهي لا بوصفه موضوعا اجتماعيا و إنسانيا، هذا التغيب الفلسفي قد يعود بالدرجة الأولى إلى التقنين الذي أرسته الشريعة الإسلامية على خطاب الجسد أو إلى النظرة العربية للجسد على أنه معطى دوني و سفلي مرتبط بالردائل.²

هذا ما جعل من تمثيلات الجسد في الثقافة العربية الإسلامية - على قِلَّتِها- أهم و أعقد الإشكاليات الفلسفية والفكرية، لأنها صنفَت الجسد كمفهوم ثقافي قابل للتهجين الفكري و التشريح العلمي مع العلم أن أنطولوجيا الجسد في الثقافة العربية الإسلامية لها أبجدياتها الخاصة التي تحددها قداصة النص المنقول، ما يعني أن كل ثقافة تؤسس للجسد هويته ووعيه من خلال تصورها الديني عن الجسد، ما يعني أن فلسفة الجسد في الثقافة الإسلامية مغايرة للتصورات الفلسفية القديمة عن الموضوع ذاته.³

إذ يرتبط الحديث عن الجسد في الإسلام ارتباطا وثيقا بمسألة الخلق (بدايتها، سيرورتها، مميزاتها، إلزاماتها)، دون أن يقتصر الاهتمام على الجسد الإنساني فقط بل امتد إلى كل الأجساد الأخرى، يؤكد هذا الطرح قوله تعالى: "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ ۖ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ ۚ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (سورة النور: 45)، كما صنفَت هذه الأجساد بناء على اجتهاد الباحثين في المقاربات الإسلامية و استنادا إلى النص القرآني لأربع أنواع هي:⁴

¹ حسن بوحبة، "الجسد بين النسق القيمي و سلطة الصورة الإعلامية: قراءة في الخطاب الإعلامي العربي"، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، 2013، ص 38.

² المرجع نفسه، ص ص 42-43.

³ بن سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية"، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران 2- كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2015-2016، ص ت .

⁴ الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، ط1، النايا للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق(سوريا)، 2009، ص ص 96-103.

— **الجسد الآدمي:** حيث يقول تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۖ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) (سورة المؤمنون: 12، 13، 14) كما يمكن الحديث هنا أيضا عن القدرة الإلهية لصياغة الجسد الإنساني مرتين، صياغة للحياة الدنيوية الزائلة و ثانية للحياة الأخروية الأزلية، و يظهر ذلك في قوله تعالى: " أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ " (سورة ق: 15)

— **الجسد الناري:** يقصد به الجن، و يظهر ذلك في قوله تعالى : وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (26) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ (27) (سورة الحجر: 26، 27)

— **الجسد النوراني:** يقول محي الدين بن عربي: "الملائكة أرواح منفوخة في أنوار و الجان أرواح منفوخة في رياح و الأناسي أرواح منفوخة في أشباح".

— **الجسد الإلهي أو الذات الإلهية:** يقدم النص الشرعي الذات الإلهية كقدرة خارقة لا قاسم مشترك بينها وبين باقي الذوات لكنها ذات علاقة بها و النصوص كثيرة كقوله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) (سورة الإخلاص) رغم أنه لا يحق لنا إلحاق صفة الجسدية على الخالق باعتباره متعالى على باقي المخلوقات.

الملفت في تناول الفكر الإسلامي للجسد، تعرضه للمكانة المرموقة التي يحظى بها حين يكون فاعلا و منتجا للسلوك الإيماني، كما استطاع الإسلام كمنظومة عقائدية تقنين الجسد في مجمل حركاته اليومية والعملية والوظيفية بضوابط شرعية تراوحت بين الحلال و الحرام، ما جعله يفقد طابعه الذاتي بانصهاره في بوتقة القدسي التي يضيفها الإسلام على الوجود الاجتماعي.¹

هذا ما كشفت عنه الدراسة التحليلية لجنيالوجيا الجسد في الفكر الفلسفي الإسلامي، و التي تشير في أهم عناصرها إلى عمق تجلي جدلية المقدس والمدنس، حيث قسم الجسد ضمن هذا التصنيف إلى ثنائية ذات تراتبية وضعت جزءا منه في نطاق الشعائر الدينية ضمن مرتبة الحلال، بينما صنف الجزء الآخر في مرتبة الحرام وفقا

¹ مراد بن حرز الله، "الجسد الأنتوي في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة تحليلية نقدية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 121 .

لمرجعيات غربية معاصرة و أخرى تقليدية سوسيولوجية منحت الانسان المعاصر سلطة القرار في إضفاء القداسة على بعض من الجسد و إزالتها على البعض الآخر .¹

من ناحية أخرى، وَجَّه الفكر الإسلامي اهتمامه صوب الجسد باعتباره المقابل الضدي للروح ، كما أبرز علماء لفظ "النفس" كمعادل للروح و بديل لها تارة، أو كدرجة أدنى تتوسط علاقتها بالجسد تارة أخرى؛² وبذلك يمكننا أن نفهم سبب تركيز أهل الفراسة على التناسب الموجود بين أشكال البدن وأحوال النفوس من حيث الجمال و القبح. كما نفهم رأي "إخوان الصفا" (Ikhwân Al-Safâ) في أن تناسق أعضاء الجسد يؤثر إيجابا على الأخلاق الحسنة أما تنافرها و عدم انسجامها مع بعضها البعض فقد يؤدي إلى انتفاض السلوكات الشنيعة. كما اتفق "فقهاء الأشعرية" على أن المرأة الجميلة هي أكثر النساء صونا لدينها و فرجها، مصداقا لحديث النبي صلى الله عليه و سلم: "خير النساء أحسنهم وجوها ..."³

بينما يرى بعض المفكرين، أن الإسلام لم يتناول الجسد في كليته ، بل اكتفى بالتركيز على بعض الأعضاء المفردة (كالقلب، اليد، العين، العضو الجنسي) كما أنه قنن الجسد في إطار المشروع والممنوع حرصا على استخدامه استخداما صحيحا، بما يتوافق مع الدين و الدنيا فالإسلام يضمن الاستقامة الدينية والدينية ، لذلك حرصت النصوص الإسلامية على ضبط علاقة الجسد بالجسد الآخر من خلال وظيفته الاجتماعية و الدينية وإخراجه من دائرة الرغبة الفردية الاعتبارية و العادة الطقوسية.⁴

لكن هذا لا يعني أن الحديث عن الجسد من المنظور الإسلامي تم حصره في مجال سننه وطقوسه الدينية حتى تكتمل صورته، ووجوديته في الثقافة ذاتها، بل دافع الإسلام عن الجسد الفطري والطبيعي من خلال الواجبات الشرعية التي تؤكد على عدم فصل الجسد الذاتي عن الجسد الديني في التصور الإسلامي وكذا الاجتماعي من خلال النصوص الدينية التي دججت بين المجالين بشكل واضح حتى فيما يتعلق بالجسد الشخصي وفق الإستراتيجية المظهرية مع الحرص التجميلي المحدد و المقنن، لأن الإسلام حدد شروط الزينة و معايير الجمال عند كل من الرجل و المرأة بناء على أسس محددة؛⁵ فكمال العقل و جودة الرأي و حصافة النظر تومئ إليها

¹ بن سهلة بمينة، مرجع سبق ذكره، ص 33.

² هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 10 .

³ المرجع نفسه، ص ص 13-14.

⁴ بن سهلة بمينة، مرجع سبق ذكره، ص ص 35-36 .

⁵ المرجع نفسه، ص 76 .

لطافة التركيب و جمال الصورة و وسامة الشكل و هي سمات أساسية تحتل مكانة مركزية في المفهوم الإسلامي للجسد المثالي.¹

على العموم، يمكن تحديد أهم ملامح حضور الجسد في الفلسفة الإسلامية على النحو التالي:²

- يتسم الجسد الإنساني ببعض الحضور في الفكر الفلسفي الإسلامي مع تداخله بالأجسام الأخرى كالأجرام والأفلاك، على غرار أفكار "المعتزلة" و "الأشاعرة" و عند الفلاسفة أمثال: الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد و غيرهم.

- بحث موضوع الجسد ضمن تراتبية (النفس/البدن و النفس / الجسد) التي أفضت إلى تفضيل النفس على حساب الجسد، إذ يقول "محمد بن زكريا الرازي": "إن النفس عصت فاستحققت العذاب فريت في هذه الأجساد لتعذب فيها"، بينما أرجع "ابن سينا" (Ibn Sinâ) كل القوى الإدراكية و الحركية للنفس.

- حضور الجسد الإنساني في مجال الفلسفة السياسية أكثر من مجال الفلسفة الطبيعية و الميتافيزيقيا، أما على الصعيد الأخلاقي فقد ظل الاعتقاد سائدا حول اعتبار الجسد مكنم الغرائز، و مكنم القوى الشهوانية التي يجب كبسها و كبسها، إذ يرى "الغزالي" -مثلا- أفضلية اللذة العقلية والروحانية على اللذة الجسدية و أن اللذات الجسدية الدنيوية أدنى من اللذات الروحانية و العقلية الآخروية .

- اقتصر الاهتمام بالجسد الإسلامي في مجال الصحة و الجمال و النظافة و الرياضة من خلال حث الكثير من النصوص القرآنية على العناية بالجسد لاسيما النظافة العامة و الشخصية و الاعتدال في المأكل و المشرب و النهي عن الإسراف من أجل الحفاظ على الجسد من جميع النواحي .

- ظل الجسد الإسلامي مهماشا من حيث المكانة و من حيث الاهتمام البحثي ، إذ أن أغلب الدراسات التي تناولت الجسد جاءت ضمن حقول أو موضوعات مغايرة ، كما أنه ظل يعيش حالة من التغييب المتعدد سواء من منظور أنثروبولوجي أو تاريخي أو أدبي، و من ثم ساد تمثل الجسد تارة في علاقته بالسلوك الإيماني للمسلم في بعده الديني اليومي كالصلاة و الوضوء و أخرى في الآداب و المعاملة .³

¹ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، منشورات الزمن، كتاب الجيب 44، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 2004، ص 14.

² هجران عبد الإله أحمد الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص ص 56-60.

³ فريد الزاهي، "الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 19 .

2.3. الجسد في ظل الفلسفة الحديثة

شكل اندماج الجسد في التجربة الوجودية و الفكرية و التعبيرية المعاصرة منعطفا فكريا و فلسفيا تجاوز من خلاله حدود ثنائية الجسد و الروح ليتحول فيه الجسد إلى موضوع فكري و فلسفي في مجال الذاتية بوصفها مقولة محددة للذات و الأنا و الشخص في الوجود، ما يعني حق الجسد في الوجود باعتباره ظاهرة تتحدد بذاتها لا غيرها، لكن لم يرق الجسد إلى مستوى الموضوع الفكري إلا مع ظهور فلسفات الذات أو من خلال التصور الفينومينولوجي للجسد مع "إدموند هوسرل" (Edmund Husserl) و "بول ريكو" و "موريس ميرلوبونتي" (Maurice Merleau-Ponty)¹ الذي يرى أن الإجابة عن سؤال ما الجسد؟ تدفعنا للقول بأنه عبارة عن موضوع وجهاز مركب و كذلك أداة للتعبير والكلام، فهو كل الوظائف التي تجعل منه حاملا و أداة و وسيطا يتحقق عن طريقه وجودنا في العالم، بمعنى أن كل وظائفه مرتبطة بالحركة العامة للوجود في العالم وبالتالي فإنه يعبر عن وجود الفرد أو حضوره أمام العالم و الآخرين، و قد أجاب "ميرلوبونتي" عن سؤال ما الجسد؟ بالقول "نحن لسنا وعيا فقط أو موضوعا فقط، بل نحن وعي وموضوع معا و كل ما فينا نفس وجسد معا" هذا ذاته الحضور الفعلي الذي يتحدث عنه الوجوديون أمثال: "جون بول سارتر" (Jean Paul Sartre)، "مارتن هايدغر" (Martin Heidegger)².

أما "رينيه ديكارت" فقد ألح على نكران جسدنا الخالص كفعل أول لكل فكر فلسفي لصالح العقل،³ فتصور الجسد بمنظورين، الأول: جسد بمنظور العالم الذي يعتبره جهازا عضويا، أما الثاني: فهو الجسد بمنظور الفيلسوف و هو جسم معيش و مدرك من الداخل كما أنه "الصورة المعيشة" الفاعلة و غير الساكنة التي تلتقي فيها و تتألف العناصر اللمسية و البصرية و العضلية، لتولد الإحساس المبتوث الذي نشعر من خلاله بأننا نحيا؛⁴ حيث وصفه "رينيه ديكارت" قائلا: "أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد أو يحتويه مكان و يشغل حيزا... ويمكن أن يحس إما باللمس أو السمع أو بالذوق أو بالشم، وما يمكن أن يتحرك على أنحاء شتى، و ليست حركته في الحقيقة بذاته بل بشيء خارج عنه..."⁵

¹ بن سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 28.

² سمية بيلدوح، مرجع سبق ذكره، ص 19.

³ الزهرة إبراهيم، "الجسد و القناع و الدمية بين المسرح المغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، مرجع سبق ذكره، ص 10.

⁴ سمية بيلدوح، مرجع سبق ذكره، ص 10.

⁵ هجران عبد الإله أحمد الصالح، مرجع سبق ذكره، ص 63.

كما تؤكد الفلسفة الديكارتية أن الجسد لا يعدو أكثر من شيء مادي أو أكثر من حيوان آلي، لا يميزه عن باقي الأشياء غير تعقد تركيبه بصورة لا محدودة فقد شبهه بساعة معبأة تنتهي حركتها حالما تنتهي تعبئتها¹ وهو ما يشير إلى ميزتي الحركة و الامتداد لأفعال الجسد، إذ يقول في هذا الصدد "الجسم بمثابة آلة صنعتها يد الله فكانت من حيث التنظيم تعلو على كل مقارنة و لها في ذاتها من الحركات ما يفوق روعة كل ما في الآلات التي يمكن أن يخترعها البشر " ²

و إذا كان "ديكارت" تحدث عن مفهوم الحيوان-الآلة (Animal-machine) فإن "لاميتري" (La Mettrie) ابتكر مصطلح الانسان الآلة لتعزيز تصوره الآلي للطبيعة و الجسد، فحسبه لا وجود لاختلافات حقيقية بين الكائنات لكونها تحتكم بمبدأ التنظيم (لاسيما تنظيم الدماغ) فهو كاف لتفسير حركات الجسد وعمليات الفكر بما أن الفكر يتطور من خلال الأعضاء.³

بناء على ما سبق ، يتضح أن خطاب الجسد في الفكر الفلسفي من تصورات "أفلاطون" إلى اجتهادات "ديكارت" عرف احتقارا و تهميشا كبيرا للجسد، إلى أن جاء الفيلسوف الألماني "باروخ اسبينوزا" (Baruch Spinoza) الذي أعاد الاعتبار للجسد حينما أسس لإمكانية التفكير في الجسد بالجسد، وأقر أن العقل والجسد في مرتبة واحدة يتحقق ذلك من خلال صفتي الفكر والامتداد،⁴ لينقض بذلك فكرة ثنائية الجسد، ويسلم بواحديته على خلاف مجمل تاريخ الفلسفة الذي كان يعطي للعقل أو الروح أو الوعي المرتبة الفضلى، ما أحدث انقلابا على النظرية التقليدية.

يندرج هذا التصور ضمن الفلسفة المحايثة للجسد في إطار فهم حيوي للإنسان، فالنفس بالنسبة إليه ليست إلا فكرة الجسد، ما يجعل الانسان جسدا معيشا و مفكرا وبذلك يصبح قوام الوجود وماهيته مرتبطة بقوة الاستمرار في الوجود والتي تتخذ شكلين، هما " قوة الحركة و السكون" اللذان يعكسان " قوة التفكير"، إذ يعتقد "سبينوزا" أن لا أحد يعرف قدرة الجسد و سلطته، و لا ما يستطيع أن ينتج عنه بحسب طبيعته الخاصة " فحسبه لا توجد علاقة عليية بين النفس و الجسد ، بل لا تفاضل بينهما ؛ فما هو فعل في النفس هو فعل في الجسد و ما هو انفعال في الجسد هو انفعال في النفس فالانفعال هو انفعال النفس و الجسد و الفعل فعلهما معا، هذا الطرح

¹ جلال الدين سعيد، مرجع سبق ذكره، ص 86.

² سمية بيدوح، مرجع سبق ذكره ، 21 .

³ عز العرب لحكيم بناني، مرجع سبق ذكره، ص 95-96.

⁴ هجران عبد الإله أحمد الصالحى، مرجع سبق ذكره، ص ص 65-66.

الذي يعاكس تماما التصور الديكارتي الذي يقول: "عندما يفعل الجسد تنفعل النفس ؛ و عندما تفعل النفس
ينفعل الجسد".¹

أما "فريدريك فيلهلم نيتشه" (Friedrich Wilhelm Nietzsche) فيقول: "إنني بأسري جسد لا غير،
و ما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد"،² فلا شيء موجود خارج دائرة الجسد وما الروح إلا
مجرد لفظ لشيء ما يمتلكه الجسد،³ فالجسد وفقا للتصور النيتشوي ليس أداة للمعرفة فقط وإنما هو الكينونة التي
لا تفهم الظاهرة الإنسانية و لا تفسر إلا به و إلا من خلاله فهو مكنن للقوى الفاعلة.⁴

فيما أشار "ميشال فوكو" (Michel Foucault) منذ مؤلفاته الأولى أن الجسد كان و لا يزال واجهة
تسمها مختلف التحولات الاجتماعية و صحيفة ينعكس عليها نمط علاقة الأفراد فيما بينهم ورؤيتهم للعالم
والأشياء، كما أكد أن الانشغال بالسلوك الفردي كان ذريعة للكشف عن الإستراتيجية المتبعة للسيطرة على
الجسد وفق نظام من الحقائق الضابطة لحالته أثناء الصحة و المرض، العقل والجنون، اللذة و الألم، الجريمة والعقاب
وذلك من خلال الدفع به نحو مؤسسات قسرية (كالسجن والمستشفى) حُوِّلَتْ لها مهمة إقصاء الجسد من أجل
عزله عن باقي الأجساد في ظل المسموح به والسائد.⁵

ما تم عرضه من تصورات فلسفية للجسد لا يعد إلا نقطة في وسط بحر من البحوث التي اهتمت
بموضوعه، فهي لم تتوقف عند "نيتشه" و "سبينوزا" أو من تلاه أمثال: إيمانويل كانط ، جبرائيل مارسيل، هوسرل،
كلود برويار، جون بول سارتر ، فيغاريلو وآخرون كثر، بل أعقبته العديد من الجهود التي تلتقي في نقاط و تبتعد
في أخرى، بناء على تصورها المختلف للذات البشرية.⁶

¹ قوعيش جمال الدين، "إشكالية الجسد و الاغتراب: رحلة الانفصال و التلاقي"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي
الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 309 .

² الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 109 .

³ مصطفى الكيلاني، "جسد المرأة في المتخيل العربي الإسلامي: قراءة في بعض النماذج الأدبية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب
العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 273 .

⁴ هجران عبد الإله أحمد الصالح، مرجع سبق ذكره، ص 116 .

⁵ هشام العلوي، مرجع سبق ذكره، ص ص 61-62.

⁶ جلال الدين سعيد، مرجع سبق ذكره، ص 13.

3. الجسد من المنظور الديني بين المقدس و المندس

3.1. في معنى المقدس و المندس و علاقتهما بالدين

ذهب "هيجل" إلى القول أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحرص على وجود دين له، إذ يمثل ركنا أساسيا في بنيته و تكوينه الداخلي و الخارجي، فمنذ خلقه و هو يحاول الاستئناس بما حوله من خلال تأمل ظواهر و غموض الكون، أو التفكير في استرضاء القوى الغيبية، ومنذ ذلك الوقت والدين حاضر في حياة الإنسان على اختلاف المراحل التاريخية التي مر بها. و المشترك بين كل تلك المراحل أنه مارس الدين على شكل مجموعة من المعتقدات التي أداها في ضوء مفهوم المقدس الذي يطرح رؤية شمولية للكون و الذات، ما يعني أن الدين ما هو إلا وعي بما هو مقدس ومندس، إذ من خلاله يتم ترسيم الحدود القاعدية للذات وسلوكها.¹

بالنظر إلى أهمية الدين في حياة البشر، أشار "دوركهيم" إلى أهمية "القدسي" (Sacré) في تأويل الظواهر الدينية، فهو في نظره سمتها الرئيسية؛ إذ يشير المقدس في معناه العام إلى كل ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص، لا يقبل الانتهاك، ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة المؤمنين؛ كما يعني من الجانب الأخلاقي الطابع المقدس للشخص البشري باعتباره يضم فكرة قيمة مطلقة لا مثيل لها؛ كما يشير إلى التعبد كالموضوعات المقدسة، المكان المقدس...²

في ذات السياق، يرى "هنري هوبير" (Henri Hubert) أن المقدس هو فكرة الدين بالذات، فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونها على هواها و الطقوس تستخدم خصائصه، و الأخلاقيات الدينية تشتق منه و رجال الدين يتحدثون به، و أماكن العبادة و المقامات المقدسة و الصروح الدينية تثبت وجوده الواقعي وهذه دلائل على انتعاش تعامل المقدس مع مجمل تجليات الحياة الدينية على اختلافها،³ كما أن كل فهم ديني للعالم ينطوي على التمييز بين ما هو سماوي و ما هو أرضي، فالديني هو الذي يطبق ما تمنعه المحرمات. أما المعتقد الديني فهو عبارة عن تصورات أو مجموعة من المعايير التي تفرضها طبيعة المقدس و تجعل الديني خاضعا له، بينما الشعائر فهي مجموعة السلوكات أو المعايير التي تحدد طريقة التعامل مع ما هو مقدس. فإذا كان المقدس هو تعارض مع المندس، فالدين يأتي متفارقا مع الشيء الاعتيادي و ما يحدث في إطار الحياة اليومية، فإذا كان "دوركهيم" ماثل

¹ صيام شحاته، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 13 .

² أندرية لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، تر: خليل أحمد خليل، مج3، ط 2، مرجع سبق ذكره، ص 1229.

³ جاك لومبار، "مدخل إلى الإثنولوجيا"، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 1997، ص 232.

بين المقدس و الإلهي (Le divin)، فإن "مارسيا إلياد" (Mircea Eliade) عارض هذا الطرح بقوله أن المقدس لا يتماثل مع الإلهي بل هو تجل من تجلياته، و من حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور بين الدنيوي و المقدس قائمة (في الاتجاهين) على الدوام بحضور الطقوس التي تسمح بذلك دون مخاطر باعتبارها "تعيد التحين" (Réactualise) و لا تعيد الاستذكار، فالمقدس ليس سمة الثقافات التقليدية فحسب بل هو تجربة يعيشها الإنسان ككل على أن يتواصل مع عالمه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان بلغة النجوم و الأجرام السماوية، لابد أن يجيبه هذا الأخير بالطوطم.¹

أما "ر.مكاربوس" فيرى أن البحث في المقدس لا يصح أصلا، ذلك أن محاولة دراسته إبطال لمفهوم قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم، إذ يجعله البحث شبيها ببقية انشغالات الفكر التي تُقال و تُنمُّ باللغة الأمر الذي يُخضع لمنطقها و عقلانياتها الداخلية و من ثم يدخل عليه ما هو غريب ومتعارض معه.² كما أن سؤال المقدس قد يتحول إلى سؤال عما يعارضه، أي تعريف بالتعارض، و في ذلك نجد وجهة نظر "إميل دوركايم" (Emile Durkheim) الذي يحدد قدسية المقدس بما يعارضه بشكل كامل عن مجال المندس (Le profane)، لأن مجال المقدس يتحدد حين يبدأ مجال النقيض (المندس)، حيث ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما و بذلك يشكل كل طرف نظاما خالصا و متجانسا و متعارضا وموازيا للطرف الآخر، فإذا كان المقدس يحيل إلى ما هو طاهر وخالص (pur) فإن المندس يحيل إلى ما هو دنيوي و نجس؛³ و هو نفس ما أشار إليه أ.دوما (A.Dumas) في موسوعة "إنفرساليس" بقوله: "المقدس هو ما يتعارض مع المندس".⁴

تعود فكرة التعارضات في تعريف المقدس إلى "روجيه كايوا" (Roger Caillois) الذي استطلع دلالات المقدس عبر مقارنته بين المجتمعات البدائية و المتطورة،⁵ إذ يرى أن "مقولة الحساسية" (Catégorie de la sensibilité) تعتبره ركيزة للديني و كذا إحساس المؤمن بالاحترام، لذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها بل في علاقتها بالدنيوي، فإذا كان المقدس مشكلا من طاقات و قوى فالدنيوي مشكل من مواد

¹ صيام شحاته، المرجع السابق، ص ص 21-22

² نور الدين الزاهي، "المقدس و المجتمع"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2011، ص 32.

³ المرجع نفسه، ص 33.

⁴ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2005، ص ص 17-18.

⁵ روجيه كايوا، "الإنسان و المقدس"، تر: سميرة ريشا، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 7.

وأشياء، لكنهما ضروريان معا لاستمرار الحياة وتطورها ما يعني أن تعارضهما تكاملي،¹ ذلك أن المقدس خاصية غير ثابتة، فليس هناك ما لا يصلح لأن يكتسب هذه الصفة، كما ليس هناك ما يستحيل تجريده منها.²

ليس وحده تعريف المقدس ما يتطلب التعارضات فحتى سماته، ذلك أنه "مخيف" يتطلب الحذر، و"مرغوب فيه" يستدعي الجساسة. لذلك يمتد على الدنيوي لتهديمه، و يعمل الدنيوي في المقابل على إضعاف المقدس.³ فحاله كحال التيار الكهربائي الذي لا يشير أي مؤشر خارجي إلى وجوده كونه لا يرى إلا من خلال نتائجه و مؤثراته و مع ذلك تتخذ احتياطات كثيرة للاقتراب منه، ذات الأمر، بالنسبة للمقدس حيث يراه الإنسان العربي في كل مكان تقريبا: في الرمال المتحركة ضمن وحدة ليل الصحراء، في الدم المراق الذي يطلب الثأر، في الينابيع و الأشجار المسكونة بالأرواح الخفية هذه الممارسات وأخرى...محاطة بشبكة من المحرمات التي تسمح للفرد بالتحرك في عالم محايد أو مُخَيَّد عنه، إذ كان الفرد العربي يستعمل هذه القوة العجيبة لأغراض شخصية كان يناشدها، وعندما يشعر أنه في موضع قوة يحاول إكراهها من خلال طقوس و شعائر مناسبة.⁴

كما أن هناك ضبابية في مفهوم المقدس نظرا لتداخله مع الحرام، فللقداسة و الدناسة السمات التحريمية عينها التي يملكها الحرام وبالتالي من الضلال الفصل بينهما، هذا ما يحيلنا إلى وضعية اللاتحديد التي سماها "ر.سميث" بالالتباس القدسي (Ambiguité du sacré) و عبر عنها بقوله: "هناك شيء من الروح في الاحترام الديني، خصوصا عندما يكون شديدا جدا، و هناك المخافة التي توحىها القوى الشريرة، والتي لا تخلو عموما من أي صفة تبجيلية، لا انقطاع بين هاتين الصورتين المتعاكستين بل هناك موضوع واحد يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى، دون أن تتبدل طبيعته. إن التباس القدسي يكمن في إمكانية هذه التحولات".⁵

و من النقاط المهمة في تناول معنى المقدس التعرض لاختلافه من ثقافة لأخرى، ففي الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما "الطاهر أو الطيب" مقابل "المدنس أو الخبيث" الذي تقدر أقصى درجاته بـ "النجاسة" ليكون بذلك المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا.⁶ إذ يقول "الغزالي" في ذات السياق: اعلم أن

¹ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 23.

² روجيه كايوا، مرجع سبق ذكره، ص 10.

³ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 24.

⁴ يوسف شلحد، "بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام و بعده"، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار الطليعة للطباعة، بيروت (لبنان)، 1996، ص 23-24.

⁵ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، مج3، تر: خليل أحمد خليل، ط 2، مرجع سبق ذكره، ص 1230.

⁶ بن سهلة بمينة، مرجع سبق ذكره، ص 37.

الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض، و الحلال كله طيب لكن بعضه أطيب من بعض و أصفى منه" فمع الحرام يحضر الخبيث و الدنس و مع الحلال يحضر الطيب و الطاهر لكن هذا الحضور ليس ثابتا ومتساويا بل يخضع لتراتب و هو ما يمنحه حركية و يجعل مهمة رسم الفواصل بينهما أكثر صعوبة.¹

أما " يوسف شلحد" (Joseph CHELHOD) فقد أورد في كتابة عن "بنى المقدس عند العرب" مثالا مبسطا يستوضح فيه العلاقة الموجودة بين المقدس و المندس بقوله: " للمغناطيس قطبان، علامات متناقضة، تتناقص بينها القوة المغناطيسية بقدر الاقتراب من المركز حيث تكون معدومة [...] فمن جهة، يكون الطاهر قطبه الإيجابي، و من جهة ثانية، يكون المندس قطبه السلبي و عند هذين الطرفين تكون القوة في ذروتها [...] لكن، على منوال المغناطيس الذي يمكنه إيصال قوته إلى قطعة فولاذية، يستطيع القدسي أن يعدي شيئا دنيويا، بحيث يغدو بدوره محرما [...] و في المركز، هناك حيث تكون القوة معدومة، تكون المنطقة المحايدة، مجال الدنيوي المندس، بين كل قطب و المنطقة المحايدة المركزية، تتناقص الكثافة و تغدو قابلة للاستعمال.²

من خلال تحليلنا لحدود المقدس و المندس، و التي تتداخل في الكثير من الحالات نتيجة الالتباس الميتافيزيقي و التمايز الاجتماعي في المفهوم، نصادف موقفا آخر مغاير لما تم عرضه سابقا، مفاده أن الخلط بين المفاهيم ليس سوى وهم، الحقيقة أن القدرة لا تتحول بذاتها إلى طهارة، حسب "كاياوا"، إنما الكائن المندس هو الذي ينتقل على التوالي من أطوار الدناسة إلى أطوار القداسة ومثالنا: تحريم الخمر في الإسلام، فمن البين أن عصير العنب ليس هو سبب الدناسة، إنما تقلب الأحوال بفعل التخمر هو السبب و من شأن أي تغيير على الفعل أن يغير الموقف كتحويل النبيذ إلى خل غير مخمر و لا يذهب العقل،³ فعلاقة المسلم بالعالم الخارجي تستوجب التفريق بين ما هو حرام و حلال .

3.2. الطابع الرمزي للمقدس

يتوقف وجود المقدس على المقدرة الإنسانية في العطاء الرمزي، لذا حينما تثار علاقة المقدس بالرمزي يتحول سؤال المقدس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الإنسان المعنى لما يوجد حوله، و بها و من خلالها يملأ الموجودات بالمعنى، كي تتحول إلى موجودات رمزية، و إذا كان المقدس مميزا بغموضه وازدواجيته، فإن الرمز يظل

¹ نور الدين الزاهي، "المقدس و المجتمع"، مرجع سبق ذكره، ص 54.

² يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 41.

³ المرجع نفسه، ص ص 29-30.

دائما حاملا للغز و معنى يتطلبان الكشف و الإظهار، لهذا السبب ظلت الرموز اللغة المفضلة للمقدس، مثلما ظلت تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى و درجة حضوره أو غيابه.¹

إذ يدلنا التاريخ منذ القدم أن العرب كغيرهم من الشعوب، بل ربما أكثر من غيرهم، قد أدخلوا صفة القداسة على كثير من الأشياء و نزعوها عن الكثير، و يُذكر في هذا الصدد أن "عمر بن الخطاب" قطع الشجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان مخافة أن يعبدوها العرب من كثرة تقديسهم للأشياء. و هنالك طقوس كثيرة مُورِست وأخذت طابعا مقدسا، بينما ترجع في أصلها لأسباب شتى، حتى أن بعض الظواهر الطبيعية أخذت بعدا مقدسا كظاهرة البرق، قوس قزح، شعائر استئزال المطر، تقديس الشمس و القمر. كما أضفى العرب على أماكنهم المقدسة صفة وجودها في مركز الدنيا، و أسبغوا على بعض الحجارة صفة مجيئها من السماء أو عالم آخر؛ ليس وحده الفكر العربي من أضفى صفة القداسة على التكون القدسي للعالم و الكون و الإنسان بل العديد من شعوب العالم التي تتحكم بها ثنائية الحلال و الحرام، المقدس و المذنس، الواقعي و اللاواقعي.²

بفضل انتماء المقدس إلى حقل الرمزي، تنهيكل تعبيريته بالصور والرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي . لتظهر بألوان متعددة داخل المعرفي و الطقوسي و المجالي و السياسي...³ عبر عمليات نظرية-تجريدية، تعكس تجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع المحيط الطبيعي و الاجتماعي، تجربة يستدعي من خلالها الناس تاريخهم الواقعي و المتخيل، لذلك لا يمكن القول أن تجربة المقدس خاصة و ذاتية ، إنما ذات طابع جمعي تتجسد في الأساطير و الطقوس الدينية و تتأسس زمكانيا بفضل الاستثمار في البنيات الرمزية للمخيلة الإنسانية .

كما تعد رمزية المقدس حسبما درسها "مرسيا إلياد" مناسبة للتأمل في تجذر الخطاب في النسق اللادلالي، بوصفه قوة و سطوة و فاعلية، فلتجليات المقدس بنية أو شكل قد يتجلى في الأحجار أو الأشجار... من حيث هي حوامل للفاعلية، إذ لا وجود لمخلوقات حية في داخل العالم المقدس، لكن الحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شيء و يمكن رؤيتها في حركة النجوم، دورة حياة النبات، الموت والميلاد... بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس، فلا تأتي الرموز للغة إلا بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة. هذه الخاصية المقيدة للرموز غير قابلة للاختزال على خلاف الاستعارة التي تعد ابتكارا خطيا متحررا، لذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها و قانونه هو قانون المطابقات، بين ما حصل في زمن الآلهة وبين النسق

¹ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

² مرسيا إلياد، "المقدس و المذنس"، تر: المحامي عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق (سوريا)، 1988، ص ص 7-8.

³ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

الحالي للمظاهر الطبيعية و الفعاليات الإنسانية، هذا ما يجعل المعبد يتوافق دائما في بعده المقدس مع النموذج السماوي، و الزواج المقدس بين السماء والأرض يتطابق مع وحدة الذكر والأنثى، و التربة المحروثة مطابقة للعضو الأنثوي، خصوبة الأرض مطابقة لرحم الأم، الميلاد مطابق لعودة الربيع...¹ ما يؤكد أن النظر في المقدس يتم وفق طريقتين رئيسيتين، إما تصوره: بذاته أو في تجلياته البرانية(الخارجية)،².

هذا يعني، أن كل شيء يمكن أن يتصف بالقداسة إنسانا أو نباتا أو مكانا أو زمانا، فليس هناك مالا يصلح لأن يكون مقرا للمقدس و ليس هناك ما يتعذر نزرعه منه، ذلك أن المقدس ليس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل عطية مرتبطة بمجال الألوهية التي لها تجليات محددة تكون بشكل ثابت أو عابر مثل: (أدوات العبادة)، الكائنات ما فوق الطبيعية(الكائنات السماوية، الآلهة)، الأشخاص(الأنبياء، الأولياء الصالحين)، الوجود الطبيعي(الأمكنة، الأنهار، الأشجار)، الأزمنة(أيام الأسبوع، الأعياد الدينية والموسمية)، الأمكنة (المسجد، المعبد، الكنيسة، المزار)، اللغة والشعائر والطقوس و الأساطير... فليس هناك موضوع محدد للمقدس، إنما هو مقدس بحسب الوظيفة التي أسندت له في سياق مرجعية رمزية تفرق بين عالم متسامي للقيم و عالم متدن.³

فيما يخص الأماكن المقدسة، يعد المعبد الذي يضم "فتحة" صوب الأعلى ضمنا للتواصل مع عالم الآلهة التي بإمكانها عبر الفتحة النزول إلى الأرض كما يمكن للإنسان أن يصعد رمزيا للسماء، فكشف مكان مقدس يسمح بالحصول على "نقطة ثابتة" لذلك تسمى المعابد بـ "أبواب الآلهة" و أمكنة العبور بين السماء والأرض،⁴ فيما يدل "باب المعبد" الذي يفتح نحو الداخل على حل للاستمرارية، أما العتبة التي تفصل المكانين تدل في آن واحد على المسافة بين طريقتين للكون أولها دنيوية و ثانيها دينية، فالعتبة تشكل الحد الفاصل الذي يميز و يقابل هذين العالمين و حيث يمكن إنجاز المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس.⁵

بناء على التجربة الدينية، يتجلى عدم التجانس المكاني في تجربة التعارض بين المكان المقدس الذي يعتبر موجودا حقا و بين كل ما بقي و هو عبارة عن امتداد غير ذي شكل، نظرا لوجود أجزاء تختلف كيفيا عن سواها،

¹ بول ريكور، "نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى"، تر: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص ص 106-104.

² يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 23.

³ محمد الخراط، "المقدس و رهانات الغلبة"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015، ص 36.

⁴ مرسيا إلياد، "المقدس و المهندس"، مرجع سبق ذكره، ص 26.

⁵ المرجع نفسه، ص 29.

و مثل هذا الانفصام هو الذي يخلق "المركز" الذي يتيح الاتصال بالمتعالى و يجعل للمكان قيمة كونية، فالأماكن المقدسة تكرر أرضي لما هو متعالى ، فهناك أمكنة مقدسة ذات دلالة و أخرى غير مقدسة بدون بنية أو قوام.¹ على هذا الأساس، تعد "الكعبة" المكان الأكثر رفعة في الديانة الإسلامية لأن النجمة القطبية تشهد بأنها توجد مواجهة لوسط السماء؛ أما بالنسبة للمسيحية، فإن "الجلجلة" * مكان مقدس يوجد في قمة الجبل الكوني يمثل صورة عن علاقة السماء بالأرض. كما نجد لهذه الفكرة تمثلات عديدة في مختلف الثقافات التي تتحدث عن الجبال الأسطورية أو الواقعية الكائنة وسط العالم كجبل "ميرو" (Meru) في الهند، هارابير زيتي في إيران، جيريزيم في فلسطين الذي سمي أيضا بـ "سرة الأرض"، فرمزية "المركز" تفسر قداسة بعض المعابد التي يعتقد أنها نسخ مطابقة للجبل الكوني لأنها تشكل الصلة بين الأرض والسماء وبعض المدن التي تعد قلب العالم ومركزه، فإيران مثلا تعد ذات أهمية من عديد الدول لأنها وجدت في مركز الدنيا فهي كالقلب في الجسد.²

غير أن فكرة مركزية الكون لم تطبق على البلدان و المدن و المعابد و القصور فقط، بل على أبسط المساكن مثل خيمة الصياد البدوي و بيوت الرعاة و المزارعين، فالإنسان المتدين يسير تحت مبدأ تقديس الأماكن حتى منها "كونه الصغير" إذ يجعله شبيها بعالم الالهة ليتهيأ له أنه يسكن "عالمًا إلهيًا" وأن يكون له بيت شبيه بـ "بيت الالهة" و هو يعبر عن رغبة العيش في كون طاهر مقدس مثلما كان في البدء.³

هذا يعني، أن الانسان دأب على استعمال هذا الأسلوب الرمزي في إضفاء القداسة على الأماكن منذ القديم، حتى خلال بنائه للقرى الجديدة، حيث كان يجري البحث عن تصالب طبيعي من خلال القطع العمودي لطريقين والمربع الذي ينشأ من نقطة مركزية هو صورة كونية تضم أربع مقاطعات أما في وسط القرية غالبا ما يترك مكان فارغ يرفع فيه بيت العبادة الذي يمثل سقفه (من الناحية الرمزية) السماء وعلى القطب العمودي ذاته يوجد على الطرف الآخر عالم الأموات المرموز إليه ببعض الحيوانات (كالأفعى والتمساح) أو رموز لأفكار الظلمات. وتوجد مفاهيم مشابهة لدى قبائل "الألفونكين" و "السيو" مثل الكوخ المقدس الذي يرمز سطحه لقبة السماء

¹ مرسيا إلياد، "المقدس و العادي"، تر: عادل العوا، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2009، بيروت (لبنان)، ص 59.

* الجلجلة: موضع جبل في القدس يدعى المسيحيون أنَّ السيد المسيح صُلب عنده، و يعتقد أنه يوجد في مركز العالم.

للمزيد أنظر: جبران خليل جبران، "الأرواح المتمرده"، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة (مصر)، 2016، ص 110.

² المرجع نفسه، ص ص 36-37.

³ المرجع نفسه، ص 102.

وسقفية البيت تمثل الأرض، الجدران الأربعة تمثل الجهات الأربعة للفضاء الكوني، أما الإنشاء الطقوسي للمكان فيشار إليه في الثقافة المسيحية بثلاثية: الأبواب الأربعة، النوافذ الأربعة، الألوان الأربعة،¹

أما في الثقافة الإسلامية فتتم الإشارة إلى الإنشاء القدسي والدار الإسلامية التي ترتبط بشكل مباشر بالسماء بفضل بھوها المنفتح على مركز السماء من خلال تطابقها مع المقدس الإسلامي (أركان الإسلام الخمسة) حيث تتخذ الهندسة الرمزية شكلا خماسيا (مربع فوقه مثلث) باعتباره بناء يقوم على خمس أركان،² فإنشاء الكوخ أو الغرفة أو الدار أو حتى المدينة المقدسة يكرر إذن النشكونية (نشأة الكون).

بينما يعتبر الزمن المقدس زمنا دائريا يشير إلى الخلود، يقتضي إعادة تحيين حادث مقدس حصل في ماض أسطوري "في البدء" و استعادة لحظة الإنشاء الأولى و لحظة الخلق البدئي، فالمساهمة دينيا في عيد تقتضي الخروج من الفترة الزمنية "العادية" لإعادة إدخال الزمن الأسطوري المعاد التحيين بالعيد ذاته، فالزمن المقدس هو ممكن الاستعادة إلى ما لا نهاية و يمكن تكراره إلى ما لا نهاية، لذا تعد الأزمنة المقدسة المرتبطة بالأعياد الدورية وقتا طقوسيا بامتياز، فالإنسان المتدين يستطيع بواسطة الشعائر المرور دون خطر من الزمن العادي إلى الزمن المقدس.³ فالزمن و المكان المقدس يفرضان في الكون بني متماثلة من الصغير إلى الكبير و من الماضي إلى الحاضر و من المرئي إلى الخفي، فالبنى نفسها تُعاد و تتكرر بناء على مبدأ المماثلة⁴ و المشاركة و كذا قوانين المشابهة التكرارية والمطابقة التي قد تتجسد في الأشكال المعمارية و الهندسية و الطقوسية، فنجدها حاضرة في هندسة المنازل الإسلامية التي تخترق فيها الحضرة الطقوسية الفضاءات الزمكانية، الجسدية و اللغوية.⁵

3.3. الجسد بين المقدس و المندس

رغم أن بداية التاريخ تبدأ مع اكتشاف الإنسان لجسده من خلال وعي آدم بذاته، إلا أن الميراث التاريخي للجسد مثقل بسمعته السيئة، فهناك خصومة قديمة بين الجسد و الحضارة و بين الغريزة والثقافة، وهي خصومة سابقة لعهد " فرويد " بقرون، فمعظم تلك الحضارات و الديانات القديمة كانت تطالب الجسد أن يترفع عن كل متطلباته و يتطهر ليصبح نورانيا، فالحضارات على اختلافها و تنوعها كانت تصف الروح أو النفس بكل

¹ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، مرجع سبق ذكره، ص ص 40-41 .

² نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

³ عمار بنحمودة، "ذاكرة القبيلة و سلطة المقدس"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015، ص 49.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 49-50.

⁵ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

صفات الصفاء و الطهارة و النقاوة و السمة، في حين تصف الجسد بكل صفات القذارة و النجاسة و الشر والابتذال فالجسد سر شقاء الإنسان.¹

لذا يمكن اعتبار العلاقة بين الجسد و المقدس و الموجودات المحيطة به علاقة رمزية تنعكس قدسيته من خلالها، ما أفرز تعدد تعبيرية المقدس ضمن تمثلات متعددة المعاني، تتجذر في عمق المتخيل الجمعي لتتجلى بألوان مختلفة داخل المعرفي، الطقوسي، السياسي، الثقافي، الصوفي...² هذا ما يصعب تصور وجود للقدسي خارج دائرة الجسد، سواء في صفاته أو في أفعاله خاصة في المنظومة الدينية، فجسد الانسان هو الأداة البشرية الرئيسية للتقرب من الله من خلال ممارسات رمزية تعبر عن ذلك، فبواسطته يتعبد الانسان، يصوم، يصلي، يقوم بشعائر الحج...³ رغم أن الاعتقاد السائد يرجح أن القداسة و الدناسة لا جنس لها، لكن بمراجعة المعتقدات لدينية يختلف الأمر إذ نجد أنفسنا أمام نصوص و تمثلات تجعل المرأة في حالة دونية بسبب عدم طهارتها أو فتنتها الجسدية، فهي دائمة التآرجح بين الطاهر (Pur) و النجس (Impur).⁴ إذ نجد إشارات جلية إلى دور الثقافة في تدنيس الجسد الأنثوي، حيث جرى إقصاء عناصر أساسية و طبيعية من الجسد المؤنث، ليظهر وكأنه ليس مطلوباً منه أن يكون عاقلاً أو وظيفياً، كالقول بأنه جسد لا يحتاج إلى رأس (دلالة على العقل و التفكير السليم) و العلم لا ينفعه و لا يسد له فراغاً، وهنا تستحضرنا واقعة "ابن حزم" الذي تعلم القرآن و الخط و الشعر على أيدي النساء لكنه وصفهن بأنهن "متفرغات البال" أي أن العلم لا يقر في رؤوسهن و لا ينفعهن و هو بهذا الموقف يستجيب لشروط المخزون الثقافي عن الجسد المؤنث⁵ و يقع في فخ الصورة النمطية عن جسد المرأة ونقص عقلها.

فقد استمدت الصورة السلبية للمرأة، في قطاع هام من الثقافة العالمية، جذورها من الخطيئة الأصلية، و تم تصويرها على أنها الحاملة الأبدية لذنوب أمها حواء، و لا شك أن الربط بين المرأة و الشيطان لا يقصد به كونها شيطانا حقيقيا (لأنه من الجن و هي من الإنس)، لكن المقصود بذلك أنها أداة من أدوات الإغراء و أن الشيطان

¹ حسن حماد، "جسد المرأة العربية: بين فتنة الغواية و عنف القمع"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 337.

² بن سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 97.

³ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 2.

⁴ رجال بوبريك، "الجسد الأنثوي و المقدس"، مجلة إضافات، العدد الثالث عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، شتاء 2011، ص 108.

⁵ عبد الله محمد الغدامي، "ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة و الجسد و اللغة"، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 1998، ص 50.

يزين بها و من خلالها كرمز للجنس المرغوب و المطلوب لدى الرجل،¹ لذا تجده في موقف سالب من جسد المرأة، فهي التي تغريه وتتسبب في شغله عن أمور الدين و الدنيا، لذا بدا من المعقول إخضاع أداة الفتنة لضوابط دينية تعمل على تدجينه و إخضاعه للمراقبة كفرض الحجاب كلباس يخفي معالم الأنوثة و يبعد جسدها عن الفتنة.² كما أن الجسد الأنثوي في الثقافة السائدة يجلب بفتنه الخوف و العار و ذلك لارتباطه بمضمون الشرف، حتى أن ميلاد الأنثى في مجتمعات كثيرة اعتبر أمرا مقلقا و مرفوضا أحيانا و قد كان ذلك بارزا في المجتمعات العربية قبل الإسلام من خلال عملية وأد البنات، و الأمر بقي ممتدا إلى غاية الفترة المعاصرة. و قد بلغ الأمر ببعضهم إلى امتداح عملية الحجب التي يقوم بها الموت إذا تعلق الأمر بالجسد الأنثوي، فقد ورد أن رجلا عزي آخر في ابنته فقال: "أيها الأمير مما تجزع؟ الموت أكرم نزال على الحرم. و قيل أيضا: "لم أر نعمة شملت كريما، كنعمة عورة سترت بقبر" و قيدا أيضا: "ستر العورات من الحسنات، و دفن البنات من المكرمات".³

إذ لا يعد الجسد الأنثوي ذا قيمة إيجابية رمزية إلا حين يؤدي وظيفته الطبيعية و الثقافية المتعلقة بالإنجاب، ففي هذه الحالة يصبح مقدسا لارتباطه بدور الأمومة والخصوبة ومنح الحياة و ما يحمله هذا الدور من بعد عميق في النسق الرمزي للكون، هذا ما منح للمرأة سلطة و هيبة إلى حد ارتقائها مراتب الألوهية فظهرت إلهات للخصوبة و أخرى للخير و العطاء...⁴

كما نلمس الجانب العادل من اهتمام الثقافة الإنسانية بالجسد من خلال استعمالاته المختلفة والتمثيلات التي تكون حوله نتيجة صلته الوثيقة بالممارسات الطقوسية المقدسة، و يظهر ذلك في الحضور الدائم للجسد كبنية تؤدي كل الممارسات و النشاطات اليومية بأبعادها الروحية و الدنيوية ، لكن بدرجات متفاوتة ،إما كحامل لمجموعة من التشويهات و التغييرات التي لها علاقة بطقوس التكريس لدى الشعوب البدائية و شبه البدائية (المتواجدة في غابات الأمازون ، غينيا، أستراليا...) أو حتى في المجتمعات المعاصرة باستعمال وسائل مختلفة تستهدف تغيير الجسد (كالوشم، تشريط الوجه، الكي...) إلى جانب ممارسات أخرى (كالختان، بتر الأعضاء وإحداث تغيير في شكلها). أو كموضوع للمعاناة والألم و اللذة و الصحة و الجمال (طقوس ذات صلة بالمرض،

¹ صوفية السحيري بن حثيرة، "الجسد و المجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد"، ط1، دار محمد علي للنشر، صفاقس (تونس)، 2008، ص ص 45-46.

² رجال بوبريك، مرجع سبق ذكره، ص ص 116-117.

³ صوفية السحيري بن حثيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 43-44.

⁴ رجال بوبريك، مرجع سبق ذكره، ص 117.

التجميل باستخدام المستحضرات الطبية...). و إما كمصدر للطاقة التي تستعمل في تأدية الحركات الجسدية والرياضية أو الرقصات والاحتفالات.¹

فالقدرة على الكلام في عالم المقدس تتأسس على قدرة الكونيات للإشارة إلى الأشياء، لذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها و قانونه هو قانون المطابقات الذي يوثق الخطاب في عالم المقدس، فهناك مطابقة ثلاثية بين الجسم و البيت و الكون، تجعل أعمدة المعبد -مثلا- و أعمدتنا الفكرية يرمز كل منها للآخر، كما هناك من يطابق بين السقف و الجمجمة، و الأنفاس و الريح ... وهذه المطابقة الثلاثية هي أيضا السبب في أن العتبات و الأبواب و الجسور و الممرات الضيقة تتطابق مع أنواع متماثلة من العبور تساعدنا طقوس التكريس فيها على عبور اللحظات الحاسمة من دورة الحياة (الميلاد ، البلوغ، الزواج ، الموت) و يمكننا القول أنه بفضل الخطاب دائما يكشف منطق المطابقات عن نفسه، إذ لو لم توجد أسطورة تروي عن كيفية مجيء الأشياء للوجود، أو لو لم توجد طقوس تعيد تفعيل هذه العملية لبقي المقدس بلا تجل يكشف عنه.²

في العصر الجاهلي مثلا، ساد اعتقاد بأن جسد المرأة يأخذ منحى أحد النماذج التالية: فإما توصف بالموؤودة، أو المعشوقة، أو الصنم المعبود أو الملكة و هذه النماذج تقف معلقة في الفضاء اللغوي والتاريخي لثقافة العصر الجاهلي لكنها لا تنتهي مع ذلك العصر بل تستمر و تتكرر في كل العصور والثقافات حتى و إن بدت صور التداول مختلفة و متنوعة ظاهريا ، فإنها متحدة جوهريا ودلاليا، و يبدو جليا من جل نماذج التجلي هذه أن جسد المرأة كان مدنسا كونها نماذج مصنوعة أو مصطنعة من الرجل فهي في صيغة المفعول به و الفاعل هو التصور الثقافي عن الجسد المؤنث فيجري إقصاء هذا الجسد و إبعاده ليتحول من كائن حي محسوس فاعل و منفعل إلى كائن ذهني مُتَجَلٍّ.³

ليس في طبع الثقافة الذكورية أن تتحمل أو تقبل واقعية الجسد المؤنث، و من الضروري لهذه الثقافة أن يكون التأنيث وهما و مقصيا لكي تظل الأنوثة مجازا و مادة للخيال. في هذه الحالة فقط تكون الأنوثة جذابة و مطلوبة في المخيال الثقافي و تنتهي جاذبيتها بمجرد تحولها إلى واقع محسوس و لعل هذا ما يفسر ارتفاع نسبة الطلاق في العديد من دول العالم خاصة التي توصف بالمتحضرة ، ففي أمريكا مثلا تم إحصاء أربع حالات طلاق

¹ محمد حمادي، "البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية: مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، غرداية (الجزائر)، 2011، ص ص 207-208.

² بول ريكور، "نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى"، مرجع سبق ذكره، ص ص 106-107 .

³ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 38-39.

ضمن خمس حالات زواج في سنوات التسعينات باعتبار الرجل الأمريكي عاجز عن تقبل صورة التحول الحضاري لدى المرأة التي صارت " تحكي " و "تفعل" لتكسر الصورة الثقافية الراسخة عنها بأنها جسد مقصي لا يحكي و لا يفعل (صورة جوليت في قصة شيكسبير).¹

كما أولى الخطاب الديني عموماً، اهتماماً كبيراً بإشكالية المقدس حيث صنف الجسد ضمن مجالاته القدسية، فأنزل عقاباً على كل إنسان يتصرف في جسده بالفناء عنوة أو يتجاوز حرمة، كتحریم الوشم لكونه يحمل صاحبه نحو تغيير خلق الله و هذا بهدف تأسيس مجتمع سليم يعطي خصوصية للإنسان في علاقته مع جسده و مع الآخرين.²

لطالما كان الجسد الأنثوي الذي يعطي الحياة و يبعثها في الآخر مصدراً للاحترام و التأليه لما يحيط بهذا الجسد من أسرار ووظائف يعجز الرجل عن أدائها إذ حرمة الطبيعة من شروطها، لكن في المقابل يكشف احترام الجسد الأم عن وجه آخر يعكس اضطهاد المرأة و يجعلها مصدراً للخوف والتدنيس، في حالة المرأة العاقر التي تعجز عن بعث الحياة في الآخر و منح الزوج أبناء يحملون اسمه، فقد شكل العقم الذي يعبر عن نقص في المرأة هاجساً لها و لمحيطها، لارتباطها بمبدأ الخصوبة التي وردت في النصوص القرآنية على أنها معجزة إلهية وجزءاً بينما بدا العقم كعقاب إلهي.³

هذا يعني، أن النظرة التحقيرية أو التقديسية للمرأة تصب في منظور واحد، يختزل وجودها في جسدها.

4. الجسد من المنظور الأنثروبولوجي من الطبيعي إلى الثقافي

4.1. الجسد الطبيعي

يستحيل الحديث عن عملية العبور من الطبيعي إلى الثقافي دون الجسد إذ تتحقق هذه العملية بالجسد وعبره و من أجله، كما يتم الانتقال من الجسد الطبيعي إلى الثقافي عبر تدجين جسد مُرَبَّى، معدل، مغلق داخل شبكة الممنوعات، المحظورات، الطابوهات و مجموع الممارسات الطقوسية من أجل دمج الفرد داخل الجسد الاجتماعي و تذكيره بعدم الاستقلال بنفسه.⁴

¹ عبد الله محمد الغدامي، المرجع السابق، ص 42.

² بن سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 35.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 265-266.

⁴ الزهرة براهيم، "الجسد القناع و الدمية بين المسرح الغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، مرجع سبق ذكره، ص 124.

لذا سوف يتم الحديث في هذا المطلب عن التحولات الهامة للجسد الإنساني بدءاً بالطبيعي ثم الثقافي من أجل جسد اجتماعي؛ إذ يعتبر الجسد الموضوع التقني الأول و الأكثر طبيعية في هذا الكون(حسب "مارسيل موس") عبر ما يمارسه من طقوس سحرية تقتضيها العديد من الترتيبات الذهنية و النفسية والمادية واليدوية والشفوية التي يمارسها الإنسان خلال حياته اليومية، فالجسد يتعرض بالتدريج لفقدان طبيعته.¹

نظرا لهذه الأهمية لقي الجسد كمعطى طبيعي اهتماما خاصة من جانب "الداروينيين والداروينيين الجدد" الذين مزجوا نظرية التطور بالاتجاهات البيولوجية الطالعة محاولين وضع الجسد "خارج الثقافة"، لكن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين بدأ التحدي الجاد لجدل الطبيعة و الثقافة في المناخ الثقافي الاجتماعي الراديكالي.² ذلك أن المكانة الاجتماعية للمرأة داخل جماعتها ترتبط بالتغيرات الطبيعية التي يعيشها جسدها، فكل المحطات البيولوجية تلعب دورا رئيسيا في تحديد المكانة الاجتماعية للمرأة ، معالم البناء الثقافي للجسد الأنثوي وكذا تصوراتها عن جسدها.³

— **مرحلة الميلاد (Birth):** يمتلك كل مجتمع ما يمكن أن يوصف بالتنظيم الاجتماعي لدورة الحياة و الذي يبدأ من خلال ولادة طفل جديد، و يشتمل هذا التنظيم على سلسلة من مظاهر السلوك المرتبطة بالأم وأقاربها و أصهارها، كما يشتمل على بعض القواعد السلوكية و الجسدية المرتبطة بالميلاد نفسه، ويوجد بعضها للمحافظة على صحة الأم.⁴ كما أنها تعد الخطوة الأساسية بالنسبة للزوجة لكي تعزز مكانتها الاجتماعية، كأن المرأة تعيش ولادة جديدة ولادة اجتماعية تمنحها مكانة خاصة، من خلال تجاوز الفعل البيولوجي إلى البعد الاجتماعي المقدس (خاصة إذا كان المولود ذكرا)؛⁵ و بهذه الطريقة فإن الميلاد الطبيعي في حد ذاته لا يلقى سوى اهتماما شعبيا، ذلك أن الطفل لا يكتمل إلا إذا اكتسب هوية اجتماعية في عملية ميلاد طقوسية جديدة تسمى بالميلاد الاجتماعي.⁶

¹ الزهرة براهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، 124.

² هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 26 .

³ زينب معادي، "الجسد الأنثوي و حلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية"، نشر الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، 2004، ص40.

⁴ محمد الجوهري، "المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا: مدخل لعلم الإنسان"، مرجع سبق ذكره ، ص 177 .

⁵ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 62.

⁶ شارلوت سيمور شميث، "موسوعة علم الانسان: المفاهيم و المصطلحات الأنثروبولوجية"، تر: مجموعة من الأساتذة في علم الاجتماع ، ط1، (دن)، القاهرة، 2008، ص 485.

- **مرحلة البلوغ (Puberty):** تتحقق بوصول الفتاة مرحلة الحلم التي تصبح خلالها في تعداد البالغين، تمتاز هذه المرحلة بمعايشة الفتاة مرحلة نضج حياتي تصبح بموجبه قادرة على إنجاب الأولاد، يمتاز هذا النضج بمظهرين هما: النضج الوظيفي (أي اكتمال وظائف بعض أعضاء الجسم) والنضج الاجتماعي (أي اكتمال إعداد الفرد اجتماعيا)، و عادة ما تبدأ بالنسبة للفتاة بظهور علامات جسدية طبيعية على مظهرها، فيتم إعدادها لتكون مشروع زوجة إما بصورة تلقائية أو بعد العبور بمجموعة من الإجراءات و الطقوس الاحتفالية (مثل طقس التحجب، طقوس الجمال، طقس اللباس والألوان)¹ و التي تتضمن: عزل البالغين عن بقية أفراد المجتمع و إجبارهم على الصوم و تعريضهم لامتحانات قاسية تختبر مدى تحمل أجسادهم للأذى ضمن احتفالات جماعية..² خلال هذه المرحلة يصبح جسد الفتاة ملكا عام لعائلتها وجب عليها الحفاظ عليه، لأنها بدء من هذه المرحلة مسؤولة على شرف العائلة.³

- **مرحلة الزواج:** أهم فترة تنتظرها المرأة بعد البلوغ فهي بوابتها نحو الأمومة و منعرج نحو تغيرات جسدية ومورفولوجية عدة. لذا تجد نفسها ملزمة على الاهتمام بجسدها لإرضاء الآخر، فتربط عملية العناية بالجسد قبل الزواج بالحفاظ على جماله و نشاطه و من ثم اختزال صحته في بعده الجنسي و ما يمكن أن يقدمه لمؤسسة الزواج (الجسد الوليمة، الإنجاب، الطبخ، التنظيف، تربية الأولاد) لذا كثيرا ما تتجاهل المرأة صوت جسدها المتألم مخافة اكتشاف مرض يعيق زواجها أو يقصدها اجتماعيا لاعتقادها أن قيمتها في جسدها.⁴ من الطقوس الجسدية التي تمارسها المجتمعات المغاربية في الأسبوع الأول من الزواج "التحزام" الذي يرمز في المخيال الشعبي إلى إعادة بناء رمزية جسد المرأة و إعادة تهيئته لدورة نشاط جسدي جديدة من خلال الانتقال من مرحلة متميزة تسمح للمرأة بالراحة إلى الحالة العادية حيث تخدم نفسها بنفسها⁵ من التحولات التي تعيشها المرأة أيضا خلال هذه المرحلة "سن اليأس" الذي تصاحبه عدة تغيرات فيزيولوجية يصفها "ابن عبد ربه": "آخر عمر المرأة شر من أوله، يذهب جمالها ويذرب لسانها وتعقم رحمها و يسوء خلقها" و كلها تحولات

¹ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 83-85 .

² شاعر مصطفى سليم، "قاموس الأنثروبولوجيا: إنكليزي-عربي"، مرجع سبق ذكره، ص ص 783-784.

³ نورة قنيقة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغير الاجتماعي، العدد 4، المجلد 2، مخبر التغير الاجتماعي و العلاقات العامة في الجزائر - جامعة محمد خيضر، بسكرة (الجزائر)، 2017، ص 472.

⁴ المرجع نفسه، ص 468.

⁵ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 66-67.

طبيعية تجعل من المرأة عالة إجتماعية و ناقصة جسديا نقصا غير قابل للتكميل.¹ فزمن الشيخوخة ليس زمن الأجساد المقبولة اجتماعيا بالنسبة للنساء، إنما هي فترة يعترئها "الصمت الاجتماعي".²

- **مرحلة الحمل:** تشكل هذه المرحلة بداية البناء الثقافي للجسد، إذ ترتبط بتغيرات فيزيولوجية تعترئ جسد المرأة بالموازاة مع التصورات الاجتماعية السائدة عن مكانته ودوره في المجتمع،³ حيث يحظى بدء من الحمل إلى غاية الوضع مكانة مرموقة لارتباطه بمؤشر عن الخصوبة و مقدرة المرأة على الإنجاب، إذ ينظر إلى المرأة على أنها رمز الخصوبة والنماء باعتبار جسدها مانح للحياة و أداة للتكاثر والتناسل.⁴ أما الإنجاب (الولادة) فهو يهبها معرفة بالعالم عبر خبرة مخالفة لخبرة الرجل، كونها عملية مادية وتاريخية أفضت إلى وعي أمومي تناسلي وطوعي يعبر عن وحدة علم و عمل، وحدة سلطة زمنية و تواصل لجسد المرأة.⁵

بينما يشار إلى "العقم" أو "صمت الرحم"، بأنه وضعية تحمل المرأة على العيش في حالة إقصاء متعددة الملامح تحرم بفعله من عدد من شبكات العلاقات و المهام، ما يجعلها تتعامل مع جسدها على أنه عليل، ذلك أن الخصوبة في العديد من المجتمعات هي الحد الفاصل بين الذكر و الأنثى.⁶ فالخصوبة أمان للمرأة.

- **مرحلة الموت (Death):** إذا كانت الحياة الإنسانية تولد من لقاء النفس و الجسد، فإن الموت يحدث لدى انفصالهما. فهو مفارقة النفس/الروح للجسد بحيث لا يكون الوصل بعده. ومهما اختلفت صوره لكنه يبقى حدا نهائيا للجسد.⁷ رغم تعدد أوصافه كالقول بأنه: طلوع الروح، الانتقال إلى الحياة الأخرى، نهاية الإنسان، راحة من تعب الحياة، هادم اللذات؛ أما من الناحية العلمية فهو التوقف النهائي عن الحياة.⁸ ضف إلى ذلك أنه يعتبر أكثر الظواهر البيولوجية ميتافيزيقية، لما يثيره من خوف و قلق لدى التفكير به، لذا تعمل مختلف الثقافات و الأديان على احتواء هذا الخوف بسنّ مجموعة من الطقوس الجماعية الهادفة لتدبير هذا الحدث و

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 58-59.

² زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 117.

³ المرجع نفسه، ص 42.

⁴ طانية حطاب، "الجسد الأنثوي و الجنس بين الميثولوجيا و الايدولوجيا"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 353.

⁵ كرس شلنج، "الجسد و النظرية الاجتماعية"، تر: منى البحر و نجيب الحصادي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 92.

⁶ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 112.

⁷ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 324-325.

⁸ سيد عويس، "الخلود في التراث الثقافي المصري"، الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة (مصر)، 1999، ص ص 18-

تصريف الانفعالات الناتجة عنه و تحويلها إلى تضامن قوي.¹ هذا ما يجعله، مرحلة أزمة شخصية وأسرية تتم معالجتها من خلال "الشعائر الجنائزية" والطقوس الخاصة بكل مجتمع. و نستطيع أن نتبين ذلك ضمن بعدين متميزين للتنظيم الاجتماعي و الثقافي للموت، الأول: هو طريقة التعامل مع أزمة الموت نفسها داخل الجماعة، والثاني: هو الدلالة الرمزية الأوسع داخل الأنساق الفكرية، الشعائرية والاجتماعية .²

مما سبق، يتضح أن المكانة الاجتماعية للمرأة ضمن جماعتها ترتبط ارتباطا وثيقا بالتغيرات التي يعرفها جسدها منذ الولادة إلى البلوغ ثم فترة الخصوبة إلى نهايتها مع انقطاع الطمث... فالعبرة في جسد المرأة قدرته على الإنجاب خلال مراحل الخصوبة³ وكلها محطات بيولوجية مهمة تعكس التصور الثقافي للجسد الأنثوي و تصورها الذاتي لجسدها، و تتحقق بعدد من الممارسات الطقوسية التي تختلف من جماعة لأخرى و من بيئة للثانية.

4.2. الجسد الثقافي

يقول "جون بودريارد" أن بدهاة الجسد لا يمكن أن تنسينا أنه واقعة ثقافية" فهو ليس كتلة لحمية فحسب بل منبع لسلسلة من المعاني التي تخترق كل تفاصيل وجوده في الفضاء العمومي،⁴ فمهما بدا أن صفات الجسد الطبيعي متماثلة إلا أن الثقافة تكسر هذا التماثل الفطري، فتفرق بين تماثلاته تبعا للنوع مثلا، فتمنح الجسد الذكر صفات عملية ووظيفية في كل أفعاله و حركاته وتخصص له معجما دلاليا وذهنيا يؤكد ذلك، بينما يتم إقصاء السمات العملية عن الجسد المؤنث، فالذكر له من الثقافة و من الجسد غير ما للأنثى، له الأفضل دائما.⁵

في المقابل لم يحدث أن استخدمت الثقافة "آلة جسدية" مثل استخدامها للجسد المؤنث ، فقد كان ولا يزال مادة للنشاط الثقافي في بعده الخيالي، إذ يتمظهر الجسد المؤنث بوصفه معرضا بلاغيا تمارس فيه الثقافة مهاراتها الإبداعية؛⁶ لذا فهو يعد معطى ثقافيا بفعل الواقع كونه نصا سواء أردنا ذلك أم لم نرد [...] كما أنه نص يضم إشارات، وضعيات جسدية، ألبسة، حلي.. تتيح قراءته. ما يجعل منه موضوع عمليات حل الشفرات

¹ عبد الغني منديب، "الدين و المجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص 157 .

² محمد الجوهري، مرجع سبق ذكره، ص ص 373-374.

³ فاتن محمد شريف، "التراث الشعبي: دراسات ميدانية في مجتمعات ريفية و بدوية"، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية (لبنان)، 2007، ص 105.

⁴ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2013، ص 15.

⁵ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 53-54 .

⁶ عبد الله محمد الغدامي، المرجع السابق، ص 70.

الثقافية ، فتداول الجسد كنص أو كمتن مفتوح على القراءة، من شأنه أن يحيلنا على حضور لغة ما داخله تشتغل لقصدية معينة ، فلغة الجسد تتيح بالنسبة إلى كل فرد تعيين المجموعة التي ينتمي إليها والوضعية التي يشتغل فيها. بذلك يتأكد لنا أن الجسد الإنساني متميز عن باقي الأجساد الأخرى المفتقرة إلى البعد الثقافي.¹ ما يجعلنا نركز في هذا العنصر الدراسي على جسد المرأة وصورتها وفق بعض من المعطيات الثقافية.

إذ يجدر بنا بداية فهم الجسد سيميولوجيا في الدراسات الثقافية باعتباره مقرا للمعنى ومركزه، ومما يؤيد ذلك توصيف "أمبرتو إيكو" للجسد بأنه "آلة للتواصل" فهو ليس مجرد شيء موجود كحقيقة من حقائق الطبيعة إنما هو من الأجزاء المندمجة في كيان الثقافة يتم عبره التعبير و الإفصاح عن الهوية الثقافية لصاحبه (عبر الملابس والحلي و غيرها من أشكال الزينة) ومن خلال تشكيل الجسد نفسه (عبر الوشم، تسريحات الشعر، ممارسة رياضة كمال الأجسام، التنحيف من خلال حمية غذائية) فمن خلاله يتمكن الأفراد من التواءم مع التوقعات المفروضة عليهم أو مقاومتها.²

كما أن مكانة الجسد واقعة تنتمي إلى الثقافة بالدرجة الأولى، فالحال أنه في أي ثقافة من الثقافات نرى أن نمط العلاقة مع الجسد تعكس نمط تنظيم العلاقة مع الأشياء و مع العلاقات الاجتماعية ذاتها، ففي المجتمعات التقليدية (الزراعية مثلا) لا وجود لاستثمار نرجسي و لا لإدراك حسي تضخيمي للجسد بل هناك فقط رؤية أداتية سحرية للجسد مستخلصة من العمل اليدوي للمزارع و علاقته المباشرة بالطبيعة عكس المجتمع الرأسمالي الذي تسري به المكانة العامة للملكية الخاصة على الجسم كذلك و على مختلف الممارسات الاجتماعية المتعلقة به و كذا التصورات الذهنية التي نكوّنها عنه.³ فعلاقة الناس بأجسادهم تعكس، في كل الثقافات، نمط علاقاتهم الاجتماعية أيضا و هذا ما يؤكد قوة حضور هذا الجسد ضمن تنوع حالات التواصل الإنساني وأهميته في بلورة مجموعة كبيرة من المعايير التي تعتمدها التصنيفات الاجتماعية في تحديد طبيعة الحضور في الفضاء العمومي: حالات البدانة و لون اللباس، حالات اللباس و رموزه الدالة على الهوية الثقافية.⁴

¹ الزهرة براهيم، "الجسد القناع و الدمية بين المسرح الغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 125.

² أندرو إدجار و بيتر سيدجويك، مرجع سبق ذكره، ص 207 .

³ جان بودريارد، "الجسم موضوعا للاستهلاك"، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط4، سلسلة دفاتر فلسفية حول الطبيعة و الثقافة (02)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2013، ص 64.

⁴ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره ، ص16.

من جهة أخرى، يحدد "مالك شبال" (Malek Chebel) نموذجين للجسد: الجسد العضوي (الطبيعي) المنفعل إلى الجسد الثقافي الرمزي الفاعل، فالتصورات هي إعادة إنتاج تلك العضوية و شحنها بالوظيفية الرمزية التي تنعكس على التميز والتجانس مع المحتويات الثقافية الواجب تحقيقها؛¹ فالجسد—على هذا النحو—ليس فقط مجموعة من الأعضاء و من الوظائف المنتظمة حسب قوانين التشريح و الفيزيولوجيا، بل هو بالأساس بنية رمزية بمقدرتها ضم مختلف الأشكال الثقافية.² إذ يجري إخضاع الجسد الطبيعي لشروط الثقافة من خلال التدخل في تكويناته الطبيعية لإعادة صياغتها حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافيا مادام السن وهيكلية الجسد و ذائقة المجتمع تسمح بذلك مثل عمليات التتنحيف وشفط الدهون، أصباغ التجميل. إذ تجري عمليات التحويل من الطبيعي إلى الصناعي عبر الوسائط الثقافية التي ترسخت في المخيال الحضاري حتى صار مفهوم التأنيث محصورا في معايير محددة. لكن في المقابل، قد يصبح التأنيث كممارسة ثقافية عملا مضادا لشروط الصحة البدنية جراء أعراضه الجانبية التي تضم مضاعفات عدة بما في ذلك الأمراض الجلدية، التكاليف المادية التي تجعل المرأة تعمل لتتجمل و تزيد من تأنيثها استجابة للمطلب الثقافي السائد، دون مراعاة هدر الصحة و المال.³

في إطار ذو صلة، تشير "إميلي مارتين" (Emily Martin) في تحليلها للتصور الذي يقدمه الجهاز الطبي عن جسد المرأة و كذلك لعلاقته بتصور المرأة لجسدها، أن التعابير والاستعارات التي تتضمنها كتب الطب جزء من إطارها الثقافي، و أن تصور المؤسسات الطبية للخصوبة مثلا يخدم ذات المؤسسات أكثر من المرأة نفسها.⁴

من بين أكثر الأطروحات الثقافية تداولاً حول نقص جسد المرأة و عجزه نجد قصة متداولة لدى الهنود الحمر مختصرها يقول:⁵ أن شابا فقيرا وسيما أخرجته الحاجة إلى الغابة للبحث عن صيد يسد جوعه، و لما توغل سمع صوتا غريبا لم يطرق أذنيه من قبل، تتبع الشاب الصوت و لاحق النغمات متناسيا جوعه إلى أن اكتشف المصدر الذي كان نقار الخشب و معه قصبة طويلة ينفخ فيه لإصدار الصوت، توسل الشاب هذا الأخير كي يعلمه كيف يصنع مثل تلك القصبة فكان له ذلك بعد إلحاح؛ في نفس الوقت كان لشيخ القبيلة بنت عذراء فاتنة

¹ بن أحمد قويدر، "علاقة الجسد بالعلاج النفسي عند علماء المسلمين"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 213 .

² فؤاد إسحق الحوري، "إيدولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص 57 .

³ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 52-53.

⁴ زينب معادي، "الجسد الأنثوي و حلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

⁵ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 45-46.

—, "American Indian Myths", Pantheon Books ,New York , 1984 .

نقلا عن:

الجمال في سن الزواج ، لكن لم يعجبها أي من متقدميها (خاطبيها)، ذات يوم سمعت صوتا غريبا يطرق أذنيها فاهتز جسدها ، فهمس لها عقلها بعدم تتبع الصوت أما قدمها فقلتا اذهبي. فكان ذلك، لتجد وراء الصوت شابا وسيما عليه علامات الفقر بين شفثيه ناي و من شدة إعجابها طلبت منه إرسال أمه لطلب يدها، لكن الشاب الوسيم واصل ارتحاله من قبيلة لأخرى يأسر حسناواتها و يجعل أقدامهن تسير على نقيض مراد رؤوسهن.

العبرة من سرد هذه الحكاية هو التمعن في النموذج الذهني الضمني لكل من الرجل و المرأة، إذ نلاحظ الفروق النوعية الواضحة بين تصرفات و أفعال الشاب و الشابة، ما يجعل الحكاية قراءة ثقافية للجسد المؤنث بحيث تضعه بين قطبي الرأس و القدم، فتقوم بإقصاء الرأس و الاستغناء عنه (بما يحيل له من عقل و رجاحة) بمعنى أن رأس الأنثى غير فاعل و غير مفيد و لا يعرف مصلحتها فهو يعمل ضدها و حل محله عضو آخر يقوم بتوجيهها و هو القدم، على عكس الرجل الذي يمتلك رأسا فعال ومنتجا و مؤثرا.¹

فمهما بدا أن صفات الجسد الطبيعي متماثلة إلا أن الثقافة تكسر هذا التماثل الفطري فتفرق بين أفعال الجسد المذكر و أفعال الجسد المؤنث، حيث تمنح الأول صفات عملية ووظيفية في كل أفعاله وحركاته و تخصص له معجما دلاليا و ذهنيا يجزم ذلك، بينما يجري إقصاء السمات العملية عن المؤنث، و يخصص لها أيضا معجم دلالي خاص يضم مجموعة من المفردات المخصصة للتأنيث. و مثال تلك المفردات القول أن الجسد المؤنث(بعضه ليس كله كالحسناوات) لا يمشي بوصفه جسدا طبيعيا بل إنه (يتثنى) و(يتأود) و (يرفل)...²

تشير العديد من الأمثلة الواردة في الثقافة الشعبية عبر العالم ، إشارات جليلة إلى دور الثقافة في عملية الإقصاء و التحويل حيث يجري إقصاء عناصر أساسية و طبيعية من الجسد المؤنث، ليظهر وكأنه ليس بحاجة لها أو ليس مطلوبا منه أن يكون عاقلا أو وظيفيا إنما يطلب منه الحفاظ على القد و النحافة و باقي تفاصيل الأنوثة.³ و في حالات أخرى، قد يتم ترويض الجسد ثقافيا ليتلاءم مع الحاجات الجديدة التي خلقها التمدن مثلا، فقد انتصب الانسان واقفا و استقام عوده و مدت يده، فتعلم كيف يلبس و يأكل و يرقص ويغني و كيف يومئ و يكشف و يعبر، كما تعلم كيف يتكلم بصوته و جسده و لباسه.⁴

¹ عبد الله محمد الغدامي، المرجع السابق، ص 46-47.

² المرجع نفسه، ص 53-54.

³ المرجع نفسه، ص 49-50.

⁴ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 16-17.

مما سبق، يتضح أن الجسد مكوّن راسخ من مكونات البحث الاجتماعي و الثقافي، و هو جزء دائم الحضور، بدرجة تزيد أو تقل في كل تفاعل، و قد يكون في الحقيقة كل ما يمكننا أن نتأكد منه عندما يكون هناك تفاعل أو نكون وحدنا تماما و هو أيضا بؤرة لكثير من المحرمات و التحيزات والأحكام التي تتقرر بفعلها مكانتنا في المجتمع بالكيفية التي نحرك بها أجسادنا و نكسوها و نصونها و نهدبها ونتفاعل بها.¹

المبحث الثاني: الاستخدامات الوظيفية والاتصالية لجسد المرأة

1. التركيبة العضوية للجسد الأنثوي

1.1. المرأة، الأنثى و الجسد

أكد "توماس لاكوير" (thomas laqueur) أن الحديث عن الجسد إلى غاية القرن الثامن عشر تقريبا، كان حديثا عن جسد عام دون أية تصنيفات جنسية بين الرجل و المرأة، كما اعتبر الجسد الذكوري هو القاعدة و الأساس، أما الجسد الأنثوي فلم يختلف عن الآخر بل حاز على كل مكوناته و إن رتبت أجزاؤه بطريقة مختلفة وأكثر تدنيا. علما أن هذا الطرح كان متجذرا لقرون طويلة على أساس أن للمرأة نفس أعضاء الرجل الجسدية باستثناء أنها كانت داخل الجسد و لم تكن خارجه (و في ذلك إشارة لكل الأعضاء التناسلية)، فإلى غاية القرن السابع عشر سيطر نموذج "جنس واحد/ لحم واحد" على التفكير الإنساني.²

لكن خلال القرن الثامن عشر، حدث تغيير جذري في فهم الأجساد و تم تصنيفها إلى "أنثى" و "ذكر" و تأسيسها بناء على فروق بيولوجية تقرر بعدم القابلية للمقارنة و قد صوب هذا التغيير بتطور في مفهوم "الجنسية" بوصفها خاصية مفردة تمنح هوية ذاتية و تهتم بالجنس الآخر.³ أما التمثيل الثقافي فقد أقر بوجود فوارق بين الجسدين قائمة على التمييز بين مذكر تمتدح فيه القوة و الفحولة و المظهر الرياضي (الحشن) و مؤنث حريص على شبابه و رفته و خطوط الحساسية والحنان (رقة الاستيعاب)، كما أن الجسد النسائي صريح من حيث شكله المرئي لأنه يتحدد من خلال تفاصيله لا من خلال بعده العضلي، فهو يضم سلسلة من المناطق القابلة للعزل والتأمل في ذاتها، لذلك لا وجود للجسد النسائي إلا في العين التي تراه و تتأمله.⁴

¹ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 23.

² كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 69.

³ المرجع نفسه، ص ص 70-71.

⁴ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 23.

تدرجياً، أصبحت جغرافيا الجسد و مكوناته أكثر أهمية ووضوحاً، فبعد أن كان تحليلاً للهوية الذاتية والاختلاف، أصبح أساساً للهوية البشرية و التقسيمات الاجتماعية، كما ظهر إفراط الاهتمام بالجسد الأنثوي كظاهرة حية؛¹ أما الطرح السائد اليوم، فهو يتوافق مع كون لفظ الجسد يستحضر معه المرأة والأنثى معاً، دون شيء آخر فتبادر إلى أذهاننا أطروحات مختلفة في خصوص جسدها، فقد شاع القول أنه ليس كل جسد امرأة جسد أنثوي بفعل تمييز ثقافي صارم بين كلمة "إمرأة" و كلمة "أنثى" لذلك تم حصر الأنوثة في حدود زمنية تتراوح بين سن البلوغ الطبيعي إلى ما قبل سن الكهولة، ما يضيق زمن الأنوثة في بضع عشرة سنوات، كما تم حصرها في أجزاء محددة من الجسد ذاته فليس كل ما فيه شرطاً للأنوثة بل إن بعضه مضاد ومناف لها مثل العقل و اللسان والعضلة الرامزة للقوة، فهذه العلامات إن وجدت فهي تحيل على الذكورة وتتطلب إزالتها أو تغطيتها بوسائل ثقافية محددة. ما يعني أن الجسد لا يتأثّر لمجرد أن صاحبه امرأة. فالثقافة تؤكد أنه ليست كل النساء إناثاً كما أن المرأة ليست في حالة أنوثة دائمة، فليس التأنيث إلا مجموعة من القيم الجسدية المصطفاة تحصرها الثقافة في صفات متعارف عليها. ما يعني أن التأنيث مفهوم ثقافي و تصور ذهني و ليس قيمة طبيعية جوهرية فهو بذلك مفهوم متحول و قابل للزوال.²

أما فيما يخص قداسة جسد المرأة، فقد تراوحت المواقف حوله بين التقديس حد التأليه و بين التدنيس حد المسخ، والمرأة عبر تاريخها الطويل لم تكن إلا ضحية الثقافة الذكورية الاستيعابية و رهينة التصورات المتسلطة،³ فقد حظي جسد المرأة بالنصيب الأكبر من لعنة الحضارات و الديانات القديمة، فـ "أفلاطون" مثلاً يعتبره مقبرة للروح و يأسف لأنه ابن امرأة وظل يحتقر أمه لأنها أنثى، أما "أرسطو" فكان ينظر إلى جسد المرأة نظرتة إلى جسد العبد فسلطة الحر على جسد العبد لا تختلف عن سلطة الرجل على جسد المرأة لأنها جسد بلا عقل.⁴ فهو يستعبد لها ويجعلها تحت تصرفه لأنها ناقصة عقل لا تحسن استعماله أو لا تمتلكه أصلاً.

جل هذه المواقف وأخرى تتماشى مع الطرح المرتبط بدونية الجسد الأنثوي المكسّر لوظائف محددة، بحيث يكون الجسد في هذه الحالة مرادفاً للضعف، الاستسلام، الشهوة، الخطيئة، الرغبة، الإغراء والغواية، فهو يؤثم و ينعت بكل الصفات السلبية و هذا ما يتماشى مع الرأي القائل: "أن المقدس مرتبط بالعقل ومن ثمة بالرجل،

¹ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 71.

² عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 51-52.

³ طانية حطاب، مرجع سبق ذكره، ص 355.

⁴ حسن حماد، مرجع سبق ذكره، ص 337.

وأن المندس يرتبط بالجسد أي بالمرأة ويصبح بذلك جسد المرأة هو السليبي المستكين وعقل الرجل إيجابيا فاعلا" ما يختصر وظيفة المرأة في جسدها و في ذلك نوع من الاستخفاف.¹

مما يثير الاستهجان أيضا، أن يتحول هذا الجسد الأنثوي -الذي هو الرأس المال الرمزي للمرأة وموطن ذاتها- إلى سلعة تباع و تشتري في المجتمع الرأسمالي، و لعل هذا التحول الثقافي و الاجتماعي استتبع تغييرا في النظرة إلى الجنس الذي كان فعلا مقدسا له طقوسه و أبعاده الروحية عند الشعوب القديمة ، حمل بأفكار سلبته قداسته و طهارته فأصبح فعلا مدنسا ارتبط قسرا بالمرأة /الشيطان و بالرزيلة و أضحى بذلك الحديث عن الجسد الأنثوي من أكبر التابوهات في المجتمعات الحديثة.² فالملاحظ في أيامنا أن هذه الحدود في اضمحلال مستمر أمام السيورة الثقافية و الحضارية والانفتاح المباشر الذي أفرز قيما حضارية تواصلية جديدة تحت شعار "تلوينات الجسد التواصلية".³

أما المكانة المرموقة، فلم تحظ بها المرأة إلا في مرحلة المجتمع الأمومي، إثر اختزال أهمية الجسد الأنثوي في الحمل و الولادة على أقصى تقدير لذا ينظر إلى المرأة على أنها رمز الخصوبة والنماء باعتبار جسدها مانح للحياة و أداة للتكاثر و التناسل.⁴ و مكمن للفتنة و الإغواء لآخر بفعل جمالها الطبيعي أو المصطنع.

هذا يعني أن جسد المرأة لا يرتبط بالدونية فقط مثلما جاء في الإرث التاريخي الغزير، بل له علاقة أكيدة و حتمية مع الجمال و هي حقيقة تتوزع بين المتعة الذاتية بجمالها و حتمية طبيعتها الأنثوية في علاقتها بالآخر وعلى وجه التحديد الزوج، ما يسقط الجسد في خانة المقدس، و يجعل المرأة كائنا مظهرها بامتياز يهتم بما هو ذاتي نفسي من جهة و ما هو فردي و جماعي من جهة أخرى، كما أنه يعبر عن رغبة تابعة لمرجسية المرأة و حبها لذاتها و تحقيقها لرضاها و المساهمة في بلورة شبكة العلاقات الاجتماعية و الاتصالية وفق للصورة النمطية عن المرأة: الجميلة ، الفاتنة، المغربية، الحلوة و المثالية...⁵ و قد تفننت الأدبيات العربية بنصوص تُشجِّصُ جمال جسد المرأة المرغوب و غير المرغوب، و مثالنا عن الأول قول "عبد المالك بن مروان" لرجل يجالسه: صف لي أحسن النساء، فأجاب: خذها يا أمير المؤمنين ملساء القدمين، رداء الكعبين، مملوءة الساقين، جماء الركبتين، لفاء

1 خديجة زيتلي، "الجسد الأنثوي و الهوية: المرأة و دلالات الكتابة"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم(الجزائر)، 2012، ص322 .

2 طانية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 355.

3 سهيلة بمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تحليلاته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 78.

4 طانية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 353 .

5 نورة قنيغة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مرجع سبق ذكره، ص468.

الفخذين، حمراء الخدين، كحلاء العينين، زجاء (رقيقة) الحاجبين، شماء العرنيين (الأنف)، شنباء الثغر (بياض الأسنان)... فقال: ويحك، وأنى توجد هذه؟ قال تجدها في خالص العرب أو في خالص الفرس؛ أما عن وصف الجسد غير المرغوب، فهو جسد لا جمال و لا خصوبة له، و في ذلك قيل لأعرابي صف لنا شر النساء، فأجاب: شرهن النحيفة الجسم، القليلة اللحم، الطويلة السقم، الحياض الممرض الصفراء، المشؤومة العسراء، السريعة الوثبة، كأن لسانها حربة، تضحك من غير عجب، تقول الكذب، وتدعو على زوجها بالحرب...¹

فعادة ما تلجأ المرأة إلى مختلف سياسات الحجب المكاني من أجل استحضار مكانية لافتة في جسدها، فهي تعتمد إلى استخدام مساحيق تجميل الوجه مثلا و هي في هذه الحالة تحجب بعض مكانيات الوجه لصالح مكانية قناع، كما أنها قد تستخدم الإكسسوارات في اليد و الصدر و الأذن و الأنف والخصر ومعاصم الرجلين واليدين كمكملات جسدية تخلق مكانية جديدة بالاستناد إلى سياسة الحجب المكاني، و هنا نحن إزاء وجه مغاير لطبيعته الجسمية. أمّا بعض الألبسة "كالعباءة" فهي في الأصل وسيلة لستر جسد الأنثى لكنها صارت مصدرا من مصادر توليد الجماليات الجسدية حينما يتم تصميمها بناء على تناسق و انسجام توافقي بين طيات الجسد الأنثوي و مفاصل شكل العباءة، ناهيك عن حالات استخدام المكملات المعدنية و الفسفورية لغرض احتواء سواد اللباس و إظهار أنثوية جسد المرأة.²

لا شك أن هذا الترابط بين الجسد الأنثوي و الجمال الذي يولد المحبة و الإعجاب بين الزوجين يؤكد على المسار الليبيدي الجمالية الجسد ضمن حدود الزينة لكلا الجنسين،³ فالإسلام حدد قدسية الجسد باعتباره فعلا من أفعال الخالق، لذا حرم كل فعل أو تصوير يتجاوز هذه القدسية مثل: تصوير الجسد الكلي، الوشم على الجسد... ما يعني أن الجسد المظهري للمرأة أو الرجل على السواء نمطي له محدداته القدسية لأنه يخضع لـ (التحريم و التحليل / النهي و الإباحة) وفق قاعدة الفطرة، والملاءمة الرمزية.⁴

¹ طائنية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 354.

² رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص ص 50-51.

³ سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 77.

⁴ سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 83.

فمن الناحية الدينية، نظر الإسلام إلى جسد المرأة نظرة إنسانية تكريمية من خلال الإشارة إلى دورها التكاملي إلى جانب الرجل، و في ذلك يقول "محمد عمارة": لقد نظر الإنسان إلى المرأة كإنسانة أنثى و إلى الرجل كإنسان ذكر، فهناك تمايز في الطبيعة اقتضته حكمة خلق الناس، ليكون التكامل شوق كل منهما و سعادته...¹

1.2. الاستعمالات الوظيفية والثقافية لأعضاء الجسد الأنثوي

يتكون الجسد من عديد الأعضاء و الأجزاء ذات الوظائف و الاستعمالات المختلفة التي لا غنى عنها، وقد اخترنا فيما يلي أهم الأعضاء التي يمكن أن تفيد دراستنا مع ذكر استعمالاتها الوظيفية و الرمزية وحتى تسمياتها المختلفة للعضو الواحد و هي ليست مرادفات بل تعبير عن حالات متنوعة للعضو، فقد يكون له اسم بيولوجي (استعمال وظيفي)، جنسي (فعل غريزي) وجمالي.² فالتسمية، ليست مجرد أداة لتمييز عضو عن آخر إنما هي تحديد للتنوع الثقافي و الأنثروبولوجي الخاصين بوجوده و نمط اشتغاله، كما أنها تميز لردود الفعل النفسية والغريزية عند الآخر، فإذا كان العضو قابلاً لأن يتلقى سلسلة من التسميات فإن ذلك يعود إلى النمذجة الثقافية المسبقة التي تثبت استعمالاته المتعددة.³ لذا لا يمكن لأي عضو في جسدنا أن يعوض إنه من تدبير الخالق⁴

بما أن الأعضاء الجسدية كيانات قابلة للعزل انطلاقاً من ارتباطها بدلالات سابقة، فالعضو يندرج ضمن نشاطين هما: النشاط العملي (من طبيعة نفعية وظيفية، نجده خارج أي تسنين لأنه لا يستجيب سوى للحاجات الأولية التي يتطلبها الوجود الإنساني)، و النشاط الرمزي (من طبيعة ثقافية، ينظر إليه باعتباره حصيلة تسنينات ثقافية محددة). بينما تعد الحدود الفاصلة بين هذين النشاطين هشة للتداخلات المحتملة بين مستوى القراءة والتدليل، فعناصر النشاط الأول قابلة للاشتغال ضمن النشاط الثاني انطلاقاً من قوانين و قواعد جديدة ومستحدثة و لن يحد هذا التداخل سوى استحضار النص الثقافي العام الذي يوطر مجموع هذه المستويات، كما أن عناصر النشاط الأول قابلة للاستغناء في حال الرغبة في التخلص من الأبعاد الوظيفية و الغايات العملية

¹ مراد بن حرز الله، "الجسد الأنثوي في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة تحليلية نقدية"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

² سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 35.

³ سعيد بنكراد، "السيميائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 201-202.

⁴ سيار الجميل، "فلسفة الجسد و التفكير الإنساني: رؤية عربية"، عالم الفكر، ع 4، مج 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، أبريل - يونيو 2009، ص 132.

المسبقة لتحقيق فعل الرغبة، فكلما تخلص الانسان من الغايات العملية تفتحت أمامه إمكانات التأويل والقراءة.¹ لذا يعد الفصل بين البعدين شرطا لتحديد الدلالات الإيحائية غير المرئية من خلال التجلي المباشر .

إذا كانت الأعضاء توزع تقريريا (حسب موقعها الوظيفي) فإن الانتقال من النص التقريري إلى ما يشكل انفتاحا على نص الثقافة سيؤدي إلى إعادة توزيع هذه الأعضاء حسب موقعها من الرغبة إلى: أعضاء جنسية، أعضاء شبه جنسية، أعضاء قريبة من الفعل الجنسي، أو يتم توزيعها حسب موقعها من إنتاج الدلالات الإيحائية إلى: أعضاء الإشارات الرمزية (كالعينين و اليدين و الرأس) أو حسب موقعها من إنتاج النصوص الفنية: كالأرجل في الباليه، الكتفين و الخصر في الرقص الشعبي ، فالثقافة تحدد لكل عضو سلسلة من السياقات التي تحيل على دلالات مختلفة بل قد تكون في أحيان كثيرة متناقضة.² و بالتالي يمكن وضع جغرافيا للجسد تتنوع حسب الثقافات و الأجناس وتسمح بتمييز مناطق محايدة و أخرى مجنسة.³

— **الرأس:** يصفه الجاحظ بأنه: سيد البدن، و هو يعني من كل شيء أعلاه، إذ نقول رأس الجبل (قمته)، رأس القوم (سيدهم)، رأس الشهر و رأس السنة (أول يوم منهما) فيه الدماغ و هو معدن العمل، و منه يتفرق العصب الذي فيه الحس كما يضم الحواس الخمسة...⁴ لكنه ليس موطن الحواس فحسب، بل موطن الأعضاء الأكثر جمالا و حسا في أجسامنا كالعينين و الفم و الأنف ...

— **الجبهة:** تقع ما بين الحاجبين إلى الناصية (شعر في مقدم الرأس)، أما الجبين فهو المنطقة الواقعة ما فوق الصدغ عن يمين الجبهة و شمالها (أي للإنسان جبينان تفصل بينهما الجبهة).⁵

— **الوجه:** في اللغة العربية هو الحيا، ووجه كل شيء مُسْتَقْبِلُهُ أي المكان الذي يقبل و يطل منه على الآخرين، لذا غالبا ما تتمثل مهمته في التعبير عن الكائن الذي يمثله، فوجه الإنسان واجهة لعواطفه وانفعالاته، بالإضافة إلى الحالة الصحية التي تعتريه؛ كما أن استعمالاته اللغوية خاضعة لتغيرات ثقافية هامة، فعادة ما يرد

¹ سيار الجميل، مرجع سبق ذكره، ص 197.

² المرجع نفسه، ص ص 202-203.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 209.

⁴ علي العربي، "معجزات الجسد في القرآن"، ط 1، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة (مصر)، 2012، ص 27.

⁵ المرجع نفسه، ص 33.

بمعنى الهيبة والشرف و الكرامة (كالقول: صان ماء الوجه) و هو ذو أهمية في مجتمعات "الشرف أو العار".¹ لذا يشكل الوجه العنصر المركزي في الدلالة الجسدية، فهو مرآة الشخص و الشخصية، كما أنه مجاز الجسد وصورته المركزية، فإذا فُصلَ عن الجسد لم يعلم، بل هو بدل الفرد كاملاً و عنوان وجوده، حتى أنه وصف بالعين الثالثة، كما أنه يتجاوز الطابع التواصلية الواقعي ليصبح فلسفياً، إنه بداية كل خطاب.² لذا يعد في جميع الثقافات و السياقات بوابة للجسد و خزاناً لانفعالاته. و هو يكتسب أهميته الاتصالية لكونه يضم أهم ثلاث قنوات اتصالية هي: العينان (الإبصار)، الفم (الكلام)، الأنف (الشم)، و جلد الوجه (اللمس).³

– **العين:** "لا ينطق بكلمة واحدة لكن عيناه تفيضان بسيل من الكلمات"⁴ لذا يقال أن العين تشكل بوحداتها الفرعية (جفن، هدب، حدق) مداراً تعبيرياً واسعاً يعكس قوة الوجه وجماله، فهي محل التعبير وحامل لرسائل شديدة التنوع في الإفصاح والإضمار، فإذا استعصى الكلام بالفم فالعين تعوضه بالنظرة المعبرة، و هو ما أكدته "ابن حزم الأندلسي" بقوله أن: "العين باب النفس، وهي المنقلبة عن سرائرها و المعبرة لضمائرها والمعربة عن بواطنها" كما أنها نافذة الروح و باب القلب تعبر عن الأحاسيس و الانفعالات والعواطف كالحب،⁵ الاشتها، الرفض، القبول، الخوف، الأمل، الاحتقار، الاشتزاز، الاحترام. ما يجعلها تتجاوز دورها الفزيولوجي. كما يعتقد بأنها مصدر قوى الشر لقدرتها على إلحاق الضرر، و المفارقة أن علاج العين المؤذية أو الحاسدة تكون بعين مضادة أو ما يسمى في الثقافة المصرية القديمة "عين حورس" التي ترمز للحماية و القوة. كما تتحدد دلالة العين حسب موضعها فاليمنى تمثل الشمس أما اليسرى فتمثل القمر.⁶

– **الفم:** يمثل فتحة أو تخويفا في الوجه تضم أجزاء متحركة و أخرى غير متحركة، يبدأ بمعبر بداخله أسنان ولسان وورائهما حلق و حنجرة أو حلقوم.⁷ كما يقوم الفم إلى جانب الشفاه بوظائف عدة كالكلام والتعبير

¹ باتريك شارودو و دومينيك منغو، "معجم تحليل الخطاب"، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس (تونس)، 2008، ص 251.

² سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تحليلاته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 79.

³ محمد الأمين موسى أحمد، "الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم"، رسائل جامعية، إصدارات دائرة الثقافة و الاعلام، الشارقة، 2003، ص 247.

⁴ جوان ليبمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، "إشارات الجسد: كيف تشخص حالتك بنفسك؟"، ط1، مكتبة جرير، الرياض (المملكة العربية السعودية)، 2010، ص 39.

⁵ صوفية السحيري بن حثيرة، مرجع سبق ذكره، ص 91-92.

⁶ جوان ليبمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 40.

⁷ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 58.

عن الأحاسيس من بكاء، صراخ، استغاثة، ضحك، محبة و حنان.¹ و يعد أيضا من وسائل نيل المتعة الحسية كالرضاعة و الشرب والأكل والتذوق... لذا اهتمت بها الشعوب منذ القدم، لكن هذا لا يمنعنا من القول أن الفم رغم السعادة التي يمنحنا إياه إلا أنه قد يجلب لنا المشاكل و الشقاوة، من لون و قوام شفاهنا وألسنتنا، ورائحة أنفاسنا قد تعبر عن حالتنا الصحية.²

— **الأنف:** هو عضو التنفس و الشم، يضم المنخرين و الحاجز الذي يفصل بينهما، يتيح التعرف على الروائح والعطور لمسافات محدودة،³ من أشرف أعضاء الوجه و موضع كناية عن الكبر و مظهر للكبرياء و الأنفة.⁴ فيما تشير الثقافات القديمة إلى القيمة الجمالية للأنف، حيث عرفت الحضارة المصرية القديمة بإجراءاتها للعمليات التجميلية للأنف ابتغاء الشكل و الحجم الحسن خاصة عمليات تعديل الأنوف التي كان يتعرض أصحابها للتشويه من قبل قطاع الطرق. كما أشار علماء الفراسة إلى حجم الأنف و شكله كمعيار للجمال و قوة الشخصية، لكن هذه الممارسات خلقت نوعا من الاتجاه العنصري في تصنيف البشرية.⁵

— **الأذن (Ear):** تمثل جهاز السمع، و هي الواسطة التي يتم بها حفظ اللغة و النطق بها، بها يتسنى للإنسان الكلام و بدونها يكون أبكم، بها يتعرف على أصوات مختلفة و متنوعة و يميز بينها. و لمنزلتها المحمودة قدمها القرآن الكريم عن العين، فهو يذكر السمع ثم البصر لقدرته على إدراك المجردات.⁶ دون أن ننكر دور الجزء الغضروفي للأذن في زيادة القدرة على السمع من خلال تكثيف الموجات الصوتية وتوصيلها للأذن الداخلية.⁷ كما ترتبط الأذن بالكثير من المعتقدات الشعبية، إذ يقال أن إحساس المرء بطنينه أو اختلاجه فآل على سوء الحظ (شمال أوروبا)، بينما يعتقد أن الاختلاج في الأذن اليسرى يدعو إلى التفاؤل (نساء الهنود). و في موضع آخر يعتقد أن أصحاب الأذان الملتصقة بالرأس يحبون المال إلى درجة الشح.⁸ أما في الثقافة المصرية القديمة، فيعتقد أن "نفحة الحياة" تدخل الجسم من الأذن اليمنى، أما "نفس الموت" تدخل من الأذن

¹ علي العربي، المرجع السابق، ص 61.

² جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص ص 101-102.

³ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁴ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 117.

⁵ جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 85.

⁶ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 37.

⁷ جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، "مرجع سبق ذكره، سبق ذكره، ص 70.

⁸ عبد الحميد يونس، "معجم الفلكلور: مع مسرد إنجليزي-عربي"، كتب عربية، القاهرة (مصر)، 1982، ص 47.

اليسرى، بينما يعتقد أن الحلي لا يقصد بها مجرد الزينة ، إنما تكون لوقاية فتحات الجسم من العلل و الحسد و الأرواح الشريرة لذا كان يتم ثقب الأذن بقطعة معدنية تطرد الأرواح الشريرة من الجسم.¹ وذات الممارسة نجدها في الجزائر، حيث يتم تعليق خيط معدني(العايشة) بأذن الرضيع الذي تعودت والدته فقد مواليدها عقب الولادة، كطقس سحري للمحافظة على حياة مواليدها من الأرواح الشريرة التي قد تختطفهم.²

– **اليـد:** تمتد من المنكب إلى أطراف الأصابع، و قد خلقت في شكل مرن قابل للقيام بوظائف مختلفة، تضم الأصابع التي تعد تاج اليدين و محور نشاطهما،³ كما أنها وصفت بالعضو الزئبقي المتحرك الذي ينتقل في الوضعيات والمعنى و يحضر في مختلف النصوص والمتناقضات، إذ تعبر عن المنح والعطاء، عن الحمل و المداعبة كما أنها تصد العدوان عن الجسد وتعد سنداً له، و تعبر كذلك عن القمع، المنع والمصادرة؛⁴ أما الكف فهو ما يقبض به الانسان و ما يبسط، وهو يضم الراحة مع الأصابع.⁵ و قد ميّز القرآن الكريم بين ايجابية اليد اليمنى و سلبية اليسرى، و هو تمييز سيّطال الأفراد يوم القيامة بالحديث عن أصحاب الجنة والنار.⁶ و هو الطرح الذي تبناه "روبرت هرتز"(Robert HERTZ) حين أشار إلى تفوق اليد اليمنى على اليسرى من خلال وجهة نظر تشريحية تجعل استخدام اليد اليمنى نتيجة لنمو الجزء الأيسر من المخ. أما استخدام كلا اليدين فيعد امتيازاً اجتماعياً وثقافياً.⁷

– **الرّجل:** تمتد من الفخذ إلى القدم، و من أجزائها: الساق و القدم⁸ لا تعبير العديد من المجتمعات أهمية للأرجل نظراً لكونها تتموقع أسفل الجسد، و ترمز من خلال ذلك إلى المستوى الأسفل من القيم، فالأرجل تلمس التراب و تمثل حدود الرجل و تجذره في العالم ، مثلما يشكل موضع الاتصال بالأرض.⁹

¹ جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 69.

² نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 39.

³ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 112.

⁴ سعيد بنكراد، " السيميائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 200.

⁵ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 120.

⁶ محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 311.

⁷ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 39.

⁸ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 127-129.

⁹ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، تر : عيد ابلال و ادريس المحمدي ، ط 1 ، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر) ، 2014 ، ص 134.

كما يعتبرها بعض المفكرين أنها محايدة و نفعية فالنصوص المتولدة عنها ضعيفة ومحدودة، إذ تعبر الرجل عن ذات الأفعال عند الرجل و المرأة، أما الساق فهي واجهة جمالية تختلف بين الجنسين.¹

- **الصدر:** هو مقدم كل شي، إذ يقال صدر النهار(أوله)، صدر القوم (رئيسه)، أما صدر الإنسان فهو الجزء الممتد من أسفل العنق إلى الجوف، جعل لحماية ما بداخله من أعضاء بحيث لا يلحقها الأذى، و يندرج ضمن القسم المسمى "الجدع"² يعد متعدد الاستعمالات و الدلالات، فهو أحيانا مشدود إلى الوظائف ومهمته الاستجابة للغايات العملية، و أحيانا مرتبط بغايات جنسية غريزية و أحيانا أخرى مرتبط بعوالم جمالية يتحدد كعنصر رئيسي في معمار الجسد (خاصة المرأة). إذ ترتبط استعمالات الثدي مثلا بالرضاعة (حليب المرأة)، أما الصدر فهو واجهة البناء الجسدي و رونقه و ما يعبر عن جماله. أما النهد فلصيق في الاستعمال و الشكل الوجودي بالجانب الجنسي و يدل في الاستعمال العربي القديم على البلوغ و النضج.³

- **الجلد:** فزيولوجيا يعد غطاء الأمان الحي و الواقى لباقي الأعضاء، يبلغ حجمه حوالي المترين مكعب ويزن حوالي 3,5 كيلوغرام ولا تزيد سماكته عن أربعة ملمترات، أما خلاياه فتتجدد كل ثلاث أسابيع تقريبا إذ يمثل عائقا أمام العدوى ومساعد على ضبط درجة الحرارة و تحقيق التوازن الصحي للسوائل و المعادن في الجسم.⁴ أما إجتماعيا، فهو من عناصر التعبير عن الزمن شكلا و مضمونا، كما يعتبر كالمرآة تعكس أحوال صاحبها، إذ يستطيع أن يصنع فوارق كبيرة بين الناس عبر اختلاف لون جلدهم الذي يتأثر بدرجة توفر "الميلانين" في خلاياه السطحية، كما يخضع لمؤثرات البيئة الخارجية التي و إن كانت تميل إلى بعث التشابه الظاهري بين الناس إلا أنها تميز بينهم إجتماعيا و عرقيا وثقافيا،⁵ كما أنه يعكس الهويات الجمعية، كونه الحد الفاصل ليس فقط بين الذات و الآخر، لكن بين "نحن" و بين "هم".⁶ فهو لغة اجتماعية بين الشعوب تحمل رسائل

¹ سعيد بنكراد، "السيميايات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص ص 200-201.

² علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 75 .

³ سعيد بنكراد، "السيميايات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 201.

⁴ جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 243.

⁵ زكية الخولي، "الجلد: لغة اجتماعية و مسرح تايخي لطقوس مختلفة"، صحيفة تشرين، على الرابط التالي:

www.archive.tishreen.news.sy

⁶ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ص 127-128 .

معلومات أو دلائل عن جماعات معينة، كما يحتوي على ذاكرة هائلة من المعلومات التي تنظم الأحاسيس، فيعمل عمل اللاقط الإلكتروني حيث يثبت و يلتقط الإشارات و يتغير لونه تبعاً للحالة النفسية لصاحبه.¹

2- الأعضاء الخاصة (التناسلية): لا يعود الانشغال بها في الثقافات الشعبية إلى ازدواج المشاعر تجاهها، نظراً لما تمنحه لصاحبها من متعة بل لضرورتها في الحفاظ على النسل و إخراج الفضلات، كما لم يكن ينظر لها دائماً على أنها مخجلة أو باعثة على ذلك و لا حتى بهذه الخصوصية، بالنظر إلى تجرد الإنسان البدائي من اللباس دون خجل أو تردد،² كما أنها تعتبر من أهم الأعضاء فمن خلالها تستمر الحياة من خلال التخصيب.³

2. الجسد المعاش بين الهوية الفردية و الجماعية

2.1. الهوية الجسدية

يمر الإنسان خلال حياته بالعديد من المراحل التي يعايش أثناءها تجارب تكسبه خبرة واسعة، لكنه يبقى الشخص ذاته و يظل نفسه رغم ما تعترض كل مرحلة من تقلبات وأحداث، ما يجعله يملك هوية خاصة به تتميز عن الآخر مدى حياته و على امتدادها، فبدونها لا يمكن أن نعتبر الفرد كذات مسؤولة أخلاقياً عن تصرفاتها و لا يمكن أن نحاسبها، فأي محاسبة تتطلب ضمناً وجود هوية تؤكد أن الفرد المحاسب هو ذاته المرتكب للفعل،⁴ فالجسد يعبر عن هوية الفرد فهو منبع الأحاسيس، كما قد تتجلى الهوية أيضاً من خلال حركات الجسد ووضعه و إشاراته، فأغلب الحركات ذات منبع متجذر في اللا شعور، ما يجعلها تنتمي إلى ذاكرة الجسد.⁵

كما تمت الإشارة للهوية في موسوعة لالاند الفلسفية⁶ ضمن أربع معاني نقتبس منها فقط ما هو مطابق لـ "الهوية الشخصية- هوية فردية" التي حددها "لالاند" بأنها "ميزة فرد ... يقال عنه إنه "هو ذاته- نفسه" في مختلف فترات حياته، و هو ما يطابق "هوية الأنا" التي يصعب تحديدها أو ملامستها دون الحديث عن الجسد الذي ينتمي إلى مجموع المواضيع التي تحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد لن يكون الإنسان على ما هو عليه، ما

¹ أمينة بطاوي، "الوشم صرخة الجسد"، مجلة زمان المغرب كما كان، ع17، مارس 2015، دار سي تي بي إيديال، الدار البيضاء (المغرب)، ص 78.

² جوان ليمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 201.

³ سيار الجميل، مرجع سبق ذكره، ص 132.

⁴ بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، تر: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2005، ص 659.

⁵ حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁶ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، المجلد الثاني (H-Q)، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، (د س)، ص 607.

يتيح إمكانية الاختزال المستمر لحياة العالم في جسده، عبر الرمز الذي يجسده، ذلك أن وجوده وجود جسدي.¹ دون أن يعني ذلك التعرف على الهوية بتحديد ما هو فيزيولوجي (فاللحم مثلاً عام و مشترك)، إنما تتطلب الهوية التعرف على ما تحتفظ به العين كشيء لا يمكن أن يوحد في كل الأجساد، فهي لا توجد فيما يوحد، إنما هي موجودة عادة فيما يخص و يعزل و يميز الفرد، لذا فقد حافظ الانسان دوماً على جسده الطبيعي لكنه غيّر باستمرار من حضوره الثقافي تبعاً للفترة و البيئة التي يعايشها.²

ذلك أن الجسد بوابة التعرف على الإنسان كجوهر مجرد، كما أن الهوية الشخصية مرتبطة بالهوية الجسدية التي تشكل الوجه الإيماني أو الفيزيقي للإنسان، و عليه فللجسد طرقته الخاصة في التعبير و التواصل و هي لغة تمزج بين الإيماء و المجاز، بل إن الجسد يمنح الوجود الإنساني حضوره المادي ليصبح بذلك هذا الوجود الإنساني وجوداً جسدياً،³ مع الحرص على الإشارة إلى الفوارق الجندرية و التفاوتات الاجتماعية. لذا نجد أن الهوية المتطابقة عدم مناقضة لصاحبها لكنها مخالفة للآخر، و هذا راجع لتباين الجسد في حد ذاته فمن خلاله يتميز الفرد عن الجماعة و المرأة عن الرجل و الشاب عن الشيخ... كل له لغته الجسدية التي تضم سلسلة من الرموز و الإشارات التي تسمح بحياة اجتماعية متشعبة العلاقات و المبادلات و التي تعبر تعبر بدورها عن انتمائه الهوياتي لذا يقول "غوفمان" (J.C. Kaufmann): "لقد أصبح الجسد معلماً هوياتياً مهماً في عمليات التبادل الاجتماعي".⁴

فالجسد الإنساني هو الممر الضروري نحو تحديد كل الهويات اللاحقة: الاسم و اللقب و الصورة النمطية، الصوت و طريقة المشي، الجلوس و ردود الفعل و كل ما يمكن أن يضبط إيقاع الوجود الفردي المتحقق من خلال صورة بصرية تلتقطها النظرة و تخزنها في الذاكرة باعتبارها صور تعود لهذا الشخص و ليس لذلك.⁵ فشرح و تحليل الهوية الجسدية لا يمكن أن يكون إلا انطلاقاً من مفهوم الهوية التي تعني "الشيء يكون نفسه" والإنسان يظل ذاته رغم ما يطرأ عليه من تغيّر خلال دورة الحياة و هو ما يعد استخداماً إيجابياً لمبدأ عدم التناقض⁶ أو ما يسمى بـ"

¹ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 1997، ص 5.

² سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

³ جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 247.

⁴ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزيين - دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا، كلية العلوم الإنسانية - المدرسة الدكتورالية في الأنثروبولوجيا، وهران (الجزائر)، 2013-2014، ص 10.

⁵ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 16.

⁶ إيمانويل كانط، "أنطولوجيا الوجود"، تر: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2009، ص 381.

الهوية المتطابقة".¹ لكن هذا لا يعني أن الهوية الجسدية تكون دائما مطابقة، فقد نجد لها زائفة تعبر عن الآخر أكثر مما تعبر عن الأنا في حال السعي و اللهث خلف سراب الجسد الأنموذج، فالمرأة على الأخص قد نجد لها تبحث عن ذاتها في مقاييس الموضة و الصورة المعاصرة للجمال المثالي كضرورة ثقافية و اجتماعية، بناء على مجموعة من القواعد التي تحدد مظهرها الفيزيائي من لدن الرجل بالدرجة الأولى (المصمم، الطبيب، الحلاق، المعد البدني، المخرج، المصور...)، ابتداء من مفهوم التجميل الذي ينطلق بتعداد الملامح الصحية و المشوهة بالعلاقة مع الأنموذج الجمالي المعطى.² و لعل هذا ما تقصده "سيمون دو بوفواغ" (Simone de Beauvoir) في قولها أننا "لا نولد نساء لكننا نصبح كذلك" (On ne naît pas femme, on le devient) فالهوية الأنثوية لا تحيل عادة إلى الجسد الحقيقي، بقدر ما تحيل إلى الجسد المثالي الذي تنتجه التمثيلات الثقافية للمجتمع و الجماعة.³

هذا ما يجعلنا نجزم بالدور الهام الذي تلعبه أشكال العلاقة بالجسد (إهمال/عناية) في تبليغ رسالة وافية عن الحالة الصحية للجسد، فالعناية بالجسد من خلال الاهتمام بالنظافة الصحية، بالهندام، بتسريحات الشعر يلعب دورا مهما في المبادلات، و هنا يصبح بإمكان الفرد أن يخلق لنفسه "هوية افتراضية من خلال واجهة مزيفة حتى يتمكن من أن يتلاعب بها في الاتجاه الذي يريده، لكي يهيمن على الاتصال".⁴

بناء على ما سبق، تبدو هوية الجسد "مكتسبة" و ليست "جاهزة"، ما يعني أننا و لكي نجعل جسدية ما ذات حضور فعال، يجب علينا أن نبذل جهدا مضاعفا. لذلك كان الجسد و لا يزال خاضعا لسلطة التحولات المناخية و البشرية و المجتمعية و السياسية والاقتصادية و النفسية والثقافية و الجمالية السائدة ، ناهيك عن قدرات الانسان على تمثيل صورته عبر المخيلة، ما جعل العديد من الباحثين يعتقدون أن أفضل طريقة لفهم هوية الجسد اعتباره ظاهرة بيولوجية و اجتماعية غير مكتملة، تتغير بفعل ولوجها و مشاركتها في المجتمع.⁵

أما من الناحية الثقافية، فلا يكتسب جسد المرأة هويته الأنثوية إلا إن تمتع بعناصرها و شروطها الاجتماعية و الثقافية التي و إن تغيرت من حقبة تاريخية إلى أخرى إلا أن معاييرها تبقى ذاتها، فالمرأة في "سن اليأس" مثلا يمتنع جسدها عن الإنجاب، فتدخل في مرحلة اللاهوية الجسدية، فالنقص الجسدي الذي تعايشه المرأة

¹ بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، مرجع سبق ذكره، ص 120 .

² حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص 64.

³ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداث و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 21.

⁴ المرجع نفسه، ص 11.

⁵ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره ، ص ص 21-22 .

في هذه المرحلة و إن كان بيولوجيا ليس له تعويض كونه نقص غير قابل للتكميل، فالتأنيث صفة تلحق بجسد الأنثى و هويتها.¹

و في وضعية أخرى، قد تلتبس هوية المرأة، إن لم تلحق بالرجل سواء كان زوجا أو أبا فهي لم تخلق إلا به و لأجله، إذ لا تكتمل صياغة الجسد المؤنث و تمثيله الثقافي إلا من خلال إضافته إلى الذكورة فيقال فلانة زوجة فلان، كما قد جرى العرف الثقافي على الاستحياء من ذكر اسم المرأة و التصريح به إلا عبر وسيط مذكر.²

في سياق آخر، ترتبط صناعة الهويات الجنسية المميزة بين الذكر و الأنثى، بجهاز اجتماعي تخيالي ينتج ويحدد المفاهيم المتعلقة بالأنوثة و الذكورة و بالعلاقات بينهما و بالمجتمع، وفقا لسلسلة من المعايير البيولوجية أو الثقافية التي تجعل من الذكر "رجلا" و من المرأة "أنثى"، فقد يلحق بالأول خصائص من القوة و الغلظة في الجسد و الطبع، كما قد تلحق بالثانية مواصفات النعومة و اللين في الجسد و المزاج، لكن هذه المواصفات تبقى نسبية و فضاء من الصراعات النقدية فهي ليست ثابتة و لا من المسلمات التي يمكن تأكيدها.³ لذا يمكن أن نعتبر الجسد، كما يبدو في الظاهر، شكلا من أشكال الحضور في الوجود، لذا يجب أن نتعامل معه باعتبار طبيعة الشكل الحامل له، فهو يحدد مضمونه الحقيقي. ذلك أن الشكل ليس حقيقة مادية مفصولة عن العين التي ترى، إنه بتلك الصفة من خلال قدرة الرائي على تصويره ضمن خطوط لا ترى ظاهريا بالعين، إنما تفهم من استيهامات مستبطنة، أو هي جزء من الخطاطة المجردة التي يمكن وفقها أن نتعرف على الشيء المخصوص، فما تعكسه التمثيلات البصرية للمرأة في الإشهار مثلا، و ما تقدمه للعين لا يعكس جسدا حيا يتصرف بعفوية إنما كيانا مختارا انتزعت منه كل أبعاد النفعية لكي يصبح دالا على الإيروسية * وحدها.⁴

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 58.

² المرجع نفسه، ص 75.

³ زهية بن عبد الله، الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثلات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 13.

* الإيروسية: يعبر "إيروس" عن إله الحب الذي يجمع بين الذكور و الإناث، و هو معطى جسدي و عاطفي و ديني قائم على الجدلية الثنائية الذكورية/الأنثوية يرتكز فهمه على ثالث الجسد و الحب و الدين. للمزيد أنظر:

زيد ثامر عبد الكاظم مخيف الكتاب، "المعطى الأيروسي و مظهراته في العرض المسرحي العراقي: مسرحية توبيخ أمودجا-دراسة سوسيونفسية"، مجلة Route Educational & Social Science Journal، المجلد السادس، العدد السادس، هاتاي (تركيا) جوان 2019، ص 279.

⁴ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 21-22.

2.2. الجسد الجماعي

يعد "سيغموند فرويد" أحد الباحثين الذين اهتموا بالجسد كمادة تصنعها و تنتجها العلاقات الاجتماعية و يساهم في تشكيلها التاريخ الفردي للفاعل الاجتماعي إلى مجال المفكر فيه، ليتعش الحديث على إثرها عن "لغة الجسد" التي تعكس بشكل غير مباشر العلاقات الفردية و الاجتماعية للأفراد، كما تعكس احتياجاته ورغبات بطريقة رمزية، من خلال كتابه "دراسات حول المستيريا" سنة 1895. بالإضافة لمساعي كل من "جون ميشيل برتلو" (Jean-Michel Berthelot)، وأبحاث "لويس رينيه فيليرمي" (Louis René Villermé) (1840)،¹ و كذا أبحاث فريدريك أنجلز (Friedrich Engels) (1845) و "كارل ماركس" (Karl Marx) ...²

كلهم أكدوا أنه من غير الممكن التفكير بالجسد كعنصر عازل للإنسان، إلا في البنى الاجتماعية من النمط الفردي، التي يكون فيها البشر منفصلين عن بعضهم و مستقلين نسبيا في مبادراتهم وقيمهم، فالجسد عادة ما يعمل على كمناورة حدودية ليعين حدود حضور الشخص اتجاه الآخرين، ففي المجتمعات التي تقوم على فكرة الجماعة الواحدة و التي يشير فيها معنى وجود الانسان للولاء للمجموعة و الكون والطبيعة لا يوجد الجسد كعنصر تفرد، لأن الفرد لا يتميز عن المجموعة و لا يعد إلا جزءا من الانسجام التفاضلي للمجموعة،³ فالعديد من الحركات والأنشطة العادية للحياة اليومية تتجذر في نماذج سلوكيات تستمد شكلها و قلبها من المجال الاجتماعي، ما ينفي وجود أشكال طبيعية صرفة لأنشطة الجسد، فهي ليست إلا إنتاجات رمزية ترتبط بلحظة معينة من لحظات الحياة الاجتماعية، فالجسد يصنع و ينتج اجتماعيا خصائص جسده، من خلال اندماجه مع الآخرين وانخراطه في مجال الرمزي.⁴ فتقارب التجربة الجسدية و المشاركة في الطقوس التي تنظم الحياة الاجتماعية تؤسس لـ"الحس المشترك" الذي يجعل من الممكن قيام الاتصال و الانتقال الثابت للحس داخل المجتمع وبين أفراد، و في حال وجود اختلافات أو تباينات فهي ترجع إلى أسلوب الشخص الفاعل وفتته الاجتماعية.⁵

¹ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 25-26.

² فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، ط1، دار الساقى، بيروت(لبنان)، 1997، ص 32 .

³ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا ، ط2، مرجع سبق ذكره ، ص 21.

⁴ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 26-27.

⁵ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره ، ص 120 .

في هذا الصدد، يؤكد "روجيه باستيد" (Roger Bastide) أن هناك أناسا خجولين، أناسا قاسين وآخرين ودودين... لكن هذه الخصائص تنتظم في عالم واحد و تكون نظاما محددًا، يحى فيه الشخص خلف الشخصية التي تقوم بين أوضاع تفاضلية و ليست الشخصية التكاملية المحتملة للأمزجة المتعددة.¹ مثل هذه الهوية (الجماعية) "تساعد بأن تضعنا في العالم ... فتخبرنا من نحن و من أين جئنا، و ما قمنا به"،² لذلك يعد الجسد الوتر الهوياتي لزمكانية الإنسان، ف "أجسادنا ليست مستقلة عنا بل هي وسائلنا التي نعبر بها عن أنفسها بشكل طبيعي"³ كما أنها "أداة عامة لفهم العالم"، ذلك أن فهم العالم هو نفسه فهم الجسد عبر العلامات الاجتماعية المستوعبة، المفككة و الموظفة من طرف الفاعل، فالجسد موجه لفهم العلاقات بالعالم والإنسان، إذ عبره يمتلك الفرد مادة وجوده حسب وضعه الاجتماعي والثقافي، سنه، جنسه، شخصيته في عيون الآخرين.⁴

يتحدد سؤال الهوية الجماعية في تخيل الجماعات الاجتماعية بناء على مبدأي الوحدة والاستمرارية، إذ يرتبط المبدأ الأول بالكمال و التماسك في ضوء العلاقات الاجتماعية التي تؤسس للذات الجمعية بوصف الجماعة كيانا منسجما متجانسا وأمة ذات جوهر مشترك الأولوية فيه لصالح جسد واحد، دم مشترك و وطن للجميع. أما مبدأ الاستمرارية فيرتبط برغبة الجماعة على مر الأجيال و عبر الزمن في المحافظة على ثقافتها وتراثها وذكرايتها و قيمها و تنكر التغيير و الانقطاع التاريخيين. فينظر إلى الهويات على أنها تتأسس في سياقات إجتماعية وتاريخية محددة عليها أن تتجاوب مع الأحوال المتغيرة و من ثم فهي عرضة للتغيير و إعادة التصوير باستمرار، كما أنها تتأسس عبر لعبة الفروق و تتشكل من خلال العلاقات المتغيرة دون أن تكون بذلك مكثفة بذاتها.⁵

هذا يعني، أن الجسد نتاج عمليات إجتماعية و تاريخية أكثر مما هو أحد المعطيات البسيطة لحقائق الطبيعة، لكننا لا ننكر أن تمثيل الجسد الإنساني يعرف ثقافيا و ينتج اجتماعيا فالشيخوخة مثلا بنية اجتماعية لكن الخبرة بضغطها هي أيضا نتيجة لتحولات فسيولوجية وبيولوجية.⁶ ذلك أن الجسد يمثل خارطة المجتمع، صورته في تنوعه، لغته في تعددية خطاباته، لكنه في المقابل ليس كتابا مفتوحا يمكن كشف اجتماعيته و مجتمعيته

¹ المرجع نفسه، ص 23.

² طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 702.

³ جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 250.

⁴ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، تر: عياد أبلال و إدريس الحمدي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 8-9.

⁵ طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 701-703.

⁶ هيلين توماس و جميلة أحمد، "الأجساد الثقافية: الإثنوغرافيا و النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص 163.

دون تمنع و دون عملية سبر عميقة و واعية، فهناك قوى في الجسد تنفتح و أخرى تنغلق و بين هاتين القوتين قوى أخرى تعيش وضعيات و مسارات متنوعة ومختلفة، فقد تكون منفتحة ظاهريا و منغلقة داخليا أو العكس. كما توجد درجات و حراك غير مقروء بدقة لعمل هذه القوى و ليس هذا الحراك في شموله ميكانيكيا يمكن التحكم فيه أو تتبع مسار عمل الجسد، و إنما يشير إلى حركية المجتمع في بنيانه الاجتماعي، كما أن هذا الحراك يتجلى بكونه لوحة المجتمع بكل تناقضاته.¹ فالجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر ذلك أن أنظمة المعرفة تعمل على تفسير طبيعة الجسد و الطقوس و العلامات التي تموضعه اجتماعيا في المشهد العام.²

اهتم بيار بورديو (Pierre Bourdieu) هو الآخر، بدراسة و فهم البناء الاجتماعي للجسد الذي يصبح و كأنه ييداغوجيا ضمنية قادرة على تلقين تصور كامل عن الكون من خلال أوامر تتعلق بحركات جسدية بسيطة، كما أنها قادرة على أن تطبع المبادئ الأساسية لتحكم الثقافي، بعيدا عن الوعي و عن التفسير التي قد تبدو مظهريا غير ذات معنى، كما تعمل على تدعيم "منطق تحويل" يجعل كل تقنية من تقنيات الجسد مستعدة لاستدعاء النسق الثقافي الذي تشتغل ضمنه. فالبناء الاجتماعي للجسد يجعل الفوارق الاجتماعية تبدو طبيعية ويسعى لجعل الفوارق الطبيعية تبريرا للفوارق الاجتماعية أو يحول الاختلافات البيولوجية إلى اختلافات اجتماعية.³

فيما تشتغل "سوسيولوجيا الجسد" حسب "جان ميشيل برتلو" على أحوال استعمال الجسد الذي لا يطور سلطاته الاجتماعية و تعددية أبعاده إلا في إطار أحوال تجعل منه مستقر السلطة الاجتماعية وفضاء رسم دلالاتها، فيقترح أن تكون مجموعة الوقائع الاجتماعية و الثقافية التي تنتظم حول الجسد كدال موضوعا لـ "سوسيولوجيا الجسد".⁴ ما يعني أن كل مجتمع يتضمن تنظيما طقوسيا للنشاطات الجسدية، ففي كل لحظة يرمز الشخص عبر جسده إلى طبيعة علاقته مع العالم، فمهما تكن طبيعة المجتمعات فالجسد يبقى حاضرا دائما والمجتمعات هي التي تحدد و تختار بين وضعه في ظل أو ضوء الحالة الاجتماعية.⁵

لذا نجد المقاربة السوسيولوجية للجسد تنطلق من اعتباره مجالا لانعكاس التمثيلات والمخيالات والقيم الاجتماعية، و كذا رابطا للطاقة الجماعية بواسطته يتم دمج كل فرد في النسيج الجمعي، كنقطة لتقاطع اللحظات

¹ إبراهيم محمود، "جماليات الصمت: في أصل المخفي و المكبوت"، ط1، مركز الإنماء الحضاري، دمشق (سوريا)، 2002، ص 110.

² فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 56.

³ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 31-32.

⁴ المرجع نفسه، ص 35.

⁵ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

الثقافية و كل أشكال التبادل الرمزي، و كأداة لإنتاج استراتيجيات فردية أو جماعية تسمح بالتعبير عن حاجة أو رفض أو نقص.¹

ففي العديد من المجتمعات الإفريقية يطالب الفرد بالذوبان في جماعته القدرية، فيكون غير قابل للتجزئة عنها أما تضاريسه الشخصية فلا تعدو كونها فروقات مواتية للتكاملات الضرورية و باعث على الانسجام التفاضلي للمجموعة و ليست مؤشرا على تفرده، فهو الإنسان الإفريقي لا تتوقف عند جسده كفرد بل يعتبر عقدة في شبكة علاقاته الاجتماعية، إنه يذوب في جماعته و يتبع أجداده في كيفية توطيد علاقته بجماعته و بيئته، فالجسد ليس حقيقة بديهية ومادة غير قابلة للاختزال إنما لا يوجد إلا بناء على النظرة الثقافية له.²

يتضح مما سبق، أن الجسد كعنصر منفصل عن الشخص الذي يمنحه وجهه، لا يبدو موضوعا مفكرا فيه إلا في البنيات الاجتماعية من النوع الفردي، حيث الفاعلون منعزلون عن بعضهم البعض، ومستقلون نسبيا في قيمهم ومبادئهم، و هنا يشتغل الجسد كحد فاصل بين سيادة الشخص و الآخرين، و عكس ذلك لا يمكن تصور الجسد في المجتمعات من النوع التقليدي و الجماعي، إذ أن وجود الشخص مرهون بمبايعته للجماعة و للكون وللطبيعة كعنصر فردانية أو كمقولة فكرية تسمح بالتفكير في الاختلاف ما بين فاعل و آخر مادام التمييز بين الفرد و الجماعة يعد أمرا مستحيلا ، فكل واحد ما هو سوى شيء بسيط في الوحدة الفارقة للجماعة.³

2.3. الجسد الفردي

مما لا شك فيه أن الجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر و من حقبة لأخرى، فبتنوع المجتمعات تتعدد التصورات و المعارف و الممارسات اتجاهه، نظرا لاختلاف الخصائص التي تربط الإنسان بجسده وتطورها، فالمجتمعات البدائية والتقليدية لم تكن تميز بين الإنسان وجسده أما الحديثة فجعلت الخلاص يمر عبر الجسد، وأصبحت ذاتية الفرد تمر عبر وعيه بجسده حتى أصبح وكأنه العقدة الأساسية لتشكيل العالم.⁴

فرغم أن الجسد هو ذاته منذ آلاف السنين، إلا أنه لم ينظر إليه بالصورة نفسها في الحقب المتتابعة، كونه دائم التغيير عبر الزمان و المكان، لكن الثابت أن الجسد لا يمكن أن يدرك إلا بشكل نسبي و غير كامل،

¹ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 35.

² براهيم سامية، "سوسيولوجيا الجسد"، مجلة الباحث، المجلد الثالث، العدد الخامس، مرجع سبق ذكره، ص 53.

³ دافيد لوبروتون، مرجع سبق ذكره، ص 60.

⁴ براهيم سامية، "سوسيولوجيا الجسد"، مجلة الباحث، المجلد الثالث، العدد الخامس، مرجع سبق ذكره ، ص 54.

فتمثلات الجسد و المعارف التي تطاله تخضع لحالة إجتماعية معينة و لرؤية خاصة للعالم.¹ فإذا كان الجسد في المجتمعات الغربية ذو نمط فردي قاطع للطاقة الاجتماعية، فإنه في المجتمعات التقليدية، يعمل كواصل لطاقة الجماعة.² أما في المجتمعات المعاصرة فهو مرتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية و بانبثاق فكر عقلاني ووضعي وعلماني حول الطبيعة و بتراجع تقليدي في التقاليد الشعبية المحلية، فهو يتضمن انقطاعا بين الشخص والآخر، وبينه و بين الكون، و بينه و بين نفسه، ليمثل بذلك سورا موضوعيا لسيادة الأنا، يتعذر قسمته من الشخص.³

يدعونا هذا التحول الملفت في قيمة الجسد اجتماعيا إلى تتبع تاريخه الطويل، إذ تشير الدراسات أن الوعي بالجسد كقيمة في حد ذاته و الدعوة إلى التأريخ له و الحث على تحريره من قيود التهميش والدونية التي سنتها الميتافيزيقا و كرستها المسيحية و انتقلت عدواها إلى معظم المؤسسات الثقافية الأخرى، كان وليد نظريات العقد الاجتماعي و المجتمع المدني و الاختيارات السوسيو-اقتصادية التي تعود جذورها إلى عصر النهضة وتبلورت بالتدريج في حضن البورجوازية إلى أن عرفت النور خلال القرن السابع عشر، في صيغة نظام متكامل كان الإنسان وسيلة و غاية في الوقت ذاته، و بموجبه أصبح الأفراد أسيادا لأجسامهم.⁴

لذا اجتهد كل مجتمع و بأسلوبه في منح جواب مقنع عن سؤال الجسد، رغم أن هذا اللغز يبدو للوهلة الأولى أمرا بديهيا، لكن البداهة غالبا ما تكون الطريق الأقصر نحو السر، ذلك أن في قلب البداهة غالبا فراغ، يمثل بؤرة الحس التي يحفرها كل مجتمع على طريقته، فالبداهة في مجتمع ما هي الدهشة في مجتمع آخر و معرفته المفردة حول الجسد، مكوناته، تعابيره، اتصالاته...و يعطيه معنى وقيمة، ذلك أن مفاهيم الجسد تُخضع لمفاهيم الشخص، لهذا فإن العديد من المجتمعات لا تميز بين الإنسان و جسده وفقا للثنائيات المألوفة في الغرب.⁵

يشير "معجم أكسفورد الإنجليزي" أن الاستعمالات الأولى لمفهوم الهوية الشخصية لم تسجل إلا في القرن السابع عشر و هو ما طرحه "س.هال" تحت مسمى "ذات التنوير" استنادا إلى مفهوم الشخص الإنساني باعتباره فردا مُوَحَّدًا مُنِح قدرات العقل و الوعي و الفعل فكان المركز الجوهري للذات التي تعد هوية الشخص.⁶ أما خلال

¹ براهيم سامية، "النموذج الجمالي للجسد الأنثوي و دلالاته"، مجلة الباحث، المجلد الرابع، العدد الثامن، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة (الجزائر)، جانفي -جوان 2013، ص 182.

² دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 23 .

³ المرجع نفسه، ص 6.

⁴ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 42 .

⁵ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 6.

⁶ طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص701.

عقد الثمانينات من القرن العشرين فقد عرف الانسان تحولاً في نظرتة لنفسه من خلال مراجعة علاقته بها، فأعلن موت الجماعة و رفض الأنساق القائمة في محاولة للتحرر و الهروب إلى ذاته والاستثمار في جسده.¹ بينما لم تعد الملابس و عروض الجسد علامات مباشرة للوضع الاجتماعي، خلال القرن التاسع عشر، بل غدت هذه الممارسات تجليات للشخصية، و أصبح "عرض الذات" يعبر عن شخصية الفرد الحقيقية و قد تحقق هذا الطرح باتساع ثقافة الاستهلاك المعاصرة التي سمحت للمرء أن يصبح جسده.²

على هذا النحو، أصبح الجسد يجسد الانسان في حد ذاته، و يؤثر عن الفرد و حدوده و علاماته الظاهرة التي تميزه عن الآخرين، فخصوصية و فرادة علاقة الإنسان بجسده و التعريف بمكوناته، كلها معطيات ثقافية متغيرة من مجتمع لآخر، ما يجعل تحديد هوية الجسد كقطعة مستقلة عن الإنسان يفترض تميزاً محدداً عند الكثير من المجتمعات، ففي المجتمعات التقليدية ذات التركيبة الطائفية تكون وضعية الشخص منضوية تحت ضلال الجماعة التي لا تمنحه القيمة الفردية أما في المجتمعات المعاصرة يصبح الحديث قائماً عن جسد غير قابل للانفصال (جسد الحداثة).³ لذا نجد أن الأجساد تختلف على المستوى الفردي، فلكل منا جسده، لكن لا نقوم بجميع تصرفاتنا بشكل مستقل. فغالبا ما يشعر كبار السن والعجزة أن أجسادهم تُعَوِّقُهُمْ أكثر مما تُعَوِّق الشباب و القادرين على تحمل أجسادهم.⁴

إذ يُعَبَّرُ عن الجسد الفردي (الذاتي) بـ"الأنا" و هو أيضا الجسد المعيش، ذلك أن الوجود الإنساني المتجسد في العالم هو مرتع الخبرة الفردية و التجربة الداخلية كما تحياها الذات الواعية، و يقابلها في الفلسفة الحديثة الجسد الموضوعي (البيولوجي) و هو الذي نجده متماثلاً لدى أغلب الأفراد العاديين.⁵

ما يدفعنا للقول، أن الجسد كعامل تفرد على الصعيد الاجتماعي و على صعيد التصورات، ينفصل عن الشخص و يدركه كإحدى صفاته، فالتمييز بين الجسد و الحضور البشري هو الإرث التاريخي للتراجع في مفهوم

¹ الصادق رابع، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009، ص 172.

² كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 61.

³ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 58-59.

⁴ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 46.

⁵ عبد الرحمن التليلي، "عنف على الجسد"، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009، ص 152.

الشخص، العنصر الذي تتألف منه الجماعة و الكون.¹ وقد كانت هذه المكتسبات التي تدافع عن فردانية الانسان و عن حقه في الامتلاك الشخصي للجسد في حاجة إلى سند نظري يمنحها مشروعية الوجود والاستمرارية، لذلك حاول العديد من المفكرين تجاوز القطيعة المفتعلة مع الجسد من أجل إعادته إلى مجالات الفكر و المعرفة، من خلال تعرية المسكوت عنه و تناول المنسي و المكبوت و رفع الاحتقار و الذل عنه، ليصبح حاضرا في مواضيع الموضة، الثقافة الجماهيرية، الطقوس الصحية والعلاجية والغذائية ومختلف أشكال العناية...² لكن هذا الانفتاح لم يكن بهذه السهولة بل كان يتطلب الكثير من المجازفة الشجاعة و الجرأة، فشخصنة الجسد تقتضي أن يكون دائم النضارة و الشباب و أن يقاوم عداء الزمن له و هي معركة تهدف إلى الحفاظ على الهوية وتطلعاتها ، فالجسد السيكلوجي حل محل الجسد الموضوعي (الفيزيائي) فهو تعبير عن فقه الجسد لذاته، من خلال حصر وجود الجسد في نفسه و تحفيز تفكيره حول نفسه و استعادة حميميته و نواذعه الداخلية، بالموازاة مع ذلك فإن الضبط الاجتماعي لا يختفي بل يضاف إلى سيرورة الوضع الطبيعي و ذلك من خلال فرض قواعد يجب الالتزام بها ليكون " الفرد ذاته " ، هذا يعني أن المجتمع هو الذي يفرض المعايير و الرمز التي يجب على الفرد أن يستنبطها و هذا ما يؤكد أن الفرد ليس في مقدوره تأدية كل ما يرغب فيه، أما إذا تعارضت أفعاله مع المعايير فإن النتيجة سوف تكون "الانكفاء على الذات" مع الخوف من نظرة و انتقاد الآخر.³

أصبح الجسد بشكل متصاعد فردانيا يعزل المرء عن أقرانه، فأصبحت الصراعات التي كانت تحدث بين الأجساد تقع الآن داخل الفرد الجسدي بسبب متطلبات التحكم في العواطف، هذه العملية تجعلنا نعيش في عزلة مع أجسادنا بحيث نبذل المزيد من الجهد في مراقبتها و ترويضها والعناية بمظهرها.⁴ فعملية استرجاع الجسد من اغترابه يتطلب الشعور بوجود جسم ذاتي يدخل في دائرة السيادة الممتدة داخل العالم ، إذا كانت الحاجة إلى الوعي و الفكر تترجم الحاجة إلى الوعي بالذات فإن الحاجة إلى الجسد تترجم الحاجة إلى الاستقلال الذاتي.⁵

بمعنى آخر، تعكس درجة الفردانية حالة الروابط الاجتماعية، فكلما كانت الفردانية قوية ضعفت هذه الروابط، حيث تتجلى الفردانية في مرحلتها الأخيرة من خلال تفتت الفاعلين و ظهور توجه نرجسي، إن الجسد بهذا الشكل يمثل أداة الفرد الوحيدة للارتباط بالتوجه العام و الالتقاء بالآخرين و الإحساس بالتواصل مع المجتمع،

¹ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 21.

² هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص ص 42-43 .

³ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثين الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 173.

⁴ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 35.

⁵ عز العرب لحكيم بناني، "الجسم و الجسد و الهوية الذاتية"، مرجع سبق ذكره، ص 117.

لكن سيرورة الفردانية لا تتوقف عند هذا الحد، فبمجرد أن تسقط الروابط مع الآخرين يحوّل الفرد جسده إلى ذات أخرى أو ذات ثانية أو أنا آخر، و هنا يمكن معاينة الانتقال من الجسد الشيء إلى الجسد الموضوع.¹ و قد حاول الإنسان تجسيد فكرة "الأنا الآخر" من خلال سعيه الدائم و المتواصل لتغيير مظهره الخارجي و هو شعور نابع عن رغبته العميقة في تغيير صورته عن جسده و هو ما سمي بـ"الهوس بالجسد" وذلك بتوظيف أفضل الوسائل من أجل لإعادة صياغة مظهره و شكله. كما ابتدع مفاهيم تعويضية للرفع نسبيا من شأنه مثل: الرجولة و الرشاقة.²

مما سبق، يتضح أن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي و الجماعي و في قلب الرمزية الاجتماعية³ فهو مادة للهوية على المستويين الفردي و الجماعي، و هو الفضاء الذي يمنح نفسه للقراءة و تقدير الآخرين، فبفضله نحن مُعَيَّنُونَ ضمن جماعة محددة ومُعترف بنا و مُحدَّدُونَ بانتماء اجتماعي، بجنس، سن، لون الجلد أو ميزة فريدة.⁴

المبحث الثالث: مورفولوجيا جسد المرأة

1. الرمز الجسدي مفهومه ومدلوله

1.1. ما الرمز ؟

عرف مصطلح "الرمز" (Le Symbole) عدة تحولات على مستوى المعنى و الاستخدام، إذ دل جذر الكلمة في العصر الإغريقي القديم على شيء يقسم إلى نصفين، يقدم كل نصف منهما إلى ضيف من الضيوف من أجل أن يعطي هذا الأخير نصفه إلى أطفاله ليكونوا شاهدين على الضيافة التي حدثت، فيما بعد استعمل للإشارة إلى كل ما يتوسل به للتعرف على الأشياء بما في ذلك الندوب والبقع اللونية التي تولد مع الإنسان، كما استعمل للتعبير عن قطعة معدنية صغيرة (Jeton) كانت تشير إلى شهادة الحضور في مناسبة معينة (حين توزع على الحاضرين) أو تشير لبديل عن مبلغ مادي أو مواد غذائية؛ بينما عُرِفَ في قاموس أكسفورد (Oxford dictionary) على أنه: "شيء يقوم مقام شيء آخر أو يمثله أو يدل عليه لا بالمماثلة إنما بالإيحاء السريع أو بالعلاقة العرضية أو بالتواطؤ و المواضعة، مثل: الحروف المكتوبة، إذ تصبح رموزا أي مجموعة من العلامات التي تدل بالتواطؤ على بعض الأشكال اللسانية (حسب بلومفيلد)، وهذا ما يسمى علامة العلامة أي العلامة التي تنتج قصد النيابة عن علامة أخرى مرادفة لها (حسب موريس)، أما "سوسير" فيعارض فكرة الاعتبارية في الرمز إذ

¹ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 175.

² صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 204.

³ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، ترمج سبق ذكره، ص 5 .

⁴ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

يفترض مبدأ الترابط الطبيعي بين الدال والمدلول، أما عند غيره فالقضية مرتبطة بالتوافق القياسي أو تداعي الأفكار أو صورة لها قيمة تذكيرية أو سحرية شرط أن يكون التوافق بين شيئين الأول ينتمي إلى العالم الفيزيائي والثاني إلى العالم المعنوي. وبذلك يصبح الرمز دالا على شيء ليس له وجه أيقوني كالخوف، الفرح، الإخلاص، العدل...¹

بينما يعني في اللغة إشارة لموضوع أو تمثل ما دون تداخل بينهما،² أما "هيجل" فيرى أن الرمز هو شيء خارجي مباشر، يخاطب حدسنا بصورة مباشرة، و لكن هذا الشيء لا يُقبل كما هو موجود فعلا، و إنما بمعنى أوسع و أعم كثيرا. ما يؤكد على ضرورة التمييز بين مدلول (Meaning) الرمز وتعبيره، فالمدلول يرتبط بتمثل موضوع ما مهما كان مضمونه، أما الجانب التعبيري للرمز فهو يعبر عن وجود حسي أو صورة ما.³ لذلك تعد كل من الشعارات (Emblèmes) والشارات (Les Insignes) من بين أنواع الرموز، إذ يمكننا القول أن السلحفاة رمز للبطء والحمامة رمز للسلام، أما الديك فشعار للحذر بينما يعبر المنجل عن صفة لـ "سيريس" إلهة الحصاد، فعملية ضبط الرمز خاضعة لمبدأ ربط طبيعي بالإضافة إلى عملية تحليل الأشياء التي هي موضوع التقابل، فعلى أساس المميزات المتوصل إليها توضع أسس التوافق.⁴

كما أن الرمز قد يستخدم كوسيلة للتعبير من أجل الإيحاء بالمعنى المراد التعبير عنه دون الإفصاح به، إذ يقوم بالتجسيد المادي في حين يكون مغزاه هو المضمون؛ ولكي يكون حقيقيا لابد أن تكون له صلة روحية مع المغزى و يحتوي على مضمون التمثل الذي يريد أن يشير إليه، فالأسد يتخذ رمزا للشجاعة بناء على بعض الصفات التي تؤهله لكي يرمز إلى ذلك، لكن توجد صفات أخرى لا تتطابق مع ما سبق مثل المكر، ما يعني أن الشكل الرمزي قد يتطابق في صفة مع ما يمثله، كما قد ينطوي على صفات مستقلة تمام عن الصفة المشتركة. ما يجعلنا نقول أن الرمز له معنى مزدوج، لأن علاقته بالمدلولات التي يشير إليها هي علاقة واحد بمتعدد.⁵

لذا يمكن القول أن هناك نوعين على الأقل من علاقات الدلالة أو المعنى: الأولى شفافة والثانية مبهمه، فالأولى ترتبط فيها الدالات بمدلولاتها على أساس التماثل، و لا تحتاج إلى معرفة إضافية حتى تتبين أحد الطرفين،

¹ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء (المغرب)، 1987، ص ص 45-46.

² رمضان بسطاويسي محمد غانم، "جماليات الفنون و فلسفة تاريخ الفن عند هيجل"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 1998، ص226.

³ المرجع نفسه، ص 226.

⁴ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، مرجع سبق ذكره، ص 46.

⁵ رمضان بسطاويسي محمد غانم، مرجع سبق ذكره، ص ص 226-227.

أما الثانية فتكون العلاقة بين الطرفين على أساس ما يماثل شفرة تعسفية أو اقتراح تعسفي (المواضعة). وغالبا ما يشار إلى الدال الشفاف على أنه أيقونة، أما الدال المبهم فهو رمز.¹ هذا يعني، أن الرمز هو الذي يصنع موضوع التفكير بمعنى أنه يحل محل الشيء المرموز إليه ويجعله متاحا للحواس، كما أنه يرتبط في المحل الأول بالمعنى و ليس بالجوانب النفعية أو العملية التي تأتي في مرتبة لاحقة، كما يمكن أن يكون إما شيئا طبيعيا له وجود محسوس أو شيئا متخيلا ليس له وجود أو حتى فعلا أو حادثة أو أي شيء يشير إلى معنى لا تربطه علاقة طبيعية.²

بذلك يمكن القول، أن الرموز أفعال أو أحداث أو أشياء تتجسد بصور غير مباشرة أو بصور مجردة، وما إن يصبح الرمز ذا معنى تقليدي منمط أو منسق في المجتمع حتى يصبح جزءا من لغة ذاك المجتمع. ما يجعل للإنسان كفرد و عضو في جماعته دورا كبيرا في إثراء النظام الرمزي السائد،³ ما دفع " كاسيرر إرنست" (Ernst Cassirer) لتعريف الانسان على أنه حيوان رامز (Animal Symbolicum)⁴ باعتباره الكائن الوحيد الذي يمكن أن يتعامل مع الرموز بطريقة ممنهجة، لكنه أنكر في المقابل إرجاع الرموز إلى مجرد علامات، ذلك أنها تنتسب إلى عالمين خطابين مختلفين فالعلامة عنصر من العالم الفيزيقي للكائن، بينما الرمز عنصر من العالم الإنساني للمعنى، فالعلامات عبارة عن "إجرائيات" (Operateurs)، بينما الرموز عبارة عن "مشيرات" (Indicateurs)، فالعلامات لها وجود فيزيقي أو مادي أما الرموز فلها قيمة وظيفية لا غير.⁵ هذا يعني أن الرمز قبل كل شيء علامة، لكنه ليس علامة اعتباطية و لا يستعمل كيفما اتفق، لأنهما و إن اتفقا في صفة مشتركة يختلفان في جوانب أخرى.⁶

أما عن صفات الرموز، فقد وصفها "سوسير" بالصورية و التعسفية التي لا تكون مطلقة، أما " بيرس" فأكد أنها تتسم بالديناميكية و إمكانية التفسير والتأويل،⁷ وهذا ما يعد من السمات الرئيسية للرموز التي تجمع بين

¹ تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، تر: شوقي جلال، ط1، العدد 2312، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2014، ص 101.

² السيد حافظ الأسود، "الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة و تأويلها"، منشأة المعارف، الإسكندرية (مصر)، 2001، ص 34.

³ أحمد ديب شعبو، "في نقد الفكر الأسطوري و الرمزي: أساطير و رموز و فلكلور في الفكر الإنساني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، بيروت (لبنان)، 2006، ص 36.

⁴ السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص 26.

⁵ حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 83.

⁶ مجموعة من المؤلفين، "اللغة"، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية : نصوص مختارة، العدد 5، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2005، ص 28.

⁷ السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص 37.

خصوصية الرمز في حد ذاته و خصوصية بيئة اشتغاله، كالقول أن الرمز ملزم بالتلبس بالوجود الإنساني، والنزوع إلى الثبات النسبي، وكذا المعقولية والمنطقية بناء على مبدأ التصنيف و قابلية التأويل.¹

بناء على ذلك، يمكن تصنيف "الكون الرمزي" (حسب دوران) إلى عدة أنواع حسب مجالات التعبير:²
الرموز الشعائرية (Les symboles rituels)، الرموز الأسطورية (Les symboles Mythiques)، الرموز الأيقونية (Les symboles Iconiques). بالإضافة إلى: الرموز الوظيفية أو الرموز المحركة.

و نظرا للتضارب الحاصل في إطلاق تسمية رمز أو أيقونة أو مؤشر على ذات العلامة، يمكن القول أن "العلامات نفسها يمكن أن تكون أيقونات و مؤشرات و رموز اعتمادا على العملية التأويلية، غير أن العلاقات بين الأيقونات والدلائل الموضوعية و الرموز ليست مجرد تأويلات بديلة، إنها مرتبطة ببعضها ذاتيا". ويتجلى هذا الطرح حين نتأمل أمثلة لمفسرين قاموا بتفسير العلامات نفسها بدرجات متفاوتة. فعالم الآثار الذي يكشف عن علامات مكتوبة على لوح طيني، سيفترض أن هذا النقش من الكتابة البدائية، لكن الأركيولوجي الذي لم يتوفر له دليل لفك شفرة النقش لا يمكنه تفسير النقش على أنه رمز، نظرا لعجزه عن تفسيرها رمزيا فإنه سيفسرها أيقونيا.³
و الحقيقة أن تعدد تأويلات الرمز الواحد لا تنحصر في مدى تجريده، إنما يرتبط بتعدد طرق قراءة الرمز وتأويله، و هذا راجع إلى اتصاف الرمز بسممة التعدد في الأبعاد (Pluridimensionnels)، و التعدد في معاني الرمز الواحد (Polysémie) و قدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلا تاما، فالماء قد يرمز للانبعاث و الخصب (في أساطير خلق الكون) كما قد يرمز إلى الدمار و الفناء (في أساطير).⁴

مما سبق، يتضح أنه لا توجد موضوعات بذاتها هي أيقونات أو مؤشرات أو رموز، وإنما نحن الذين نقولها على هذا النحو أو ذاك اعتمادا على الاستجابة المترتبة عليها، لذلك نقول أن الفارق بين العلاقات الأيقونية القائمة على دليل موضوعي و الرمزية مشتقة من النظر إلى الأشياء سواء من حيث شكلها أو علاقتها المشتركة مع أشياء أخرى أو اندماجها في منظومات من علاقات تم الاصطلاح عليها.⁵

¹ بسام الجمل، "من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط1، مطبعة التسفير الفني، صفاقس (تونس)، جانفي 2007، ص 22.

² محمد نور الدين أفاية، "المتخيل و التواصل"، مرجع سبق ذكره، ص ص 26-29.

³ تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، مرجع سبق ذكره، ص ص 125-126.

⁴ بسام الجمل، "من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط1، ص ص 27-28.

⁵ تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، مرجع سبق ذكره، ص 123.

فإن تعذر على الباحث إدراك المرجعية الرمزية لعلامة ما، فإنه لا يزال قادرا على تأويلها باعتبارها دالة أو مؤشرا، كذلك إن عجز عن إدراك أي تطابق مع دليل موضوعي، فإنه لا يزال قادرا على تأويلها على اعتبارها أيقونة "أي صورة تمثيلية" ويفضي تعطل الكفاءة المرجعية إلى هبوط منتظم في الدرجات من الرمزية إلى الدليل الموضوعي، ثم إلى الأيقونية وليس فقط من الأيقونات المركبة أو الدلائل الموضوعية أو الرموز إلى نظائرها الأبسط تكوينا (و العكس صحيح)، يفيد هذا الطرح بأن المرجعية الدالة موضوعيا تعتمد على المرجعية الأيقونية، كما أن المرجعية الرمزية تعتمد على المرجعية الدالة موضوعيا.¹

1.2. خطاب الجسد كحامل للمعنى و كقيمة رمزية

تتجاذب الجسد مجموعة من العلوم و الحقل، التي تقترح تقطيعات متعددة لأعضائه ووظائفها وإيماءاتها ومن ثم يمكن ملاحظة أن التمثيل المورفولوجي للجسد تقابله تمفصلات أخرى، تحيل بدورها على أسنن تأويلية مختلفة، ذات مقصديات تواصلية أو أنثروبولوجية أو جمالية أو رمزية،² ما يجعل من الجسد منظومة رمزية للعالم بامتياز، فمن خلاله نقرأ العالم باعتباره شاشة بيننا و بين الأشياء و المرأة التي تعكس الموجودات من حولنا، فنحن لا نعيش على الطبيعة و إنما نقيم بيننا وبينها وساطة هي الرموز التي ابتدعناها، فلولا الجسد لما أمكن للإنسان أن يدرك الأشياء المحيطة به و عالمه ككل، فيكفي أن يصيبنا جرح في العينين حتى ندرك أننا نبصر من خلال الجسد، فهو قوام وجودنا و دعامة بقائنا، به نحيا و به نوجد و به نضمن استمرارية بقائنا فوجودنا هو وجود مجسد.³

إذ يتمتع الجسد بوحدة فيزيقية و كيان مستقل عن مختلف أشكال التمثيل، كونه نظام من العلامات الدالة و المنتجة للمعاني، فكل استعمال للجسد يعد تعبيرا ناتج عن نشاط و سلوك ذاتي أفرزه المحيط الخارجي، كما أن الحياة تفرض على الإنسان أن ينظر في جسده و يفهمه، و من ثم يحس به و يعبر عنه ويحلم و يتخيل ما يحيط به، فمن خلال الجسد يتعرف الفرد على الواقع الجسدي للآخرين فيلتحم بمفردات العالم و أشياءه. هذا ما يجعل التعاطي مع الجسد يتم بوصفه مجرة من العلامات، التي تعاملت معها الثقافات من منطلق القراءات المتعددة و المفتوحة على السياق السوسيوثقافي لتواجده و اشتغاله في بيئات مختلفة، لذا عادة ما يجري التعامل مع الطبيعة الجسدية بشكل طقوسي في التهذيب و التقطيع و التوسيم والتصبيغ، ما يعني تحويل الجسد من مادة طبيعية حسب الفطرة إلى مادة مصنعة، و هذه التبديلات على الجسد البشري هي علامة على تفسير المجتمعات للجسد

¹ المرجع نفسه، ص ص 128-129.

² هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 79.

³ عبد الرحمن التليلي، "عنف على الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 157.

و فهمهم له و على نظرهم لوظيفته والغاية منه. وبما أن الجسد مجرة من العلامات فإن طرائق التعامل الثقافي مع هذا الجسد سيدلنا على موقع هذا الجسد داخل هذه الثقافة،¹ كما أن تداول الجسد كنص أو كمتن مفتوح على القراءة و فك الشفرات الثقافية من شأنه أن يحيلنا على حضور لغة ما داخله تشتغل لقصدية معينة.²

هذا ما يدفعنا للتأكيد أن بناء الجسد اجتماعيا و ثقافيا ليس فقط أفقيا، بل عموديا أيضا، فهو يهتم بالجسدية ليس فقط في مجموع علاقاتها بالعالم، بل أيضا في تحديد طبيعتها لأن الجسد يختفي كليا و بصفة دائمة من شبك الرمزية الاجتماعية التي تحدد هويته و مجموع تصرفاته اللائقة في مختلف وضعيات الحياة الشخصية والجماعية، إذ يتحدد دائما داخل نسيج المعاني.³ فمن الجسد تنبثق و تنتشر العلامات و المعاني التي تؤسس للتواجد الفردي و الجماعي، هذا الجسد هو محور العلاقات بالعالم، حيث التواجد متجل عبر الفاعل و من خلاله أيضا يتحكم الإنسان في جوهر حياته و يترجمها الآخرون بواسطة أنظمة رمزية يقتسمها مع أفراد مجموعته.⁴ سواء كان هذا مرسلا أو مستقبلا، فإنه ينتج المعاني و يعمل على دمج الإنسان داخل فضاء اجتماعي و ثقافي معين.

فإذا كان الجسد نظاما للعلامات الدالة و المنتجة للمعاني، و حركاته إنتاج ثقافي يخضع لطبيعة الحضارة و نظام الثقافة، فهو يختلف من ثقافة إلى أخرى، فللجسد لغة سابقة عن لغة اللفظ، وكل استعمال هو تعبير، كما أن النشاط و السلوك الذاتي للجسد ينم عن إدراك عام لما يفرضه المحيط الخارجي من معان تتبينها من مختلف التعبيرات الجسدية، فالفرد يخلق من خلال جسديته نسيجا دلاليا اجتماعيا، وفقا لمحددات البيئة الاجتماعية التي تمثل عاملا مهما في تشكيل معنى السلوكات و المظاهر الجسدية.⁵ فالجسد حاضر في كل ما له صلة بالإنسان، لأنه وجود حسي و حضور نفسي و دلالة قيمية رمزية و خطاب له علاماته الخاصة التي تختلف عن الملفوظ، لأنه أوسع مجالا و أعمق دلالة منها، فامتلاك الجسد و اللعب على قوانينه و شروطه، شرط لامتلاك اللغة و معرفة المهيمن و المؤسس و القامع و الإيديولوجي، ثم إن الوعي بالجسدي مرحلة معرفية لا بد منها لفهم الفرد، العائلة والمحيط الاجتماعي، اقترنت بالتفكير بالجسد و من أجل الجسد.⁶

¹ عبد الله محمد الغدامي، سبق ذكره، ص 44.

² الزهراء إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

³ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، تر: عياد أبلال و إدريس المحمدي، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 16-17.

⁵ رحاب مختار، "الجسد الأنثوي في المخيال الذكوري من خلال الثقافة الشعبية الجزائرية: قراءة و تحليل أنثروبولوجي"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أبريل 2012، ص 158.

⁶ مصطفى الكيلاني، "جسد المرأة في المتخيل العربي الإسلامي: قراءة في بعض النماذج الأدبية"، مرجع سبق ذكره، ص 273.

بينما يُني خطاب الجسد من خلال سلطة الخطاب البلاغي على أساس نموذج مثالي يعبر عن جسد متعالٍ على الجسد الواقعي، لأنه ببساطة صورة غير مشخصة وغير قابلة للتعميم، ما يعني أن الجسد المثالي جسد مرسوم، أو إبداع محدث باللغة و الخطاب والصورة¹ و لا وجود مطابق له على الواقع، في رحلة البحث عن صيغته الوجودية التي تغيرت و تطورت بتغير معايير الجمال عبر الزمان و المكان.² فالجسد، من الناحية الرمزية ليس كتلة مصنوعة من مادة واحدة فقط، إنما مجموعة من التصنيفات المتنوعة للمعاني و الدلائل، فهو لغة قائمة بذاتها، إذ يمنح الحياة اليومية والمحيط البشري معاني وخلفيات وملامح ثقافية معيارية أو قيمية.³

أما الأعضاء الجسدية فيرتبط مدلولها بموضع حدوثها و بتنوع المحيط الذي توجد فيه، فالجلوس حيث يفترض الوقوف إساءة ومذمة، و حيث يفترض فعله دليل القوة و الهيمنة، الركوع لله في الصلاة إجلال و خشوع أما الركوع للإنسان استعباد و استدلال، كما تختلف هذه المعاني باختلاف العمر و الجنس، فالكهل الذي يتبع الموضة يوصف بـ "العجوز المتصابي" أما المرأة التي تمارس أفعالا رجالية فتسمى بـ "أخت الرجال"، كما أن الشعر في جسد المرأة (باستثناء شعر الرأس و الحاجبين) بشاعة، و في العجين قذارة، في شارب الرجل شرف و شجاعة و على ذقنه (إن طالت) تقوى، و قد يرمز إلى الحزم أو العزم على الثأر، كما قد يرمز إلى الحزن على فقيد.⁴

كما يصادف التعاطي مع الجسد، ثنائية النوع (الذكر و الأنثى)، والحقيقة أن مثل هذا التمييز راجع للاختلاف البيولوجي في جسديهما، فلكل منهما صفاته الجسدية والمعنوية، فإن كان الرجل مميزا بقوته وعضلاته وصلابته، فإن المرأة تتميز برقتها و ليونتها وتضاريسها التي تجعل منها أنثى.⁵ هذا ما جعل "بيار بورديو" يصنف الأعضاء الجسدية وفق تقسيم تجنيسي، إذ نجد أجزاء مذكورة تتميز بالاجابية (فهي صلبة، عالية، مستقيمة، دقيقة) وأخرى مؤنثة تتصف بالسلبية (فهي رخوة، سفلى، مقوسة، ضئيلة)، فاليد اليمنى مذكورة أما اليسرى فمؤنثة، بينما يعد الجسد الأنثوي ككل ضحية النوع ووظائفه التي تضعه في مرتبة أدنى، وهناك أعضاء نبيلة في تمثيلها لذاتها كالأجزاء العامة (الوجه، الجبهة، العينان، الشارب، الفم) وعادة ما تكون مناط الشرف، و أخرى وضيعة كالأجزاء

¹ بن سهلة يمينه، مرجع سبق ذكره، ص 73.

² وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فتوحات، العدد الأول، المجلد الأول، مخبر التأويل و الدراسات الثقافية المقارنة- كلية الآداب و اللغات بجامعة عباس لغرور، خنشلة (الجزائر)، جانفي 2015، ص 217.

³ فليب لا بورت تولرا، جان بيار فارنييه، "إثنولوجيا أنثروبولوجيا"، ط 1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، 2004، ص ص 165-166.

⁴ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص ص 4-5.

⁵ طانية حطاب، مرجع سبق ذكره، ص 349.

الخاصة أو المحجوبة و المثيرة للخجل و هي التي يتطلب الشرف سترها، كما أن للجسد مقدمته و هي موضع للتمايز الجنسي، أما مؤخرته فهي غير متميزة جنسيا،¹ أما القلب و الرئتان فهي من الأعضاء النبيلة بينما الكلى والبطن والأعضاء الجنسية من الأعضاء الملتبكة، فنظام القيم هو الذي يحدد المكانة والدور الاجتماعي لمختلف أعضاء الجسد في مختلف المجتمعات.²

ما يميز تراتبية أعضاء الجسد أنها متباينة من بيئة لأخرى و من زمان لآخر، لكنها تتسم بنقاط مشتركة، فقد عرفت أوروبا خلال القرن السادس عشر قوانين أخلاقية حكمت مؤسساتها وفق معيار "المكشوف والمستور"، إذ صنفت الأعضاء وفق هذه القوانين إلى محتقرة و نبيلة و يعد هذا المنطق في التصنيف فاضلا بامتياز، لأنه يبرز الأعضاء النبيلة و يخفي الخسيسة عن الأنظار، وقد وصف "فيرنزولي" (Firenzuole) الظاهرة بقوله: "دفعت الطبيعة النساء و الرجال إلى كشف الأقسام العلوية و إخفاء الأقسام السفلية، لأن الأولى مقر للجمال و يجب أن تُرى، و ليس الأمر كذلك بالنسبة للأخرى لأنها فقط مرتكز للأقسام العلوية".³ لكن هذه القيم عابرة لم تلبث أن تغيرت تدريجيا، إذ يشير "جورج فيغاريلو" (Georges Vigarello) أن الأقسام السفلية التي صنفت بالخسيسة جمال مسكوت عنه لم تذكره المصنفات إلا قليلا باستثناء عدد من المرويات التي ذكرت الساق مثلا.⁴

يقسم الجسد كالمجتمع إلى مراتب ومنازل، فمنه الرفيع و منه الوضيع، فتراتبية الجسد واضحة تبدأ بالأعلى "الرأس" و تنتهي بالأدنى "القدمين"، الأعلى أرفع درجة من الأدنى، ما يعني أن تراتبية الارتفاع في الجسد تتطابق مع تراتبية المجتمع، إذ يعرف أهل المنزل العليا في المجتمع بـ "الرؤساء" من الرأس، "الوجهاء" من الوجه، "الأعيان" من العين، "الصدارة" من الصدر و كلها أسماء تشير إلى القسم الأعلى للجسد، أما لفظ "الخدم" قريب من القدم⁵ الحاصل في هذه الحالة، أن العضو الذي يعد أصغر وحدة مضمونية في بنية اللغة الجسدية ينزاح عن التمثيل الفزيولوجي أو المورفولوجي الواصف، عندما يخضع لأسنن الحقول الإيحائية التي تضيف عليه قيمة إضافية تنتمي إلى دوائر دلالية متعددة، لا صلة لها بالإدراك المباشر للعضو الجسدي، حيث تستدعي كفاية تأويلية تحين معنى معين.⁶

¹ براهيم سامية، "النموذج الجمالي للجسد الأنثوي و دلالاته"، مجلة الباحث، المجلد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 187.

² لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 134-135.

³ جورج فيغاريلو، "تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا"، تر: جمال شحيد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2011، ص 37.

⁴ المرجع نفسه، ص 78.

⁵ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص 3-4.

⁶ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب : نماذج و تصورات"، كتاب الجيب 44- مرجع سبق ذكره، ص 85-86.

2. الاتصال الجسدي آلياته و أشكاله

2.1. الاتصال من اللفظي إلى غير اللفظي

بالرغم من التداول الواسع لمصطلح "اتصال" إلا أن مفاهيمه متشعبة، حاولنا تحديدها في ثلاث معان هي: الوصل، الإيصال و الاتصال. فقد جاء في "لسان العرب" أن الأصل العربي للكلمة من وصل: وصلت الشيء وصلا و صلة، و الوصل ضد الهجران، و هو خلاف الفصل وهو يفيد الجمع بين طرفين. كما جاء بمعنى: "اتصل الشيء بالشيء: لم ينقطع. و توصل إليه: انتهى إليه و بلغه. ووصله إليه وأوصله: أنجاه إليه و ابلغه إياه"¹ أما الأصل الاشتقاقي لفعل التواصل (Communiquer) فيعني جعل الشيء مشتركا (Commun)، باعتباره عملية انتقال من وضع فردي إلى اجتماعي، و هو ما يحيل إلى فعل "اتصل" الذي يعبر عن الإخبار و الإبلاغ والتخاطب و نقل الرسائل الحاملة للدلالة من مرسل إلى مستقبل ليصبح الاتصال ممارسة تبادلية بين طرفي العملية الاتصالية.²

كما جاء في "قاموس أكسفورد" أن الاتصال بمعنى النقل أو التوصيل أو تبادل للمعلومات أو الأفكار بالكلام أو الكتابة أو بالإشارة؛³ بينما ارتبط حديث "زهير احدا دن" عن الاتصال بكلمة "إفتصال" التي تعني الوصول والبلوغ، أما "رضوان بوجمة" فلخص معاني الاتصال في تطور الغايات الأساسية للممارسة الاتصالية:⁴

- ظهر هذا المعنى في القرن الثاني عشر و يحمل مدلول الاقتسام و البحث عن الآخر.
- ظهر في سياق الثقافة الإسلامية و يشير إلى التعارف و التعاون، كقوله تعالى: ﴿و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا، أن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (سورة الحجرات 13) وقوله: ﴿وتعاونوا على البر و التقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (سورة المائدة: 02)
- ظهر في القرن السادس عشر يشير إلى الإرسال و البث و التفاعل، من ميزاته ارتباطه بالمراحل التطور التقني بدء بالطباعة وصولا إلى احدث التقنيات الاتصالية.

¹ ابن منظور، "لسان العرب"، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص 449.

² رومان جاكسون و آخرون، "التواصل: نظريات و مقاربات"، تر: عز الدين الخطابي و زهور حوتي، ط1 منشورات عالم التربية، الدار البيضاء (المغرب)، 2007، ص 8.

³ إبراهيم أبو يعقوب، "الاتصال الإنساني و دوره في التفاعل الاجتماعي"، مرجع سبق ذكره، ص 17.

⁴ رضوان بوجمة، "أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل: محاولة تحليل أنثروبولوجي"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام و الاتصال، كلية العلوم السياسية و الإعلام - جامعة الجزائر، 2006-2007، ص 88 - 89.

فالاتصال إذن، في بعده الطبيعي تقاسم و تعارف كقيمة و كنموذج، أما في بعده الوظيفي فهو بث وتفاعل كوقائع. فهو عملية تبادل المعاني بين المرسل و المستقبل، فإذا وقع بين شخصين يسمى "اتصالا شخصيا"، أما إذا وقع بين شخص و عدد من الأشخاص فإنه "اتصال جماهيري"¹ مع التركيز في كلتا الحالتين على التفاعلات الاجتماعية التي تتحقق باستعمال رموز قد تضم حركات، تعابير أو كلمات تجعل من المعلومة المنقولة مفهومة بين طرفي العملية الاتصالية. و له أشكال مختلفة تختلف باختلاف أركانها و طبيعتها، باختلاف تعداد المتصلين و الوسيلة المستعملة و حتى فحوى الرسالة وطبيعتها، هذا ما يجعل من الاتصال مفهوما واسعا.

من الأسباب الرئيسية للاختلاف في تحديد مدلول كلمة "اتصال" تباين سياقات الاستعمال.² لكن يمكن حصره في الفعل الذي من خلاله يثري اثنان كلا منهما، عن طريق قناة معينة تحمل معلومات محددة،³ في حين يعرفه (Ray L. Birdwhistell) أنه نسق سلوكي مدمج، يقوم بتصنيف و ضبط وحفظ السلوكيات لجعل العلاقات بين الناس ممكنة؛ كما قد يكون عملية اجتماعية والعنصر المحدد و المفرق بين الأنساق، فبدون الاتصال لا يمكن أن نصف المجتمع المعاصر.⁴ نظرا لأهميته في: "نقل المعلومات من المرسل إلى المتلقي بواسطة قناة، بحيث يستلزم ذلك النقل من جهة وجود شفرة و من جهة أخرى تحقق عمليتي ترميز المعلومات (Encodage) وفك الرموز (Décodage) مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار طبيعة التفاعلات التي تحدث و كذا أشكال الاستجابة وسياقها،⁵ شرط سيرورة الرسالة بين طرفي العملية الاتصالية لبلوغ الهدف المنشود والمتمثل في التأثير.

يتضح مما سبق، أن الاتصال عملية اجتماعية يتم خلالها نقل و تبادل الأفكار و المعلومات بين طرفين أو أكثر داخل نسق اجتماعي سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة باستخدام وسائل اتصالية مختلفة، لأغراض متعددة، على أن تحدث استجابات معينة أو ردود أفعال إزاء المنبه أو الرسالة الاتصالية،⁶ أيأ كانت طبيعة الاتصال و نسقه:

¹ زهير إحدادن، "مدخل لعلوم الإعلام و الاتصال"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (الجزائر)، 2002، ص 9 .
² سامية بن يامنة، "الاتصال اللساني بين البلاغة و التداولية"، مجلة دراسات أدبية، العدد الأول، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر (الجزائر)، ماي 2008، ص 51.
³ Jacques Durand, "Les formes de la communication", Edition Bordas, Paris (France), 1981, P57
⁴ رضوان بوجمعة، "أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل: محاولة تحليل أنثروبولوجي"، مرجع سبق ذكره، ص 95.
⁵ Antoine Virat, "L'Efficacité de l'encadrement: Un impératif pour l'entreprise ", chotard et associés éditeurs, Paris (France), 1982, P 205.

⁶ حميد الهاشمي، "تكيف الغجر: دراسة أنثروبولوجية اجتماعية لجماعات الكاولية في العراق"، مؤسسة المدى، (دب)، 2012، ص 172.

– الاتصال اللفظي:

يعد صورة من صور الاتصال الإنساني اللغوي القائم على النشاط اللساني و يكون الإرسال فيه عبر صوت مسموع أو ما نسميه بالتحدث أو الخطاب اللفظي، و سماعاً أو إنصاتاً في حال الاستقبال للرسالة الصوتية. فاستخدام اللغة اللفظية في التفاهم الإنساني بدأ عندما أمكن صياغة كلمات دالة على معان محددة لدى الجماعة اللغوية؛¹ حينما نقول الاتصال اللفظي فنحن لا نحصره في شكله الشفهي إنما الكتابي أيضاً و هذا ما تحدث عنه "الجاحظ" (Al-Jahiz) حينما أكد أن التواصل لا يكون بالمنطوق فقط إنما بالكتابة أيضاً و هو ما أطلق عليه اسم "الخط"، ضف إلى ذلك عدة أشكال أخرى مثل: العقد أو الإشارة أو الحال الناطقة (النصبة)،² و هو ما أشارت إليه عالمة النفس الأمريكية "مارغريت ميد" (Margaret Mead) حينما ضمنت الاتصال اللفظي كلا من اللغة المنطوقة (السمعية) و اللغة المكتوبة (البصرية)، "فكل شيء اتصال لفظي" حسب "فرانك دانص" (F.E.X.Dance) الذي يعتقد أنه لا وجود لاتصال إنساني خارج الشكل اللفظي، باعتبار كل الرموز تفسر بواسطة كلمات فتصبح ظاهرة لفظية.³ و من أهم خصائص الاتصال اللفظي أنه:⁴ سريع الحدوث و الزوال (الطلب والرد آلي، أما زواله فيكون بانتهاء الرسالة)، يحمل تعابير بليغة، أحادي الوسيلة (الجهاز النطقي)، قديم قدم الإنسان و ملك عام (باستثناء البكم). أما الأساليب الاتصالية المستخدمة فيه فتكون إما عبر :

– التحدث: يستعمل الصوت كحامل للملفوظات، بينما يمثل الحدث أو الفعل استجابة عن الإرسال والتلقي⁵ فالتحدث لفظ و إفادة كونه ناقل للفكر والمشاعر و هو جزء من شخصية صاحبه و دال على سلوكه.⁶

¹ عجوة علي و آخرون، "مقدمة في وسائل الاتصال"، ط 2، مكتبة مصباح، جدة (الرياض)، 1991، ص 33.

² أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، "البيان و التبیین"، ط 2، دار الفكر، (دب)، (دس)، ص 76 .

³ محمد الأمين موسى أحمد، "الاتصال غير اللفظي في القرآن الكريم"، مرجع سبق ذكره، ص 36 .

⁴ صالح بوترة، "آليات التواصل عند ابن عربي"، مذكرة ماجستير في الأدب العربي – تخصص: لسانيات الخطاب، جامعة الحاج لخضر – كلية الآداب و العلوم الإنسانية، باتنة (الجزائر)، 2008 – 2009، ص 50 .

⁵ محمود كامل الناقة و حيد السيد حافظ، "تعليم اللغة العربية"، ج 1، مكتبة الإخلاص للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة (مصر)، 2002، ص 173.

⁶ محمد صالح الشنطي، "المهارات اللغوية: مدخل إلى خصائص اللغة العربية و فنونها"، ط 5، دار الأندلس، (د. د. ب)، 2003، ص 195 – 196.

- **السمع / الاستماع / الإصغاء أو الإنصات:** حاسة تتحقق باستخدام الأذن، أما الاستماع فيشير إلى وصول الصوت إلى الأذن عن غير قصد، في حين يعاكسه الإصغاء أو الإنصات في المعنى كونه يشير إلى وصول الصوت إلى الأذن عن قصد مع التركيز و شد الانتباه، فالإصغاء بهذا الشكل يعنى سمعا.¹
- **النبرات الصوتية:** عادة ما تتضمن النبرة الصوتية إضافة فكرة جديدة للجملة دون تعديلها من خلال تشديد اللهجة أو تليينها، إذ تصاحب القول بصفة تلقائية و دائمة لدرجة عدم التحكم بها.²
- **الاتصال غير اللفظي:**

رغم أنه أقدم أنواع الاتصال إلا أنه أقل شيوعا بين الناس، فعلى الرغم من معرفتهم بقنواته و مظهراته. لكن صعوبة حصر معانيه و ثراء دلالاته شكلت عائقا لتبنيه، إذ أخذ تعريفه اتجاهات عديدة أهمها اعتباره عملية إرسال واستقبال رسائل بواسطة التعبيرات الوجهية و النظر و الإيماءات و الهيئة و نبرات الصوت، عادات تهيئة النفس وموضع الجسد في الفضاء إضافة إلى كل الإشارات التعبيرية والرموز و الدلالات. سواء بمفردها (دون كلمات) أو بارتباطها مع السلوك اللفظي ضمن وضع أو سياق معين.³ إذ عرفه "ج. لورال دون" (Laurel J.Dunn) بأنه عملية اتصالية يقوم خلالها المرسل بدعم اتصالاته اللفظية بهدف تنظيم العلاقات و تحقيق التفاعل و استمراره.⁴ و هو يتسم بعدد من الخصائص أهمها :⁵ استمرارية و تعدد قنواته (لا يمكن التوقف عن التواصل غير اللفظي)، رمزيته (الإشارات التعبيرية لها دور وظيفي رمزي)، طابعه الثقافي (اقتزان العملية الاتصالية بثقافة محيط المنشأ، فالثقافة اتصال على اعتبار أن العادات و التقاليد و التراث و الخبرات والقيم و المعارف المختلفة، كلها تنتقل بين الأشخاص و الجماعات و الأجيال، مما يعطيها صفة الاستمرار في الوجود).⁶

¹ عبد الفتاح حسن البجة، "أساليب تدريس مهارات اللغة العربية و آدابها"، ط 2، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2005، ص 22.
² رضوان بوجعة، "الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان و المكان- دراسة ظاهرية للنص و الواقع"، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في علوم الإعلام و الاتصال- كلية العلوم السياسية و الإعلام، الجزائر (الجزائر)، 1996-1997، ص 32.
³ محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 37-39.

⁴ Laurel J.Dunn, "Nonverbal Communication: Information Conveyed through the use of body language", p01.

<http://creatinghouse.music.edu/manuscripts/70.asp>

⁵ محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 58-60.

⁶ مها محمد فوزي معاذ، "الأنثروبولوجيا اللغوية"، دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية (مصر)، 2009، ص 132.

2.2. خطاب الجسد كنسق تواصلية

مما لا شك فيه أن الثقافة تنحت طقوسها و ترسمها على الجسد و تبنيه إجتماعيا من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تخضعه لمفعولها السحري دون احتكاك فزيائي أو ضرر مادي، من خلال استحضر الآخر ليلبدو و كأن الجسد حامل لهوية ذاتية وهوية غيرية في نفس الوقت، عبر جملة من العلاقات منها العلاقة مع العالم، مع الآخر، مع الزمن والفضاء، لتعكس تقسيم الأدوار وتوزيعها فتتحدد وفقها المكانات الاجتماعية لكل جسد.¹ لكن الملفت، أنه بقدر ما تعقدت علاقات الوجود داخل المجتمعات المعاصرة، بقدر ما أصبحت الصلات مركبة بين الجسد و ذاته، و بين الجسد و محيطه كونه أصبح جسدا متعددًا يفتح باستمرار على عوالم محتملة، بفضل خصائصه التي تسمح له بالتجدد و التحول.² هذه الميزات المختلفة في الجسد لا تجعلنا نكتفي بالقول أنه مجرد كائن يُبنى اجتماعيا و ثقافيا و تاريخيا فقط، بل يعدو ذلك لكونه كائن تواصلية بامتياز، فهو موطن مختلف القوى الحيوية التي تعبر عن نفسها في إرادة الحياة و المعرفة، كما تعبر عن نفسها في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الناجمة عن صراع تلك الإرادات من أجل السيطرة، تلك العلاقات التي لا يمكن أن تكون إلا علاقات قوة أو علاقات معنى. ما يجعل الأجساد تتحول من مجرد موضوعات بيولوجية طبيعية، إلى ذوات ثقافية دالة.³

فالجسد كحامل للمعنى يعد وترا حساسا في العملية الاتصالية عبر أعضائه التي تُعَيِّر من فحوى الرسالة، بلاغتها و عمق تأثيرها؛ فإما أن يكون أداة ناجحة للتواصل أو عائقا في تحقيقه، ذلك أن الجسد لا يوجد إلا من خلال علاقاته مع الأجساد الأخرى، فهو مسؤول عن عزلة و انفصال الأفراد عن الآخرين أو قدرتهم على توثيق علاقاتهم، إذ تحول الجسد إلى سيد في الوجود الذاتي للأفراد و أصبح محور معاملاتهم، باعتباره أداة للتعريف والتعرف على هوياتهم، و واجهة وجودية يتم الإنصات إليها و التعامل معها في استعراض الذات أمام الآخر.⁴ ما يحيلنا لوجود شكلين للاتصال الجسدي يتجسدان في "وجود الجسم للغير" و "وجود الجسم لذاته"، و قد شرح "سارتر" هذين الصنفين بقول "لا أستطيع أن أرى جسمي من الداخل، أو جسمي كما هو بالنسبة إلي، فحينما يفحصه الأطباء ويختبرونه تنتسب إليهم هذه التجربة دون أن تكون لي أي معرفة مباشرة بها؛ و قد أرى جسمي في

¹ مريم صالح بوشارب، "الجسد الأنثوي و الوعي الصحي لدى المرأة قراءة سوسيوانثروبولوجية"، مجلة مقاربات، العدد الثالث، المجلد الرابع، جامعة زيان عاشور، الجلفة (الجزائر)، 2016، ص 156.

² الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 90.

³ عبد السلام حيمر، "في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل"، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت (لبنان)، 2008، ص 331.

⁴ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 170-171.

العالم في صورة من صور الأشعة و لكني حينئذ في الخارج بين الأشياء [...] و إني لأستطيع أن أتحمس يدي وأعضاء جسمي ولكني في هذه الحالة أيضا أكون كالغير بالنسبة إلى هذه الأعضاء".¹

— اتصال الجسد بذاته

تشكل العلاقة مع الجسد، علاقة مع الذات و مع الآخر، مع الذات باعتبارها وجبة دسمة تتغذى عليها العديد من الأساطير و المواقف و التمثلات الاجتماعية والإيهامات المطبوعة باللذة الإيروسية، ومع الآخر حيث لا يمثل عالم الموضة و الأزياء و الألوان و الإيماءات و الوشم و لغة الجسد سوى ترجمة للهوية والانتماء الاجتماعي للأفراد و صلته بالآخر من خلال تصويره لعلاقة جسده بالأجساد الأخرى،² إذ بواسطته يمارس الانسان مختلف أفعاله الحياتية، و عن طريقه يترجم أعماله اليومية، فهو ليس نسقا منغلقا على نفسه و على طبيعته المادية، لأنه بناء رمزي يخضع لنظم مؤسساتية، لقواعد و علاقات اجتماعية و سياسية و اقتصادية و دينية، أي أن الجسد ليس مسكنا أو قبرا لـ "الأنا"، بل هو علامة تشير و تنخرط في تواصلية ذات دلالات مع الأجساد الأخرى.³

على هذا الأساس، يعد الجسد رهانا اجتماعيا و طريقة مقصودة لنشر معلومات حول الذات وتمثلاتها اليومية، أي أن الأمر يهم نمطا يوميا للتواجد الاجتماعي بناء على تظهره و أسلوب حضوره (نوع اللباس، طريقة حلق الشعر، تزيين الوجه و العناية بالجسد ككل)⁴ فاختيار الشخص لهندامه، مثلا، يكون بالرجوع لبيئته لكن قراره النهائي يعود لشخصيته الذاتية. ما يعني أن الجسد الذاتي مشحون بالمعنى بمساهمة المجتمع و الثقافة و الفرد ذاته في هندسة تعبيريته، وإعادة تنظيمها وفق الاحتياجات الاجتماعية و الثقافية داخل سياق أو آخر، فيصير دالا سواء أثناء تحققه كحضور في الفضاء العام أو داخل العلاقات الاجتماعية، فتُقرأ دلالات هذا الجسد من موقع الخصوصية الثقافية و المجتمعية و الطبقة و الذاتية، فهو فليس واقعة بيولوجية إنما واقعة ثقافية تتحكم فيه الذاتية.⁵

¹ فؤاد كامل، "الغير في فلسفة سارتر"، دار المعارف، (مصر)، (دس)، ص 45 .

² كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 2.

³ وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فنوحات، مرجع سبق ذكره، ص 215.

⁴ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 146-147 .

⁵ حميد تباتو، "دلالة الجسد في السينما المغربية من حرفة الواقع إلى الإنزياح الإبداعي"، مجلة آفاق سينمائية، العدد الرابع، مختبر فهرس الأفلام الثورية في السينما الجزائرية— جامعة أحمد بن بلة، وهران (الجزائر)، 2017، ص 83.

ف ذات الجسم و ذات التركيبه لكن الصورة عنه تختلف باختلاف المهتم به و طبيعة العلاقة معه، هذا ما جعل "هنري برغسون" (Henri Bergson) يقول أن الكائن البشري جسدان، ذلك أن الانسان بواسطة جسده كون مصغر متعلق بذاته و بالآخرين من جهة، وبالوجود ككون أكبر من جهة أخرى.¹

أما المرأة فغالبا ما تؤسس لصورتها عن ذاتها من خلال التنشئة الاجتماعية ووفق معايير جمالية ذكورية، ما يجعل منها موضوع استهلاك من الآخر، فهاجس الفشل في التأثير بالذكر ونيل إعجابه يغذي تمثلاتها حول جسدها ويستحوذ على فكرها، ما يؤدي إلى تضخم البعد الجنسي لديها بشكل مفرط على حساب بقية الأبعاد.² لكن مع التغيرات والتحويلات الاجتماعية، حاولت المرأة تغيير هذه الصورة النمطية عن علاقتها بجسدها من خلال سعيها لإثبات ذاتها و فرض وجودها ككائن ليس فقط دوره تحقيق المتعة و إنما لها دور فاعل اجتماعي يساهم في التنمية و التطور، من خلال إبداء أفكارها و مجارات الرجل في محاولة لتجاوز الصورة الدونية التي لاحقتها خلال فترات متعددة من التاريخ، و بالتالي القضاء على النظرة التي جعلت منها جسدا بلا ذات.³

بناء على ذلك، يمكن القول أن علاقة الجسد مع الذات تتشكل بناء على التركيب السوسيوثقافية للجسد في حد ذاته و التي غالبا ما تكون ودية و سليمة خاصة إذا استجاب الجسد لمواصفات مقبولة اجتماعيا أو لمواصفات البناء الاجتماعي؛⁴ خاصة و أن الجسد يحتل حيزا هاما في الوجود إن لم نقل أنه الوجود، باعتباره كيانا له حجم ومادة، لكن المفارقة أن هذا الشيء يجسدي "أنا" إنه شيء يمثلني و أظهر من خلاله، أسكنه و يسكنني وأعيشه ويعيشني و من خلاله تبرز كل الأحاسيس للوجود، فهو المكان الذي تولد و تظهر فيه الرغبات والأحاسيس والانفعالات، و هو الوسيلة الوحيدة التي نستطيع عبرها إظهار أي نوع من الكائنات نحن، ونستطيع أن نقيم مع جسمنا علاقة خضوع و تماثل كامل، لكننا لا نستطيع العمل على التخلص من مادية جسمنا [...] و نحن تماما ما نحن عليه لأننا جسمنا بامتلاكنا له.⁵

¹ الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 95.

² مريم صالح بوشارب، "الجسد الأنثوي و الوعي الصحي لدى المرأة: قراءة سوسيوأنثروبولوجية"، مجلة مقاربات، مرجع سبق ذكره، ص ص 158-157.

³ إسعد فايزة زرهوني، "الهوية الأنثوية: دراسة تحليلية لواقع المرأة بين نظرة الآخر إليها كجسد و نظرتها لنفسها كذات"، مجلة الحوار الثقافي، العدد الأول، المجلد الثالث، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2014، ص 163.

⁴ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 172.

⁵ وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فتوحات، مرجع سبق ذكره، ص 215.

– اتصال الجسد بالأجساد الأخرى

دأبت الطبيعة البشرية على البحث عن الكمال كمطلب شخصي و اجتماعي يصبو إليه الفرد، لذا تجده غير قانع بجسده بل متطلع دائما للجسد النموذج بناء على نظرة الآخرين، فالأفراد يبنون أجسادهم بالتواصل مع الآخرين و ذلك من خلال العلاقات التبادلية التي تجعل الكثير من العناصر تصبح متغيرا عاما يتقاسمه الأفراد الذين تجمعهم علاقات اجتماعية و عاطفية مميزة. لذا تجد الأفراد على معرفة ودراية بأجساد الآخرين أكثر من أجسادهم خاصة التي يهتمون بهم، وتجدهم يسألون مقربيهم عن نحافتهم أو بدانتهم، عن إرهاقهم أو هندامهم، و عن مختلف المظاهر الجسدية التي يبتغون فيها بلوغ الكمال عبر معرفة مواطن العيوب و مكامن الإيجاب، في محاولة للبحث عن جسد آخر لذاتهم، بإتباع عمليات التجميل و التنحيف و الرياضة و ممارسة كمال الأجسام.¹ لذا تجد الجسد يخطو بكيئوته نحو الآخر لكي يحقق وجوده، فتراه يكرس التواصل قصد استجابة الآخر له بالممانعة أو الرضا، من خلال إثارة سؤال "الآخر/ المتلقي" عن الجسد، فلا وجود للجسد إلا بـ "الآخر" الذي سيبقى من دونه الجسد كينونة افتراضية تعيش كموئها في خبايا عالم غير مرئي، سواء كان هذا "الآخر" شيئا تكوينيا يدخل ضمن بناء الجسد أم بؤرة تلقى يأمل بأسرها خطاب الجسد.²

هذا يعني أن امتلاك الجسد لهوية فيزيقية توهمه باستقلاليته عن مختلف أشكال التمثيل، لا تكفي لإدراكه حقا، إلا من خلال العناصر التوسطية التي تنظم علاقة الانسان بمحيطة الخارجي.³ و هي ذات العناصر التي تؤكد على علائقية الجسد بالخارج، إذا أراد أن يكون و يصير في أفق معلوم له نسقه الخاص، فالمرأة إذا أرادت أن تخرج جسمها إلى عالم الجسد أو تأكد جسديته فإنها تنخرط في علاقات مع جملة من الوسائط لتوظفها في خلق صورة جسد مثالي يتناسب مع طموحها و مع نظام جسمها وخصائصه، لذلك تستخدم القماش في الثوب، الأحجار الكريمة في الحلي، الألوان في مساحيق التجميل و الوشم على الجسد من أجل إثبات علاقتها بالآخر، فالمكونات المضافة التي تنصرف إليها المرأة لإثبات وجودها وكيئونها، تؤكد أن الجسد يتحدد بمختلف المكونات الخارجية.⁴

¹ حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص ص 58-59.

² رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص 29.

³ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، كتاب الجيب 44، مرجع سبق ذكره، ص 78.

⁴ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره ، ص 100.

كما أشار "سعيد بنكراد" عن علاقة الجسد بكونه القريب و البعيد، أما الأول فيضم الأشياء التي تؤثته وتحنه واجهته، أما الثاني فيضم موضوعات العالم التي يتحرك ضمنها و بالتالي يتم التركيز على ما يصنع هوية الجسد كعنصر يعبر عن إنتمائه الجغرافي أو الفئوي بصفته فضاء إنسانيا يؤسس لدلالات الأشياء المتحركة داخله.¹

أما "مارك جونسن" فيرى أن مسألة الحدود و تنقل الجسد عبرها، ترتبط بعلاقته بالعالم، فالجسد يوفر خريطة جغرافية تسمح للمخيلة بإنشاء شبكات مكانية لفهم العالم، كما تهيكّل فهمه المادي والمجرد؛² فعلاقة الفرد بالفضاء تمنح لحركاته معنى خاص يحدد أصوله، فالجسد في نظر المزارع مثلاً جسد ممدود إلى ما لا نهاية دون حدود أو حواجز، فلا فرق بين جسده و جسد الأرض، و المرأة بالنسبة له حرمة يجب أن تصان كالأرض التي تحتاج لحمايتها و عدم تركها بيد الدخلاء و الأجانب،³ فحتى إيماءات المزارعين ما هي إلا امتداد بين اليد وأدواته التي تتواصل بدورها مع الأرض، فالتواصل مع هذا الفضاء يفترض وجود امتدادات لليد مع أدوات التواصل.⁴

كما تتحدد علاقة الجسد بالأرض في خاصية الزوال و الفناء، فالاعتقاد بأن الجسد أرضي لا يرتبط بالخلق فقط بل بالموت أيضاً، حيث يعتقد أن الجسد الميت يتحلل و يصبح تراباً، أما الجسد الحي فيشارك الأرض في خاصيتها المادية لكنه يتصل بالسماء عن طريق الروح، فالروح تتسامى عن الجسد الأرضي و تقابله و تحويه في نفس الوقت،⁵ فهناك علاقة اتحاد و قرابة بين وجود الأرض ووجود الجسد و هذه القرابة تمتد لتطال الأجساد الأخرى.⁶ فالجسد (حسب موريس ميرلو بونتي) موطن ظهور التعبير، هذا التعبير الذي يجعل الذات تخرج من ذاتها و تتصل بالذوات الأخرى اتصالاً دائماً عن طريق العلامات و الرموز⁷ ما يجعله قطعة غير منفصلة عنها.

¹ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 204.

² ويزة غالاز، "مفهوم الجسد عند هايدغر: بين الثنائية و فلسفة الكينونة"، مجلة الاستغراب، العدد 5، السنة 2، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت (لبنان)، خريف 2016، ص 133 .

³ ميسون العتوم، "جسد المرأة و الدلالات الرمزية: دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)"، مجلة إنسانيات، العدد التاسع والخمسون، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران (الجزائر) جانفي - مارس 2013، ص 14.

⁴ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 208.

⁵ السيد الأسود، "الدين و التصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر و الباطن في المجتمع القروي المصري"، ط 1، العدد 760، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (مصر)، ص 155 .

⁶ فريد الزاهي، "الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 23 .

⁷ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، جامعة النجاح الوطنية - كلية الفنون الجميلة، فلسطين، أكتوبر 2012، ص 4 .

المبحث الرابع: الطقوس الجسدية عند المرأة

1. العناية بالجسد بين لذة الجمال وويلات الألم

1.1. عناية المرأة بالمظهر الجسدي

غالبا ما يحتاج الانسان في حياته لأن يتخذ بعض القرارات السريعة بناء على معلومات أولية، قبل دخوله الفعلي في عملية الاتصال، و غالبا ما يستمد تلك المعلومات من المظهر الخارجي، إذ تؤكد العديد من الدراسات أن المظهر يقوم بدور مهم في التعبير عن الشخصية، الفئة، الجنس، السن و المنطقة التي ينتمي إليها الشخص.¹ لذا يرتبط الحديث عادة عن الجسد بتناول أحد جوانبه المتعددة و التي تتعلق بالجسد كمكان للرفاهية (الشكل) و لحسن المظهر (بناء الجسد و تغذيته)، و الجسد كمقر للشهوة (الرقص و ركوب القارب الشراعي) أو للمخاطرة و المغامرة (كتسلق الجبال)،² و في أغلب الأحيان ترتبط هذه الحالات بتمثيلات المظهر الخارجي، الذي عادة ما يتصل بصفة مباشرة مع رؤية الفاعل نفسه، فيما يتعلق بكيفية التواجد و الحضور و التمثل تحت تقييم الآخر، فمظاهرنا الخارجية لا تؤثر فقط في سلوك الآخرين تجاهنا بل تؤثر فينا أيضا، إلى درجة أن رضا الأفراد عن أنفسهم يرتبط ارتباطا يكاد يكون آليا بالصورة التي يحملونها عن أجسادهم.³

هذا يعني أن عملية العناية بالجسد مرتبطة بمفهوم "العلاقة بالجسد" الذي يستعمل للدلالة على جملة تصورات ومواقف وتمثيلات الأفراد حول الجسد، أو قد يرتبط بـ "تقنيات الجسد" (عند مارسيل موس) أو "الهابتوس" (Hbitus)* (عند بيار بورديو)، و كلها مصطلحات شغلت اهتمام الانسان و ارتبط معناها بمجمل العمليات و الطقوس التي يكون موضوعها الجسد سواء تعلق الأمر بعمليات إبراز المظهر الخارجي، أو ما قد يظهر

¹ محمد الأمين موسى، "الاتصال غير اللفظي: تعبيرات الوجه، لغة العيون، الاتصال بالمسافة، الهيئة، المظهر، الصوت، الإيماءات"، مرجع سبق ذكره، ص 65.

² محمد حمادي، "البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية: مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 208.

³ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 182.

* الهابتوس (Hbitus): هو نظام من الاستعدادات المكتسبة و المبادئ المؤلدة و المنظمة للممارسات، و بنية مُهيكلَة ومُهيكلَة تضم روتينات ذهنية و مصفوفة من الإدراكات و التقييمات، كما أنه الاستعدادات الجسدية و الذهنية الدائمة التي تترتب عن التنشئة الاجتماعية للفرد و التي تجعل منه فاعلا اجتماعيا في إطار التصورات الفردية و الاستعدادات الجماعية. للمزيد أنظر:

خالد شهبار، "سجال سوسيوانثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية"، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد الثالث و العشرون، المجلد السادس، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة (قطر)، شتاء 2018، ص 122.

على أنه طقس علاجي صحي (كالحمية، الرياضة، معالجة الأمراض الجلدية) أو ما قد يبدو أنه سلوكيات اعتيادية في الحياة اليومية (كالأزياء، الاستحمام) وصولاً إلى العمليات الجراحية التجميلية لأن كل تلك السلوكيات تبقى رهينة المعنى الذي يعطيه لها الفرد، فقد يقصد من استعمال الحناء الوقاية و العلاج، أو الإغراء والتزين.¹

هذه الأهمية الكبرى للعناية بالجسد دفعت العديد من الثقافات للاهتمام بمظهر الإنسان و جاذبيته، باعتبار التفاعل بين الأفراد يحدث من خلال المظهر الجسدي الذي يشمل الجسم الطويل القصير أو المتوسط، البدين أو النحيف أو العضلي، الأنثوي أو الذكوري، لون البشرة، لون الشعر و كثافته و طوله، لون العينين، شكل الوجه ونعومة البشرة... بالإضافة إلى الملابس بألوانها و أشكالها المختلفة² و مختلف الإكسسوارات والتفاصيل التي تضاف إلى الجسد ليتم بواسطتها إرسال إشارات تواصلية غير لفظية للآخر من أجل تحقيق الرضا الذاتي عن مظهرهم و رضا الآخرين عنهم، و قد كشفت العديد من الدراسات أن ما يؤسس للرضا الشخصي ليس الشكل الفعلي للجسد إنما الشكل المتخيل و الذي يستنبطه الفرد عن نفسه، كما أن الفرد لا يملك وعياً واضحاً بجاذبيه الجسدية كما يراها الآخرون، مع ذلك فإن التقييم الذاتي لهذا الإعجاب يشكل إحدى المحددات الرئيسية للرضا فالأهم هو شعور الفرد بتناغمه مع جسده أكثر من امتلاكه صفات الجمال الموضوعية.³

كما يمكن التمييز بين نوعين من العلاقات بالجسد تبعاً للمعنى الذي يعطيه الأفراد لسلوكاتهم، وهي:⁴

— **علاقة أذاتية (Relation instrumentale):** تتميز بالاستعمال الوظيفي للجسد كأداة لها عدة مهام ووظائف، لا ينفصل خلاله الجسد عن الفرد، عن الجماعة و عن الطبيعة، بل هو امتداد لها.

— **علاقة نرجسية (Relation narcissisme):** يتميز هذا النوع من العلاقات باستثمار نرجسي تضخيمي للجسد، و هي تعتبر حالة متقدمة للنزعة الفردية، لما تمتاز به من اهتمام بالغ بالجسد.

و إذا كان من السهل التحكم في بعض عناصر المظهر العام للإنسان، مثل الشعر و الوجه، فليس من اليسير التحكم في الشكل العام للجسد و حجمه، لكن ذلك لم يمنع من البحث عن طرق لمعالجة ذلك مثل التخسيس الذي غالبا ما يتم بإتباع تمارين رياضية و تناول وجبات مدروسة، أو التسمين و كذا تحويل شكل بعض أجزاء الجسم أو تطويرها كتمديد العنق لدى بعض القبائل الإفريقية.¹

¹ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 4.

² محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 83.

³ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص ص 182-183.

⁴ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 4.

كما اختلف العرب حول أهمية المظهر في عملية الاتصال، فهناك من يرى بأن حسنه قد يشكل عنصرا مشوشا عندما ينشغل به المتلقون عوض الانشغال بمضمون الرسالة الاتصالية، و قد يكتفي المرسل بحسن مظهره ولا يعير انتباها للمضمون، فقد أشاد الجاحظ بدور المظهر في قوله: "الأجسام الخرسا الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، معربة من جهة صحة الشهادة، على أن الذي فيها من التدبير و الحكمة مخبر لمن استخبره وناطق لمن استنطقه، كما يخبر الهزال وكسوف اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السمن والنضرة عن حسن الحال".²

أما الحديث عن المظهر الجسدي للمرأة فغالبا ما يقودنا إلى طرح الكثير من المسائل الاجتماعية و التي كثيرا ما تصنف ضمن دائرة المسكوت عنها لارتباطها بالطبوهات، المقدسات، المحرمات والممنوعات أبرزها مسألة "العناية بالجسد قبل الزواج" من أجل حفاظ المرأة على جمالها، رونقها، نشاطها لنيل رضا الزوج و الظفر به ما يختزل الجسد في هذه الفترة في بعده الجمالي و الجنسي و ما يمكن أن يقدمه من أدوار لمؤسسة الزواج (الجسد الوليمة، الطبخ و التنظيف، الإنجاب وتربية الأولاد...) و كثيرا ما تتجاهل الفتيات صوت الجسد و ألمه خوفا من اكتشاف مرض معين يكون عائقا أمام زواجهما ، فالكثير منهم يحملن مرضا قبل الزواج و يخفينه على أزواجهن بل قد يتوقفن عن العلاج لاعتقادهن أن قيمتهن في جسدهن و أن الزوج سيرفضها إذا اكتشف خللا في جسدها.³

استنادا إلى الاتجاهات السائدة في خصوص اعتبار "الجسد لا يتأنت لمجرد أن صاحبه امرأة وأن المرأة ليست في حالة أنوثة دائمة" تعالت أصوات منادية بضرورة تصنيع التأنيث و تحسين مظهر المرأة بواسطة الأصباغ و الملابس و الحركات من خلال التدخل في تكويناته الطبيعية و إعادة صياغتها حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافيا، و يسمى ذلك بـ "تعميق التأنيث وتعزيز الأنوثة" عبر وسائط ثقافية مختلفة⁴ اختصرتها الجراحة الجمالية وصالونات التجميل باستعمال أساليب و آلات وأقنعة و مواد مختلفة للعناية بنضارة الجسد و محو أو إخفاء عيوب خلقية، و تزيد الحاجة للجوء لمثل هذه الممارسات خاصة إذا كانت المواضيع مشوهة كتعديل الأعضاء الجنسية

¹ محمد الأمين موسى، "الاتصال غير اللفظي: تعبيرات الوجه، لغة العيون، الاتصال بالمسافة، الهيئة، المظهر، الصوت، الإيماءات"، مرجع سبق ذكره، ص 66.

² محمد الأمين موسى، "الاتصال غير اللفظي: تعبيرات الوجه، لغة العيون، الاتصال بالمسافة، الهيئة، المظهر، الصوت، الإيماءات"، مرجع سبق ذكره، ص 64.

³ نورة قنيغة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد الرابع، جامعة محمد خيضر - مخير التغيير الاجتماعي و العلاقات العامة في الجزائر، بسكرة (الجزائر)، ص ص 467-468 .

⁴ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 52.

المطموسة الذكورة أو الأنوثة، أو تحسين نبرة الصوت أو التخلص من الشعر الزائد أو غير الطبيعي في الجسد الأنثوي (كالصدر، الذقن، العنق...) ¹

لذا تعد العناية بالجسد خاصة بالنسبة للمرأة، نظافة و تجميلًا واجبا عليها (من باب إتاحة حق من حقوق الزوج عليها)، لذا نلاحظ أن اهتمام المرأة بذاتها كان أساسا من أجل الآخر من باب الإغراء، إذا اعتبرنا أن عناية الزوجة بجسدها "هو لفائدتها أساسا كي لا تطمح نفس الزوج إلى غيرها، فإننا نفهم أكثر شرعية هذه العناية خاصة و أن جسدها يمثل رأس مالها الاجتماعي، و أنه لا وجود ذاتي لها بل كيان تابع للرجل، لا يتسلط نظره إلا على الجسد، لذلك كان لابد على المرأة من تزيينه و تحديد مفاتنه و إبرازها، و تبديله وتغييره لكي لا يتحول إلى جسد مبتذل فاقد لطافته على الإثارة مما يؤدي إلى طموح الرجل إلى غيره. ² ففطرية شهوة الزينة مؤصلة في الجسد الإنساني، مع اختلاف في منافذ تصريفها بين المنظور المعاصر و المنظور الإسلامي. ³

كما أن عناية المرأة بجسدها و تزيينه قد يكون كرد فعل على الشعور بالخوف من المستقبل ومن المرض والألم و الهرم، كما أنه وراء العناية بالجسد و تجميله تحاول المرأة، احتواءها للزمن الذي يقربها من القبر، ⁴ كما أنه قد يرجع إلى طبيعة جسدها وتكوينه الفزيولوجي الذي يجعل من جمالها جمالا هشًا لا يعمر طويلا، إذ كلما ابتذلت المرأة في الخدمة سارع حسننها إلى الزوال مما يستدعي استمرارية العناية به و تجديده. ⁵

أما في المجتمع المعاصر، فغالبا ما يقال في علم الاجتماع الحديث، أن الجسد أصبح مشروعا حيث يتطلب حماية و تدريبا و أسلوب حياتي محدد، كما أنه قد يتطلب جراحة تجميلية تستخدم لإنتاج جسد يتسق مع تعريفنا لأنفسنا و برؤية الفاعل لنفسه فيما يتعلق بكيفية التواجد والحضور و التمثل، فالجسد يمكن أن نراه ككيان قابل لأن يكون مشروع يحتاج للاشتغال عليه وإنجازه كجزء من الهوية الذاتية للفرد، ⁶ مادام الجسد هو ذاك المكان

¹ الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 88.

² صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 231-232.

³ طلال سالم الحديثي، "لغة الجسد و فلسفته في التراث العربي: قدامة و معاصرة"، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 54.

⁴ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 234.

⁵ بن خيرة رقية، "الجسد الأنثوي و المجتمع الأندلسي: (ق 5-6هـ / 11-12 م) قراءة في صوره و تمثلاته"، مجلة عصور الجديدة، العددان التاسع عشر والعشرون، مختبر التاريخ- جامعة أحمد بن بلة، وهران(الجزائر)، صيف / خريف 2015، ص 178.

⁶ هيلين توماس و جميلة أحمد، "الأجساد الثقافية: الإثنوغرافيا و النظرية"، مرجع سبق ذكره ، ص 156.

المفضل لإبراز حسن المنظر والمظهر من خلال البنية الجيدة، فإنه من الضروري الاهتمام الدائم به بهدف إرضاء الطابع الاجتماعي المبني على نظرة الآخرين، فالفرد يعلم أن حكم الآخرين عليه يتم من خلال جسده.¹

2. الجمال كمطلب رئيسي للعناية بالجسد

يعد الجمال في اللغة العربية ² مصدر الجميل، و يحدده اللغويون بأنه: الحسن الذي يكون في الفعل والخلق، و هو ضد القبح و نقيضه؛ و قد ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (سورة النحل: 06) بمعنى البهاء و الحسن. أما الزينة فهي أمور تضاف إلى الجسد، و قد تكون نفسية أو بدنية خارجية، و هي اسم جامع لما تزين به، و جاء في قوله تعالى في وصف الأرض بأنها تزين بالنبات وصارت أحسن حال مما قبل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ﴾، (سورة يونس: 24) الزينة عند المفسرين للخطاب القرآني نوعان: خلقية (يضم معظم جسد المرأة بما في ذلك الوجه و المعصمين و العضدين و الثديين و الساقين والشعر) ومصطنعة (تضم مجمل المكملات الثقافية التي لا تخلو منها النساء عرفا مثل الحلي و اللباس والسواك).³

كما يعد الجمال قيمة و مطلبا إنسانيا، عنيت به كل المجتمعات على مختلف الحقب التاريخية وسهرت على تثبيته، حسب رموز و معايير معينة متعارف عليها اجتماعيا في وسط ما.⁴ و قد حدد الإغريق الجمال على أنه ما يروق العين و يريحها و يستثيرها و قد تنتشي به الحواس الأخرى كذلك، وموطنه لا يمكن أن يكون سوى الأشكال المرئية، إلا أن الطاقة الجمالية للأشكال المرئية مشروطة هي الأخرى بالتناسب والتناسق بين الأجزاء، وهو تناسب يشمل كل شيء في الوجود، حتى أن وجوده لا يمكن أن يدرك خارج فكرة التناسب، و مع ذلك فإن الجمال الإنساني هو أكثر ما يثير العين و يدفعها للتغني بمناطقه و تمثلاته كونه يجمع بين المادة والحجم الإنساني.⁵

ما يعني أن الجسد معادلة رئيسية في موضوع الجمال لا يكتمل الحديث عنه إلا بوجود الجسد بمختلف مكوناته خاصة جسد المرأة التي ما إن تذكر حتى يرتبط الجمال بذكرها رغم نسبية الجمال في حد ذاته.

¹ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 148.

² صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 205.

³ طلال سالم الحديثي، "لغة الجسد و فلسفته في التراث العربي قدامة و معاصرة"، ط1، دار غيداء، عمان، 2015، ص 51.

⁴ زهية بن عبد الله، "الجمال و الجسد الأنثوي: التمثلات و الممارسات"، مجلة إنسانيات، العدد 29-30، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران (الجزائر)، جويلية-ديسمبر 2005، ص 29.

⁵ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

أما موسوعة "دنيس ديدرو" (Denis Diderot) فتؤكد أن جمالية الجسد قد تطورت منذ القرن الثامن عشر حيث نزعَتْ نحو المحسوس و النسبي، فتنامت الابتكارات الخاصة به، وصار تصفيف الشعر هدفاً لإصلاح شأن الرؤوس، وطُوِّرت المستحضرات التجميلية بحيث تتناسب مع تفاوت لون البشرة لدى الأفراد، كما شاعت حمامات العناية بالجسد، و راح سوق التجميل ينادي بتنحيف القسم السفلي من الجسم، وصارت مراقبة الذات وتصحيح العيوب من الواجبات الأولى. و كان الهدف من ذلك الارتقاء بجمال سكان أوروبا الغربية ليكونوا الأجل بين شعوب العالم.¹ و قد كانت المرأة، أكثر من يبحث عن كسب متطلبات جمالها و تحقيق زينتها من خلال لبس وامتلاك أدوات الزينة المختلفة و المصنوعة من مواد متباينة كالخز و المحار و الريش والمعادن والأحجار الكريمة، ما جعل من هذه الوسائل أدوات ذات علاقة بجنسها و مركزها الاجتماعي. أما أكثر أدوات الزينة شيوعاً نجد الأقراط و الأساور و الخواتم والدبابيس و الزهور والريش الملون. و قبلها كان يعتمد على العديد من الأساليب البدائية في تزيين الأجساد منها التشريط و التشليح و الوشم و تشويه بعض من الأجزاء الجسدية.²

أما في القرن العشرين فانتشرت التمارين الرياضية كممارسة للعناية بصحة الجسد و قوامه السليم وانتشرت موضة تسمير الجسم تحت الشمس الحارة، وأصبحت السمرة مستكربة، ثم أعقبتها ظاهرة مسابقات ملكات الجمال المحلية، الوطنية والدولية و طغت معها مقولة النجمات بناء على استيفاء معايير الجمال، فطبع على هذا القرن صفة "الفتنة" (Glamour) التي صارت هدفاً يصبو إليه كل إنسان، كما صار التزين والتجميل طريقاً لخلق الذات من جديد كما قال ذلك "شارل بيار بودلير" (Charles Pierre Baudelaire).³

و المشترك في الجمال على مر العصور، أنه لطالما اعتبر ظاهرة اجتماعية إذ لا يملك أي قيمة بالنسبة إلى الفرد منعزلاً أو معزولاً كونه يمثل قاعدة الأنشطة الاجتماعية و الجنسية للأفراد. فَمَا يُطْلَق عليه الأفراد صفة الجمال إنما هو مرتبط بصورة الجسد في المجتمع، فالأفراد يبنون صور أجسادهم بالتواصل مع الآخرين من خلال العلاقات التبادلية التي تجعل الكثير من العناصر متغيراً عاماً يتقاسمه الكثير من الأفراد الذين تربطهم علاقات عاطفية.⁴

¹ جورج فيغاريلو، "تاريخ الجمال: الجسد و فن التزين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا"، تر: جمال شحيد، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 18-17.

² شاعر مصطفى سليم، "قاموس الأنثروبولوجيا: إنكليزي-عربي"، مرجع سبق ذكره، ص 702.

³ جورج فيغاريلو، مرجع سبق ذكره، ص ص 19-20.

⁴ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثين الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 181.

أما عن علاقة الجسد الأنثوي بالجماليات، فقد اتضح من خلال العديد من الدراسات أن سر بحث الأنثى عن الجمال، ليس إلا غاية تتجلى أبعادها فيما هو سوسيوانثروبولوجي و ما هو ذاتي نفسي وكذلك فردي و جماعي مقترن بمنظومة المفاهيم و آليات التفكير، و معطى في الواقع و هو نابع عن رغبة نرجسية للمرأة وحبها لذاتها وتحقيق رضاها، كما تعتبره تأشيرة لبلورة شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تسهل عليها عملية الاتصال.¹

في سياق مغاير، هناك من يرى أن اتجاه المرأة نحو التعديل أو التغيير في جسدها تحت عذر التجميل دليل على نقصها، فأى إضافة حيوية على جسدها ليست سوى نقص في الجمال الجسدي الأصلي،² هذا ما تبنته الباحثة "سيمون دو بوفوار" (Simone de Beauvoir) من خلال معارضتها لكل اختلاق أو تغيير في صورة جسد المرأة، فهي ترى في مسألة تزيينها مخادعة للمجتمع لأن في ذلك تزييفا للطبيعة و للواقع، حيث تعبر عن ذلك بقولها: تدخل صبغات الشعر و الماكياج في تزييف صورة المرأة و تزييف وجهها و جسمها، فحتى المرأة الأقل استعمالا لذلك تظهر للعيان كلوحة أو كتمثال، حيث يتمظهر شخصها دون وجودها الحقيقي".³

لطالما عبرت المرأة على مر السنين عن محاسنها الجسدية و صورها الإغرائية، لذلك غالبا ما قامت بممارسات تمثالاتها الشخصية عن العناية بجسدها وفق النماذج الثقافية الموجودة في وسطها المعيش، فالجمال بالنسبة لها و لمجتمعها واقع في النفس و الجسد، كما أنه فكرة تتجسد، ثم تليها بعد ذلك قواعد تطبق وفق المعرفة الثقافية و الحضارية و العقائدية و الاجتماعية السائدة، ضف إلى ذلك أنه مسألة ذوق و ليس نمطا جامدا غير قابل للتغيير و إعادة التشكيل، فتمثالات المرأة لمعايير الجمال نابعة من صميم المجتمع.⁴ لذا يتم تصنيع التأنيث كمرادف للجمال من خلال إخضاع الجسد لشروط الثقافة فيتم تنحيفه والتدخل في تكويناته الطبيعية من أجل إعادة صياغتها حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافيا و يمسى ذلك بعمليات التجميل أو تعميق التأنيث و تعزيز أنوثة الجسد ما دام في الأمر متسع يسمح به السن و هيكله العضلات و ذائقة المجتمع.⁵

¹ نورة قنيقة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 468.

² عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 88.

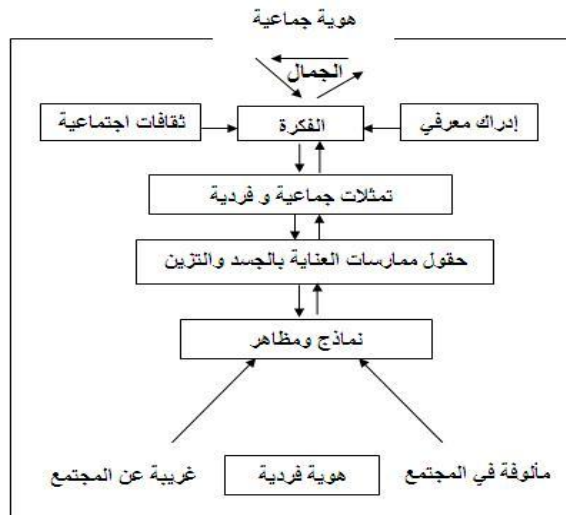
³ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجنود: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثالات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 20.

⁴ نورة قنيقة، مرجع سبق ذكره، ص ص 468-469.

⁵ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 52.

مما لا شك فيه، أن البحث عن الجمال و محاولة جلب الحسن بوسائل مختلفة وُجِدَ عبر العصور، خاصة أن الزينة تعبير يحمل بذاته معنى الكمال، كما أنه نوع من الاتصال وثيق الصلة بالسياق السوسيوثقافي، فهي تكشف الخصوصية المحلية و الشحنة الثقافية للمجتمعات، و إن كانت دلالاته و رموزه تختلف من مجتمع لآخر.¹

الشكل رقم (04): يوضح ارتباط الجمال بالهوية الجسدية الفردية و الجماعية



المصدر: زهية بن عبد الله، "الجمال و الجسد الأنثوي: التمثيلات و الممارسات"، مرجع سبق ذكره، ص 36.

فالمليل للتجمل و تمثل الزينة وكسبها و إتقانها فطرة إنسانية، أتاحها الله سبحانه و تعالى لعبده شرط صرفها في الوجه المعبر، وقد أشار الدين الإسلامي في عدة مواضع من كتابه الكريم أنها تأخذ عدة أشكال، فقد تكون نفسية، بدنية، خارجية و داخلية (روحية)، كما أنها قد تنقسم إلى مراتب منها الخلقية و منها المصطنعة،² دون أن يعني هذا التفصيل أن نظرة الشعوب و الأديان في موضوع الجمال واحدة، فقد اختلفوا في تصوراتهم بالنظر إلى اختلاف أذواقهم الفردية التي تتأثر بالعوامل الحضارية و البيئية التي يعيشونها، حيث يصبح المجتمع هو مصدر القيمة الجمالية، أما التقييم الجمالي ما هو إلا تعبير شخصي عن علاقة تعاطف بيننا و بين الأشخاص أو الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا. لذا يبقى الجمال نسبيا فما يكون حسنا عند البعض يكون قبيح لدى الآخر³

¹ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 233.

² محمد إقبال عروي، "مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني: دراسة نصية"، مرجع سبق ذكره، ص 19.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 205-206.

3. العناية بالجسد مقابل الألم

لقد وعى الإنسان منذ القديم بهشاشة جسده بسبب المرض و الشيخوخة و الألم، لذا سارع للاهتمام بذاته والعناية بجسده بهدف حمايته، من مختلف أشكال الآلام الناتجة عن الكوارث الطبيعية أو عن الممارسات الاجتماعية و الهدف من ذلك امتحان قوة و درجة تحمل الفرد حتى يصبح مؤهلاً لتغيير وضعيته و الترفع عنها،¹ خاصة و أن الألم تجربة إنسانية يكابدها من ميلاده إلى مماته مع تفاوت في الحدة و الدرجة بين الصورة البسيطة الخفيفة إلى ذلك النمط المستمر الذي لا يطاق و يستلزم تدخلا علاجيا سواء طبيا أو نفسيا، ضف إلى ذلك أن الألم ظاهرة اجتماعية ثقافية معقدة، فهو عملية عضوية فسيولوجية و نفسية، لذا من الإجحاف للحقيقة العلمية الاكتفاء بالزاوية التحليلية العضوية أو النفسية فقط بينما مكنم الألم قد يكون اجتماعيا بالدرجة الأولى.²

هذا الطرح المزدوج مرتبط من الأساس بتطور معنى الألم (Pain) و صعوبة تحديده، فرغم تواجده اليومي في أجسادنا لكننا لا نعرف عنه الكثير، فقد حاول الانسان منذ القدم إعطاء معنى واضح له، إلا أن الطابع العبثي بقي عالقا به،³ لاعتباره من البداهة، فباستثناء الطب الذي درسه من خلال التشريح والتقطيع يظل هامش الفردي مجالا قَلَمًا خَصَّ للاستكشاف. هذا ما عبر عنه "روني لوريث" (René Leriche) من خلال الحديث عن وجود الألم كجزء لا يتجزأ من الحياة اليومية في كتابه "تشريح الألم".⁴

فعلى الرغم من أن المجتمعات القديمة لم تكن لديها معرفة دقيقة و صحيحة بالفسيولوجيا و علم التشريح إلا أنها لم تجد صعوبة في فهم الآلام المصاحبة للإصابات الظاهرية و من ثَمَّ قامت باستخدام أدوات و ممارسات مختلفة لتخفيف الألم كتدليك الجزء المصاب أو وضعه في ماء بارد أو تعريضه لحرارة الشمس أو حتى استعمال النار و كي موضع الألم؛ غير أن هذه المجتمعات لم تستطع أن تفسر الآلام الناتجة عن الأمراض و الاضطرابات الداخلية فنسبتها إلى قوى شيطانية و أرواح شريرة تسكن الجسد، فحددت علاجها بممارسات سحرية و دينية لاسترضاء هذه الأرواح أو إخافتها من خلال ثقب الجمجمة أو وضع خواتم في الأنف والأذن أو تعليق تماثيل وتعاويز سحرية، بالإضافة إلى بعض الطقوس الجسدية كالوشم و الخدش، ليحل المعالج محل هذه الطقوس فيما بعد، و مع

¹ محمد حمادي، "البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية : مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 215.

² حسني إبراهيم عبد العظيم، "الألم : مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية"، مجلة نقد و تنوير، العدد الثاني، مركز نقد و تنوير للدراسات الإنسانية، الكويت، سبتمبر/أكتوبر/ نوفمبر 2015، ص 195.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 238.

⁴ دافيد لوبروطون، "تجربة الألم: بين التحطيم و الانبعاث"، تر: فريد الزاهي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2017، ص 07.

التطور الحضاري تم تطوير هذه الأساليب و الاستعانة بالأعشاب و المسكنات والتخدير في العلاج¹ هذا الاهتمام إنما يؤكد على أن الألم يلازمنا في حياتنا على اعتباره معطى من معطيات الحياة البشرية، و لا أحد ينفلت منه، لاستحالة تصور حياة من غير ألم، فهو يتسلط على المرء بشكل عابر أو بشكل مزمن حسب الظروف، غير أنه في الغالب لا يدوم سوى فترة محددة لا يلبث المصاب به أن يتجاوزها. و غالبا ما يحيل إلى سياق شخصي واجتماعي يغير من الإحساس به، فلائحة الآلام الصغرى لا تنتهي لكن على الانسان أن يتحملة فهو بمثابة فدية للبعد الجسماني للوجود، فإذا كانت الشيخوخة و المرض و الموت قدرا للجسد فإنها أيضا شرط لنكهة الحياة وتناوب حلوها و مرها. فرغم أنه مشترك بين الناس لكنه يظهر كما لو أنه غريب عن الذات، فنقول أن "هذا الألم لم نكن نتصور حجمه قبل أن يصيبنا، و بعد أن ألم بنا ، بالكاد نستطيع تصوره باعتباره آلمنا".²

مما لا شك فيه، أن الجسد عادة ما يكون محل الألم دون أن يعني ذلك أنه حبيس الجسد فهو يؤثره على الحياة اليومية ككل، فلا وجود لألم جسماني لا يؤدي إلى صدى خارجي، فوجع الأسنان مثلا لا يوجد في السِّنِّ فقط بل يغير من أنشطة الشخص الذي يعاني منه و يؤثر في سلوكاته ويحترق أفكاره و يعيقه لدرجة تغير مزاجه.³

هنا تكمن المفارقة، حيث يمنحنا الألم الإحساس بأننا أحياء و يقيم الحدود الفاصلة بين الذات والعالم، فالفرد يوجد حيثما يمسه الألم، و إذا لم يحس بالألم فقد يشعر بأنه غير موجود؛ لذا يمكن أن نفرق بين نوعين من الألم تبعا لثنائية الجسد/ النفس:⁴ فهناك الألم العضوي (Organic pain) ناتج عن أسباب عضوية خالصة كتهيج الأطراف العصبية نتيجة الالتهاب أو الإصابة مثلا؛ و الألم النفسي (Psychogenic pain) يرتبط ببعض النواحي العاطفية و النفسية كالتوتر، و تعد الشدائد النفسية المؤلمة أصعب من المعاناة من الجروح الجسمية، حسب المصريين القدماء لاعتقادهم بأن الأولى تحدث نتيجة تأثيرات مقدسة بفعل قوى غيبية فتكون الأقوى والأصعب.⁵

رغم أهمية هذا الطرح، لكنه يصطدم في كل مرة بكون الجسد شرطا إنسانيا غير قابل للتقسيم أو الاختزال، حتى أن "طب الألم" لا ينفك يصطدم بهذه الثنائية التي تجعل منه علما للجسد لا علما للإنسان بشكل

¹ حسني إبراهيم عبد العظيم، "الألم : مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية"، مجلة نقد و تنوير، العدد الثاني، مرجع سبق ذكره، ص 199.

² دافيد لوبروطون، "تجربة الألم : بين التحطيم و الانبعاث"، تر: فريد الزاهي ، ط1، مرجع سبق ذكره ، ص 11.

³ المرجع نفسه ، ص 16.

⁴ حسني إبراهيم عبد العظيم، "الألم: مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية"، مرجع سبق ذكره، ص 208.

⁵ حسني إبراهيم عبد العظيم، المرجع السابق، ص 200.

كامل.¹ فالألم تجربة جسدية حسية عاطفية مكروهة مرتبطة بوضعية واقعية أو ممكنة. كما أن الشخص في حالة ألم هو الوحيد الذي يعرف مدى ألمه فهو لا يقبل البرهنة عنه بل يعايشه كحالة نفسية مزعجة.²

في سياق الحديث عن شخصية الألم وحميمته، تشير التجارب الإنسانية أن الجسد الأنثوي هو أكثر الأجساد ملائمة للألم و معايشة له، فلطالما كان مرصودا بالآلام النفسية و المعنوية، و لطالما قوبل بعنف الطبيعة والإنسان و كأنه مباح أو مستباح على جسد المرأة الذي يتعرض إلى عنف الزفاف المتمثل في ألم الافتضاض مقابل الحصول على شهادة الشرف التي يقدمها لها المجتمع ليلة زفافها لتصبح زوجة، عنف الولادة المتمثل في ألم المخاض مقابل تحقيق لذة الأمومة ... هذه الآلام و أخرى استقوت عليها المرأة بالصبر، غير أنها بدت ضرورية لانتقالها من وضعية لأخرى تحت مسمى "طقوس التحول و الانتقال" أو "طقوس العبور".³

إضافة إلى الآلام الطبيعية التي تصاحب انتقال المرأة من وضعية لأخرى، نجد العديد من الممارسات الاجتماعية و الطقوسية التي تركي هذا الانتقال بين المجتمعات التقليدية فتكون عبر الخدش أو الختان أو الوشم مع ضرورة كتمانها للألم و عدم إبداء أي علامة عن المعاناة، فلطالما تحملت المرأة الموشومة أنواعا مختلفة من الآلام (الذاتية و المعنوية و الجسدية) في سبيل إرضاء الآخر؛ ففي السينغال مثلا، تقوم الفتيات دون علم أوليائهن بوشم شفاههن بعد البحث عن امرأة واشمة خارج القرية بعيدا عن الأهل كي لا يتسبب احتمال ضعف الفتاة أمام قوة الألم بإساءة لسمعتها و إحراج والديها أمام أهل القرية؛ وبعد إتمام طقوس العبور، لا يصبح الألم إلا ذاكرة مؤلمة في ذهن الموشومة أما آثار الوشم فتبقى مطبوعة على الجسد و محفورة في المجتمع ليتذكرها على الدوام، و بذلك يحقق الألم أحد أهدافه الرئيسية و هي جعل الجسد دعامة تاريخية تحفظ ذكرى الألم.⁴

لكن المفارقة في الألم الذي يتسبب به الوشم أنه يتموضع على الجلد فقط و لا يلامس اللحم، و لو اخترقت أداة الوشم الجلد إلى اللحم فلن يتألم الموشوم، حيث شُرِحت الوضعية تحت المجهر فُوجِدَ أن مختلف الأعصاب تتركز في الجلد وليس في اللحم.⁵

¹ دافيد لوبروطون، مرجع سبق ذكره، ص 12 .

² المرجع نفسه، ص ص 14-15.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 240.

⁴ Bruno Rouers, " les marques corporelles des sociétés traditionnelles: un éclairage pour les pratiques contemporaines", In Psychotropes, vol 14, N°2, 2008, p p 27-28.

⁵ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الخامس، العدد الثاني، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1، وهران(الجزائر)، 2016، ص 357.

من الناحية الدينية، ترى مختلف الديانات السماوية أن للألم قيمة أخلاقية تلازم صاحبه، فالمسيحية مثلا ترى في الألم فضيلة يسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الإنسانية، فله مفعول أو قوة لتطهير الروح؛ أما في الإسلام فقد اختلفت الفرق في تحديد معنى مشترك للألم و كانت لها مواقف مختلفة تبلورت حول قضايا هامة كالاستحقاق و العوض و خيرية الله رغم ما تضمه هذه العناصر من تناقضات في حد ذاتها و هذا ما يصعب تحديده و يعيق إخضاعه لأي تحليل ثابت.¹

من الناحية الأنثروبولوجية، يأخذ الألم أبعاد مختلفة تضم في مجملها مجموع الخبرات المختلفة و التي تتأثر بقوة البيئة الاجتماعية و السياق الثقافي و التي تحدد كيفية التعامل مع الألم و الاستجابة له؛ ففي المجتمعات التقليدية مثلا، يعتبر الألم أحد الوسائل التي تعمل على بناء الذكورة أو الأنوثة، فتواجهها حتمي تقريبا في طقوس المرور التي تسمح بتغيير الحالة و الانتقال من وضعية إلى أخرى و تساهم بتشكيل الهوية الشخصية و الجماعية للمجموعة في الوقت ذاته، إذ يروي عالم الاثنيات "بيار كلاستر" (Pierre Clastres) خلال حضوره عملية ثقب الشفة العليا (كطقس للعبور) لشاب من "البراغواي" قائلا: "إذا كان يشعر بالألم، فلا شيء يبدو أنه موجود، لا تأوه ، ولا حتى لفظة لم يتفوه بشيء".²

مهما وصفنا شدة هذا الألم، يبقى إحساسا ينفلت من كل محاولة لقياسه أو تحديده أو وصفه، ومن كل إرادة لإبلاغ الآخر بحدته، إذ لا يمكنه تجاوز حدود الجسد كي يظهر في وعي الآخر؛ فحتى اللغة لا يمكنها ترجمة ألم الآخر "فكل واحد يُعرّفه في ذاته لا بالنسبة للآخرين"، فالكلمات لا تقول إلا سطح الإحساس "ليس ثمة غير الألم، لكن لا كلمة لقوله" كما هو أو كما يجب.³

¹ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 239-240.

² Bruno Rouers, "les marques corporelles des sociétés traditionnelles: un éclairage pour les pratiques contemporaines", op cit, p p 27-28.

³ دافيد لوبروطون، مرجع سبق ذكره ، ص 37.

خلاصة الفصل:

يتضح مما سبق، أن الجسد يحمل بين ثناياه زخما رمزيا لا متناهيا تعكسه تراتبيته و، بنيويته ووظيفيته، و هذا ما بدى جليا من خلال مباحث هذا الفصل الذي تناول مدخلا مفاهيميا لمعنى الجسد شكله تجاسر معرفي في التأصيل للمفهوم وبلورته بشكل شمولي يعبر عن تعدد الرؤى في فهمه و دراسته، كما تناولت الباحثة في مبحثها الثاني الاستخدامات الوظيفية للجسد مع التركيز على الجسد الاجتماعي و الثقافي باعتبارها أجساد تحاكي موضوع الدراسة و تلامسه في جزئية استخدام المرأة لجسدها كناقل لقضاياها الاجتماعية من خلال عناصر وشمية ثقافية تتنوع تبعا للسياق السوسيوثقافي الذي وضعت فيه.

كما أن مباحث هذا الفصل قد بددت الغموض عن الفروق الجندرية في استخدام الجسد بين الرجل والمرأة وأثرها على الطقوس الجسدية التي تمارسها، فالمرأة تشم مواضع يمتنع الرجل عن الوشم فيها وترسل من خلال تموضع الوشم على الجسد رسائل اتصالية ورمزية محددة تعكس تقديس الوشم عند فئات محددة من النساء وتطابقه عند فئات أخرى مع تفاوت في المعنى، والمبنى وهذا ما سنحاول تبسيطه وفهمه في دراستنا التحليلية.

الفصل الثالث: مدخل عام لدراسة الوشم على الجسد

الفصل الثالث: مدخل عام لدراسة الوشم على الجسد

تمهيد

المبحث الأول: الخلفية التاريخية لنشأة وتطور الوشم

المبحث الثاني: مفهوم الوشم و أشكاله

المبحث الثالث: بنىوية الوشم ووظائفه

المبحث الرابع: الوشم من الناحية اللسانية و السيميولوجية

خلاصة الفصل

تمهيد:

لقد بحث الكثير من العلماء و المفكرين في بنية المجتمع الذهنية و الثقافية، و حاول العديد منهم الكشف عن النسيج الأسطوري الذي تتشابك فيه الميثولوجيا مع الفلسفة و السحر والدين من خلال دراسة كيفية تداخل كل هذه الأمور لتشكيل مجتمعة أو متعارضة نمطا معيناً من التفكير والسلوك المعارض للذهنية العلمية ، كما أن عددا منهم تعرض في دراسته لجذور بعض المعتقدات و الأفكار التي يعيش عليها المجتمع و أصول هذه الأفكار ومسبباتها ، بيد أن مثل هذه البحوث الهامة كانت نادرة و صعبة الإنجاز في بعض المجتمعات التي تعتبرها محرمة ومن عمل الشيطان، لاسيما أن أمثال هذه المجتمعات مازالت تعيش على مقدسات و أفكار لا يسمح معها بإعمال حكم العقل أو بمناقشة موضوع من المواضيع المقدسة على هدى العقل و المنطق.¹

هذا هو الحال في دراستنا للوشم و أصوله الأسطورية و مرجعيته الشعبية لدى الشعوب القديمة، خاصة في المجتمعات العربية التي طغت فيها فكرة تحريم أغلب الممارسات القديمة، هذا هو الحال في محاولتنا لدراسة إحدى الزوايا المظلمة من ممارسة الوشم على الجسد، زاوية التأويل و الرمزية و المعنى. و قد اتبعنا في ذلك عرضا مفصلا لمفهوم الوشم و تطوره من المجتمعات القديمة إلى الحديثة المعاصرة في المبحث الأول من هذا الفصل ، يليه تتبع للأبعاد السوسيوثقافية لهذه الممارسة التي اختلفت أبعادها و أرضية ممارستها من مجتمع لآخر من ثقافة لأخرى و من بيئة اجتماعية لأخرى ، كل ما سبق كان بهدف الوصول لدراسة معمقة في معنى الوشم وفهم رموزه التي تتعدد التأويلات و القراءات في خصوصها إلى درجة الإبهام و الغموض الذي يصحب تاريخها المسكوت عنه في العديد من المجتمع والمجتمع الجزائري (القبائلي) ضمنها .

¹ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، تر: المحامي عبد الهادي عباس، ط1، مرجع سبق ذكره ، ص 6 .

المبحث الأول: الخلفية التاريخية لنشأة وتطور الوشم

1. محاولة التأريخ للوشم في المجتمعات التقليدية

يقودنا البحث التاريخي عن أصول الوشم و محاولات التأريخ له إلى تاريخ الإنسان القديم، إذ تشير الدراسات إلى حوالي 6000 ق.م،¹ و هي مرتبطة بظهور "الديانات الطوطمية" (Totémique)* التي كانت تركز مبدأ طوطم لكل فرد، فغالبا ما كان الطوطم حيوانا أو نباتا، أما القلة منها فتتمثل في الجماد أو أحد مظاهر الطبيعة كالأمواج و الرياح، الأمطار والرعود،² كما اتسم الوشم في تلك الفترة بوظيفة الوشم (Marque) أكثر من وظيفة التصور المرسوم الذي يدل على صاحبه،³ ما يعني أن الإنسان البدائي كان يطبع صور الحيوان الذي يخاف منه على موضع من جسده ظنا منه أنه سلفه (من طبيعة واحدة) وأنه سيكسب قوته؛ كما ارتبط الوشم بالديانات الوثنية (Paganisme) إذ حمل رموزها الدينية و آلهاتها حيث استخدمه كتعويذة ضد الشر.⁴

من الروايات الواردة حول أصول الوشم، أن النبي داود عليه السلام نقش خطيئته في كفه لئلا ينساها فكان كلما نزع يده نظر إليه فتذكر و بكى،⁵ أما عن تاريخ الوشم في الغرب، فتشير أن هذه الممارسة جيء بها إلى أوروبا في القرن الثامن عشر عندما احتك المستكشفون الأوروبيون بالثقافات الواشمة في جنوب الباسيفيك وبولينيزيا؛ وقد أدى ربط تاريخ الوشم في أوروبا باتصال الغرب مع الثقافات البولينيزية الواشمة إلى حجب تواريخ أقدم للنقش على الجسد، فقد حدد عدة مؤرخون الصلة بين الوشم و العقوبات الجنائية وحقوق الملكية عند

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، جامعة النجاح الوطنية-كلية الفنون الجميلة، فلسطين، أكتوبر 2012، ص 3.

* الديانة الطوطمية: هي ديانة قديمة عرفها الإنسان البدائي عندما كان كل فرد من أفراد العشيرة يتخذ لنفسه طوطما نباتيا أو حيوانيا ليتخذ شعارا له، لاعتقاده أنه يقوم بحمايته من كل خطر قد يهدده، فهو وسيلة للمقاومة والخلاص. للمزيد انظر: سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، السنة الأولى، دار القلم، القاهرة (مصر)، يناير 1965، ص 62.

² بركات محمد مراد، "فن الوشم ... رؤية أنثروبولوجية نفسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثالث، السنة الأولى، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث، المنامة (البحرين)، 2008، ص 68.

³ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الرابع، العدد التاسع، جامعة وهران 1، جويلية - ديسمبر 2015، ص 360.

⁴ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 3-4.

⁵ هناء عباس عليوي كشكول، "الوشم في الشعر الجاهلي: دراسة في ضوء الواقع الاجتماعي"، مجلة آداب الكوفة، المجلد التاسع، العدد الثلاثون، جامعة الكوفة-كلية الأداب، الكوفة(العراق)، 2017، ص 369.

الإغريق و الرومان، كما أن المسيحيين الأوائل في الأقاليم الرومانية نقشوا على أجسادهم تعبيرا عن عبودية المخلصين للمسيح، كما أن هناك علاقة بين الحج و الوشم فقد كان الحجاج إلى "أورشليم" أو "ضريح لورنتو" في إيطاليا يشمون على أجسادهم كدليل على أسفارهم المقدسة، ما يشير إلى وجود صلة قوية بين السفر والوشم.¹

بينما ربط "رينيه هويج" (Rene Huge) الوشم في العصر الحجري القديم بطقوس دفن الموتى التي تتطلب طلاء الجثث بأكاسيد الحديد الصفراء أو المغرة، و قد امتدت تلك العادة من عصور ما قبل التاريخ إلى القرن الثاني،² فيما لا تزال هذه الممارسة القديمة إلى غاية اليوم عند بعض الشعوب التي وصفها بالبدائية أو المتخلفة. بينما أشارت موسوعة الجامعة العالمية (World University Ency) أن عادة دق الوشم تنتشر لدى الشعوب السمراء و الصفراء لاسيما السكان الأصليين لشمال و جنوب أمريكا و بورما، إضافة إلى البدو العرب و بلدان الشرق الأقصى كمنغوليا، كما نجدتها اليوم منتشرة بين الملاحين و البنائيين و غيرهم³ كما كان الوشم منتشرا في أوروبا في "العصر البرونزي" (L'âge du bronze) لاسيما عند الشعوب اليونانية، سكان الدول المحيطة بالبحر الأسود و كذا سكان حواف نهر الدانوب إضافة إلى الجزر البريطانية.⁴

فيما يشير باحثون في تاريخ مصر القديمة، أن المصريين القدماء عرفوا الوشم (1000ق م) و مارسوه في ظل ديانتهم وربطوه بها كما اتخذوا من رسومه وسائل للزخرفة و التجميل، إذ يشير لويس كيمير (Louis Keimer) أن مواضع الوشم لدى المومياء المصرية تطابق مواضع الحلي و الأحجبة،⁵ كما أنها كانت باللونين الأسود والأزرق، و هذا ما تشير إليه مجموعة من الأوشام المرسومة فوق أجساد مومياوات الفراعنة في قبر "توت عنخ أمون" (Toutânkhamon)،⁶ فيما يشير محمد الفيّاض (Mohammad al-Fayyad) أن وشم منطقتي الصدر والأكتاف كانت حكرا على أجساد الراقصات دون سواهن من النساء.⁷ و قد تم تصدير هذه الممارسة

¹ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ص 58-59.

² شارل أندري جوليان، "تاريخ إفريقيا الشمالية: تونس، الجزائر، المغرب الأقصى من البدء إلى الفتح الإسلامي"، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، مؤسسة تاوالت الثقافية، (المغرب)، 2011، ص 67.

³ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 2013، ص ص 27-28.

⁴ المرجع نفسه، ص 32.

⁵ سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، ع 1، السنة 1، مرجع سبق ذكره، ص 63.

⁶ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 69.

⁷ محمد فيّاض، "المرأة المصرية القديمة"، ط 1، دار الشروق، القاهرة (مصر)، 1995، ص 90.

إلى حضارات قديمة مختلفة بدء من (2800 ق م)، فقد انتقلت إلى جزيرة كريت، اليونان، بلاد الفرس، و البلاد العربية.¹

أما في فترة المسيحية، كديانة جديدة حلت على مصر، فقد أخذت رموز الوشم تتحول نحو الدين الجديد مرتبطة و متفاعلة به، و من أبرز معالم الوشم في تلك الفترة ظهور الوشم الخاص بالقدّيس ماري جرجس (Saint Georges)* الذي كان من الأوائل الذين تبنا المسيحية آنذاك.² مع انتشار الإسلام في قلب الجزيرة العربية، حرّرت العقيدة الإسلامية الأفكار من رواسب البدائية و الديانات القديمة وأتت على بقايا الوثنية،³ لذلك اتجه الكثير من الناس إلى الزخرفة الإسلامية كفن تشكيلي جديد ليهملوا بذلك تصوير الأشخاص، فدخلت على الوشم وحدات هندسية و زخرفية جديدة كالنجمة و القمر و الهلال و الزهرية، فكانت بمثابة امتداد رمزي للوشم في المرحلة الإسلامية؛ ما يشير إلى اختلاف الرموز باختلاف الثقافات الوافدة على البلد الواحد. رغم أنه جاء تحريم الوشم كلياً في مرحلة لاحقة، إلا أن هذه العادة بقيت متوارثة طبقاً للعادات والتقاليد باستبعاد تصوير الأشخاص والاحتفاظ بالأشكال الأخرى⁴ وقد طالت عملية تحريم الوشم حتى النصرانية التي حرمتها منذ مجمع "نيقية" أو "نيسيا" (concile de Nicée)، ثم حرّمه المجمع الديني السابع تحريماً مطلقاً باعتباره من العادات الوثنية⁵

عرف الوشم في المنطقة العربية تراجعاً خلال الحكم العثماني، رغم أن الأتراك العثمانيين لم يلجؤوا إلى السطو على رسامي الوشم مثلما فعلوا مع أصحاب الحرف اليدوية الذين أرسلوهم للعمل في عدة مدن عثمانية، غير أن انحطاط مستوى الفنون الشعبية أثر على مستوى الرسم في الوشم لأن بيئة الفنان لها أثر على ابتكاراته،⁶ إذ

¹ راجي طلعات حلمي، "الوشم و رموزه الشعبية في الفن القبطي كمدخل لاستلهام أعمال فنية معاصرة"، رسالة تخرج لنيل شهادة ماجستير في التربية الفنية (تربوي)، جامعة حلوان-كلية التربية الفنية، حلوان (مصر)، 2008، ص 81.

* القدّيس ماري جرجس (Saint Georges): واحد من المساعدين المقدسين الأربعة عشر حسب التقاليد الكاثوليكية، تعرض للتعذيب و قطع الرأس، بعد أن انتفض ضد الوثنية و دافع عن صفاء المسيحية، دفن جسده في اللد بفلسطين ثم نقل إلى مصر وللقدّيس مكانة خاصة لدى جميع المسيحيين باختلاف طوائفهم. للمزيد أنظر: الموسوعة العربية الميسرة، ص 2959.

² سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، السنة الأولى، مرجع سبق ذكره، ص 63-64.

³ سوسن عامر، "الوشم في الفن الشعبي"، عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الرابع، يناير-فبراير-مارس 1976، وزارة الإعلام، (الكويت)، ص 113.

⁴ سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، ع 1، السنة 1، مرجع سبق ذكره، ص 65.

⁵ يوسف الحاج أحمد، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة"، ط 2، مكتبة دار ابن حجر، دمشق (سوريا)، 2003، ص 654.

⁶ سوسن عامر، "الوشم في الفن الشعبي"، عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 122.

تري "سوسن عامر" (Sawsan Amer) أن العامل الاستعماري أدى إلى خمول فن الوشم الذي يعد متمما للفن الشعبي، ذلك أن الوشم الذي يدق على ساعد الرجل القروي يتممه الرجل الذي يسمعه في البيئة نفسها.¹

بينما ينتشر الوشم في عدد من دول المغرب العربي كعملية جمالية إضافة إلى اعتقاد الناس بأنه عمل يطرد الشرور و الأمراض، و الملاحظ أن أغلب رسوم الوشم مستوحاة من الطبيعة، ويقول أحد الباحثين الاجتماعيين أن ظاهرة الوشم في شمال إفريقيا تعود إلى عهد "حنيبل" (Hannibal) الروماني، حيث كان الرجال والنساء يضعون الوشم على وجوههم.² أما الباحثة الأثرية "صباح فردي" (Sabah Ferdi) فتري أن الوشم كعلامة تفضيلية و تمييزية للجسد ظهرت في المغرب العربي من العصور القديمة إلى العصر الحديث، و كانت النساء تمتاز بها عن الرجال فهي تزيد وتكرس جمالها الأنثوي، كما أنها تستعمل ذات طابع سحري أو على الأقل ديني.³

مما سبق، تعذر علينا الاهتداء إلى شعوب لم تجتز مرحلة دق الوشم أو تلوين أجسادها أو تشليحها أو كيها مع اختلاف في الطقوس المصاحبة لها نظرا لمحددات شخصية للموشوم، لكن الملاحظ وفقا للسرد التاريخي لتطور عادة دق الوشم أن هناك عدة وحدات رمزية و عادات مشتركة بين مختلف المناطق التي عرفت الوشم.

2. التطور التاريخي للوشم في المجتمعات الحديثة

مما لا شك فيه أن الوشم ممارسة قديمة لكن ذات اهتمامات و أبعاد حديثة، حيث أخذ طابعا معاصرا في السنوات الأخيرة تحت مسمى الموضة، و هذا ما أكد عليه "ديشو" في قوله أن الوشم: "يسافر من وسط إلى وسط ليعبر عن الموضة و عن الشعبية معا"،⁴ كما أنه حسب "وينر" إعادة إحياء ثقافات بعيدة زمنية مأخوذة من مختلف التقاليد الشعبية و المهمشة بطريقة مختلفة، لكن رغم هذا الامتداد التاريخي إلا أن الوشم المعاصر عرف قطيعة وظيفية على مستوى الممارسة، فإذا كان الوشم في الثقافات الطوطمية إنتاجا لحياة شخصية مرتبطة بعضوية أفراد الجماعة في منظومة وجودية محددة و هو ما يعبر عن الانتماء لنفس المجتمع الإنساني، و هو نفس البعد الذي حظي به الوشم في الثقافات البدائية حيث كانت رموزه تعكس وظيفة الوشم ما يجعل من الوشم بطاقة هوية

¹ سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، ع 1، السنة 1، مرجع سبق ذكره، ص 67.

² بركات محمد مراد، "فن الوشم... رؤية أنثروبولوجية نفسية"، مرجع سبق ذكره، ص 72.

³ Lucienne BROUSSE, "Beauté et identité féminine: Les tatouages féminines Berbères Régions de Biskra et de Tougourt", Dar Khetta, Alger (Algérie), 2012, P 5

⁴ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 364.

جماعية تميز قبيلة عن أخرى، أما اليوم فأصبح الوشم ذو بعد فردي أكثر منه جماعي حيث يعكس وظيفة التصور المرسوم الذي يدل على صاحبه.¹

بداية من خمسينات القرن العشرين خفت ظاهرة الوشم في مصر و البلاد العربية بسبب وعي الإنسان العربي و المسلم عموماً بتحريم الوشم و رفضه لارتباطه بالسحر و الشعوذة، كما تنبّهت الكثير من الدول والشعوب عبر العالم إلى الضرر الذي يتسبب فيه الوشم لذلك تم وضع حد لانتشاره الواسع في العديد من الدول مثل إنجلترا سنة 1969 إثر اقتراح "مارتن مادون" (Madon Martin) مشروع قانون تحريم الوشم² بعد اتساع حركة "الهيبيز" (Hippies)، بينما كانت الحكومة اليابانية سباقة إلى ذلك إذ أصدرت منعاً بالوشم سنة 1870،³ لكن هذه المحاولات الهادفة للحد من الوشم لم توفق مطوّلاً ذلك أن الوشم عاد للظهور بقوة في العديد من الدول و إن كان بشكل آخر مستحدث تحت غطاء الموضة والتقدم، لذلك تسمى هذه المرحلة بعودة الوشم، حيث تعتبر استمراراً لتقليد الرغبة الفطرية البدائية في زخرفة الجسد .

طبع الوشم في القرن السابع عشر و في العديد من الدول الآسيوية، البعد العقابي ، حيث كان يمثل قوى الآلهة و أرباب الحروب و الصيد و طبقات النبلاء، ففي اليابان (Japon) مثلاً كان يرسم على جباه المجرمين صور الكلاب، أما في كيوتو (Kyoto) فكان يرسم على سواعدهم خطان، أما في نارا (Nara) فكان يرسم ذات الشكل لكن على الساعد الأيمن فقط، بينما كانت ترسم دائرة بالقرب من الكتف الأيسر في منطقة ساشوما (Satsuma)، فحتى و إن اختلفت الرموز الوشمية في اليابان إلا أنها تشترك في وسمها للبعد العقابي تحت تأثير الحضارة الصينية، لكن هذه الممارسة اتجهت إلى الاختفاء تدريجياً مع بدايات القرن التاسع عشر.⁴

بعد تراجع الوشم في مناطق و فترات محددة، عرف الإقبال عليه تزايداً كبيراً بعد الحرب العالمية الأولى فالعمال يوشمون أذرعهم برمز مهنتهم والجنود و ضباط البحرية برمز وحداتهم وفرقهم العسكرية، أما المجرمون فكانوا يقومون بدق الحروف الأولى من أسمائهم على أذرعهم خاصة الساعد الأيسر بالإضافة إلى بورتريهات لنساء

¹ المرجع نفسه، ص 360.

² عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره ، ص 5

³ أحمد محي الدين نصار، "الوشم ... تاريخه وحكمه"، أقلام صيداوية جنوبية، لبنان، نوفمبر 2011، تم الولوج يوم 19 جويلية 2016 على الساعة 17س27د، على الرابط الإلكتروني التالي: <http://saidacity.net/news/85878>

⁴ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 362.

وعبارات ذائعة الانتشار¹ و غريبة في بعض الأحيان مثل "سيء الحظ" أو "مولود تعس الطالع" . أما حديثاً، فبقيت الممارسة على حالها واختلفت العبارات كأن يكتب الشباب عبارات ذات دلالة مثل "كان قانون التجنيد سبباً في بكاء والدي" أو "أفكر في أمي لكن قلبي ملك زوجتي" و غيرها من العبارات...²

في بداية القرن التاسع عشر بدأت النساء توشم خصوصاً بألمانيا، و اتسع نطاقه ليمتد بشكل بارز بين النبلاء و السادة بحيث مورس من طرف إدوارد السابع عشر و ابنه جورج الخامس و أبناء الملكة فيكتوريا، وكذلك فريديريك الثالث الذي عاد رفقة جورج الأول بعد زيارتهما إلى اليابان حاملين وشماً يمثل التنين (Dragon) على صدرهما، كما راجت الممارسة في أنحاء العالم و انتقلت لأمريكا، ويعتبر رؤساء أمريكا على رأس هؤلاء المشومين: تيودور ، فرانكلين، روزفلت، ترومان، كينيدي...، إضافة إلى تشرشل، مونقومي، ستالين و غيرهم كثر ...³

في أواخر القرن التاسع عشر، اخترع الأمريكي "صامويل أوريلي" (Samoel Orley) جهاز دق الوشم (تلتو) الذي يعمل على الكهرباء، و بهذا الاختراع أصبح الوشم سهل التنفيذ و انخفضت كلفته و صار في مقدور أي إنسان وضع الوشم على جسده في بضع دقائق و بدقة متناهية بينما كان يستغرق وقتاً .⁴

حتى في المجتمعات العربية التي عرفت تناقص وتيرة الوشم بتحريمها لهذه الممارسة، عاد الوشم بقوة كموضة حضارية و ثقافية جديدة يتهاافت عليها الشبان تقليداً للممارسات الغربية المستقدمة، حيث أضحت فلسفة للتعبير عن روح هذا العصر المادي المفعم بثقافة الحرية و الاستقلالية و الثورة و الرفض و التمرد و التميز و الإثارة تكريساً لمبادئ الفكر العولمي ، ليصبح الوشم اليوم ظاهرة عالمية بامتياز.⁵

بين الوشم التقليدي و الحديث لم تتغير الأغراض و الدوافع فحسب، بل تغيرت أيضاً أدواته و طريقة عمله، فقد سهلت التقنيات الحديثة انجاز رسومات متنوعة و معقدة و حتى دقيقة من الوشم بأقل ألم و في أقل

¹ يحي سويلم، "الوشم و رموزه ... نقوش على جلود البشر"، جريدة الفنون، العدد مائة و أربعون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، مايو 2013، ص 12.

² نجوى صالح، "الوشم عالم من الأسرار و المعتقدات"، مجلة الهلال، العدد السادس، مطبعة الهلال، الفجالة (مصر)، يونيو 1987، ص 20.

³ فتحيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص 364.

⁴ راجي طلعات حلمي، "الوشم و رموزه الشعبية في الفن القبطي كمدخل لاستلهم أعمال فنية معاصرة"، مرجع سبق ذكره، ص 20.

⁵ جميل حمداي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية : مقارنة سيميوس-سوسيولوجية"، ط 1، مؤسسة المتحف العربي، سيدني (أستراليا)، 2016، ص

وقت و مع نتيجة أكثر إرضاء بالنسبة للمقبل على الوشم، فقد قامت مجموعة من الشركات اليابانية بإنتاج أدوات دقيقة لاستعمالها في عملية الوشم عن طريق الليزر حيث أصبح بالإمكان وضع أكثر من ثلاثة آلاف نقطة وشم على الجسد في الدقيقة الواحدة ، بعد أن كان الأمر لا يتعدى خمس إلى عشر نقاط في العمل اليدوي.

لم يتطوّر الوشم من حيث الآلات المستعملة فحسب بل امتد التطوّر إلى محتوى الوشم نفسه ، حيث تنوعت الأشكال و الألوان وازدادت تعقيدا لتضم لوحات فنية لرسامين معروفين ، كما لا تخلو عمليات الوشم المتطورة من الآلام، إذ يقوم "اختصاصي الوشم" بنقر إبرة في الجلد بمعدل ثلاث آلاف مرة في الدقيقة و يتم حقن الحبر في "الأدمة" وهي طبقة الجلد الوسطى أسفل البشرة ، أما الحبر فيكون عبارة عن صبغ معدني ذي أساس محلي ممزوج بسائل للتخفيف ، أما مسدس الوشم فيمرر عبر الجلد بتحريك الإبرة إلى الداخل و الخارج على نحو دائري تطلق كتلا صغيرة من الصبغ داخل " الأدمة " ، مع مرور الوقت يطوّق الجسم الأصباغ بجدار وقائي من "الكولاجين" مما يحكم إغلاق أو سد الجسيمات في مكانها إلى الأبد دون أن تزول مع ترك ندوب غير مرئية للعين المجردة.¹

فاختلاف الوشم في الوسائل المستعملة لحقه اختلاف في الأغراض و الخطابات الرمزية المرسلّة، فإذا كان الوشم التقليدي مراوحا للقيمة الجمالية و الانتماء القبلي بالدرجة الأولى ، فإنه اليوم يراوح بين التعبير عن الحرية والبحث عن الهوية في مجتمعات يعيش فيها الفرد أزمة هوية ، فقد عرفت المجتمعات الحديثة في الغرب انطلاقة جديدة لهذا الضرب من السلوك التعبيري و راج بين أوساط الشباب و الكهول لكونه لا يعبر فقط عن الموضة ونزعة شبه جماعية في التعبير عن الحرية الشخصية، و إنما باعتباره رسالة تعجز الخطابات التقليدية عن الإيفاء بدلالته.²

¹ عبد الحكيم خليل سيد احمد ، " التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية " ، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني : واقع و تحديات ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 13-14 .

² نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز و المعنى"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة العاشرة، العدد التاسع و الثلاثون، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، المنامة (مملكة البحرين)، خريف 2017، ص 150.

المبحث الثاني: مفهوم الوشم و أشكاله

1. معنى الوشم

1.1. في اللغة :

يعد الوشم: ج وُشوم و وِشام و يعني الرسم و التخطيط بغرز إبرة ثم ذر النيلج فوقها ، كما يقال أيضا وَشَمَ: يشيم = وشم يوشم.¹ يسمى بالأمازيغية المعاصرة "التكاز" ² أو "تيزايت" ³ أو "تيكلمباس" ⁴ أما بالقبائلية فيطلق عليه تسمية ثشراط (ticrett / ticrad) ،⁵ أما باللهجة المحلية بالعراق فيسمى "الدكة" ⁶ أو الدك أما أهل الرقة بسوريا فيسمونه "الدق" من دق الشيء.⁷ أما الأصل الاشتقاقي (Ethymologique) للوشم فهو من اللفظة التايتية (Tahitien) (Tatou) أو (Tata How) التي تفيد معنى العلامة أو الرسم المنجز على الجسد، فقد جاء في "الموسوعة الأمريكية" (The ENCY American 1962) أن مصدر كلمة وشم باللغة الإنجليزية يرجع إلى جزر تاهيتي بمنطوق لغة أهل تلك الجزيرة و معناه: "صبغة الأجسام بوحدات ملونة تنجم عن وخز البشرة بواسطة إبر أو قطع البشرة بآلات حادة ثم صبغ التقرحات بصبغات متعددة وأكثرها شيوعا الأزرق الداكن والأحمر الباهت.⁸ و قد أدى انتشار ممارسة الوشم عبر كل الثقافات إلى فرنسة اللفظ إلى (Tatouage) و إدراجه لأول مرة في القواميس و المعاجم العلمية سنة 1858، و على هذا الأساس عرفه (Le Dictionnaire

¹ عفيف البهنسي، "النقد الفني و قراءة الصورة"، دار الوليد، القاهرة (مصر)، 1997، ص 138.

² مها عيساوي، "عادات و تقاليد ريفية معاصرة في الشرق الجزائري لها دلالة تاريخية: دراسة مسحية وصفية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثالث و العشرون، السنة السادسة، خريف 2013، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، البحرين، ص 109.

³ بن عامر يوسف، "الوشم بين الماضي و الحاضر"، تم النشر 30 ماي 2013 على 9 سا 51 د، تم التصفح 03 أكتوبر 2013 على 18 سا 02 د، على الرابط الالكتروني التالي: <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>

⁴ سعاد أحمد أبو برونوسة، "الوشم الليبي منذ أقدم العصور"، صحيفة تافسوت للثقافة الأمازيغية، العدد الأول، وزارة الثقافة، جادو (ليبيا)، 2012، ص 4. على الرابط التالي: https://www.academia.edu/9884460/Journal_Tafsut_-_issue_1

⁵ Jean-Marie DALLET, "Dictionnaire Kabyle – Français", SALAF, Paris (France), 1982, p106.

⁶ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 26.

⁷ علي السويحة، "الوشم ... في الموروث الشعبي"، يومية الفرات، العدد 1930، مؤسسة الوحدة للصحافة و الطبع والنشر والتوزيع، دير الزور، 29 نوفمبر 2011، تم التصفح يوم 03 مارس 2013 على 13 سا 43 د على الرابط الالكتروني التالي:

<http://furat.alwehda.gov.sy/node/165894>

⁸ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 60.

(de Littre) بأنه: "بروز رسومات ظاهرة و أزلية تتسرب من خلال مواد ملونة نباتية أو معدنية إلى طبقات عميقة من الجلد" ¹

جاء في الموسوعة البريطانية للديانة و الأخلاق (Encyclopedia of Religion and Ethics) أن الوشم عبارة عن "عادة لإكساب مواضع من جسم الإنسان علامات محددة عن طريق التقريح أو الكي أو غير ذلك من العادات..." ² هذا ما يتماشى مع التعريف السائد في الموسوعات العلمية و الذي يشير إلى كونه "وضع علامة ثابتة على الجسم تتم بغرز الجلد بالإبرة ثم وضع الصبغ عن طريق الفتحات والجروح الناجمة عن الغرز ليقى داخل الجلد"، أما بالنظر الى المعاجم و الأدبيات العربية فيبدو جليا أن الوشم عُدَّ من الظواهر الطبيعية كقولنا: "أوشمت السماء أي بدا منها البرق" أو قولنا: "أوشم البرق أي لمع لمعانا خفيفا"، ما يعنى ايجابية الظاهرة و دلالتها على تبشير الخصب و الحياة، النماء و العطاء وارتباطها بالطبيعة في حركتها الذاتية المفتحة على دلالات ايجابية، إذ يظهر هذا جليا في قولنا: "أوشم النبت أي أبصرت أوله" أو قولنا: "أوشم الكرم أي ابتدأ يلون" و القول أيضا: "أوشمت الأعناب إذا لانت و طابت"؛ كما يتعلق الوشم بالمرأة أو الفتاة بقول ابن منظور: "الوشم ما يجعله المرأة على ذراعها بالإبرة" و الملاحظ على تعريفه أن مجمل الأمثلة التي ذكرها تتعلق بوشم المرأة دون الرجل أما المواضع فكلها تشمل مواطن الفتنة و الإغراء ظاهرة كانت أو خفية في شكلين مختلفين أولهما مستمر دائم يصعب الخلاص منه و الثاني عرضي عابر يمكن تجديده. ³

في خصوص استعمال مصطلح الوشم، تشير المراجع أن الكلمة استعملت لأول مرة في مؤلف إنجليزي للكاتب "لوفي برون"، لكن الظاهر أنها استعملت قبل ذلك على لسان الرحالة "جيمس كوك" (James Cook) (1769) حين كتب عن أسفاره لجزيرة تاهيتي التي شاهد سكانها يمارسون الوشم باستخدام الإبرة والمساحيق الملونة، ⁴ هذا ما أكدته "وليام كاروشي" (William Caruchet) الذي قال أن هنود تاهيتي كانوا يطبعون على أجسادهم بقعا يسمونها "تاتو" (Tatou) التي يقصد بها حسب الترجمة الانجليزية لـ (Tatau) الرسم على البشرة،

¹ فايذة يخلّف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مجلة الممارسات اللغوية، العدد التاسع والعشرون، مخبر الممارسات اللغوية-جامعة مولود معمري، تيزي وزو (الجزائر)، 2014، ص 216 .

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 30.

³ نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز و المعنى"، مرجع سبق ذكره، ص ص 145-147

⁴ بلقاسم الجطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 10، مصلحة النشر و الطبع بكلية الآداب و العلوم الإنسانية، وجدة (المغرب)، 2000، ص 66 .

كما أن كلمة "وخز" (Piquer) استعملت لذات المعنى.¹ كما تحدث مشاهير الرحالة عن الوشم لدى قبائل المقاطعات التي اكتشفوها، فقد تحدث عنه "كريستوف كولومب" (Christophe Colomb) لدى سكان كوبا، "فرناندو ماجلان" (Fernand de Magellan) عند السكان الأصليين للفلبين، "ماركو بولو" (Marco Polo) لدى بعض القرى بين بيرماني و تايلاند.²

1.2. اصطلاحاً:

عرف "سايمن وينر" (Simone Wiener) الوشم بأنه عملية نقش لرمز مرسوم على البشرة، فهو يمثل نوعاً من الكتابة الدائمة لثباته على البشرة، أو يمثل نوعاً من الرسوم الزائلة باعتباره يعبر عن فترة من الحياة، فهو يحدث خدشاً وإصابة على الجسد بحيث يظهر الرمز و الصورة، هذا ما يجعله يجمع بين الخيالي و الرمزي.³ فالوشم هو لحظة اختراق أو انتهاك الحدود الفاصلة بما تنطوي عليه من ألم و شفاء، إنها جيرة بدنية بعمق، خرق للجلد وتدفق للألم، ما يجعل من الوشم قابلاً للقراءة عبر العديد من المجازات: كالعلاقة بين الموالة و السيطرة، بين الدوام و التلاشي، بين الكرب و الشفاء، و تداعيات كهذه نادراً ما تكون مجرد خيار فردي، و هذا ما أكدته "ألفريد جيل" في قوله أنه يبدو وشمًا بالإرادة الذاتية غالباً ما يظهر أنه استجابة لآخرين.⁴

كما أن "الوشم كتابة تحاول أن تؤبد الزائل و تجعل العابر مقيماً، إنه كتابة بالدم تسعى إلى أن تحفظ الذكرى وترسخ الهبة في الفراغ"، ما يعني أن الوشم ممارسة دموية يتم من خلالها حفظ عناصر رمزية من الزوال يجعلها جزءاً لا يتجزأ من الشخص الموشوم، فتتحول من ذكرى زائلة عابرة إلى قطعة دائمة ترسخ موهبة الوشم في دق الوشم، و التي تمكنه من ملء فراغات في الجسد الموشوم، فعن "زرادشت" (Zoroastre) أن أسلوب الكتابة بالدم على الجسد من بين كل أصناف الكتابة التي يهواها لذا يقول "اكتب بالدم و ستدرك أن الدم روح".⁵

¹ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 258 .

² بلقاسم الجطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص 66-67.

³ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مرجع سبق ذكره، ص 258-259. نقلاً عن:

Simone WIENER, "Le tatouage de la griffe à la marque subjective", Revue Essaim, 2001/2, N°8, p 165 .

⁴ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 60 .

⁵ حسن حلمي، "الفراغ هبة: طقوس محمد بنيس"، مجلة الثقافة المغربية، وزارة الثقافة، المغرب، ص 168-169، تم الولوج يوم 28 سبتمبر 2016

<https://archive.li/0prb>

على الساعة 11 سا 24د على الرابط الإلكتروني التالي:

كما يعتبر الوشم طقساً إحتفائياً بالجسد يدل على تغيير حالة فرد ما و انتقاله من وضعية إلى أخرى (ولادة، بلوغ، زواج...) ما يعكس خصوصية هذا الفرد و هويته الاجتماعية من خلال كتابات و رموز متعددة تحمل معاني متباينة، ليصبح الجسد فضاء خالصاً للكتابة المتحررة من القيود الوضعية.¹

إذ يمكن للوشم الاجتماعي و الثقافي للجسد أن يتم من خلال كتابة مباشرة على جسد الفاعل، حيث يمكن أن يكون على شكل حذف أو على شكل تشويه أو على شكل إضافة، و هذا التشكيل الرمزي معمول به نسبياً داخل المجتمعات البشرية.² كما أنه "شكل كتابي تستخدمه النساء في مواضع عديدة من أجسادهن بغية تحقيق هوية جسدية مغايرة، يلعب المدون الكتابي فيها دوراً جمالياً".³

نظراً لشيوع هذه الممارسة بين فئات متعددة و لدى شعوب كثيرة و على مر الحضارات و الأزمنة لأغراض تزيينية فإنه سميت بـ "الزينة الأمامية" و الراجع أن هذه التسمية مرتبطة بكون الوشم ناب عن مستحضرات التجميل غير أنه كان ثابتاً.⁴

الوشم بهذا المعنى، نموذج ضمنى رمزي يحيل إلى مرجعية ثقافية و اجتماعية تتجاوز الحدود الجمالية والفنية ودوائر التنميط السلوكي المستجيب لحاجات بعينها إلى إرسالية تساهم في نقل استعمالات الجسد الاستعارية من أجل خلق حوار مع الآخر.⁵

2. متطلبات القائم بعملية الوشم

يدعى الشخص القائم بعملية الوشم "الواشم" أو "الوشّام"، و عادة ما يكون متخصصاً في تزيين الجسم، خاصة إذا كانت الأشكال مزخرفة و معقدة، أما بالنسبة للأشكال البسيطة جداً فيقوم بها أي شخص خفيف اليد،⁶ لذا يتطلب الوشم المعقد شخصاً محترفاً، عليه أن يتسم بمستوى عال من الكفاءة في الرسم، فخلافاً للفنانين (الرسميين، النحاتين) الذين يمكنهم إجراء تدريب على الورق أو الحجر، فإن الواشم لا يمكنه أن يتدرب على جلد

¹ ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مجلة الخلدونية، المجلد العاشر، العدد الثاني، كلية العلوم الاجتماعية - جامعة ابن خلدون، تيارت (الجزائر)، ص 309.

² دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 113.

³ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص 52.

⁴ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 80.

⁵ فايزة مخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مرجع سبق ذكره، ص 216.

⁶ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 70.

الإنسان، و إنما يجب عليه قبل الوشم أن يتحكم برسوماته (إذا كان الوشم تقليدياً) و ينمي قدراته الشخصية و قابليته للإبداع و خلق نمط جديد (إذا كان الوشم معاصراً) خاصة و أن بقاء الوشم يمتد ببقاء الإنسان، فهو ثابت غير آيل للزوال و التغيير.¹

لكن ارتباط الوشم في بعض المجتمعات بالمعتقدات و الطقوس السحرية جعل "السحرة" هم الذين يتولون القيام بالممارسات الوشمية ففي قبائل إثيوبيا يتولى سيد القبيلة أو ساحرها أو "أسياد النار" * عملية الخدش وتشريط الجلد باستعمال النار على باقي أفراد القبيلة لعلامات الحرق و أثار الندوب تدل على أن صاحبها محروس و محمي من الأرواح الشريرة والأمراض، و هي أيضاً فأل حسن لسكان القبيلة.² أما لدى قبائل أحراش أمريكا اللاتينية و إفريقيا على امتداد نهرى زامبيزي و النيل يقوم ساحر القبيلة هو طبيبها بطقوس الوشم في مواضع المرض التي يعاني فيها المريض الألم، حيث يعتقد أفراد سكان هذه المناطق أن الوشم درع واق ضد الأمراض وطارده للشياطين التي تدخل جسم الإنسان و تسبب له الآلام لذلك يعد الوشم بمثابة قوة مضادة.³

أما في السودان فيقوم "الحجام" أو "المطبيب" أو "القابلة" بدق رموز الوشم على الشخص الموشوم، دون أن تكون هناك صلاحية اجتماعية لإنفراد الأشخاص بوشم أنفسهم، رغم أن الوشم "واحد" لكن شكله النهائي يأخذ صور متعددة تختلف من شخص لآخر، تبعا للطريقة التي يختارها القائم بعملية الوشم و حتى السن الذي مورس فيه الوشم، فهناك أنواع من الوشم تتم في سن مبكرة قد تصل إلى عشر سنوات (بداية اتضاح معالم الوجه) و هناك أنواع أخرى تقام في سن متقدمة.⁴

كما يطلق على الواشمة تسمية "العمرية" * (جمعها عمريات) التي تقطن بالخيام مع أفراد أسرتها الذين لا يتعدى عددهم الأربع، إلا في حالات خاصة، حيث يمتلكون مختلف الدواب من خيول و بغال وحتى كلاب

¹ هناء عباس عليوي كشكول، "الوشم في الشعر الجاهلي: دراسة في ضوء الواقع الاجتماعي"، مرجع سبق ذكره، ص 374.

* أسياد النار: أشخاص ذو عاهات أو بساق واحدة أو بعين واحدة، تمت تسميتهم على هذا النحو لمقدرتهم على تحمل الألم والعلاج بالنار.

² حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، المنامة (مملكة البحرين)، ربيع 2011، ص 94 .

³ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 69.

⁴ فاروق عبد الجواد شويقة و آخرون، "الموسوعة الإفريقية"، المجلد الرابع (الأنثروبولوجيا)، المرجع نفسه، ص 211.

* العمرية: جاءت التسمية نسبة لعرش "بني عامر"، و هم عشيرة يقال أنهم أصيبوا بلعنة جدّهم الأكبر فصاروا مهمشين وناهين، يمتنعون التسول و الشعوذة و السحر والوشم بالمقابل المادي أو ما يعادله (كنخب شعير، حزمة حطب، دلو لبن) أو ينصبون على الناس ويختالون عليهم من أجل المال، لذلك يطلق في الغرب الجزائري تسمية "عمرية" أو "عداسية" نسبة إلى "بني عداس" على كل امرأة لا تستح و لا تخرج من تصرفاتها. للمزيد انظر: بن

لتأمين أنفسهم وممتلكاتهم نظرا لحياة الترحال و التجوال التي يعيشونها فهم لا يستقرون في مكان واحد أكثر من شهر؛ يُعرّف عن "العمريات" أنهنّ يقمن بالسحر و الوشم بالمقابل المادي أو ما يعادله كما يتناقلنّ هذه النشاطات بالوراثة وفق النظام الأمومي،¹ حيث تعلّم الأم حرفتها لابنتها و تنقل لها وشمها ضمنا لاستمرارها ورغبة في خلودها الرمزي كنداء في وجه التهميش و النسيان الذي يطال المرأة في المجتمعات الذكورية ليصبح الوشم بذلك رسالة نسوية ترمز للاستمرار و التحدي،² كما تتيح مداومتهم على الاحتكاك بالنساء يجعلهن ذوات خبرة واسعة بقضايا المرأة وحالاتها النفسية ما يسهل عليهن احتواء مشاعر النساء والتأثير عليهن. تحمل "العمرية" معها أدوات الوشم من إبر الوخز و أدوات الصباغة التي تحضرها من عصير بعض النباتات أو الكحل أو النية (مادة زرقاء).³

كما تسمى الواشمة في العراق بـ "الدكاكة" أو "الدقاكة" نسبة إلى عملية الدك أو الدق التي تمارس للحصول على الوشم الذي غالبا ما يزدهر في موسم الربيع، حيث تكافؤ القائمة بالوشم بما توفر لدى الفتيات الموشمومات من زبدة و لبن و خبز، و من أشهر الدقاكات في العراق "أم هارفي" و هي تسمية يشيع إطلاقها من العجر منذ حوالي قرن من الزمان حتى الآن على المرأة المتزوجة، إذ تعتبر "أم هارفي" أول دقاكة من أرياف الشرقاط (العراق) و أكثرهن مهارة لتمييزها بدقتها الفائقة و خفة يدها.⁴

بينما يسمى الواشم في مصر بالمعلم (جمعه معلمون)، و هو يستخدم في دقه للوشم الإبر و المواد الطبيعية كالهباب و مسحوق الفحم و القرميد، غير أن الوشم المصري يمتاز بدرجة اخضرار عالية لمكوناته الخاصة،⁵ أما في بين الأقباط فتسمى القائمة بعملية الوشم "الدقاكة" أيضا أو "الحليبة"، كما قد يعتمد على الجارة المتمرسه من

عبد الله زهية، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة والتزين دراسة سوسيو أنثروبولوجية لتمثالات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 113.

¹ كاملي بلحاج، "الوشم سيميوطيقا و طقوس: قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مجلة كتابات معاصرة، المجلد التاسع، العدد الخامس والثلاثون، دار كتابات، لبنان، 1998، ص 50 .

² بوشتي ذكي، "الوشم الأمازيغي أبعاد و دلالات"، أمازيغت 10 يونيو 1999، تم التصفح 03 جوان 2013، على 21 ص 58، د، على الرابط <http://www.tawalt.com/?p=883> التالي :

³ كاملي بلحاج، "الوشم سيميوطيقا و طقوس: قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 50.

⁴ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 88.

⁵ نجوى صالح، "الوشم عالم من الأسرار و المعتقدات"، مجلة الهلال، العدد السادس، دار الهلال، الفجالة (مصر)، يونيو 1987، ص 20.

نفس الديانة في وضع رسوم الوشم، و قد اختص بدق الوشم جماعة تسمى "جماعة الفجر" التي تدق الوشم للقرابين في الهواء الطلق و الأسواق و الموالد و الأعياد.¹

بينما توصف في المغرب العربي بأنها "عداسية" تتمهن مهنا أخرى فهي إما نحّاسة (مبيضة نحاس) غجرية، ساحرة، رفاعية (مروضة ثعابين) أو لاعبة الخفة،² أما في المغرب القديم فكانت "الكاهنات" (مفردها كاهنة) تقوم بعملية دق الوشم على أجساد النسوة في أجواء مفعمة بالطقوسية والدلالات الروحية، من قبيل ذلك الاعتقاد بالقدرة السحرية في استجلاب نَعَم الآلهة "تانيت" (Tanit ou Tinnit) و رضاها و اتقاء نقمتها و غضبها.³

كما يعتقد الأمازيغ أن إنجاز الوشم جزء من طقوس الكهانة التي تخضع لطقوس التكريس عند ضريح ولي، بحيث ترى في منامها بعد شعائر طقوس التكريس بالضريح بأنها تستلم إبرة الوشم، و هناك من "الكاهنة" من يستلهم مبادئ الوشم من إحدى الممارسات العريقات اللواتي يحول سنهن المتقدم -في الغالب- دون الاستمرار بممارسة الوشم فيبحثن عمن يكمل مسيرتهن كأنها عملية توريث لوظيفة الوشم.⁴

لذا نجد العديد من الوُشّامين ذوي صلة بالموشمين كأن يكونوا من أقاربهم أو أهلهم، و في كثير من الأحيان يصاحب عملية الوشم إجراءات و طقوس معينة سواء قبل البدء أو خلال الشروع فيه أو بعد الانتهاء منه.⁵ فلأجل الحصول على علامات ثابتة لا يمكن إزالتها على الجلد، تقوم النساء الواشحات في "نجد" (Najd)

¹ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 181.

² هبة أحمد حسب - رانيا هلال، "لماذا كان أجدادنا يدقون الأوشام؟"، موقع رصيف 22، تم النشر 30 مارس 2017 على 22 سا 05 د، تم التصفح 11 جويلية 2017 على 22 سا 55 د، على الرابط التالي:

<https://raseef22.com/life/2017/03/30/%d8%ad%d8%b3%d8%af-%d9%88%d8%ad%d9%85%d9%84-%d9%88%d8%ac%d9%86%d8%b3%d8%8c-%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%b0%d8%a7-%d9%83%d8%a7%d9%86-%d8%a3%d8%ac%d8%af%d8%a7%d8%af%d9%86%d8%a7-%d9%8a%d8%af%d9%82%d9%88%d9%86/>

³ مها عيساوي، "عادات و تقاليد ريفية معاصرة في الشرق الجزائري لها دلالة تاريخية: دراسة مسحية وصفية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثالث و العشرون، السنة السادسة، مرجع سبق ذكره، ص 109 .

⁴ فاطمة فائز، "الوشم كلغة جسد لدى المرأة الأمازيغية"، 2009، ص 2، تم التصفح يوم 03 أكتوبر 2013، على الساعة 17 سا 06، د على الرابط التالي: <http://tawiza.x10.mx/Tawiza144/femme2.htm>

⁵ فاروق عبد الجواد شويقة و آخرون، "الموسوعة الإفريقية"، المجلد الرابع (الأنثروبولوجيا)، جامعة القاهرة - اليوبيل الذهبي لمعهد البحوث و الدراسات الإفريقية، القاهرة (مصر)، ماي 1997، ص 208.

(منطقة وسط المملكة العربية السعودية) بغرز جلد الموشومة بالإبر، ثم تضع عليه الصبغ ليتسرب عبر الجروح و الفتحات إلى الطبقات العميقة للجلد ويبقى داخلها.¹

أيا كانت تسمية المرأة القائمة بالوشم و كيفما كانت مواصفاتها، إلا أنها تشترك لدى مختلف الثقافات والحضارات بكونها امرأة مبدعة تكتب على جسد النسوة لتضع لذة النص بيد المتلقي ذكرا كان أو أنثى لاكتشاف نهايات الجسد الأنثوي التي ينتقل عبرها الجسد من نظام الأيقونة إلى الجسم اللاهوتي،² عن طريق تراتيل طقوسية تبدأ مع بداية كل عملية وشم و تنتهي بنهايتها، يؤديها الواشم بناء على التكرار والإيقاع، ومما لاشك فيه أن لهذا الإيقاع وظيفة سحرية تهمز المشاعر ما يجعل المرأة الموشومة تستسلم لوخزات إبر الواشم في خضوع و سكونة تنسيها آلامها.³

3. المفاهيم المتصلة بالوشم:

يرتبط "الوشم" بعدة عمليات مشابهة و مقارنة له من حيث الممارسة و الغرض، أهمها:

3.1.1. الوسم (Pyrogravure):

يعني إحداث رمز أو إشارة في جسم الإنسان أو الحيوان عن طريق الكي بالحديد المحمي بالنار، لترك علامة فارقة تحدد مرجعيته، إذ كانت الشعوب البدائية تسم العبيد والأسرى لذا شاع هذا الأسلوب إبان "تجارة الرقيق" وفي القرون الوسطى في أوروبا لوسم المجرمين.⁴ أما بالنسبة لرموز الوسم فدلالاتها تختلف باختلاف القبائل و الجماعات البدوية التي تتخذها شعارا مميزا لإبلها وخيلها وسائر ممتلكاتها، فمنها ما يتكون من وحدات بسيطة، كالخطوط الرأسية أو الأفقية أو المائلة أو الأسهم أو الدوائر أو المثلثات أو الأهلة، ومنها ما يتكون من أشكال مركبة من وحدتين أو عدة وحدات متماثلة أو متنوعة أو من أشكال أخرى أكثر تعقيدا، لكل منها إسم خاص بها يعبر عن الأشياء التي يرمز لها كوسم المفتاح، المشط، الدلو، الهلال والصليب. أو المواضع التي توسم عليها مثل: الخداء و

¹ تخاني بنت ناصر العجاجي، "الحلي و أدوات الزينة التقليدية في بادية نجد من المملكة العربية السعودية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد العشرون، السنة السادسة، شتاء 2013، الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث و النشر، المنامة (مملكة البحرين)، ص 145.

² عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 13.

³ كاملي بلحاج، "الوشم سيميوطيقا و طقوس: قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 51.

⁴ شاعر مصطفى سليم، "قاموس الأنثروبولوجيا: إنجليزي-عربي"، ط1، جامعة الكويت، الكويت، 1981، ص 139.

الذراع والصدغ نسبة إلى الأماكن التي تطبع عليها، كوسم "الدمع" نسبة إلى مجرى الدمع من العين،¹ أما عن وظائفه، فبالإضافة إلى ما تحققه من إثبات ملكية الدواب والممتلكات وتأكيد روابط القرى بين فروع القبيلة التي تتباعد ديارها، فكثيرا ما يكون رمزا معبرا عن واقعة معينة في تاريخ الجماعة.²

الجدول رقم (01): يوضح نماذج عن وحدات الوسم و تسمياتها في مناطق مختلفة من مصر

المنطقة	شكل الوحدة	إسمها
بدو الشرق	/	وسم الخطام
	\	وسم الحنك
	T	وسم المغيزل
بدو الغرب	/	وسم الدومة أو الشويرب
	—	وسم النفقة
	X	وسم الفوية
	O	وسم الحلقة
بدو الجنوب	+	وسم البرشق أو العقال
	-	وسم شيفر

المصدر: إبراهيم محمد الفحام، مرجع سبق ذكره، ص ص 67-70

3.1.2. التلوين (Painting):

يشتمل على كل أنواع التزيين التي تستخدم المواد الملونة مثل المساحيق، الطمي، الجير أو بعض الألوان غير الدائمة، فالمعروف عن الإفريقي ميله إلى طلاء جسمه وتغطية أجزاء كثيرة و متعددة منه بمادة لونية، و التوين عند الانسان البدائي يرتبط بالمناسبات الطقسية و الاحتفالات الرسمية.³

¹ إبراهيم محمد الفحام، "رموز الوسم عند البدو و دلالاتها الاجتماعية و التاريخية"، مجلة الفنون الشعبية، العدد 17، السنة الخامسة، وزارة الثقافة—
الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، مصر يونيو 1971، ص 71.

² المرجع نفسه، ص 68.

³ فاروق عبد الجواد شويقة و آخرون، "الموسوعة الإفريقية"، المجلد الرابع (الأنثروبولوجيا)، مرجع سبق ذكره، ص 205.

3.1.3. الكي:

يستخدم لإجرائه إبرة وخيط يغطي بالسناج (جسيمات من الكربون ناتجة عن نقص في حريق الوقود) يدخل تحت سطح الجلد أو يستخدم لتحقيقه قطعة حديد بعد تسخينها في الجمر و وضعها فوق جزء من الجسد، و قد كان بدو ليبيا يقومون بكي عروق الرأس عند الطفل لما يبلغ الرابعة من عمره، و هناك من يكوي منهم عروق الصدغ باستعمال دهن صوف الغنم، حتى لا يستمر نزول البلغم من الرأس طيلة الوقت و يلحق به الضرر.¹

3.1.4. التنديب/ الخدش/ التشطيب:

يحدث بإجراء خدش أو قطع أو ثقب أو حرق للجلد بطريقة تسبب الندوب و عادة ما تكون عميقة، بينما تسمى الندبة الغليظة التي تمتاز بعمق جرحها بـ"الجدرة" (Keloid). يستخدم الوشم بالندبة مقرونا بالوشم باللون لأن الأخير يكون أكثر دقة ووضوحا من سابقه بتزيينات معقدة و بترتيب متقابل و دقيق للجزئيات.²

3.1.5. الصبغ (Staining):

يقتضي تلوين الجلد بمواد لها صفة الديمومة و الاستمرارية -النسبية- في تلوين الجلد مثل الحناء و طلاء الأظافر.³

3.1.6. تشويه الجسد (Deformation of the body):

تعتمد بعض الشعوب البدائية إلى تشويه بعض من أعضائها الجسدية لأغراض جمالية أو دينية للتعبير عن الحزن أو الفرح،⁴ وفق هيئات مختلفة وأكثر أشكال التشويه انتشارا: تبديل شكل الجمجمة (Cranial deformation) بتسطيحها أو بعجها؛ تشويه الأسنان (Dental deformation) بقلعها أو بردها أو صبغها أو ترصيعها؛ تشويه الأعضاء التناسلية (Deformation of the genital organs) لكلا الجنسين بعدة أساليب كإزالة إحدى أو

¹ علي مؤمن إدريس مؤمن، "المظاهر الحضارية للمجتمع الليبي القديم"، المجلة الليبية العالمية، العدد السابع و العشرون، جامعة بنغازي- كلية التربية المرج، (ليبيا)، 02/سبتمبر 2017، ص 5.

² يوليوس ليس، "أصل الأشياء: بداية الثقافة الإنسانية"، تر: كامل إسماعيل، ط 2، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق (سوريا)، 2006، ص 37.

³ محمد حسن غامري، "دليل البحث الأنثروبولوجي في المجتمع البدوي"، سلسلة ابن باديس للعلوم الأنثروبولوجية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية (مصر)، 1987، ص 52.

⁴ شاكر مصطفى سليم، مرجع سبق ذكره، ص ص 247-248.

كلا الخصيتين أو ثقبهما و إدخال أجسام غريبة كالأحجار و الحصى؛ تشويه الشفة (Deformation of the lip) بثقبها أو وضع أوتار أو أطباق أو أقراص في إحدى الشفتين أو كليهما، إذ تستبدل بأكبر منها من وقت لآخر حتى يكبر حجمها عند الرجال و النساء بحسب القبائل والشعوب؛ تشويه الأنف (Deformation of the nose) عن طريق تدليك أنف الطفل بصورة مستمرة حتى يصبح أفطس، أو بدفعه إلى أعلى و جعله رفيعا مدببا أو بثقب حاجزه الأوسط أو أحد جانبيه لتوضع فيه وتد خشبي أو ناب حيواني؛ تشويه الأذن (Deformation of the ear) بتطويلها أو ثقبها إما في الجزء العلوي أو السفلي منها لتعليق الأقراط، وتستبدل الأقراط من وقت لآخر بأخرى أكبر و أثقل كي تتوسع الثقوب.

3.1.7. التشليخ/ التشريط (Cicatrization):

هي عادة منتشرة بين الشعوب البدائية وبخاصة الإفريقية والأسترالية، إذ يتخذ أشكالا متعددة و يوضع لأغراض مختلفة كالاحتفال والتجميل، يسمى بـ "وشم الندوب" (Scar tattoo) لأنه يتطلب إحداث جروح دون استعمال أي صبغة أو مادة كالسحام، الرماد أو الطين.¹ يحدث بإجراء خدش أو قطع أو ثقب أو حرق للجلد أو بطريقة أخرى تسبب الندوب و عادة ما تكون عميقة، بينما تسمى الندبة الغليظة التي تمتاز بعمق جرحها بـ "الجدرة" (Keloid). "كما يستخدم الوشم بالندبة مقرونا بالوشم باللون (في بعض الأحيان) لأن الأخير يكون أكثر دقة ووضوحا من سابقه بتزيينات معقدة و بترتيب متقابل و دقيق للجزئيات".²

كما قد يعني التشريط أيضا وضع ندبات أو جروح أو ثقوب في مواضع عدة كالوجه، فوق الجبين، البطن، الصدر أو الظهر وفق نماذج معينة. إذ تكوى الجروح و الندبات والثقوب بأداة ساخنة أو تملأ بالطين أو تدعك بالصبغ،³ ميزته الرئيسية أنه يضم مجموعة من الأخاديد في الجلد بشكل طولي أو عرضي ويستخدم في إجراءات مشروط صغير ثم يوضع الصبغ على الموضع المواد تشليخه، عادة ما تخدم الشلوخ وظائف اجتماعية و ترتبط ارتباطا شديدا بأعراف القبيلة و عاداتها و هي تنتشر بالخصوص في السودان،⁴ و هناك عدة أسباب لممارسته، فمن العادات الشائعة بين القبائل الإفريقية تمييز أعضائها بعلامات القبيلة و يكون ذلك في أغلب الأحيان على كل أجزاء

¹ شاكر مصطفى سليم، المرجع السابق، ص 852.

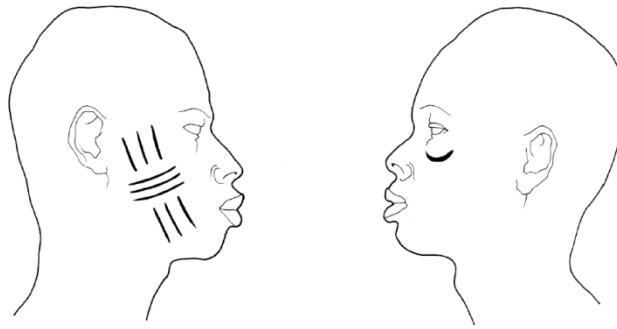
² يوليوس ليس، "أصل الأشياء: بداية الثقافة الإنسانية"، مرجع سبق ذكره، ص 37 .

³ شاكر مصطفى سليم، مرجع سبق ذكره، ص 175.

⁴ محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 53.

الجسم من الجبين إلى الفودين،* الوجنتين، العنق، الذراعين، الذقن، البطن، الفخذين و الساقين. غير أن الوشم الرفيع تختص به بعض القبائل الإفريقية فقط أما الأخرى فكثيرا ما يكون التشريط مجرد صفوف من الجروح المتوازية، وهناك نماذج جميلة محكمة تنتشر بين قبائل أواسط الكونغو. و قد يتم تشريط الصغار غالبا أسفل الذقن لكلا الجنسين باستخدام سكين حاد مدبب حيث تصبح مواضع التشريط عند التئامها وشما بارزا على مستوى سطح البشرة. أما بالنسبة للشباب و البالغين فعادة ما يلجؤون لتصاميم زخرفية رفيعة لأغراض جمالية وبالتحديد لتوفير متعة الرؤية و الملمس.¹

الصورة رقم (01): نموذجان عن تشليح الوجه



Source: Iroko Abiola Félix, "Contenu historique de deux types de scarifications faciales en Afrique occidentale", In: Journal des africanistes, 1980, tome50, fascicule2, p121.

تتشترك الممارسات السابقة، في سعيها لإحداث أثر مادي على السطح الخارجي للجسد البشري و في مواضع مختلفة منه برموز متشابهة تارة و مختلفة تارة أخرى باستخدام آلة حادة كما يتم الجمع بين عدد منها في مناسبات محددة مع اختلاف طفيف في ميل الأشخاص من ذوي البشرة السمراء إلى الندوب فيما يخص الوشم الأشخاص ذوي البشرة الفاتحة، باستثناء الوشم الذي يختص بالإشارات و العلامات التي توضع على الحيوانات والدواب عن طريق الكي بالنار باستعمال أداة تحقق الغرض منها، بهدف تحديد ملكية الحيوان لشخص أو قبيلة.²

* الفودين : قرنا الرأس.

¹ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص ص 51-52.

² عبد الهادي عبد الله أرقاوي، "الشلوخ في السودان... هل كانت عادة إفريقية أم عربية وافدة"، تم النشر يوم 18 أكتوبر 2009، على 4 سا 54د،

تم التصفح يوم 05 جوان 2013، على 15 سا 52د على الرابط التالي :

<http://aldowaim-city.ahlamontada.net/t201-topic>

4. طريقة الوشم و أدواته

من قراءتنا للعديد من المراجع المتاحة حول تقنيات الوشم و وسائله، تبين لنا أن أهم المواد المستخدمة في الوشم هي:¹ الكحل، الفحم، رماد النار، عصارة النباتات، ملونات ذات أصل حيواني، أكسيد المعادن (الحديد، الكوبالت)، حبيبات الكبريت، الزئبق المضاف للصبغات النباتية، التوابل الصفراء (الزعفران، الكركم والروث)، حبر الوشم المكون من معادن ثقيلة (الحديد، النحاس، الرصاص، الليثيوم و الميركوري...) و كُلهُها مواد ملونة و إن اختلفت في طبيعتها (طبيعية أو مصنعة) فإن لها مدلولاً رمزياً خاصاً، يعبر عما تخلفه هذه المواد من ألوان متعددة على الجسد الموشوم، فالأحمر والأخضر و الأزرق ألوان إشعاعية أو شمسية (تتشكل منها جميع الألوان الموجودة في الطبيعة بمختلف درجاتها) أما الأصفر، الأزرق الداكن، الأرجواني، الأسود فهي ألوان طباعية، أما الأبيض والأسود فهي ألوان يتم الحصول عليها بدمج الألوان الإشعاعية الثلاثة أو إزالة الألوان الإشعاعية الثلاثة أما القيم الإيجابية أو السلبية المرتبطة بالألوان فهي مختلفة باختلاف الثقافات (أمكنة وأزمنة).² فاستخدام الكربون مثلاً يعطي اللون الأزرق و أكسيد الحديد اللون الأسود وأكسيد الكروم اللون الأخضر و الكبريت اللون الأزرق و سلفيد الزئبق اللون الأحمر بالإضافة إلى الخلطات النباتية التي تعطي صبغات بألوان مختلفة.³

أما الأدوات المستخدمة في دق الوشم و طبع اللون فهي مختلفة أيضاً بحسب ما هو متاح في محيط الموشومة و سياق الوشم، و من أقدمها استخدام الإبر التي تتخذ شكل الثلاثة إلى سبع إبر تُرْبَطُ بحزرة أو عجينة و تُشَدُّ بواسطة خيط و تُطْمَسُ بعد ذلك بالسخام أو الفحم، و يُرَاعَى في عملية الوشم الابتعاد عن الشرايين كما على الموشوم تحاشي الماء حتى يجف الدم. تكون عملية دق الوشم سريعة تصاحبها صرخات و آلام الموشوم، كما بالإمكان طمس الإبر في مرارة الديك أو الطيور الوديدة للحصول على اخضرار الوشم.⁴

في مصر مثلاً، هناك عدة طرق للوشم، من ضمنها استخدام إبر و مشارط تغرس في المكان المراد وشمه بالصورة المطلوبة حتى تَدْمَى و يوضع عليها الحبر الصيني و الهباب أو الفحم المسحوق بعد إذابته في الماء، كما

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص 15.

² محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 676.

³ يحيى سويلم، "الوشم و رموزه ... نقوش على جلود البشر"، جريدة الفنون، العدد مائة و أربعون، مرجع سبق ذكره، ص 12.

⁴ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 70.

يستخدم مسحوق القرميد الأحمر أو السلقون حسب اللون و الدرجة المراد الحصول عليها.¹ كما كان يستخدم عظام السمك أو شوكه التي تثبت في مقبض خشبي (من واحدة إلى ثلاث عظام) و يتم بها عمل الوشم.²

أما في إفريقيا السوداء (الزنجية)، فتقوم العديد من القبائل بتقريح البشرة خلال عملية الوشم بإحداث ثغرات عن طريق سكين مدبب ثم يفركون مواضع تلك التقرحات بأصباغ محروقة لتكتسب البشرة الآدمية ألوانا مغايرة للونها الأساسي ، ومن ثمّ تلتئم الجروح مع بروز مواضع الوشم.³ بينما يتم تزيين الوجه و الجسم في "نيجيريا" بنماذج متداخلة ترسم بدقة و تلون بعصارات نباتية وأكثر أنواع التزيين شيوعا "التشريط" حيث يُشَقُّ الجسم وتُدَلِّك الجروح بعقار ذو اعتقاد بخصائصه السحرية التي تستعمل لأغراض مختلفة.⁴

أما بعض القبائل من وسط إفريقيا فتستخدم مبرداً لإحداث قطوع في الوجه و الجسم، ثم يسكب صباغ تثبيت اللون الأزرق بواسطة قصبة أو ريشة مما يجعل هذه الحدوش رسما خاصا⁵ و من القبائل الإفريقية من يستخدم أفرادها مشرطا على شكل هلال ذو حد قاطع أو قطعة زجاج ذات حد ماض يتم مسكه بين الإبهام والسبابة لتقريح البشرة ومواضع الوشم لإحداث ملامس متنوعة ذات مظاهر متباينة من خلال فرك التقرحات والضغط عليها بالفحم لتكتسب بشرتهم اللون الأزرق، وعند بعضها يبدأ الفتى أو الفتاة في دق وشمه ابتداء من سن الثامنة إلى غاية السادسة عشر أو الثامنة عشر على فترات متقطعة.⁶

أما عند أمازيغ شمال إفريقيا، و بالتحديد في منطقة "زاكورة" أو "تزاكورت" (Zagora ou Tazagourt) بسوسة الواقعة بالجنوب الشرقي للمغرب فللوشم طقوسه الخاصة، إذ يتم إحضار لوازم و أدوات خاصة مثل: "نعوت" أو "الكدره" (قدر من الطين) شريطة أن تكون هذه الأخيرة قد استعملت لطبخ لحم عيد الأضحى كما

¹ نجوى صالح، "الوشم عالم من الأسرار و المعتقدات"، مجلة الهلال، العدد السادس، مرجع سبق ذكره، ص 20.

² زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مجلة البحوث التاريخية، جامعة محمد بوضياف- كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، المسيلة (الجزائر)، جانفي 2018، ص 6.

³ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 50 .

⁴ مارجريت ترويل، "أصول التصميم في الفن الإفريقي"، تر: مجدي فريد، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة (مصر)، (دس)، ص ص 54-55.

⁵ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، مرجع سبق ذكره، ص 53.

⁶ المرجع نفسه، ص ص 55-56.

يأخذون منها مادة الرماد بغية رسم الشكل المراد تحقيقه و من ثمّ يتم حك نبات "الفصة" على موضع الوشم ويطلق عليه إسم "تشرفت".¹

بينما تتطلب ممارسة الوشم في مدينة عين تيموشنت (Aïn Témouchent) بالغرب الجزائري توفير إبرة غليظة حادة تتخذ في العادة من نبات "الصبار" (Cactus/ Cactées/ Cactacées) أو شفرة حلاقة، بحيث تعتمد المرأة الواشمة بمفردها أو بمساعدة امرأة أخرى إلى جعل الموضع المراد وشمه بين أصابع اليد اليسرى لتتم العملية باليد اليمنى، بعد الرسم الأولي للشكل المراد وشمه بمداد عادي (وتكون العملية اختيارية بحسب مهارات الواشم)، و من ثمّ الانتقال إلى جراحة الأديم بالأداة المختارة، بدق نقاط متقطعة تتحول بفعل التكرار إلى خط تام غير متقطع، ولمنح الوشم لونا بارزا لا بد من غطس قطعة قماش في الكحل أو الدخان الأسود (المتجمع أسفل القدر) ثم فركها على موضع الوشم ثلاث مرات أو أكثر، كما يمكن للموشومة بعد شهر أو أكثر من الوشم أن تحرق قطعة قماش سوداء أو زرقاء و تخلطها بقليل من الزيت ثم تفركها على موضع الوشم للحصول على لون أكثر بروزا و قتامة.²

أما " لوسيان بروس" (Lucienne BROUSSE)، فتشير في كتابها عن عادة الوشم النسوي في منطقة "بسكرة" (Biskra) و "توغرت" (Touggourt) أنه بإمكان المرأة الحصول على وشم أزرق بارز و قائم بفضل خلطة تقليدية مكوّنة من أوراق الفول (Feuilles de Fèves)، بذور القمح (Grains de blé germés)، عنب الذئب/الثعلب أو المغد الأسود (morelle noire ou raisin de loup) التي تجمع كلها معا في وعاء به القليل من الماء وتدقّ و من ثمّ توضع على جرح الوشم قبل الالتئام لعدة مرات في الأسبوع طوال شهر كامل حتى يصبح اللون أكثر بروزا؛ يعتقد البعض من واضعي الوشم أنه ممارسة طقوسية تُلزم على إثرها الفتاة الموشومة بإتباع حمية

غذائية خلال الفترة التي يلتئم فيها جرح الوشم قرابة شهر - من خلال تجنب بعض المحظورات الغذائية.³

¹ بن عامر يوسف، "الوشم بين الماضي والحاضر"، تم النشر 30 ماي 2013، على 9 سا 51د، تم التصفح 03 أكتوبر 2013 على 18 سا 02د، على الرابط التالي: <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>

² بن عبد الله زهية، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين دراسة سوسيو أنثروبولوجية لتمثلات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 114.

³ Lucienne BROUSSE, "Beauté et identité féminine: Les tatouages féminines Berbères Régions de Biskra et de Touggourt", Op cit, P 5.

كما تعتمد المرأة البدوية الصحراوية الوشم كسمة بارزة من سماتها، رغم أنها من الفئات القليلة ذوات البشرة السمراء اللواتي يشمن في المجتمع الجزائري، فهي تَشْمُ على عدة مواضع بارزة كظاهر اليد، العنق، وسط الشفة السفلى ووسط الجبين عن طريق إبرة بحيث تضع تحت جلدها عجينة تصنعها من خليط ورق شجرة النيلة، أوراق نبات الأفانية السوداء، الرماد ونوع من الباذنجان من أجل التزين أو التعبير عن الانتماء القبلي.¹

لكن الوشم على العموم، تم عمله في المجتمعات البدائية وفق تقنيتين رئيسيتين:²

- الثقب: هي تتم بأدوات ثاقبة للجلد مثل: الإبر الحديدية المدببة أو قطع نحاسية ذات رؤوس حادة، أو سكاكين دقيقة تغمس بمواد ملونة كالرماد أو الكحل و يدق بها مكان الوشم عن طريق إدخال الملونات للجلد بالوخز السريع لنقاط أو خطوط أو رموز موضع الوشم، و هذا ما يمكن أن يحدث جروح جلدية.
- الخياطة: هي طريقة لإنشاء خطوط طويلة تصل إلى حوالي أربعين غرزة، تستخدم فيها إبرة مع خيوط قوية و مجدولة باللون الأسود مع السخام و يتم سحب الإبرة من خلال الجلد في غرز قصيرة و عميقة، مع الضغط على الجلد لتعميق الملونات التي غالبا ما تكون حيوانية و مساحيق مختلفة من كحل وفحم و عصارة النباتات.³ ومن ثم دهن الجلد بالزيت أو مادة دهنية لإدخال الصبغات في طبقات عميقة تحت الجلد وتثبيتته.

مما سبق يتضح، أن اختلاف الرسوم و الأساليب و مواضع دق الوشم على جسد الموشوم يكون من بلد لآخر ومن ثقافة لأخرى، حسب الطبيعة الاجتماعية و المناخية و حتى تركيبة العادات و التقاليد التي تسود البلد أو المجتمع، أما الألوان فتحدد تبعا لرمزية اللون و قدسيته في البلد الذي يتم فيه الوشم وتبعا للمعتقدات الدينية والأساطير السائدة.

¹ أحسن دواس، "صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين: مقارنة سوسيوثقافية"، رسالة ماجستير في الأدب المقارن، جامعة منتوري-كلية الآداب و اللغات، قسنطينة (الجزائر)، ص 50. نقلا عن:

VOISIN André-Roger, " Le Souf Monographie", El-Walid, Algérie, 2004, p 134.

² زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مرجع سبق ذكره، ص 8.

³ يوسف الحاج أحمد، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة"، ط 2، مكتبة دار ابن حجر، دمشق (سوريا)، 2003، ص 654.

3. أسباب الوشم و أشكاله في المجتمعات التقليدية و الحديثة

3.1. أسباب الوشم و بواعثه

تتعدد أسباب الوشم وتختلف تبعاً لزمانه و مكانه و سياق ممارسته، فمنها ما هو أصيل و منها ما يختلط بغيره فيفقد معناه و ينحاز إلى أغراض أخرى، و من الأسباب الرئيسية للوشم ما هو مرتبط بالديانات والمعتقدات على اختلاف مشاربها، و منها ما حقق وجوده بدافع الزينة والتجمل بوحدات زخرفية تعطي الذقن والجبهة أو تتوسط الصدر و الرقبة أو تغطي الشفاه لتكسب الأسنان بريقاً، و منها ما يكون وسيلة لإثبات الذات كدق الاسم أو تاريخ الميلاد، و منها ما يعبر عن هوية جماعية، و منها ما هو سحري وقائي.¹

لذا تفترض "موسوعة الديانة و الأخلاق" (Encyclopedia of Religion and Ethics) أن الوشم جاء بحافز الرغبة في تلوين بشرة الجسم في فترة سابقة لاهتداء الإنسان إلى الثياب، حيث يعيش أغلب شعوب قبائل وسط إفريقيا يشبه عراة أو عراة تماماً نظراً لشدة حرارة الطقس فلباسهم في الغالب محامل خشبية بالنسبة للرجال و تنورة قصيرة بالنسبة للنساء، أما باقي الجسد فكان يغطي بأوشام وخدوش متنوعة،² لكن لهذا الافتراض ما يعارضه في "موسوعة الجامعة العالمية" (World University Encyclopedia) حيث وجد الوشم حتى عند الإسكيمو الذين يتدثرون بالملابس الثقيلة.³

هناك من الآراء المفسرة لظهور الوشم ما اقترن بالعقائد الدينية و العبادات، و هذا ما أكدته "جيمس فريزر" (James George Frazer) في دراساته المرتبطة بالسحر و الدين،⁴ ذلك أن الوشم ينجز في أجواء طقوسية مفعمة بالرموز و الدلالات التي تكفل الاتصال بعالم الماوراء، و القصد منها في الكثير من الحالات إستجلاب نعم الآلهة و رضاها وتجنب نقمها و غضبها،⁵ و هذا ما أكدته "لوزنجر" (E.A.Leuzinger) حين

¹ سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، السنة الأولى، مرجع سبق ذكره، ص 68.

² حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مرجع سبق ذكره، ص 90.

³ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 29.

⁴ المرجع نفسه، ص 33.

⁵ فاطمة فائز، "الوشم كلغة جسد لدى المرأة الأمازيغية"، 2009، ص 1، تم التصفح يوم 03 أكتوبر 2013، على الساعة 17 سا 06 د، على

<http://tawiza.x10.mx/Tawiza144/femme2.htm>

الرابط التالي:

أشار إلى لجوء بعض القبائل الإفريقية الزنجية لوشم شعارات يعتقدون أنها تعبر عن ذرية لخالق الكون و هي رموز تساهم في نقل القوى الخارقة إلى أجسامهم، تلك القوى يعتقدون أنها متوفرة عند أسلافهم.¹

كما أن الأسرة الليبية القديمة مارست الوشم، قبل مجيء الإغريق لأغراض دينية باستخدام رموز لبعض العبادات الليبية القديمة، حيث عثر على رمز الإلهة "نيت" (Neith) غرب الدلتا (Delta)، وقد استخدم كعلامة للرياسة لدى زعماء القبائل الليبية و رجال الأسرة الحاكمة من أجل تمييزهم عن بقية المناصب الاجتماعية والسياسية، كما يشير على أنهم يضعون أنفسهم تحت حماية الآلهة، فقد وجد على ضريح "سي تي الأول" (Séthy Ier ou Sési Ier) رسم لرئيس لبي على كتفه الأيمن خط مزدوج موج تليه أربعة نقاط وعلى صدره وبطنه ستة معينات في صف عمودي، تدونها أربع نقاط أخرى، بالإضافة إلى علامات سوداء على أذرعها و سيقانها، أما وجود نفس الوشم على الأسرى الليبيين فله دلالة أخرى مفادها منحهم رقيقا للربة "نيت".² و قد كان تجار الرقيق في إفريقيا يمارسون نفس الممارسة، إذ اعتمدوا على دمع عبيدهم ممن تتوفر فيهم شروط الاستعباد بالحديد المحمي على صدورهم أو مؤخراتهم أو أئذانهم بشعارات الملاك، أما الذين يُفَضِّلُون التهرب من طوق العبودية وغطرسة تجار العبيد فكانوا يمارسون عمليات الوشم بغرض تشويه أجسادهم.³

فيما يربط "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) رسوم الوشم بالجنس، إذ يرى أن بعض الصور تعبر عن ذلك، كأن يضم الوشم رسم فتاة تحيط بها سمكتان و ثعبان، إذ يعبر الرسم عن رغبة كامنة للموشوم بامتلاك فتاة معينة و اشتهاى حياة الرخاء والنسل، أما الثعبان فيرمز أصلا إلى الشيطان و التخوف من قوى الشر التي تسبب الحزن.⁴ كما يؤكد "دي راشولتس" (De Rachewiltz) أن عادة الوشم لدى العديد من القبائل الإفريقية مرتبطة بالدافع الجنسي، فكان الإفريقي يتخذ وسيلة للتعبير عن الانتماء إلى جماعات سرية، وقد يتخذ عند الرجال للدلالة على بداية النشاط الجنسي و الجرأة و الإقدام، أما عند النساء فيتخذ كعلامة لإثارة الرجل و كعلامة للنضج الجنسي، كما يتخذ كرمز فداء عند إقامة حفل بلوغ الفتيات سن النضج وقت مواسم الحصاد،⁵ لكن قد

¹ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي : دراسة مقارنة"، مرجع سبق ذكره ، ص 57.

² عبد اللطيف محمد البرغوثي، "التاريخ الليبي القديم من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي"، الجزء الأول، مؤسسة تآلات الثقافية، المغرب، (د س)، ص ص 102-103.

³ حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مرجع سبق ذكره، ص 91.

⁴ سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، السنة الأولى، مرجع سبق ذكره، ص 68.

⁵ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص ص 54-55.

يختلف الأمر ويدحض في حال وضعت الفتاة وثمها في سن مبكر جدا، و هذا ما أكدته العديد من النسوة اللواتي وضعن رموز الوشم على أجسادهن في أعمار أقل من عشر سنوات بمحض إرادتهن أو دونها.¹

من الناحية التاريخية، يشير "لوسيان برتولون" (lucien bertholon) إلى البعد الاستعماري للوشم، حيث ارتبطت ممارسته خلال الحضارة اليونانية القديمة بالمناطق التي غزتها أو انتقلت إليها، فمصدر وحدات الوشم التي كانت منتشرة في شمال إفريقيا عبادات قديمة ذات أصول حضارية، ما يعني أن رموز الوشم لازمت الشعوب القديمة حتى عند انتقالها السلمي لأقطار أخرى من أجل التجارة مثلا، فالوشم عادة ما يكرس مبدأ استمرار الحضارة و انتقالها عن طريق العادات والتقاليد الشعبية من شعب إلى آخر.² كما يتجسد البعد الاستعماري للوشم لدى الرومان الذين كانوا يشمون الجنود الملحقين بالثكنات للتعرف عليهم إذا هربوا من الخدمة العسكرية، كما كانوا يشمون العبيد بسهولة تعرف أسيادهم عليهم في حال الهروب؛ أما العثمانيون فقد وشموا العسكر الانكشاريين بوشم خاص على اليد فوق الكوع باسم العسكري و سنه و الفرقة التي ينتمي إليها.³

في سياق آخر، كانت بعض الأسر الجزائرية تلجأ إلى "العمريات" من أجل دق الوشم على أجساد بناتها لحمايةهن من الاغتصاب الذي كان يمارسه الجنود خلال فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر، حيث كان المغتصب يخاف الاقتراب من المرأة الموشومة و يشمئز منها و كأن الوشم كان يعيقه عن ذلك بشكل أو بآخر،⁴ و لهذه الممارسة تاريخ بعيد يعود للفترة الرومانية، حيث كان الرومان يلونون أجسامهم و شعر رؤوسهم بالأزرق، وقد أدى المفعول الخيالي لنماذج الألوان المرسومة على الجسد آنذاك إلى نشوء عادة إرهاب العدو بهذا السلاح النفسي.⁵

في علاقة الوشم بالمجال السياسي، تحدث "ميشال فوكو" عن كيفية انخراط الجسد بالسياسة من خلال اعتباره سطحا لنقش الأحداث، ذلك أن علاقات القوة لها هيمنتها المباشرة على الجسد، لذا تستثمر فيه و تضع

¹ بن عامر يوسف، "الوشم بين الماضي و الحاضر"، تم النشر 30 ماي 2013، على 9 سا 51د، تم التصفح 03 أكتوبر 2013 على 18 سا 02د، على الرابط التالي: <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، مرجع سبق ذكره، ص ص 40-41.

³ علي السويحة، "الوشم ... في الموروث الشعبي"، يومية الفرات، العدد 1930، مؤسسة الوحدة للصحافة و الطبع والنشر والتوزيع، دير الزور، 29 نوفمبر 2011، تم التصفح يوم 03 مارس 2013، على 13 سا 43د على الرابط الإلكتروني التالي:

<http://furat.alwehda.gov.sy/node/165894>

⁴ بن عبد الله زهية، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين دراسة سوسيوأنتروبولوجية لتمثالات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص ص 113-114.

⁵ يوليوس ليبس، "أصل الأشياء: بداية الثقافة الإنسانية"، تر: كامل إسماعيل، ط 2، مرجع سبق ذكره، ص 36

علاماتها عليه، فالجسد بهذه المعنى مطبوع كلياً بالتاريخ. ومثال ذلك ما يمارس من تعذيب بالوشم على المساجين، إذ يروي قائد مستعمرة عن هذا الأسلوب العقابي بالقول "كل وصية خالفها المسجون تكتب فوق جسده بالجائحة"، فأحد المساجين كتب على جسده: "مجد رؤساءك"، فالوشم في هذه الحالة أداة ضبط و سيطرة؛ حتى و إذا كانت هذه الطريقة قديمة و غير موجودة لكن الوشم داخل السجون لا يزال قائماً إلى غاية اليوم، لكنه لم يعد وصمة يضعها المسؤولون عن السجون على أجساد المساجين بل أصبح السجناء هم الذين ينقشون الوشم على أجسادهم من خلال علامات يختارون وضعها وبذلك يخلق الوشم تمثيلات باقية للهوية التي لا يمكن أن تنتزعها منهم السلطة حتى إن جرد المساجين من ثيابهم، فالوشم ينطق بماضيهم و يعبر عن انتمائهم.¹

كما شكّل الوشم بديلاً للحلي نظراً لما يضمه من أشكال هندسية و تصويرية تتميز بالبساطة حيناً وبالدقة أحياناً أخرى، لذلك كان جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس اليومية باستعمالاته من أجل التفاخر والتزيين؛² إلى جانب البعد التزييني، يحمل الوشم مميزات طبية (علاجية و وقائية) ذلك أنه يجمع بين أنواع العلاج الشعبي الطبيعي وخرافات وأساطير تخلو من المعنى تارة و تشتمل على اللامعقول تارة أخرى، لذلك يستخدم للوقاية من العين و الحسد و الأمراض النفسية و العصبية، ظناً بقدرته على منع الحسد عن الشخص الموشوم باستخدام الوحدة المثلثة الشكل التي لا تزال تستعمل إلى اليوم في شكل تعويذة أو حجاب، كما تعتقد العديد من القبائل الإفريقية أنه درع واق و قوة مضادة من الأمراض و طارد للشياطين التي تدخل الجسم و تسبب له الآلام.³

3.2. أشكال الوشم و أنواعه

تتعدد أنواع الوشم و تختلف تقسيماته تبعاً لمعيار التصنيف، ويمكن تقسيمه تبعاً لطبيعة الوشم ومدى تمكنه من تقنيات الوشم إلى الأنواع التالية:

* الجائحة: آلة وشم مبتكرة تتألف من سرير من وبر القطن، و فوق السرير جهاز تصميم مثبت في موضعه بقضبان حديدية، وتشبه كل آلة خزانة خشبية. و بين جهاز التصميم و السرير تتحرك أداة الكتابة على الجلد فوق شريط فولاذي .

¹ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ص 61-62.

² بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 66.

³ المرجع نفسه، ص ص 68-70.

- وشم المحترفين: عبارة عن وشم ينجزه أشخاص مختصون باستخدام جهاز لإدخال اللون المطلوب تحت الجلد و ينجز بإتقان و بألوان متعددة و عادة ما يحوي مواد توضع في مستويات أعمق من طبقات الجلد، وقد يكون استعمال التقنية كاملا أو جزئيا بحسب القائم بعملية الوشم و طبيعة الوشم (معقد أو بسيط).¹

الصورة رقم (02) : مراحل وضع وشم المحترفين



Source: Serup J, Kluger N, Bäuml W, "Tattooed skin and health", Curr Probl Dermatol, Basel, Karger, Vol 48, 2015, p33.

- وشم الهواة: عبارة عن زخارف من الوشم التي يقوم شخص غير متخصص أو غير مهني أو غير محترف بدقّها، باستخدام إبر يدوية أو أدوات تقليدية لذلك، حيث يتم وخز الجلد بالدبوس أو بالإبرة لتدخل جزيئات المادة الصابغة داخل الجلد، و عادة ما تكون حبر أو رماد أو فحم أو سخام، عادة ما يكون شكلها غير متقن وعلى مستوى سطحي بالمقارنة مع الوشم الاحترافي.²

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 8.

² Nibras A. A. Hindy, "Evaluation of Amateur and Professional Tattoo Removal by the Q Switched Nd:YAG Laser", In Medico Legal Update, Vol 20, N°1, (Electronic version), India, January-March, 2020, p 601

- **وشم الإصابات:** عبارة عن وشم ينتج عن دخول مواد مثل الإسفلت أو سن قلم الرصاص داخل الجلد نتيجة الإصابة في حادث مروري أو غيره. و هذا النوع من الوشم ير مقصود إنما تم بطريقة اضطرارية.¹

كما يمكن تصنيف الوشم إلى نوعين رئيسين، تبعا لوحدة الموضوع، إذ نجد:²

- **الوشم المستقل:** وهو الوشم الذي لا يشترك مع أي شكل آخر في الرسم، و إنما رسم الوشم بمفرده واحدة، وهو في حد ذاته يحمل مضمونا خاصا به، كوشم الصليب الذي يعبر عن الديانة المسيحية في معناه المباشر.

- **الوشم الشامل:** هو الوشم الذي يختص برمزية الموضوع و يتسم بالعمومية و التعدد و يحمل مضمونه معان عامة، و قد يكون مجموعة من العناصر الرمزية قد تكون عنصرين أو أكثر. مثلا ارتباط الصليب بالقلب ليشير الى ارتباط الراحة بالإيمان و العقيدة .

كما يمكن تقسيم الوشم لأنواع مختلفة تبعا للدافع من ممارسته ووضعه، و قد ذكرها "عبد الحكيم خليل" على النحو التالي:³

- **الوشم ذو الدافع العدائي:** يطلق على الفرد صرخة ضد نظام سائد و يقصد به استفزاز المشاهد كرسم خنجر للتعبير عن التمرد عن المجموعة مثلما يفعل بعض المساجين.

- **الوشم ذو الدافع النرجسي :** يعبر الوشم في هذه الحالة عن هوية مفرطة في حب الذات كمحاولة لتأكيدا وبحث الحقيقة ، إذ يعتقد أن الوشم قوة منجدة لضعف الجسد فيأتي المظهر ليعطي تنكرا للجسد لمحاولة جذب الأنظار و إعادة الاعتبار للفرد الموشوم أو حتى للتعبير عن إعجاب شخصي بالجسد كأن يقوم الشخص بوشم اسمه أو الحرف الأول منه على احد مواضع جسده .

- **الوشم ذو الدافع الانتمائي :** يعبر عن الأنا العليا تحت مسمى الدين و العقيدة ، كوشم صليب أو اسم يسوع كإشارة لقوة العلاقة و الانتماء إلى ديانة معينة ، كما أن الوشم في هذه الحالة يعبر عن كون الجسد ملكية جماعية لجماعة الانتماء و ليس ملكا شخصيا .

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 8.

² راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 182.

³ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص ص 16-17.

مما سبق، يمكن القول أن الوشم ليس مجرد متعة و زينة استعملتها المرأة أو الرجل على اختلاف الأزمنة و الأمكنة، بل هو ممارسة قديمة مستحدثة، عميقة الدوافع و المعنى، تعبر عن ما هو هوياتي واجتماعي، بصناعة لغة جسد بليغة تخاطب الآخر بخطابات دلالية متعددة.

4. مواضيع الوشم على الجسد

مما لا شك فيه أن الجسد ظل عبر مختلف الحضارات و العصور حاملا لصوته و خطابه و تاريخه الخاص أو الجمعي عبر الكتابة على جلده، كمتنفس شخصي أو جماعي لمواضيع عدة، حتى أمكنه التنفس داخل هويته المنذهلة و الدائرية (حسب الخطيبي)، فكان الوشم على الجسد بمثابة فضاء دلالي تعبير و بصري و كيان رمزي يترجم صوته و رغباته، كما عمل على مداورة و اختراق وضعه الهامشي بتمديد مجاله الرمزي و البلاغي باستنطاق كل عضو جسدي يتم الوشم عليه.¹ فما يثير الاهتمام بالجسد ليست تركيبته العضوية الظاهرية بحد ذاتها، إنما ما يثير الاهتمام و الدراسة هو ذلك التمثل (Représentation) المكون حوله، فيصبح الجسد مكونا اجتماعيا و ثقافيا و نقطة مرجعية للعلاقات التفاعلية بين الفرد و جماعته و بين الوسط الثقافي المحيط به، لذلك اعتبر كما سندنا للدليل و وسيطه في الانتقال و الهجرة بين عدة أنظمة و حوامل رمزية.²

حيث تشير أثار الوشم في الحضارة المصرية القديمة لاسيما منذ الدولة الوسطى، أن أغلب الوشم وجدت في منطقة الخصر، بالإضافة إلى أوشام على الذراعين و الساقين و مواضع من الظهر و الأرداف، أما النساء النوبيات خلال الدولة الفرعونية الحديثة فقد استعملت أغلبهن وحدات من الوشم على مواضع العورات عوض اللباس، هذا ما تظهره بعض التماثيل الخزفية التي ضمت وحدات من الوشم على شكل مثلث بداخله نقط متوازية تعلوها بعض الدوائر على مواضع العورة.³

أما المرأة الريفية في المغرب فتدق الوشم أسفل الوجه أو تحت الشفة السفلى و أحيانا على ظهر اليد والرسغ و الأصابع، أما الرجل فيكتفي بوشم صورة لطائر الهدهد على الصدغ لحماية الرأس من الآلام والصداع،

¹ رشيد الحاحي، "سيمائية الرمزي في التشكيل اليدوي: من الاسم الشخصي إلى الجسد الجريح"، مجلة علامات، العدد السابع عشر، ص ص 80-79.

² محمد حمادي، "البيئة الرمزية للجسد و مظاهره الطقوسية و التعبيرية: مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد الحادي عشر، جامعة غرداية، غرداية (الجزائر)، 2011، ص 214.

³ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص ص 42-41.

أما وشم النقطة فيوضع في الغالب فوق ذقن المرأة و على الجانب الأيمن من الأنف للحماية من ألام الأسنان وهناك من يضعها في بداية الجفن للحماية من أمراض العين.¹

بينما تقوم المرأة في "سوس" (Souss) "بالوشم على امتداد جسدها بعد فطام طفلها الأول مباشرة" إذ تستغرق عملية دق رموزه قرابة يومين، إذ يتم في اليوم الأول دق الوشم على جميع مساحة الرقبة حتى بداية منبت الشعر، بينما ترسم على الذراعين العديد من الندوب الصغيرة، أما في اليوم الموالي فيتم دق الوشم على الساقين، يتسبب وخز الجسد في مناطق متعددة فقدان المرأة الموشومة كميات هامة من الدم ما يصيبها بالإغماء و الغياب عن الوعي في أغلب الأحيان؛ أما المولود فيوشم على جبينه بخط يسمى "بوتقمومت".²

من الملاحظ على أغلب رموز الوشم النسوي كثرة الارتكاز على الرأس و الوجه و العنق عن بقية أعضاء الجسم، لأنها ما يميز هوية الانسان و الأكثر ارتباطا بوظائفه الإنسانية كالتفكير و الكلام إلى جانب النظر والشم و السمع، فهي أعضاء يقدسها فيشملها ليميزها عن بقيتها.³ و يمكن تحديد المواضع الأساسية للوشم فيما يلي:

- **وشم الحنك:** تبدأ غالبا بخط من تحت الشفة السفلى ينتهي إلى رأس مثلث الحنك و قد يستمر نحو الأسفل إلى بداية الرقبة ، حيث يتفرع إلى فرعين منحدرين نحو الصدر و بجانب هذا الخط أو الخطوط تمتد نقاط كثيرة و أحيانا أشكال متعددة، إضافة إلى وشم "حبة ابن العم" الذي يضم نقطة واحدة على الخد تحت الشفة السفلى و هي تعبر عن العلاقة العاطفية بين الرجل و المرأة و المجسدة في علاقة الفتاة الموشومة بابن عمها المرغوب في الزواج .⁴

- **وشوم الجبهة :** تتخذ هذه الموشوم أشكالاً مغايرة لسابقتها من حيث الاعتماد المكثف للنقاط و كذا موضعها الذي يكون على الأغلب وسط الجبهة أو بالموازاة مع الحاجبين ، و لوشوم الجبهة في المنطقة منطلقات دينية ، إذ تعتقد المرأة الواشمة أن من يدقّ وشم "السجادة" على الجبهة لن يعذب يوم القيامة و هو معتقد خاطئ من الأساس لتعارضه مع تحريم الدين الإسلامي للوشم على الجسد.⁵

¹ بلقاسم الجطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء ، النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص 69.

² المرجع نفسه، ص ص 72-73 .

³ فاروق عبد الجواد شويقة و آخرون، "الموسوعة الإفريقية"، المجلد الرابع (الأنثروبولوجيا)، مرجع سبق ذكره، ص 211.

⁴ كاملي بلحاج ، " الوشم : سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز "، مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم ، العدد 35، المجلد 09 ، مرجع سبق ذكره ، ص 50 .

⁵ كاملي بلحاج، "الوشم : سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 50.

- **وشوم الساق :** تضم أشكالاً متنوعة تتميز بالدقة و الجمال و اللون الناصع و العناية الكاملة لأهميتها في الاستشارة الجنسية بالدرجة الأولى و من بين أهم الأشكال التي تنتشر في المنطقة : السبولة ، الناصبة ، جرة اللفحة ، عين الحجلة ، الخللخال ...¹

- **مواضع أخرى:**

من المواضع التي يتم دق الوشم فيها أيضا: قرب الأذن، حيث يتخذ سكان "جزر الأقيانوس" هذا الموضع بمثابة مكان لدق علامة تميز فردية تعبر عن شخصية صاحبه.²

مما سبق، يتضح أن بإمكان المرأة وشم سائر جسدها بعكس الرجل الذي يوشم مواضع محددة منها كأن يوشم كتفه و عضده و يده دون غيرها من المواضع المستترة،³ كما حاولت المرأة بوشمها لسائر جسدها أن توجد تفاوتاً دقيقاً في التمييز بين رموز العضو الجسدي الواحد، و هو ما أدى إلى خلق أشكال منفردة تتناسب مع مواضع دون أخرى، كرسمها لأشكال خاصة باليد اليمنى و أشكال أخرى أكثر ملاءمة لليد اليسرى، بالإضافة إلى "الأشكال التصويرية" (**Tatouages Pectoraux**) التي تشبه بعض المقولات التناظرية التي تؤكد على الرصيد الرمزي الواسع و الغني للمرأة، فرموز الوشم التي تدقها على جسدها تضاهي في جمالها التحف الفنية الغنية بالدلالات الرمزية والمرتبطة بالتجارب الإنسانية التي تشكل امتداداً للذاكرة الثقافية و الاجتماعية للجماعة الموشومة.⁴

5. فترات الوشم وأوقات ممارسته

إن الإحاطة بجميع الأوقات و الفترات التي تتم فيها ممارسة الوشم و أداء طقوسه من الأمور الصعبة، لكن حاولنا من خلال اطلاعنا على العديد من الدراسات، ذكر أهمها ذلك أن القاسم المشترك بين العديد من أشكال الوشم اشتراكها في أوقات مقدسة في الثقافة و الموروث الشعبي للشعوب الموشومة لحصنها في مراحل دورة الحياة:

¹ كاملي بلحاج، "الوشم: سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره ، ص 50 .

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 65.

³ جميل حمداوي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية : مقارنة سيميو-سوسولوجية"، ط 1، مؤسسة المثقف العربي، سيدني (أستراليا)، 2016، ص

14.

⁴ فائزة بخلف، "التواصل غير اللغوي : الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مرجع سبق ذكره ، ص 220 .

- **وشم الميلاد:** يتم دق الوشم على الأطفال خلال أعمارهم الأولى في مناطق بارزة من أجسادهم كالوجه اعتقاداً من الوالدين بأنه يقوم بوقايتهم من الحسد و العين و من الأمراض النفسية و العصبية كما يتم وشمهم للتعرف عليهم إذا تم فقدانهم ؛ إذ تقتضي الديانة المسيحية دق الصليب على يد الأطفال خاصة في "عصور الاستشهاد" خوفاً على الهوية الدينية للطفل في حال وفاة الوالدين كي لا يعد من الديانات الأخرى؛ أما في غينيا فيستخدم كدليل لانتقال الصبية إلى مرحلة الرجولة تعبيراً عن أسنان الآلهة التي عضت الموشومين.¹ أما الأمازيغ فيدقون الوشم عند ولادة الطفل أو بعد فطامه.²

- **وشم البلوغ:** هذا ما أشار إليه "جورج كرانفال" في حديثه عن الوشم في المغرب بقوله: "إن الوشم في هذه البلاد عند النساء إعلان عن مرحلة النضج و الاستعداد لاستقبال الرجل و الإنانة بوظيفة الزواج... فهو بوابة عبور لسن الرشد و معه بوادر الزواج... تود من خلاله المرأة الشابة إبراز مفاتها وإعلان نضجها الأنثوي".³ في بعض القبائل بسوس تتم عملية الوشم خلال الاحتفال ببلوغ الفتاة سن الرشد بعد أول حيض لها...⁴

- **وشم الزواج:** كان الإنسان القديم يتخذ الزينة الظاهرية في بدنه فنقش عليه أشكالاً هندسية ورمزية مختلفة إلى غاية انفصاله عن ذاته و ارتباطه بعناصر خارجية حين بدأ يتجه إلى تزيين ملبسه وأدواته و حليه، لذلك كانت النساء المقبلات على الزواج تقمن بدق الوشم تعبيراً عن الاستعداد لتحمل المسؤولية الزوجية مقابل تحمل آلام الوخز، فلا وشم إلا للفتاة المؤهلة للزواج ؛ كما ذهب بعض الباحثين إلى القول أن الوشم دلالة على اكتمال جمال الموشومة، و لعل لذلك أيضاً علاقة بالجنس و الرغبة الكامنة، مثلما أشار إلى ذلك "فرويد"، فالوشم بكل ما يعنيه من ألم يستعمل لكبح الغريزة الجنسية لدى الفتاة كإجراء علاجي زجري للطاقة

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات ، مرجع سبق ذكره، ص ص 19-20.

² جميل حدادوي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية: مقارنة سيميوسوسولوجية"، مرجع سبق ذكره، ص 14.

³ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص ص 20-21.

⁴ بلقاسم الجطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص 73.

الجنسية المفرطة لذا كان يدق في مواضع مستترة من جسدها.¹ كما أظهرت المرأة القبائلية ولعها بالرموز حتى صارت قانونا اجتماعيا ملازما للعديد من ممارستها الطقوسية، و عليه تحددت قاعدة عدم إقبال أية فتاة على الزواج دون أن تكون موشومة، و يعتبر فرض الرموز التزيينية من قبيل العرف الثقافي الشائع الذي يلزم العروس على وشم وجهها خاصة قبل الذهاب إلى بيت زوجها، نظرا لما تضيفه تلك الرموز من جمالية وفتنة مميزة لدرجة اُختُصِر فيها الجمال في "سواد العيون و زرقة الوشم".²

— **وشم الوفاة:** ارتبط الوشم ببعض حالات الوفاة خاصة عند الأسر التي يموت أطفالها حديثو الولادة، إذ تقوم الأم العراقية التي فقدت عدة أطفال بوشم مولودها الأخير أملا بأن يعيش؛³ بينما تقوم النسوة في منطقة مصر العليا بوشم الفتاة البكر المتوفاة على وجهها و يديها بزخارف تزيينية لأنها في سن الزواج واستحقت أن تحظى بالقبول بين حور الجنة، يعد ذلك إجراء لغسلها الزفافي لحياة ما بعد الموت.

6. مواضيع الوشم

تختلف تسميات الوشم من منطقة لأخرى و من موضع لآخر تبعا للرموز التي تحملها و تعبر عنها، و قد صادفتنا في دراستنا العديد من التسميات في المجتمعات الإفريقية و العربية و كذا المجتمع الجزائري أهمها:

— الوشم الاعتقادي "وشم الفأل":

نسبة إلى "الفأل"، و هو كثير التواجد في المناطق المحافظة على تقاليدها كما أنه مقترن بـ "التفاؤل و البركة"، إذ يعتقد الهنود أنه واجب على المرأة كونه يجنبها الترميل، بينما يعتقد سكان البرازيل أنه يعطي الرجل القوة لطرد الشؤم، كما تعتقد فئة كبير من النساء في مختلف الثقافات أن الوشم فأل جيد لجلب المسرات و درء الأحزان لذا كن يعتمدن الوشم من هذا الباب.⁴

¹ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص ص 21-20.

² فايزة مخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مرجع سبق ذكره، ص 218.

³ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص 24.

⁴ ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 313.

– وشم العياشة :

يقصد به وشم الحياة الذي يعتقد بقدرته على الحياة و إطالة عمر الموشوم، إذ كانت الأمهات عقب الولادة يقمن بوشم المواليد الجدد على الذقن أو الخد أو الجبين بواسطة إبرة أو "مشلطة" ثم يتم وضع "غنج" * بواسطة الإصبع على المنطقة الدامية، و بعد ثلاث أيام يظهر اللون الأخضر على الوشم ويسمى "عياشة". كما يوضع الوشم على جبين الطفل الذي توفي المولود الذي بعده، ويسمى بـ "الطفل الأحرش" أو "الحرشة" بمعنى "النحس"، إذ تقوم الأم التي توفي ابنها بوشم الطفل الذي قبله، إما في جبينه أو في ساقه، لاعتقادها أن هذا الوشم سيحمي الأبناء الذين بعده و يطيل عمرهم، وغالب ما يكون الرمز الموشوم خطان متعامدان (+)، لكنه حسب اعتقاد القوائم به لا يرمز و لا يعبر عن صليب المسيح، إنما يعبر عن تقاطع قوى الخير مع قوى الشر من أجل تغلب الخير و منح الموشوم الحياة. يفضل أن يوضع وشم "العياشة" في منطقة "الشريعة" (تبسة-الجزائر) على الجبين، لأنه موضع الناصية حسب الممارسين له (فعليه تكتب الأحزان و الأفراح)، فالأمهات يتبركن بالوشم على الجبين عملاً بالمثل الشعبي القائل "المكتوب على الجبين تشوفو العين"، اعتقاداً منهن أن القدرة السحرية للوشم ستبعد الأذى عن حامله، كما أن التبرك بوشم "العياشة" على الجبين غير مرتبط بالموضع فقط بل بفعل إسالة الدم أيضاً، و هو ممارسة مقدسة منذ الأزل تظهر في المثل الشعبي القائل "إذا جرى الدم زال الهم" ¹.

– وشم التصفيح:

يسود هذا النوع من الوشم في بعض الأوساط الاجتماعية، التي تبتغي صيانة جسد الفتاة كامرأة أو مشروع للزواج لحجبها عن الآخر (الرجل) و حمايتها من أي اختراق، و هو يندرج ضمن الأوشام السحرية المرتبطة بوظيفة الحماية، يمارس على مرحلتين زمنيتين، الأولى قبل بلوغ الفتاة سن الرشد، و الثانية ليلة زفافها ويسمى حل التصفيح. و قد اختلفت طرق ووسائل ممارسته من منطقة لأخرى، فهناك من يستعمل التصفيح بالنول، السيف، القفل، عادة ما يرتبط هذا النوع بالخوف و القلق الذي يلازم الأهل على شرف ابنتهم الزواج. ²

* الغنج أو القنج: هو إناء يوضع فيه الوشم، كان يصنع من خشب الجوز و محفور من الداخل و مهذب من الخارج على شكل جرة. للمزيد أنظر:

راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 88.

¹ ساري وهيبة و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، ص ص 313-314.

² صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 55.

المبحث الثالث: بنية الوشم ووظائفه

1. البنية التشكيلية للوشم: من البساطة إلى التعقيد

يرتبط المعنى في الوشم بتركيبته البنيوية واستخداماته الوظيفية، وتشمل العناصر البنائية أجزاء بسيطة وأخرى مركبة ومعقدة بدءاً من النقطة إلى تصوير النباتات والحيوانات:

1.1. النقاط:

تعتبر النقطة أصل كل الرموز الوشمية و منها انطلقت و تطورت، فقد كانت في أغلبها عبارة عن نقاط بسيطة، تم تنفيذها في خطوط تلف حول الأذرع من أعلى و حول الفخذين في شكل سلسلة، و كذلك في شكل نقاط من خطوط أشبه بالشكل البيضاوي أسفل سُرّة البطن، قد سبقت مصر غيرها من الحضارات في ممارسة مثل هذا النمط الهندسي الخطي من الرموز الوشمية.¹

1.2. الخطوط :

يعتبر الخط من المنظور الهندسي مجموعة غير منتهية وغير محدودة من النقاط، إلا أن الخط الموشوم على جسد المرأة محدد ببداية و نهاية ما يوحي أن الموشومات لهن حدود تقيدهن لا يجب الخروج عنها. و يسمى الوشم الذي يأخذ شكل خطوط بمنطقة "الشريعة" (تبسة-الجزائر) بـ "السيالة"، و قد لوحظ في ذات المنطقة أنه كثير الاستعمال على جباه البنات بعد فترة البلوغ بغرض التزيين لتمرير رسالة إعلان النضج و بلوغ سن الزواج.²

إذ نجد هذا النوع من الوشم شائع في "ماليزيا"، تتسم زخارف الوشم بكونها قائمة على خطوط متوازية معرجة، بالإضافة إلى تجنبها التماثل في وحداتها بل في كثير من الأحيان يقوم بدق الوشم في كل جانب شخص مغاير، كما تختلف سمات الوشم بين جزيرة و أخرى ؛ أما في "غينيا الجديدة" فقد نجد أحيانا وحدات تشبه المواسير (الأنابيب و الأجسام الأسطوانية) أو الزمزميات (أوعية لحمل السوائل)، و أحيانا أخرى تتخذ الوحدات

¹ زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مرجع سبق ذكره، ص 13.

² ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 319.

أشكال خطوط أفقية تتقاطع مع خطوط مموجة بينما تختفي فيها الوحدات الآدمية أو الحيوانية أو الوحدات التي تشبه المناظر الطبيعية ، لذا نجد زخارف الوشم مختلفة من جزيرة لأخرى.¹

1.3. المعبودات:

يمثل الوشم رمزا للحماية، لذا عهد الناس على رسم وشم الإله أو المعبود طلبا لحمايتهم و إبعاد الضرر والشر عنهم، وقد ظهرت رموز المعبودات و الالهة المصرية على المومياوات المصرية القديمة، مثل المعبود "بس" الذي جاء على شكل خطوط بسيطة على بقايا مومياوات الراقصات لكونه رب المرح و الرقص و المجون.²

1.4. صور القديسين:

تضم الرسوم المعبرة عن الملائكة التي تعد كوشم مقدس في الديانة المسيحية، للاعتقاد بأنها تعبر عن الخير، من خلال تصويرها على شكل آدمي ذو جناحين، بالاضافة إلى رسوم أخرى متعددة كوشم مريم العذراء ، المسيح، ماري جرجس...³

1.5. العناصر الآدمية:

يمثل الشكل الآدمي عنصرا مهما في الوشم التقليدي أو الحديث مع اختلاف في المرجعيات و المرتكزات، باعتبار الانسان محور الحياة، و من الرسوم الآدمية التي شاعت قديما الشخصيات المقدسة دينيا أو اجتماعيا أو ثقافيا، أما اليوم فاكتمست الشخصيات الرياضية و الاجتماعية خطابات الوشم، فحتى المقربون من المشومين سجلوا حضورهم ضمن الرموز الآدمية المعتمدة في الوشم (كالحيب، الزوج، الأم، الأب أو الأبناء...) ⁴

1.6. الرموز الكتابية:

¹ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية(8)، مرجع سبق ذكره، ص 61.

² زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مرجع سبق ذكره، ص 14.

³ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 212.

⁴ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 210.

يستمد الوشم في عدد من دول شمال إفريقيا عناصره الزخرفية و رموزه من الكتابات البربرية القديمة التي استعملت للكتابة على الأجساد البشرية و على المفروشات و الأواني الفخارية و النحاسية والفضية و حتى على جدران المنازل و الصخور ، إذ نجدها لدى سكان منطقة الأوراس و الصحراء ووادي ميزاب، و عند قبائل الطوارق و الهقار.. و هي نفس الرموز التي تستخدم في كافة الحوامل الثقافية.¹

1.7. الأعداد:

لطالما ارتبطت قراءة الرموز الوشمية الهندسية بشكلها و كذا بالعدد التركيبي فيها، فلطالما حملت الأعداد هي الأخرى رمزية مقدسة مرتبطة بالبيئات الثقافية المختلفة، مثلاً العدد خمسة جاء في كتاب عبد الكبير الخطيبي، "الاسم الجريح" إلى تقديسه لدى شعوب المغرب العربي ككل، ويذهب في ذلك إلى يد فاطمة المنبسطة التي يعتقد بقدرتها في صد العين و الأذى.² بينما يحيل الرقم أربعة في المجتمعات الإفريقية على الأنوثة و هو مرادف لليسار، أما الرقم ثلاثة فيحيل على الذكورة و هو مرادف لليمين.³

بينما ذكر جون هيربر (Jean HERBER) في مقال له حول تقنيات و أشكال و أسماء الوشم عند المغاربة أنه قد يأخذ ثنائي أشكال أولية رئيسية هي :⁴

- النقطة أو مجموعة من النقاط .
- أشكال نجمية .
- الخط المستقيم و الأشكال المتفرعة عنه .
- أشكال الشارات العسكرية (V) .
- أشكال معينة (Losanges).
- أشكال ذات زوايا متعارضة أو متوازية و خطوط منحنية .
- أشكال دائرية.

¹ مروة عبد العليم، "الوشم في إفريقيا"، مجلة إفريقيا قارتنا، العدد العاشر، الهيئة العامة للاستعلامات، (مصر)، يناير 2014، ص 3 . على الرابط التالي: <https://www.sis.gov.eg/newvr/africa/10/25.pdf>

² ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 320.

³ بيبير غيرو، "سيمولوجيا الأنوثة"، تر: محمد الرضوان، مرجع سبق ذكره، ص 113.

⁴ عبد العزيز أعمار، "وشم المرأة في الشعر الملحون : دلالة الرمز في خطاب الجسد و خيال الذاكرة"، مرجع سبق ذكره، ص 150-151. نقلا عن :

Jean HERBER, "Onomastique du Tatouage marocain", 1^e et 2^e trimestre , In revue Hespéris , 1948 , p 39 .

هذا الثراء الرمزي، نجده متجسدا لدى المرأة البربرية، التي وصفها "شارل أندري جوليان" (Charles-André Julien) بأنها ذات حس في أكثر من الرجل، لأنها تكتب على جسدها و تزين مختلف مواضعه كما تقوم بزخرفة أواني الخزف أو منسوجات الزرابي باستعمال الأشكال الهندسية و لا تستعمل الخطوط المنحنية إلا نادرا،¹ أما الدكتور "جميل حمداوي" فيشير إلى عدة أشكال أخرى يتضمنها وشم المرأة الأمازيغية مثل: النقطة، سلسلة من النقاط، الخط المستقيم و ما يتفرع عنه من زخارف بسيطة و معقدة، الزخارف الصليب، الزخارف النجمية، زخارف على شكل (V)، الأشكال الدائرية، المنحنيات المتماثلة وغير المتماثلة، الخطوط المتوازية، الخطوط المتتوية، الخطوط المائلة و المنحنية و المنحرفة، الخطوط المتشابكة، الخطوط المتداخلة و المتقاطعة، المثلثات، المربعات، المستطيلات، المعينات، الدوائر، علامة زائد (+)، الأشكال المغلقة و المنفتحة، الزوايا المتعارضة أو القائمة، المشبكات، الأشكال الخماسية، الأشكال النباتية و الحيوانية و التيجان، الشارات العسكرية، حروف تيفيناغ ...²

الجدول رقم (02): يوضح نماذج عن رموز الوشم في شمال إفريقيا

الرمز	إعتقاد معناه	الرمز	إعتقاد معناه
السماك	الخصوبة	الطاثر	رسول بين الأرض و السماء
الأفعى الأسماك	الحكمة و العديد من الخصائص الطبية	الشعير البذور	رمز الخصوبة
الأسد	القوة	عين الحجل	رمز الجمال
الرقم خمسة	الحماية من الشر	الأنف	رمز الحماية
رقعة الشطرنج	مرتبطة بالنوبات السماوية و الرمزية الدينية	العنكبوت	الخصوبة
العين	الوقاية من العين الحاسدة	الصليب	الاتجاهات الأربعة
المنجل	رمز المعادن	الإصبع	رمز الحماية

المصدر: راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص ص 53-56

¹ شارل أندري جوليان، " تاريخ إفريقيا الشمالية : تونس، الجزائر، المغرب الأقصى من البدء إلى الفتح الإسلامي"، تر: محمد مزالي والبشير بن سلامة، مرجع سبق ذكره، ص 65.

² جميل حمداوي، " ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية : مقارنة سيميوس-سوسيولوجية"، ط 1، ص 13.

يتضح مما سبق أن بنية الوشم تتراوح ما بين وشم بسيط، و مركب، ووشم تصوير و اخر مكتوب، و هو ما يتوافق مع تقسيم "ليث الخفاف" الذي أشار إليه في دراسة "نقاط تحت الجلد" (1978)، حيث قسم الوشم من الناحية البنيوية إلى نوعين: ¹

- **وشم بسيط:** لا تتعدى تركيبته بضع نقاط تتوزع في مناطق الوجه أو اليد و القدم ، ما يجعل من النقطة الوحدة البنائية الوشمية في الوشم ككل؛ و قد صادف الباحث أثناء إجراء دراسته في منطقة الموصل بالعراق عددا من النماذج المماثلة، كوشم نقطة واحدة بين أعلى العينين، أما إذا أضيفت نقطة أخرى فتوضع وسط الحنك فيكون للوجه وثمان بسيطان و قد تضاف نقطة ثالثة أما على الخد الأيسر أو الأيمن أو وسط الأنف أما في حالة الوجه المشوم بأربع نقاط فتكون الأولى بين الحاجبين و الثانية على الخد الأيمن والثالثة فوق الجهة اليسرى من الشفة و الرابعة وسط الحنك .

يضاف إلى النماذج البسيطة- السابقة - وشم يتعلق بتثليث الشفة بوضع ثلاث نقاط فوق الشفة و ثلاث نقاط أخرى تحت الشفة السفلى و وشم آخر تريبيعي يضم نقطتين على الجانب الأيمن للشفة السفلى والعليا والمثل للجانب الأيسر و قد تمتد هذه النقاط الأربعة إلى خطوط قصيرة تتداخل نحو الشفتين فتبدو وكأنها خطوط ممتدة من بداية الشفة العليا إلى نهاية الشفة السفلى .

- **وشم معقد:** يضم الكثير من الأقواس و الدوائر و الخطوط التي تتوزع على الوجه وأجزاء مختلفة من الجسم والملاحظ على وحدات الوشم ضمن نطاق البحث أن الوجوه المشومة لا تتشابه من حيث وحداتها إلا نادرا في موضع الحنك ، الشفة ، تحت الأذنين ، فوق الحاجبين، نقطة التقاء الأنف بالجبهة، على الخدين والأنف... يضم هذا النوع من الوشم تشكيلة من النقاط على الأيدي و في الأقدام على نحو أساور كما تتوزع على الأصابع بطريقة تناسب و تنظيم العظام والعضلات واستدارة أو تسطح اليد أو القدم . كما توجد رموز أخرى منها بعض العلامات و الخطوط و الأحرف المقلوبة التي تحاط بما نقاط، إضافة إلى رسم هلال مقلوب تحيط به نقطتان أو عدة نقاط و رسم آخر لغصن شجرة مجردة من الأوراق ؛ فالوشم يستلهم أسماءه من الثقافة الشعبية و من رسومه و رموزه و ألوانه و أشكاله التي تكون إما خطوطا أو أشكال هندسية مثل

¹ _____ ، " ليث الخفاف و هذا الفن الشعبي القديم "، جريدة المدى الثقافي اليومية ، العدد 478، دار الكتب والوثائق، بغداد، يوم الأربعاء 31 أوت 2005، ص 11 .

النقاط والخطوط المائلة، المتوازية، المتعرجة والمثلثات... أو على شكل رسومات نباتية و حيوانية مثل النخلة الماعز العقرب الثعبان ... فكل هذه العناصر التشكيلية يمكن أن نصادفها أيضا في الزرابي و الحلبي التقليدية ومختلف أوجه الثقافة الشعبية.¹

كما يمكن تقسم الأوشام إلى شكلين تبعا للمحتوى، وعلاقة الرمز بالمعنى (مطابقة الشكل للمعنى):²

- الأوشام المرمزة / المشفرة (Tatouage): غالبا ما تكون عبارة عن أشكال هندسية مبهمة، نجدها في الأوساط العقابية بين المساجين (على سبيل المثال) على شكل رسائل سرية متبادلة بينهم، كما وجدت في بلدان المغرب العربي و قد تكون على شكل نقاط و خطوط متنوعة متباينة المعنى.
- الأوشام التصويرية (Touage figuratifs): رائج الاستخدام في المجتمعات المعاصرة، لتصوير واقعا واضحا من خلال صورة وشمية عن جزئية من الواقع، و قد تكون باستخدام الخطوط و الألوان.

2. الاستخدامات الوظيفية للوشم من الأحادية إلى التعدد

يقسم الوشم تبعا للوظيفة التي يؤديها إلى عدة أنواع، فقد يكون لبعض الرموز الوشمية وظيفة أحادية أو ثنائية أو حتى متعددة، تبعا لطبيعة الرمز و الرسالة و سياق الوشم، كما يمكن أن يحمل رمز وشمي واحد وظائف متباينة تبعا لسياق وضعه ، ومن أهم أنواع الوشم تبعا لوظيفتها نجد :

2.1. الوشم الطبي أو العلاجي:

تعتقد الكثير من المجتمعات البدائية و القبائل في البوادي و الأرياف أن الوشم يحفظها من الأمراض، كما تعتبره وسيلة شفاء و علاج شعبي ضد أمراض الشقيقة وآلام العمود الفقري والتهاب المفاصل، كما أنها تستعمله لإخفاء العيوب والتشوهات.³ كما يعد علاجا لبعض الأمراض والعاهات الهرمونية التي تظهر على العنق والتي تسمى بالأمازيغية "ترثي" (Goitre) وكدواء روحي من المس أو الصرع؛⁴ و من القيم العلاجية التي تضاف لرموز الوشم "قيمة الوقاية من العقم" (La stérilité)، كما يستخدم كمحدد وقائي لبعض الأمراض مثل الخلع (La

¹ بن عبد الله زهية ، "الجسد و الجندر : الحداثة و رهانات الزينة و التزيين دراسة سوسيوانثروبولوجية لتمثلات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره ، ص 111 .

² فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مرجع سبق ذكره، ص 369.

³ يحي سويلم، "الوشم و رموزه ... نقوش على جلود البشر"، جريدة الفنون، مرجع سبق ذكره، ص 12.

⁴ بوشتي ذكي، "الوشم الأمازيغي أبعاد ودلالات"، مرجع سبق ذكره، على الرابط: <http://www.tawalt.com/?p=883>

(foulure) أو للتخفيف من بعض الآلام.¹ أما كان يستعمل لتقوية الأعصاب الداخلية والمساهمة في إخراج السموم من الجسد و تخفيف الآلام عن مواضع المرض.²

2.2. الوشم السياسي:

يعد هذا النوع من الوشم أكثرها حداثة، لارتباطه برفض الواشم نظام أو سلطة أو حزب معين يُعبّر عنه رمزيا بثلاث نقاط بين الإيحاء و السبابة، كما كان السجناء السياسيون في "بورما" (Burma) يوشمون بدائرة على صدورهم أو عنوان جريمتهم على صدورهم كعلامة أبدية للجرم المقترف.

2.3. الوشم السحري أو الطقوسي:

مما يؤكد علاقة الوشم بالطقوس السحرية أنه نوع من التضحية التي كان يتقرب بها الإنسان البدائي إلى معبوده كي يضمن له حياة أطول و رفاهية أكثر، ذلك أن الوشم يقتضي إسالة الدم و الدم عنصر مقدس لاعتقادهم أنه الشراب المفضل للآلهة، كما يعتقد الاسكيمو أن الشخص غير الموشوم جيدا يذهب بعد موته إلى الجحيم فالوشم عندهم هدية للرب بعد الموت، أما الهنود فيعتقدون أن عدم وجود الوشم يثير غضب إله الموت "ياما" أما استعماله فيجلب الثروة لصاحبه، في بعض المناطق العربية يستعمل الوشم لإبطال الأعمال السحرية، أما في الجزائر (سيدي بلعباس) فيعتقد أن "مرض الليل" الذي يصيب الأطفال الصغار لا علاج له إلا "التشراط" على الجبهة.³

2.4. الوشم الاجتماعي:

يستعمل هذا النوع بغرض التمييز بين نساء القبائل ذلك أن لكل قبيلة رموزها الوشمية التي تعرف بها، هذا ما أكدته عبد الرحمن بن محمد الجيلالي (Abderrahmane Ben Mohamed El Djilali) بالقول: "كان يراد من الوشم عندهم [البربر في الجزائر] التمييز بين العشائر والقبائل حتى لا تختلط نساء الحي أو المنطقة بغيرهن في الحروب و في مواطن الثورات و النزاع".⁴

¹ فايزة يخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، ص 223 .

² حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مرجع سبق ذكره، ص 89.

³ كاملي بلحاج، "الوشم: سيمبوتيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم، العدد الخامس و الثلاثون، المجلد التاسع، الناشرون لتوزيع المطبوعات و الصحف، بيروت (لبنان)، أكتوبر - نوفمبر 1998، ص 48.

⁴ عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، "تاريخ الجزائر العام"، ج 1، ط 2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (لبنان)، 1965، ص 63.

أما "دوركهايم" فقد أشار أن المجتمعات الاسترالية كانت تمارسه في ظل غياب أرض معترف بها و سلطة مستديمة وتسلسل خط النسب الأبوي، فقد كان الدمغة الوحيدة المحددة لوحدة العشيرة و العلامة الوحيدة الفعلية لهوية أعضائها. لكن الأمر لم يكن سهل التحقيق نتيجة اختلاط القبائل بفعل المصاهرة،¹ كما أن هناك فئة من النساء اللواتي كنّ يمارسن البغاء تعمدن على تغيير وشومهن كي لا يعرف انتماؤهن القبلي. كما كان الوشم يعكس المركز الاجتماعي الرفيع لصاحبه كلما كان دقيقا و ممتدا على مساحة كبيرة من جسده، كما أنه استعمل للتعبير عن الحالة الاجتماعية و تخطي طقوس العبور و ما يصحبها من نضج ومقدرة على تحمل المسؤوليات.²

2.5. الوشم التجميلي / التزييني:

لا يمكن لأحد نكران الدور التزييني الذي حظي به الوشم في الحياة الخاصة والحميمية للمرأة، فقد استعمل عوض المساحيق الملونة التي يقصد منها التميز عن الرجال أو الثقة بالمظهر الخارجي العام فهو يتعداه إلى العديد من الأدوار الاجتماعية، السياسية والثقافية.³ كما استعمل كبديل للمجوهرات و غيرها من الممتلكات المادية، وكوسيلة للتعبير عن العواطف وصياغة العلاقات بين الجسد والذات و الآخرين.⁴ إذ تعد المرأة السومرية من أولى النساء اللواتي اتخذن الوشم زينة لها من حوالي الألف الخامس قبل الميلاد، كما عرفه قدماء المصريين لذات الغرض منذ حوالي الألف الثاني قبل الميلاد، أما في المغرب الأقصى فقد انتقلت هذه الممارسة عبر حضارة وادي النيل من الثقافة الأشورية (assyrienne) والكلدانية (chaldéenne).⁵ بينما يتمظهر الوشم التجميلي في المنطقة العربية من خلال تلوين الشفة السفلى باللون الأخضر أو تأطيرها، كما يستعمل لتزيين حواف الجفون بالسواد و لتحديد الحواجب.⁶

¹ روجيه كايوا، "الإنسان و المقدس"، تر: سميرة ريشا، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 109.

² كاملي بلحاج، "الوشم: سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 48.

³ فاطمة فائز، "المرأة: الوشم، الذاكرة"، مدونات إيلاف، تم النشر 13 جانفي 2010، على 20 سا 33د، تم الصفح 05 جوان 2013، على 17 سا 25د، على الرابط التالي:

<http://elaphblogs.com/post/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9%3A%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B4%D9%85%D8%8C%20%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D9%83%D8%B1%D8%A9-56394.html>

⁴ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 75.

⁵ كاملي بلحاج، "الوشم: سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 49-50.

⁶ يحي سويلم، "الوشم و رموزه ... نقوش على جلود البشر"، جريدة الفنون، مرجع سبق ذكره، ص 12.

2.6. الوشم الجنسي/ الجنساني:

إن المتأمل في دلالات هذا النوع من الوشم ينتبه إلى صلته الوثيقة بشوق الموشوم الذي يحاكي نزوعه نحو التعبير عن فردانيته و رفضه للتنميط المطلق،¹ إذ يرتبط في بعض الحالات بالاعتقاد الشعبي بضرورة وشم الفتاة بمجرد بلوغها للتعبير عن نضجها واستعدادها لتكوين أسرة وبداية الانتقال إلى مرحلة جديدة من حياتها، لذلك تكون الفتاة غير الموشومة بالنسبة لمحيطها فاقدة لأنوثتها وجمالها و دليلا على البرودة الجنسية، إدراك النساء لمثل هذه الدلالات جعلهن في الكثير من الأحيان يكشفن عن أوشامهن في المناسبات و الأفراح ليبدن زينتهن و رغبتهن في الاقتران، ما يؤكد هذا الطرح، منع الفتاة من اللعب مع أقرانها الذكور مباشرة بعد أن وشم في الغرب الجزائري (سيدي بلعباس).²

2.7. الوشم النفسي:

يعبر هذا النوع عن عدة مطالب نفسية منها ما هو شعوري أو لاشعوري، فقد يجسد مطلب التعويض النفسي عن نقص ما أو الرغبة في إشباع كبت محدد أو التعبير عن احتياجات دفينة عدوانية أو إيروسية أو الرغبة في التسامي و التحرر من ضغوطات الواقع و إكراهاته المحبطة؛³ فالوشم قد يعبر عن اضطراب و ضيق نفسي أو قلق دفين يحاول الموشوم تجاوزه أو إخفائه، كما يحقق إحساسا بالكمال والتوازن للإنسان المقبل عليه بين الشعور واللاشعور، ما يجسد أمنا وراحة نفسية داخلية ذلك أن الوشم مرتبط باكتساب الإنسان الوعي بعدم اكتماله.⁴

2.8. الوشم السادي/ المازوشي*:

يرتبط هذا النوع من الوشم بسابقه لاشتراكهما في العلاقة بالحالة النفسية، لكنه يختلف في التركيز على العذاب و التلذذ بالقسوة كدافع رئيسي للوشم، حيث يعذب الموشوم نفسه عن طريق ندوب و جروح مؤلمة دون استعمال

¹ أمال قرامي، "الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جنديرية"، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، ص 80.

² كاملي بلحاج، "الوشم: سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مرجع سبق ذكره، ص 49.

³ جميل حدادي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية: مقارنة سيميو-سوسولوجية"، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 28.

⁴ بلقاسم الجطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص ص 72-73.

* السادية (Sadisim): تعني الميل للحصول على اللذة والمتعة عن طريق تعذيب الآخر والتلذذ بعذابه، من الناحية السيكلوجية هي اضطراب في الرغبة الجنسية تتضمن معاناة نفسية وجسدية وفكرية، وقد اشتقت من إسم ضابط وروائي فرنسي يدعى "ماركيز دو ساد" (Marquis de Sade) الذي اشتهر بسلوكه العدواني واضطراب سلوكه الجنسي لذلك سمي الاضطراب الجنسي باسمه.

أي مواد مخدرة تسكن الآلام، باعتبار هذا الأخير هو الغاية المنشودة لتتحول فيما بعد إلى لذة تتجسد بالانتصار على الألم ونشوة تتجسد بإظهار الشجاعة و القوة والرجولة أمام الآخر؛¹ فقد كانت المرأة الأمازيغية التي لم تتزوج توشم نفسها إلى درجة العذاب فتستشعر آلامها و جروحها بترنح سريالي و تأرجح بين الوعي و اللاوعي، كأنها تريد أن تضع حدا لحياتها بتعذيبها لجسدها و انتقامها منه؛² حتى القبائل

الإفريقية البدائية، عرفت هذا الوشم و هذا ما يؤكد "حسين عباسي" في قوله: "عملية الوشم لدى قبائل وسط إفريقيا مرعبة ومخيفة و مؤلمة عند ممارستها، لكنها بالنسبة لسكان القبائل تلك، عملية ترتبط بالأساس بثقافة القبيلة وبديانتها، فطريقة عيشهم القاسية و البدائية عودتهم على تحمل الآلام مهما كانت طبيعتها"³

2.9. الوشم المناسب (وشم طقوس دورة الحياة):

عادة ما يتخلل المناسبات الاجتماعية و الأحداث المرتبطة بدورة حياة الفرد والجماعة عادات و ممارسات طقوسية تقليدية أو مستحدثة من ضمنها "الوشم" الذي يمارسه الأفراد في مرحلة الميلاد، الزواج و حتى الوفاة.⁴

2. الوظيفة الاتصالية للوشم: تشكل المعنى والقصد في التواصل

لا يختلف اثنان أن التواصل ظاهرة إنسانية و اجتماعية، فغاية كل علامة مستعملة لسانية كانت أو غير لسانية إلا و لها بعد التواصل، من هنا حاول الانسان أن يستفيد من كل ما حوله لذات الغرض، فهو لا يتواصل مع غيره في الحياة الاجتماعية بالكلمات التي ينطقها فحسب، بل يتواصل معهم أيضا بالملابس التي يرتديها والطعام الذي يطهوه و يأكله، و الطريقة التي يقف بها، و الطريقة التي يرتب بها أثاث منزله وغرفته ..، فالكون الاجتماعي ليس كونا ماديا فحسب، بل هو كون رمزي تواصلي أيضا.⁵

¹ نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز و المعنى"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة العاشرة، العدد 39، مرجع سبق ذكره، ص 153 .

² جميل حمداوي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية: مقارنة سيميوسوسولوجية"، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 25.

³ حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مرجع سبق ذكره، ص 82.

⁴ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 19 .

⁵ عبد السلام حيمر، "في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل"، مرجع سبق ذكره، ص 107. نقلا عن: ليتش إيدموند، "كلود ليفي شتراوس: البنيوية في مشروعها الأنثروبولوجي"، تر: ديب نائر، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 2010، ص ص 61-62 .

هذا يعني أن التواصل الإنساني سيرورة اجتماعية مفتوحة على كافة الاتجاهات، لا يتوقف عند حد بعينه، بل يتضمن عددا هائلا من السلوكيات الإنسانية التي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو لفظي و غير لفظي، باعتبار الفعل التواصلية فعل كلي، تختلف طبيعة تمثله و تظهره من شخص لآخر و من بيئة لأخرى بحسب ظروف الاتصال و أهدافه، لكنه في النهاية تفكير باللغة و غيرها.¹

و هذا راجع لارتباط التواصل مع الآخر بالمنظور الحسي، إذ لا يمكننا التواصل إلا بإحداث علامات يمكن أن تخاطب إحدى حواسنا الخمس، لهذا فحتى عندما لا نستعمل اللغة المنطوقة فإننا نفكر بها إنطلاقا من حواسنا التي تتواصل مع العالم الخارجي، فالنصوص دوما محكومة باللغة، فهي شرط أساسي و ضروري لتواصل الحياة الاجتماعية و استمرارها، كما أنها الأداة التي يتم عبرها التواصل و التفكير المنتظم، فهي تكتسي أهمية قصوى باعتبارها البيئة الرمزية التي نعي من خلالها ذاتنا و العالم الآخر، فكينونة الانسان مرتبطة برمزيتها ووجوده اللغوي، ما يعني أن الوشم بمختلف رموزه وعلاماته لغة تواصلية بين أفراد القبيلة أو الجماعة الواحدة فلكل علامة دلالتها اللغوية التي تعبر عن معناها داخل الشكل الخطي للصور و ليس داخل الشكل الخطي لأبجدة ما ، فالوشم يتكلم بنفسه و يتحدث عن ماهيته ذلك أنه لغة بحد ذاتها بين الأفراد نظرا لما تضمنه من تواصل رمزي إيحائي بين أطراف الاتصال الذين يتجسدون عادة في الرجل و المرأة.²

هذا ما اتجه علماء الاتصال إلى تبنيه بإدراج "رموز الوشم" و غيرها من السلوكات غير اللسانية ضمن "الفعل التواصلية" فكانوا بذلك يؤسسون لما يسميه "إدوارد توماس هال" (Edward T. Hall) بـ "التواصل الحيزي" (Proxémique)، الذي يشير إلى الجسد كفضاء مضموني ممتد يضم رموزا متنوعة لها دلالة ثقافية تضاف إلى رصيد الفرد ككائن متواصل ضمن جماعته، و هي الفكرة التي يمكن أن يستثمرها الباحث من أجل الكشف عن الآليات الكامنة للعوامل الحسية التي ينتجها الجسد في تفاعله مع محيطه، ذات الأمر حاصل مع مسألة استعمال الوشم و توظيفه الاجتماعي التي تفضي إلى وجود اختلافات ثقافية بين الشعوب، و هي مسألة تجسد رموز الوشم كنمط تعبيرية يختصر أفعال الجسد و انفعالاته و كل ما يحيط بالإنسان بشكل مباشر كـ "الزمان الثقافي" و "فضاء الاتصال بين الأشخاص" (Espace Interpersonnel).³

¹ نور الدين صدار، "سيمانيات التواصل الفني: بحث في إشكالات المقصدية"، مجلة أيقونات، العدد الثاني، المجلد الثاني، الجزائر، 2011، ص 120.

² حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مرجع سبق ذكره، ص 96.

³ فايزة يخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مرجع سبق ذكره، ص 217.

لكن الانشغال الهام الذي يطرح نفسه في مختلف أشكال التواصل غير اللساني (الاتصال الوشمي ضمنه)، إشكالية خصوصية العلامة، ذلك أن التواصل عبر الوشم كفن ينحاز عن مبدأ المماثلة و التشابه و الاستنساخ بما له علاقة مع الكون و العالم، فهو يتميز بطابعه العدولي التقريبي، و هو ما يرتبط بخاصيتي الانفتاح و الانغلاق التي تساعد المتلقي في فهم الرسالة و تأويلها .¹

من جهة أخرى، أكد عدة باحثين أن الوشم كتقنية قديمة للكتابة، يعد وسيلة وطريقة للتواصل لها علاماتها المحملة بالدلالات الرمزية الهادفة لبعث و تمرير رسائل متعددة ومختلفة باختلاف مقاصدها عوضا من التخاطب اللفظي،² مادامت الكتابة حسب (James Germain Février) تبدأ فعلا مع الدليل المادي (الحرف) وريث الرمز ، غير أن الوشم قد يخلخل الأنظمة الدلالية للكتابة و يجعل للرموز الموسومة على الجسد قراءتين : الأولى جمالية والثانية سحرية تخلق - من خلال هذه الأخيرة - هندسة لأشكال و لأسماء رمزية قد لا تكون مفهومة مادام معناها يتبعثر في هندسة لا يعرف أصلها في الغالب إلا صاحبها ما يعمل على تشويه الذات.³

من هذا المنطلق، يعدّ الوشم وسيلة تعبير أو عبارة جاحظية "وسيلة بيان" ذلك أن الاستعمالات الشعرية للوشم -مثلا- استجابة للدور البياني، كما يؤكد هذا المنحى المعاجم العربية التي تعتبر "الوشمة" كلمة ، ففي حديث علي كرم الله وجهه قوله: "ما كتمت وشمة أي كلمة".⁴ أما من الناحية النفسية فيعتبر الوشم "ذاكرة أثرية" (Cicatricielle) فهو علامة و تعبير عن رسالة اتصالية تستنطقها الرموز، فالجسد الحامل للوشم صامت عن ألامه و معاناته فقد لا يتحدث عنها قولا لكنه ينقلها في خطابات مشحونة بالرمزية.⁵

في ذات السياق، يعد الوشم من المنظور الثقافي حالة نموذجية لتمظهرات التواصل الإنساني في أبعاده الدلالية و هو معطى يفضي الى التخلي تماما عن التعريف القديم للتواصل باعتباره رابطا لفظيا وقصديا بين شخصين، ليصبح سيرورة اجتماعية لا تتوقف عند حد بعينه ، سيرورة تتضمن عددا هائلا من أشكال التعبير

¹ نور الدين صدار، "سيمبائيات التواصل الفني: بحث في إشكالات المقصدية"، مرجع سبق ذكره، ص 129.

² نرجس باديس، "الأسس التخاطبية في الوشم : مقارنة لسانية"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث، المنامة (البحرين)، خريف 2013، ص 116 .

³ بن عبد الله زهية، "الجسد و الجندر : الحداثة و رهانات الزينة و التزين دراسة سوسيوانثروبولوجية لتمثالات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص ص 111-112 .

⁴ نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز و المعنى"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة العاشرة، العدد 39، مرجع سبق ذكره، ص 148 .

⁵ فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مرجع سبق ذكره، ص ص 372-373 .

الجسدي و مختلف العلامات المطبوعة على الجسد و لهذا سيكون من الصعب الفصل بين التواصل اللفظي و غير اللفظي ذلك أن الفعل التواصل " فعل كلي " ، بهذا المعنى يتجاوز الوشم مبتغاه الدلالي و الفهم الاختزالي المقتضب للاتصال ليلا مس حدود الممارسة الإنسانية في كليتها و يقدم تصورا عاما للتواصل قريبا من النموذج اللساني من حيث تمفصلاته الكبرى، الوشم لغة متكاملة ذلك أن كل شيء يتكلم فينا،¹ ما يجعل التواصل الإنساني على هذا النحو، ليس مجرد تبادل لفظي تحركه قصدية صريحة يدرك فحواها طرفا الفعل الابلاغي، بل مجموع ما ينتمي إلى التجربة الإنسانية المودعة في الذات البشرية التي لا تعي دائما القواعد التي تتحكم في إنجازها.²

تعد الأهمية التواصلية للوشم من أهم مقوماته و أسباب استمراره في مجابهة الأنظمة العلاماتية والتواصلية الأخرى، و من ذلك اتجاه العديد من القبائل الإفريقية نحو استعمال الوشم من أجل التخاطب و إقامة العهود بين العشائر و الأفراد، ما يجعله بمقام الكتابة في تحرير العهود و التواصل بين العوالم الواقعية و الروحانية الماورائية، إذ تستخدم العديد من القبائل الإفريقية الوشم كوسيلة تواصل و تفاهم ترسل بواسطتها إشارات و رسائل ليقرأها كل من ينتمي إلى تلك الجماعة أو القبيلة، إذ اعتقدت القبائل البدائية الإفريقية لعهود طويلة أن الأوشام السبيل الأمثل للتواصل مع الآلهة و إرضائها مقابل الدم و الألم الذي يكابده الموشوم في تجاوز كل ما هو مادي بشري نحو العالم الروحاني المقدس ، فالدم له صفة العهد الذي لا يجب نقضه بين أفراد القبيلة الذين تعاهدوا على الاتحاد و الحفاظ على وحدة الانتماء بينهم، هذا ما نجده متجسدا في قبيلة "الأزاندي" (**Zandé**) * بحيث إذا اتفق شخصان من القبيلة على الصداقة عن طريق الدم ، ينتزع كل منهما سكينه و يجرح به صاحبه في بطنه فوق الصرة ليتحقق العهد بينهما.³

يبدو الوشم على هذا النحو كتابة شفرة تواصلية باعتبارها رسوما و خطوطا قابلة للقراءة و قابلة للتأويل انطلاقا من أبعادها الأنثروبولوجية و التاريخية ، النفسية و الاجتماعية و محملة بالدلالات ، دلالات قد تحملها قبيلة بأسرها أو فرد واحد تماما كاللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية و الكلام باعتباره ظاهرة فردية ؛ الوشم من ناحية أخرى مشافهة باعتباره ظاهرة تختزل الذاكرة الشعبية لفئة أو قبيلة ما باعتبارها مندمجة ضمن التعبير الجمعي

¹ فايذة بخلف، "التواصل غير اللغوي : الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية "، مرجع سبق ذكره ، ص 213 .

² فايذة بخلف ، " التواصل غير اللغوي : الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية "، مرجع سبق ذكره ، ص 217 .

* الأزاندي: قبيلة إفريقية تمتد على ثلاث إقليم سياسية هي جمهورية السودان و جمهورية الكونغو و جمهورية إفريقيا الوسطى .

³ نور الهدى باديس ، " الوشم : الرمز و المعنى "، مجلة الثقافة الشعبية ، السنة العاشرة ، العدد 39، مرجع سبق ذكره ، ص ص 152-153.

للمجموعة تعثره العفوية و الارتجالية و الإنجازية فإذا حدث لا يمكن العودة عنه كالعبارة إن أطلقت في جَمْع لا يمكن التراجع عنها لذلك يستحسن الصمت عن الكلام الفارغ مثلما يفضل التريث في الوشم لأنه لا يزول و لا يحى¹.

المبحث الرابع: الوشم من الناحية اللسانية و السيميولوجية

1. الوشم كنسق تشكيلي: من البساطة إلى التعقيد

لا نغني بالوضع السيميولوجي للمرأة وضعها البيولوجي الثقافي (الواقعي) بقدر ما نغني جملة الرموز والعلامات التي تعكس صورتها²، و من جملة ما تستخدم لتجسيد واقعها رموز الوشم التي تعد هي الأخرى نسقا سيميائيا رئيسيا و ليس ثانويا ، كونها لغة لها تمثيلها الخطي و رمزها الدلالي و إن لم تكن تخضع لنظام التمثيل المزدوج³، من هذا المنطلق تم اعتبار الوشم ظاهرة سيميولوجية ، ذلك أن الظواهر تحيل إلى أشياء متغيرة لها دوافع أفرزتها و تنتفي بانتفاء هذه الدوافع أو الخوافز ، بمعنى آخر تتعلق ظاهرة الوشم بالثقافة التي ينظر إليها على أنها ذاكرة ، إذ يقول " إيفانوف (Ivanov) " لو اعتبرنا جماعة ما بوصفها فردا ذا بنية مركبة فإنه يمكن أن تفهم الثقافة في تماثلها مع الآلية الفردية للذاكرة باعتبارها جهازا جماعيا للحفاظ على الأخبار و معالجتها " فالحديث عن الثقافة حديث عن ظاهرة سيميولوجية حسبما تصور ذلك "فرديناند دي سوسير" (Ferdinand de Saussure) بقوله أن السيميولوجيا تعنى بدراسة "حياة العلامة في كنف الحياة الاجتماعية" و بالعودة إلى التركيبة اللغوية المكونة للوشم فإن شقها الأول (Ta) الذي يعني دمغة أو علامة لا تنمحي يتأكد أن الوشم ظاهرة سيميولوجية تندرج ضمن آداب السلوك الاجتماعي⁴.

لذا يمكن النظر إلى الوشم كصورة بصرية مرئية تستدعي الآخر، حيث يستمد فعاليته في إمكانية بناء ذكرى عن صورة الغائب أو استحضار الآخر (حسب "لاكان" Lacan)، فما هو محفور على عضو من أعضاء الجسد يعبر عن ماضي انقضى، كما يمكن أن يترك بصمة قابلة للرؤيا تخبرنا عن ذلك الماضي، في محاولة لربط الماضي بالحاضر و تكثيف العلاقة بينهما (Condenser)، من خلال المقدرة الحيوية للوشم على جمع

¹ نور الهدى باديس، "الوشم : الرمز و المعنى"، مرجع سبق ذكره ، ص ص 154-155

² بيير غيرو، "سيميولوجيا الأنوثة"، تر: محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد 20 ، (دن)، المغرب، 2003، ص 110.

³ عبد العزيز أعمار، مرجع سبق ذكره، ص 157.

⁴ بلقاسم الخطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص ص 67-68.

العناصر المتشابهة (Hétérogènes)، حيث يعتبر "هوبمان" صورة الوشم حدا فاصلا للرؤية، إذ تعكس المدة الزمنية الموجودة بين حاضر الصورة المرئية للوشم و أداة الوشم نقطة عبور من الماضي إلى الحاضر، فيتموضع ماضي الوشم في صورته على الجسد، بينما يمتد الحاضر بين الأثر المتروك للوشم و بين الترابطات التي يفرزها.¹

هذا ما جعل الوشم ينمو طبيعيا مع الحاجة إلى التعبير، بوسيلة تسمو حدود الكلمات لتلامس الرموز بلغة يفهمها المتلقي، هذا ما نجده متجسدا في فن الوشم لدى الأقباط حيث حرصوا على تبسيط الأشكال والابتعاد عن المحاكاة اعتمادا على الرمز الذي يتلاءم مع حالات الذات و وضعية التسلط التي عاشوها من قبل الحكام، فكان الوشم في تلك الفترة يضم مدلولات بصرية لأفكار عقائدية و بمثابة وسيلة تعبيرية لتقريب و تبسيط المعاني العميقة ذات الأسرار المقدسة التي يصعب فهمها كتابيا بصورة عقلية مجردة، كرسم وجوه متشابهة الملامح لقديسين ينكرون ذواتهم لخدمة العقيدة و الفكر المسيحي.² هذا ما جعل من الوشم تقنية للكتابة على الجسد وتخضيبه عبر سلسلة من الرموز والرسومات منذ فجر التاريخ من أجل تسجيل تاريخ الشعوب و معتقداتها الدينية و الثقافية عبر ربط الجسد بالفضاء والغيب و التاريخ و المعتقد.³

والتركيز على إبراز الروح الفنية للمرأة - على وجه الخصوص - وتجسيدها بناء على اتساق في النظام وتناسب في الألوان مثلما هو الحال في الزخارف الفنية التي ترسمها على المنسوجات والأواني المنزلية؛⁴ كما يتخذ الوشم من جسد صاحبه فضاء للتدوين و الكتابة و لوحة للرسم و الخط⁵ ترد فيه أشكال و علامات و إشارات يتمرد بفعلها الجسد عن لغة القول و اللسان لينتقل الى عوالم الكتابة و النقش و الزخرفة و من سلطة الدال الصوتي الى الدال المكتوب - حسب وصف "جاك دريد" (Jacques Derrida) -⁶

إن الوشم على هذا النحو، إنجاز رمزي للمخيلة الثقافية لمجتمع ما يجعل منه ممارسة دلالية إيجائية تختلف عن عمل و ممارسة أخرى بنزعتها نحو الاستقلالية، إذ يتميز ب بروز الخصائص الشكلية التي تتحول بدورها إلى

¹ فتحيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مرجع سبق ذكره، ص 372.

² راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 180.

³ بن عبد الله زهية، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين دراسة سوسيو أنثروبولوجية لتمثلات و ممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 110.

⁴ عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، "تاريخ الجزائر العام"، ج 1، ط 2، مرجع سبق ذكره، ص 63.

⁵ بوشقي ذكي، "الوشم الأمازيغي أبعاد و دلالات"، مرجع سبق ذكره.

⁶ جميل حدادوي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية: مقارنة سيميوسوسولوجية"، ط 1، ص ص 29 - 30.

ظاهرة لافتة للانتباه و هو ما يجعل فن الوشم ممارسة غير عادية لا يحيل بالضرورة على أي شيء خارجي بقدر ما يتمحور حول مادته مؤكدا كثافة المعنى و الدلالة ما أغنى اللمسة الشعرية و الرمزية للوشم .¹

لذا تمثل مجمل رموز الوشم لدى قبائل وسط إفريقيا لغة رمزية تواصلية بين أفرادها، لها دلالتها اللغوية، خاصة بين الرجل والمرأة، فالإنسان لا يفكر إلا باللغة، التي و إن كانت غير منظمة من ناحية الكتابة، لذا نجد يعبر عن نفسه داخل الشكل الخطي للصور و ليس داخل الشكل الخطي لأبجدية محددة، فرموز الوشم تتكلم بنفسها عن نفسها و تتحدث عن ماهيتها عبر الصور التشكيلية التي تجسدها.² طالما أن الحديث عن الصورة في مدلولاتها المرئية يعني الحديث عن التدليل المنفتح للخطاب البصري، و الذي يتراوح بين المحسوس و المضمّر.³

دون الإغفال أن العلامة البصرية: علامة أيقونية (**signe iconique**) مبنية على علاقة مجاورة ومشابهة نوعية (**Ressemblance qualitative**) بين الدال و المرجع أو بين الموضوع و ما يمثله و هي مشابهة حسية للموضوع الذي تمثله، و علامة تشكيلية ، فالصورة تستند في إنتاج معانيها إلى نموذج مزدوج، يجمع بين المعطيات التي يوفرها التمثيل الأيقوني كإنتاج بصري لموجودات طبيعية تامة (أجساد و أشياء من الطبيعة) و بين معطيات من طبيعة أخرى (لا هي من الطبيعة و لا من الكائنات) و يتعلق الأمر هنا بالعلامة التشكيلية. هذا يعني أن الصورة ليست ملفوظا بصريا صرفا ولكنها حالة دمج بين ما ينتمي إلى البعد الأيقوني و بين ما ينتمي إلى البعد التشكيلي.⁴

الصورة التي تمثل موضوعا ما، إنما هي صورة تعين و تصف معطيات هذا الموضوع (**la dénote**) و لا تنقله، لذا يمكن القول أن التعيين هو جوهر التمثيل (**La représentation**) و هو مستقل عن المشابهة التي تخضع لقاعدة الرؤية المتجاوزة لحدود المرئي (**La vision qui déborde le visible**)، فليس المهم بالنسبة للتمثيل نسخه (**Le copier**) إنما إفهامه للغير (**Le faire comprendre**)، فعوض التركيز على التمثيل وفق معطيات التجربة الواقعية يجدر بنا الاتجاه إلى فحص أنماط التحويل (**Les modalités de transformation**) . إذ لا يوجد في رأي "أمبرتو إيكو" علامة أيقونية" تمثل

¹ فائزة بخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، ص 221 .

² حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، ص 96.

³ فائزة بخلف، "الصورة و التواصل البصري"، مجلة أيقونات، العدد الثاني، منشورات "سيما" للبحوث السيميائية، سيدي بلعباس (الجزائر)، 2011، ص 136.

⁴ فائزة بخلف، "الصورة و التواصل البصري"، مرجع سبق ذكره، ص 137 - 138.

موضوعها بشكل مطلق إنما هناك "مركب بصري" (Syntagme visuel) ملازم لشيء ما، منبثق عنه و منسوب إليه، بينما ترتبط المحاكاة بالتقارب الهندسي (Géométrie) الذي ينشئ توازماً بين عناصرها.¹

2. الوشم كنسق لساني: من التصوير إلى الكتابة

مما لا شك فيه، أن الوشم شكل من أشكال الكتابة ووسيلة من وسائل التعبير الإنساني، عما لا يستطيع الإنسان التعبير عنه بطريقة أخرى، فقد يكون بديلاً اتصالياً قد تفرضها القيود والعلاقات الاجتماعية والأخلاقية والنفسية التي يعيشها الفرد في وجوده و سياقه الاجتماعي و بيئته الثقافية، خاصة المرأة التي تعرضت على مر التاريخ لضغوطات سوسيوثقافية منعتها من التعبير عن أفكارها و مشاعرها بحرية مطلقة فقيدها الطابوهات والعادات و الأعراف... لذا حاولت ممارسة علاقتها بجسدها بما فيه من أعضاء و استغلالها في تفجير مكنوناتها الرمزية، من خلال الكتابة على جسدها، فهي بالوشم تصوغ كتابات رمزية مفتوحة المعنى، لا تموت بموت حاملها، فالجسد الموشوم يستمر في التجلي خلال الموت، لذا أصبح اختصاراً لفعل وجودي قابل للفناء، فالكتابة على الجسد الأثوي كتابة مزدوجة تختزق الصمت الذي يعلن عن موت الجسد.² فالوشم بهذا الشكل، حامل لرسالة ذات مضمون دلالي سواء كان صريحاً أو مضمراً لا يفهم إلا بمعرفة سياق صاحبه، و هذا ما يتطلب تفاوتاً في الجهد المبذول للتأويل و القراءة الدلالية،³ مع اختلاف في الآليات و القدرات الذهنية العرفانية .

هذا ما جعل الوشم الواحد يحتمل تأويلات لا تعد و لا تحصى، كأنه كتابة تتولد معانيها بتعدد قراءاتها التي لا تلتقي بالضرورة مع قصد صاحب الوشم، كما هو الحال في النصوص الإبداعية التي لا يمكن أن تلتقي قراءاتها مع مقاصد صاحبها، لذا يمكن اعتبار الوشم من مظاهر الكتابة الممتدة على جسد حي، فهو نص باق مع الأيام ما بقي الجسد نابضاً بالحياة، و إن أدركه الموت مات معه خطابه، و هنا تلتحق الكتابة بالمشافهة حيث تنعدم اللغة بمجرد التلفظ بها، كما يندثر الوشم بمجرد موت صاحبه. فإذا كان غياب الخطيب بشخصيته و ثقافته يقلل من سحر النص وميزاته، فكذلك الوشم إن غاب صاحبه و تم تقليد الوشم فإنه سيظل باهتاً فاقدًا لخصوصيته التعبيرية و شخصيته الدلالية؛ و هو قابل لأن يكون خطاباً دلالياً قابلاً للقراءة وفق النظرية الإشارية أو السلوكية القائمة

¹ فايزة يخلف، "الصورة و التواصل البصري"، مرجع سبق ذكره، ص 139 - 140.

² سليم درنوئي، "حضارة الجسد و كتاباته (الوشم)"، مرجع سبق ذكره. (إلكتروني)

³ نرجس باديس، "الأسس التخاطبية في الوشم: مقارنة لسانية"، مرجع سبق ذكره، ص 117.

على المثير والاستجابة، أو النظرية السياقية التي تهتم بالعلاقة بين الموشوم و المبهور أو المزدرى به، لذا وجد الدارسون لموضوع الوشم في بعده التخاطبي اللساني أنه من الممكن التعرض له استنادا إلى إحدى المقاربتين: ¹

– **المقاربة النحوية:** باعتبار النحو نظام شامل متعالى.

– **المقاربة العرفانية:** تعتمد على نظرية الإفادة الملائمة لجميع أشكال التخاطب اللفظية و غير اللفظية .

لكن القراءة الدلالية للوشم ليست بالسهولة التي نتخيلها خاصة إذا اعتبرناها نصا تخاطبيا له شروطه للتحليل، فقد حدد اللسانيون مجموعة من الأسس و القواعد و الشروط التي يجب توفرها لاكتمال عملية التخاطب، و التي تضمنت أربع مقومات رئيسية تؤثر تأثيرا مباشرا في عملية التأويل الدلالي و تساعد في فهم المعنى و تحديد المقصود به، وتتمثل هذه العناصر في: المتكلم (المُخاطَب)، المستقبل المقصود من الخطاب (المُخاطَب)، إطار زمني يقع فيه عمل التلفظ، إطار مكاني يتحدد بإيقاع خطاب الوشم.²

من الدراسات القليلة التي درست الوشم لسانيا الباحثة "ماري آن بافو" (Marie-Anne Paveau) التي أكدت أن دراسة الوشم من حيث هو "كتابة جسدية لأشكال خطية جلدية تمثل في الان ذاته خطاب جسد و خطاب عن الجسد" أمر مستحدث، و قد تعمقت في ذلك من خلال البحث في مدى ملائمة هذا الشكل التخاطبي و التواصل للمقومات التقليدية للتخاطب، معتمدة في ذلك على نظريات التلفظ التداولية التي تقوم على وصف البنى الانجازية في المقامات التخاطبية الإجرائية و هو الطرح الذي يستند على نظرية "بنفنيست" و نظرية الأعمال اللغوية لـ "أستين" و "سيرل" . و قد أشارت "ماري آن بافو" إلى العديد من الاشكالات التي تعترض اللساني في دراسته للبعد التخاطبي في ظاهرة الوشم، و هي إشكالات تعبر عن فشل نظريات التلفظ في وصف هذا النمط من التخاطب الذي سمته بـ "التلفظ الموشوم" (énonciation tatouée) و في تفسير آليات اشتغاله لأنه تلفظ ذو خصوصية.³ كما يمكن النظر إلى الوشم باعتباره مشافهة، تختزل الذاكرة الشعبية لفئة أو قبيلة ما، باعتبارها مندمجة ضمن التعبير الجمعي تتسم بالعفوية و الارتجال و الإنجازية.⁴

¹ نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز والمعنى"، مرجع سبق ذكره، ص 151.

² نرجس باديس، "الأسس التخاطبية في الوشم: مقارنة لسانية"، مرجع سبق ذكره، ص 117.

³ المرجع نفسه، ص ص 117 – 118.

⁴ نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز والمعنى"، مرجع سبق ذكره، ص ص 154 – 155.

خلاصة الفصل

اتضح مما سبق، أن الوشم سلوك تواصلبي إنساني ضارب في تاريخ البشرية، استعملته العديد من الثقافات لأغراض متنوعة وبرسائل متباينة تارة و متطابقة تارة أخرى دون أن تكون هته الشعوب على تواصل مباشر، و هو ما تم التوصل إليه في الدراسة التاريخية لنشأة الوشم و تطور أنواعه و استخداماته، فمطابقة بعض الرموز الموشومة للحالة المعبر عنها جعلها متواجدة و متجذرة في ثقافات متعددة دون تفاعل بينها، وعلى سبيل المثال وشم النقطة، وشم الجبهة... لأن الإنسان القديم استخلص من تجارب الممارسة الوشمية فعالية الكتابة بالتنقيط في تقليل حدة الألام في مواضع جسدية متعددة، كما شعر بمطابقة بعض الرسومات المستوحاة من الطبيعة لحالة من الراحة النفسية... إن دراسة الوشم دراسة شاملة من كافة الجوانب تسمح بتقدير أهميته الاتصالية، الرمزية، الجمالية، وتعكس قوته كفضاء جسدي مفتوح على الكتابة بصوت الأنا أو الآخر بما يعكس نزعة فردية في الكتابة على الجسد، أو حتى يعبر عن انتماء اجتماعي و هوية جماعية مشتركة.

و لا تكتمل الأبعاد الرمزية للوشم في نقل الرسائل الفردية و الجماعية المتناقلة بين الأفراد دون استقراء فضاء الكتابة و حاملها "الجسد" كدعامة اتصالية تعزز المعنى و توضحه، لذا يتناول الفصل الموالي مدخل هام في أنثروبولوجيا الجسد و استخداماته في نقل النص الموشوم.

الفصل الرابع: دراسة الوشم من أنثروبولوجيا الجسد إلى سيمولوجيا الاتصال

الفصل الرابع: دراسة الوشم من أنثروبولوجيا الجسد إلى سيميولوجيا الاتصال
تمهيد

المبحث الأول: المحددات الأنثروبولوجية للوشم

المبحث الثاني: هوية الجسد الموشوم وأبعاده

المبحث الثالث: الوشم من منظور المدارس السيميولوجية

المبحث الرابع: سلطة الرمز في رسوم الوشم

خلاصة الفصل

تمهيد :

يحتل الجسد مكانة هامة في حياتنا فهو ينظم أفعالنا و سلوكياتنا و يربطنا بالعالم الخارجي، إذ من خلاله وعبره يتحقق الشعور بالهوية التي نُعرَف و نُدْرِك و نُصَنَّف بها، ذاك الشعور الذي يُمكننا من تنشئة ذاتنا وفقا للسياق السوسيوثقافي الذي نعيش ضمنه بغرض تحقيق التأقلم و الانسجام، من هنا يمكننا القول أن صورة الجسد ليست وليدة تمثيلات شخصية محضة إنما هي نتاج مجموعة من القيم و الطقوس الاجتماعية التي تحددها ثقافة الانتماء.¹ بناء على ذلك، حاولنا في هذا الفصل الموسوم بـ " مقارنة شاملة لرمزية الجسد المؤنث وكيفية اشتغاله " التعرض لأهم التعاريف الواردة حول الجسد من المنظور اللغوي، الفلسفي، الديني والأنثروبولوجي لضبط حدوده المفاهيمية في المجالات البحثية المختارة ضمن المبحث الأول المسمى بـ " مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد بين الحدود اللغوية و الاشتقاقية " وذلك نزولا عند متطلبات البحث، إذ يستحيل حصر مفهوم الجسد من جميع جوانبه.

كما قدمنا في ذات الفصل لمحة عن الجسد و تركيبته الهندسية التي و إن اشتركت وظائفها بين البشر لكنها تختلف في دلالاتها و بلاغتها تبعا للاستعمالات الثقافية، و كذا قيمة و موقع و حجم العضو الجسدي، هذا التداخل الذي يتجاوز فيه الجسد بنيته البيولوجية المحضة، لكي يتحول إلى معطى ثقافي و إلى واقعة اجتماعية دالة حاولنا أن نبرزه في مضمون المبحث الثاني الموسوم بـ " مورفولوجيا الجسد الأنثوي بين التركيبية و الامتداد " مع التركيز على خصوصية الجسد الأنثوي.

بينما خصصنا المبحث الثالث للحديث عن مورفولوجيا الجسد الأنثوي بين التركيبية والامتداد ... وضمن عدة أنساق دلالية؛ وأخيرا يؤكد المبحث الرابع الموسوم " مظاهر العناية بالجسد الأنثويين طقوس الجمال والانتقال " بأهمية توظيف الاتصال الجسدي في العمل الميداني.²

¹ خلود السباعي، "الجسد الأنثوي و هوية الجندر"، ط 1، جداول للنشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، أيار/ مايو 2011، ص 11.

المبحث الأول: المحددات الأنثروبولوجية للوشم

5. الجسد من المنظور الديني بين المقدس والمدنس

ذهب "هيجل" إلى القول أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحرص على وجود دين له، إذ يمثل ركنا أساسيا في بنيته و تكوينه الداخلي و الخارجي، فمنذ خلقه و هو يحاول الاستئناس بما حوله من خلال تأمل ظواهر و غموض الكون، أو التفكير في استرضاء القوى الغيبية، ومنذ ذلك الوقت والدين حاضر في حياة الإنسان على اختلاف المراحل التاريخية التي مر بها. و المشترك بين كل تلك المراحل أنه مارس الدين على شكل مجموعة من المعتقدات التي أداها في ضوء مفهوم المقدس الذي يطرح رؤية شمولية للكون و الذات، ما يعني أن الدين ما هو إلا وعي بما هو مقدس ومدنس، إذ من خلاله يتم ترسيم الحدود القاعدية للذات وسلوكها.¹

بالنظر إلى أهمية الدين في حياة البشر، أشار "دوركهايم" إلى أهمية "القدسي" (Sacré) في تأويل الظواهر الدينية، فهو في نظره سمتها الرئيسية؛ إذ يشير المقدس في معناه العام إلى كل ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص، لا يقبل الانتهاك، ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة المؤمنين؛ كما يعني من الجانب الأخلاقي الطابع المقدس للشخص البشري باعتباره يضم فكرة قيمة مطلقة لا مثيل لها؛ كما يشير إلى التعبد كالموضوعات المقدسة، المكان المقدس...²

في ذات السياق، يرى "هنري هوبير" (Henri Hubert) أن المقدس هو فكرة الدين بالذات، فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونها على هواها و الطقوس تستخدم خصائصه، و الأخلاقيات الدينية تشتق منه و رجال الدين يتحدثون به، و أماكن العبادة و المقامات المقدسة و الصروح الدينية تثبت وجوده الواقعي وهذه دلائل على انتعاش تعامل المقدس مع مجمل تجليات الحياة الدينية على اختلافها،³ كما أن كل فهم ديني للعالم ينطوي على التمييز بين ما هو سماوي و ما هو أرضي، فالديني هو الذي يطبق ما تمنعه المحرمات. أما المعتقد الديني فهو عبارة عن تصورات أو مجموعة من المعايير التي تفرضها طبيعة المقدس و تجعل الديني خاضعا له، بينما الشعائر

¹ صيام شحاته، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 13 .

² أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، تر: خليل أحمد خليل، مج3، ط 2، مرجع سبق ذكره، ص 1229.

³ جاك لومبار، "مدخل إلى الإثنولوجيا"، تر: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 1997، ص 232.

فهي مجموعة السلوكيات أو المعايير التي تحدد طريقة التعامل مع ما هو مقدس. فإذا كان المقدس هو تعارض مع المدينس، فالدين يأتي متفارقا مع الشيء الاعتيادي و ما يحدث في إطار الحياة اليومية.¹

إذا كان "دوركهايم" ماثل بين المقدس و الإلهي (Le divin)، فإن "مارسيا إلياد" (Mircea Eliade) عارض هذا الطرح بقوله أن المقدس لا يتماثل مع الإلهي بل هو تجل من تجلياته، و من حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور بين الدنيوي و المقدس قائمة (في الاتجاهين) على الدوام بحضور الطقوس التي تسمح بذلك دون مخاطر باعتبارها "تعييد التحيين" (Réactualise) و لا تعييد الاستدكار، فالمقدس ليس سمة الثقافات التقليدية فحسب بل هو تجربة يعيشها الإنسان ككل على أن يتواصل مع عالمه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان بلغة النجوم و الأجرام السماوية، لابد أن يجيبه هذا الأخير بالطوطم.²

أما "ر.ماكاريوس" فيرى أن البحث في المقدس لا يصح أصلا، ذلك أن محاولة دراسته إبطال لمفهوم قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم، إذ يجعله البحث شبيها ببقية انشغالات الفكر التي تُقال و تُتَمُّ باللغة الأمر الذي يُخضعه لمنطقها و عقلانياتها الداخلية و من ثم يدخل عليه ما هو غريب ومتعارض معه.³

كما أن سؤال المقدس قد يتحول إلى سؤال عما يعارضه، أي تعريف بالتعارض، و في ذلك نجد وجهة نظر "إميل دوركايم" (Emile Durkheim) الذي يحدد قدسية المقدس بما يعارضه بشكل كامل عن مجال المدينس (Le profane)، لأن مجال المقدس يتحدد حين يبدأ مجال النقيض (المدينس)، حيث ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما و بذلك يشكل كل طرف نظاما خالصا و متجانسا و متعارضا وموازيا للطرف الآخر، فإذا كان المقدس يحيل إلى ما هو طاهر وخالص (pur) فإن المدينس يحيل إلى ما هو دنيوي و نجس؛⁴ و هو نفس ما أشار إليه "أ.دوما" (A.Dumas) في موسوعة "إينفرساليس" بقوله: "المقدس هو ما يتعارض مع المدينس".⁵

تعود فكرة التعارضات في تعريف المقدس إلى "روجيه كايوا" (Roger Caillois) الذي استطلع دلالات المقدس عبر مقارنته بين المجتمعات البدائية و المتطورة،⁶ إذ يرى أن "مقولة الحساسية" (Catégorie de la sensibilité) تعتبره ركيزة للديني و كذا إحساس المؤمن بالاحترام، لذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن

¹ صيام شحاته، مرجع سبق ذكره، ص 21 .

² صيام شحاته، المرجع السابق، ص 22.

³ نور الدين الزاهي، "المقدس و المجتمع"، مرجع سبق ذكره، ص 32.

⁴ المرجع نفسه، ص 33.

⁵ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره ص ص 17-18.

⁶ روجيه كايوا، "الإنسان و المقدس"، تر: سميرة ريشا، ط 1، مرجع سبق ذكره، ص 7.

تعريفها بذاتها بل في علاقتها بالديوي، فإذا كان المقدس مشكلا من طاقات و قوى فالديوي مشكل من مواد وأشياء، لكنهما ضروريان معا لاستمرار الحياة وتطورها ما يعني أن تعارضهما تكاملي،¹ ذلك أن المقدس خاصية غير ثابتة، فليس هناك ما لا يصلح لأن يكتسب هذه الصفة ، كما ليس هناك ما يستحيل تجرده منها.²

ليس وحده تعريف المقدس ما يتطلب التعارضات فحتى سماته، ذلك أنه "خيف" يتطلب الحذر، و"مرغوب فيه" يستدعي الجساسة. لذلك يمتد على الديوي لتهديمه، و يعمل الديوي في المقابل على إضعاف المقدس.³ فحاله كحال التيار الكهربائي الذي لا يشير أي مؤشر خارجي إلى وجوده كونه لا يرى إلا من خلال نتائجه و مؤثراته و مع ذلك تتخذ احتياطات كثيرة للاقتراب منه ، ذات الأمر ، بالنسبة للمقدس حيث يراه الإنسان العربي في كل مكان تقريبا: في الرمال المتحركة ضمن وحدة ليل الصحراء، في الدم المراق الذي يطلب الثأر ، في الينابيع و الأشجار المسكونة بالأرواح الخفية هذه الممارسات وأخرى...محاطة بشبكة من المحرمات التي تسمح للفرد بالتحرك في عالم محايد أو مُحيّد عنه، إذ كان الفرد العربي يستعمل هذه القوة العجيبة لأغراض شخصية كان يناشدها ، وعندما يشعر أنه في موضع قوة يحاول إكراهها من خلال طقوس و شعائر مناسبة.⁴

كما أن هناك ضبابية في مفهوم المقدس نظرا لتداخله مع الحرام، فللقداسة و الدناسة السمات الترحيمية عينها التي يملكها الحرام وبالتالي من الضلال الفصل بينهما، هذا ما يحيلنا إلى وضعية اللاتحديد التي سماها "ر.سميث" بالالتباس القدسي (Ambiguité du sacré) و عبر عنها بقوله: "هناك شيء من الروح في الاحترام الديني، خصوصا عندما يكون شديدا جدا، و هناك المخافة التي توحىها القوى الشريرة، والتي لا تخلو عموما من أي صفة تبجيلية، لا انقطاع بين هاتين الصورتين المتعاكستين بل هناك موضوع واحد يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى، دون أن تتبدل طبيعته.إن التباس القدسي يكمن في إمكانية هذه التحولات ".⁵

و من النقاط المهمة في تناول معنى المقدس التعرض لاختلافه من ثقافة لأخرى، ففي الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما "الطاهر أو الطيب" مقابل "المدنس أو الخبيث" الذي تقدر أقصى

¹ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 23.

² روجيه كايوا، مرجع سبق ذكره ، ص 10 .

³ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 24.

⁴ يوسف شلحد، "بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام و بعده"، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار الطليعة للطباعة، بيروت (لبنان)، 1996، ص 23-24 .

⁵ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، مج3، تر: خليل أحمد خليل، ط 2، مرجع سبق ذكره ، ص 1230 .

درجاته بـ "النجاسة" ليكون بذلك المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا.¹ إذ يقول "الغزالي" في ذات السياق: اعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض، و الحلال كله طيب لكن بعضه أطيب من بعض و أصفى منه " فمع الحرام يحضر الخبيث و الدنس و مع الحلال يحضر الطيب و الطاهر لكن هذا الحضور ليس ثابتا ومتساويا بل يخضع لتراتب و هو ما يمنحه حركية و يجعل مهمة رسم الفواصل بينهما أكثر صعوبة.²

أما " يوسف شلحد" (Joseph CHELHOD) فقد أورد في كتابه عن "بنى المقدس عند العرب" مثالا مبسطا يستوضح فيه العلاقة الموجودة بين المقدس و المندس بقوله: " للمغناطيس قطبان، علامات متناقضة، تتناقص بينها القوة المغناطيسية بقدر الاقتراب من المركز حيث تكون معدومة [...] فمن جهة، يكون الطاهر قطبه الإيجابي، و من جهة ثانية، يكون المندس قطبه السلبي و عند هذين الطرفين تكون القوة في ذروتها [...] لكن، على منوال المغناطيس الذي يمكنه إيصال قوته إلى قطعة فولاذية، يستطيع القدسي أن يعدي شيئا دنيويا، بحيث يغدو بدوره محرما [...] و في المركز، هناك حيث تكون القوة معدومة، تكون المنطقة المحايدة، مجال الدنيوي المندس، بين كل قطب و المنطقة المحايدة المركزية، تتناقص الكثافة و تغدو قابلة للاستعمال.³

من خلال تحليلنا لحدود المقدس و المندس، و التي تتداخل في الكثير من الحالات نتيجة الالتباس الميتافيزيقي و التمايز الاجتماعي في المفهوم، نصادف موقفا آخر مغاير لما تم عرضه سابقا، مفاده أن الخلط بين المفاهيم ليس سوى وهم، الحقيقة أن القدرة لا تتحول بذاتها إلى طهارة، حسب "كاياوا"، إنما الكائن المندس هو الذي ينتقل على التوالي من أطوار الدناسة إلى أطوار القداسة ومثالنا: تحريم الخمر في الإسلام، فمن البين أن عصير العنب ليس هو سبب الدناسة، إنما تقلب الأحوال بفعل التخمر هو السبب و من شأن أي تغيير على الفعل أن يغير الموقف كتحويل النبيذ إلى خل غير مخمر و لا يذهب العقل،⁴ فعلاقة المسلم بالعالم الخارجي تستوجب التفريق بين ما هو حرام و حلال .

¹ بن سهلة بمينة، مرجع سبق ذكره، ص 37

² نور الدين الزاهي، "المقدس و المجتمع"، مرجع سبق ذكره، ص 54.

³ يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 41.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 29-30 .

5.1. ثلاثية الرمز المقدس: الزمان، المكان، الفعل

يتوقف وجود المقدس على المقدرة الإنسانية في العطاء الرمزي، لذا حينما تثار علاقة المقدس بالرمزي يتحول سؤال المقدس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الإنسان المعنى لما يوجد حوله، و بها و من خلالها يملأ الموجودات بالمعنى، كي تتحول إلى موجودات رمزية، و إذا كان المقدس مميزا بغموضه وازدواجيته ، فإن الرمز يظل دائما حاملا للغز و معنى يتطلبان الكشف و الإظهار، لهذا السبب ظلت الرموز اللغة المفضلة للمقدس، مثلما ظلت تعبيرية المقدس محكمة بتعددية المعنى و درجة حضوره أو غيابه.¹

إذ يدلنا التاريخ منذ القدم أن العرب كغيرهم من الشعوب، بل ربما أكثر من غيرهم، قد أدخلوا صفة القداسة على كثير من الأشياء و نزعوها عن الكثير، و يُذكر في هذا الصدد أن "عمر بن الخطاب" قطع الشجرة التي حصلت تحتها بيعة الرضوان مخافة أن يعبدوها العرب من كثرة تقديسهم للأشياء. و هنالك طقوس كثيرة مُورست وأخذت طابعا مقدسا، بينما ترجع في أصلها لأسباب شتى، حتى أن بعض الظواهر الطبيعية أخذت بعدا مقدسا كظاهرة البرق، قوس قزح، شعائر استئزال المطر، تقديس الشمس و القمر.

كما أضفى العرب على أماكنهم المقدسة صفة وجودها في مركز الدنيا، و أسبغوا على بعض الحجارة صفة مجيئها من السماء أو عالم آخر؛ ليس وحده الفكر العربي من أضفى صفة القداسة على التكون القدسي للعالم و الكون و الإنسان بل العديد من شعوب العالم التي تتحكم بها ثنائية الحلال و الحرام، المقدس و المندس، الواقعي و اللاواقعي.²

بفضل انتماء المقدس إلى حقل الرمزي، تنهيكل تعبيريته بالصور والرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي . لتظهر بألوان متعددة داخل المعرفي و الطقوسي و المجالي و السياسي...³ عبر عمليات نظرية-تجريدية، تعكس تجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع المحيط الطبيعي و الاجتماعي، تجربة يستدعي من خلالها الناس تاريخهم الواقعي و المتخيل، لذلك لا يمكن القول أن تجربة المقدس خاصة و ذاتية ، إنما ذات طابع جمعي تتجسد في الأساطير و الطقوس الدينية و تتأسس زمكانيا بفضل الاستثمار في البنيات الرمزية للمخيلة الإنسانية .

كما تعد رمزية المقدس حسبما درسها "مرسيا إلياد" مناسبة للتأمل في تجذر الخطاب في النسق اللادلالي، بوصفه قوة و سطوة و فاعلية، فلتجليات المقدس بنية أو شكل قد يتجلى في الأحجار أو الأشجار... من حيث

¹ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

² مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، تر: المحامي عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق (سوريا)، 1988، ص ص 7-8.

³ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

هي حوامل للفاعلية، إذ لا وجود لمخلوقات حية في داخل العالم المقدس، لكن الحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شيء و يمكن رؤيتها في حركة النجوم، دورة حياة النبات، الموت والميلاد... بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس، فلا تأتي الرموز للغة إلا بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة. هذه الخاصية المقيدة للرموز غير قابلة للاختزال على خلاف الاستعارة التي تعد ابتكارا خطيا متحررا، لذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها و قانونه هو قانون المطابقات، بين ما حصل في زمن الآلهة وبين النسق الحالي للمظاهر الطبيعية و الفعاليات الإنسانية، هذا ما يجعل المعبد يتوافق دائما في بعده المقدس مع النموذج السماوي، و الزواج المقدس بين السماء والأرض يتطابق مع وحدة الذكر والأنثى، و التربة المحروثة مطابقة للعضو الأنثوي، خصوبة الأرض مطابقة لرحم الأم، الميلاد مطابق لعودة الربيع...¹ ما يؤكد أن النظر في المقدس يتم وفق طريقتين رئيسيتين، إما تصوره: بذاته أو في تحليلاته البرانية (الخارجية)،²

هذا يعني، أن كل شيء يمكن أن يتصف بالقداسة إنسانا أو نباتا أو مكانا أو زمانا، فليس هناك مالا يصلح لأن يكون مقرا للمقدس و ليس هناك ما يتعذر نزعته منه، ذلك أن المقدس ليس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل عطية مرتبطة بمجال الألوهية التي لها تجليات محددة تكون بشكل ثابت أو عابر مثل: (أدوات العبادة)، الكائنات ما فوق الطبيعية (الكائنات السماوية، الآلهة)، الأشخاص (الأنبياء، الأولياء الصالحين)، الوجود الطبيعي (الأمكنة، الأنهار، الأشجار)، الأزمنة (أيام الأسبوع، الأعياد الدينية والموسمية)، الأمكنة (المسجد، المعبد، الكنيسة، المزار)، اللغة والشعائر والطقوس و الأساطير... فليس هناك موضوع محدد للمقدس، إنما هو مقدس بحسب الوظيفة التي أسندت له في سياق مرجعية رمزية تفرق بين عالم متسامي للقيم و عالم متدن.³

فيما يخص الأماكن المقدسة، يعد المعبد الذي يضم "فتحة" صوب الأعلى ضمنا للتواصل مع عالم الآلهة التي بإمكانها عبر الفتحة النزول إلى الأرض كما يمكن للإنسان أن يصعد رمزيا للسماء، فكشف مكان مقدس يسمح بالحصول على "نقطة ثابتة" لذلك تسمى المعابد بـ "أبواب الآلهة" و أمكنة العبور بين السماء والأرض،⁴ فيما يدل "باب المعبد" الذي يفتح نحو الداخل على حل للاستمرارية، أما العتبة التي تفصل المكانين تدل في آن

¹ بول ريكور، "نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى"، مرجع سبق ذكره، ص 104-106.

² يوسف شلحد، مرجع سبق ذكره، ص 23.

³ محمد الخراط، "المقدس و رهانات الغلبة"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015، ص 36.

⁴ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، مرجع سبق ذكره، ص 26.

واحد على المسافة بين طريقتين للكون أولها دنيوية و ثانيها دينية، فالعتبة تشكل الحد الفاصل الذي يميز و يقابل هذين العالمين و حيث يمكن إنجاز المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس.¹

بناء على التجربة الدينية، يتجلى عدم التجانس المكاني في تجربة التعارض بين المكان المقدس الذي يعتبر موجودا حقا و بين كل ما بقي و هو عبارة عن امتداد غير ذي شكل، نظرا لوجود أجزاء تختلف كيفيا عن سواها، و مثل هذا الانفصام هو الذي يخلق "المركز" الذي يتيح الاتصال بالمتعالي و يجعل للمكان قيمة كونية، فالأماكن المقدسة تكرر أرضي لما هو متعالي ، فهناك أمكنة مقدسة ذات دلالة و أخرى غير مقدسة بدون بنية أو قوام.²

على هذا الأساس، تعد "الكعبة" المكان الأكثر رفعة في الديانة الإسلامية لأن النجمة القطبية تشهد بأنها توجد مواجهة لوسط السماء؛ أما بالنسبة للمسيحية، فإن "الجلجلة" * مكان مقدس يوجد في قمة الجبل الكوني يمثل صورة عن علاقة السماء بالأرض. كما نجد لهذه الفكرة تمثيلات عديدة في مختلف الثقافات التي تتحدث عن الجبال الأسطورية أو الواقعية الكائنة وسط العالم كجبل "ميرو" (Meru) في الهند، هارابير زيتي في إيران، جبريزيم في فلسطين الذي سمي أيضا بـ "سرة الأرض"، فرمزية "المركز" تفسر قداسة بعض المعابد التي يعتقد أنها نسخ مطابقة للجبل الكوني لأنها تشكل الصلة بين الأرض والسماء وبعض المدن التي تعد قلب العالم ومركزه، فإيران مثلا تعد ذات أهمية من عديد الدول لأنها وجدت في مركز الدنيا فهي كالقلب في الجسد.³

غير أن فكرة مركزية الكون لم تطبق على البلدان و المدن و المعابد و القصور فقط، بل على أبسط المساكن مثل خيمة الصياد البدوي و بيوت الرعاة و المزارعين، فالإنسان المتدين يسير تحت مبدأ تقديس الأماكن حتى منها "كونه الصغير" إذ يجعله شبيها بعالم الالهة ليتهيأ له أنه يسكن "عالمًا إلهيًا" وأن يكون له بيت شبيه بـ "بيت الالهة" و هو يعبر عن رغبة العيش في كون طاهر مقدس مثلما كان في البدء.⁴

هذا يعني، أن الانسان دأب على استعمال هذا الأسلوب الرمزي في إضفاء القداسة على الأماكن منذ القديم، حتى خلال بنائه للقرى الجديدة، حيث كان يجري البحث عن تصالب طبيعي من خلال القطع العمودي لطريقين والمربع الذي ينشأ من نقطة مركزية هو صورة كونية تضم أربع مقاطعات أما في وسط القرية غالبا ما يترك

¹ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، المرجع السابق، ص 29.

² مرسيا إلياد، "المقدس و العادي"، تر: عادل العوا، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2009، بيروت (لبنان)، ص 59.

* الجلجلة: موضع جبل في القدس يدّعي المسيحيون أنّ السيّد المسيح صُلب عنده، و يعتقد أنه يوجد في مركز العالم.

للمزيد أنظر: جبران خليل جبران، "الأرواح المتمرّدة"، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة (مصر)، 2016، ص 110.

³ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، مرجع سبق ذكره، ص ص 36-37.

⁴ مرسيا إلياد، "المقدس و العادي"، تر: عادل العوا، مرجع سبق ذكره، ص 102.

مكان فارغ يرفع فيه بيت العبادة الذي يمثل سقفه (من الناحية الرمزية) السماء وعلى القطب العمودي ذاته يوجد على الطرف الآخر عالم الأموات المرموز إليه ببعض الحيوانات (كالأفعى والتمساح) أو رموز لأفكار الظلمات. وتوجد مفاهيم مشابهة لدى قبائل "الألفونكين" و "السيو" مثل الكوخ المقدس الذي يرمز سطحه لقبة السماء وسقفية البيت تمثل الأرض، الجدران الأربعة تمثل الجهات الأربعة للفضاء الكوني، أما الإنشاء الطقوسي للمكان فيشار إليه في الثقافة المسيحية بثلاثية: الأبواب الأربعة، النوافذ الأربعة، الألوان الأربعة¹.

أما في الثقافة الإسلامية فتتم الإشارة إلى الإنشاء القدسي والدار الإسلامية التي ترتبط بشكل مباشر بالسماء بفضل بھوها المنفتح على مركز السماء من خلال تطابقها مع المقدس الإسلامي (أركان الإسلام الخمسة) حيث تتخذ الهندسة الرمزية شكلا خماسيا (مربع فوقه مثلث) باعتباره بناء يقوم على خمس أركان،² فإنشاء الكوخ أو الغرفة أو الدار أو حتى المدينة المقدسة يكرر إذن النشكونية (نشأة الكون).

بينما يعتبر الزمن المقدس زمنا دائريا يشير إلى الخلود، يقتضي إعادة تحيين حادث مقدس حصل في ماض أسطوري "في البدء" و استعادة لحظة الإنشاء الأولى و لحظة الخلق البدئي، فالمساهمة دينيا في عيد تقتضي الخروج من الفترة الزمنية "العادية" لإعادة إدخال الزمن الأسطوري المعاد التحيين بالعيد ذاته، فالزمن المقدس هو ممكن الاستعادة إلى ما لا نهاية و يمكن تكراره إلى ما لا نهاية، لذا تعد الأزمنة المقدسة المرتبطة بالأعياد الدورية وقتا طقوسيا بامتياز، فالإنسان المتدين يستطيع بواسطة الشعائر المرور دون خطر من الزمن العادي إلى الزمن المقدس.³ فالزمن و المكان المقدس يفرضان في الكون بني متماثلة من الصغير إلى الكبير و من الماضي إلى الحاضر و من المرئي إلى الخفي، فالبنى نفسها تُعاد و تتكرر بناء على مبدأ المماثلة⁴ و المشاركة و كذا قوانين المشابهة التكرارية والمطابقة التي قد تتجسد في الأشكال المعمارية و الهندسية و الطقوسية، فنجدها حاضرة في هندسة المنازل الإسلامية التي تخترق فيها الحضرة الطقوسية الفضاءات الزمكانية، الجسدية و اللغوية.⁵

¹ مرسيا إلياد، "المقدس و المندس"، مرجع سبق ذكره، ص ص 40-41 .

² نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

³ عمار بنحمودة، "ذاكرة القبيلة و سلطة المقدس"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015، ص 49.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 49-50.

⁵ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

5.2. الجسد بين المقدس و المندس

رغم أن بداية التاريخ تبدأ مع اكتشاف الإنسان لجسده من خلال وعي آدم بذاته، إلا أن الميراث التاريخي للجسد مثقل بسمعته السيئة، فهناك خصومة قديمة بين الجسد و الحضارة و بين الغريزة والثقافة، وهي خصومة سابقة لعهد " فرويد " بقرون، فمعظم تلك الحضارات و الديانات القديمة كانت تطالب الجسد أن يترفع عن كل متطلباته و يتطهر ليصبح نورانيا*، فالحضارات على اختلافها و تنوعها كانت تصف الروح أو النفس بكل صفات الصفاء و الطهارة و النقاوة و السمة، في حين تصف الجسد بكل صفات القذارة و النجاسة و الشر والابتذال فالجسد سر شقاء الإنسان.¹

لذا يمكن اعتبار العلاقة بين الجسد و المقدس و الموجودات المحيطة به علاقة رمزية تنعكس قدسيته من خلالها، ما أفرز تعدد تعبيرية المقدس ضمن تمثيلات متعددة المعاني، تتجذر في عمق المتخيل الجمعي لتتجلى بألوان مختلفة داخل المعرفي، الطقوسي، السياسي، الثقافي، الصوفي...² هذا ما يصعب تصور وجود للقدسي خارج دائرة الجسد، سواء في صفاته أو في أفعاله خاصة في المنظومة الدينية، فـجسد الانسان هو الأداة البشرية الرئيسية للتقرب من الله من خلال ممارسات رمزية تعبر عن ذلك، فبواسطته يتعبد الانسان، يصوم، يصلي، يقوم بشعائر الحج...³ رغم أن الاعتقاد السائد يرجح أن القداسة و الدناسة لا جنس لها، لكن بمراجعة المعتقدات لدينية يختلف الأمر إذ نجد أنفسنا أمام نصوص و تمثيلات تجعل المرأة في حالة دونية بسبب عدم طهارتها أو فتنها الجسدية، فهي دائمة التآرجح بين الطاهر (Pur) و النجس (Impur).⁴ إذ نجد إشارات جلية إلى دور الثقافة في تدنيس الجسد الأنثوي، حيث جرى إقصاء عناصر أساسية و طبيعية من الجسد المؤنث، ليظهر وكأنه ليس مطلوباً منه أن يكون عاقلاً أو وظيفياً، كالقول بأنه جسد لا يحتاج إلى رأس (دلالة على العقل و التفكير السليم) و العلم لا ينفعه و لا يسد له فراغاً، وهنا تستحضرنا واقعة "ابن حزم" الذي تعلم القرآن و الخط و الشعر على أيدي النساء

* الجسد النوراني: يقصد به الجسد الملائكي و يثبت ذلك عن قول "محي الدين بن عربي" في قوله: "فالملائكة أرواح منفوخة في أنوار و الجان أرواح منفوخة في رياح و الأناسي أرواح منفوخة في أشباح" فالله الذي فطر الجسد الآدمي من ماء، أسبقه بمخلوقات نورانية . للمزيد أنظر : الزهرة براهيم، "الجسد و القناع و الدمية بين المسرح الغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، مرجع سبق ذكره ، ص 114.

¹ حسن حماد، مرجع سبق ذكره، ص 337 .

² بن سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 97.

³ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 2.

⁴ رجال بوبريك، مرجع سبق ذكره، ص 108.

لكنه وصفهن بأنهن "متفرغات البال" أي أن العلم لا يقر في رؤوسهن و لا ينفعهن و هو بهذا الموقف يستجيب لشروط المخزون الثقافي عن الجسد المؤنث¹ و يقع في فخ الصورة النمطية عن جسد المرأة ونقص عقلها.

فقد استمدت الصورة السلبية للمرأة، في قطاع هام من الثقافة العالمية، جذورها من الخطيئة الأصلية، و تم تصويرها على أنها الحاملة الأبدية لذنوب أمها حواء، و لا شك أن الربط بين المرأة و الشيطان لا يقصد به كونها شيطانا حقيقيا (لأنه من الجن و هي من الإنس)، لكن المقصود بذلك أنها أداة من أدوات الإغراء و أن الشيطان يزين بها و من خلالها كرمز للجنس المرغوب و المطلوب لدى الرجل،² لذا تجده في موقف سالب من جسد المرأة، فهي التي تغريه و تتسبب في شغله عن أمور الدين و الدنيا، لذا بدا من المعقول إخضاع أداة الفتنة لضوابط دينية تعمل على تدجينه و إخضاعه للمراقبة كفرض الحجاب كلباس يخفي معالم الأنوثة و يبعد جسدها عن الفتنة.³

كما أن الجسد الأنثوي في الثقافة السائدة يجلب بفتنه الخوف و العار و ذلك لارتباطه بمضمون الشرف، حتى أن ميلاد الأنثى في مجتمعات كثيرة اعتبر أمرا مقلقا و مرفوضا أحيانا و قد كان ذلك بارزا في المجتمعات العربية قبل الإسلام من خلال عملية وأد البنات، و الأمر بقي ممتدا إلى غاية الفترة المعاصرة. و قد بلغ الأمر ببعضهم إلى امتداح عملية الحجب التي يقوم بها الموت إذا تعلق الأمر بالجسد الأنثوي، فقد ورد أن رجلا عزي آخر في ابنته فقال: "أيها الأمير مما تجزع؟ الموت أكرم نزل على الحرم. و قيل أيضا: "لم أر نعمة شملت كريما، كنعمة عورة سترت بقبر" و قبالا أيضا: "ستر العورات من الحسنات، و دفن البنات من المكرمات".⁴

إذ لا يعد الجسد الأنثوي ذا قيمة إيجابية رمزية إلا حين يؤدي وظيفته الطبيعية و الثقافية المتعلقة بالإنجاب، ففي هذه الحالة يصبح مقدسا لارتباطه بدور الأمومة والخصوبة ومنح الحياة و ما يحمله هذا الدور من بعد عميق في النسق الرمزي للكون، هذا ما منح للمرأة سلطة و هيبة إلى حد ارتقائها مراتب الألوهية فظهرت إلهات للخصوبة و أخرى للخير و العطاء...⁵

كما نلمس الجانب العادل من اهتمام الثقافة الإنسانية بالجسد من خلال استعمالاته المختلفة والتمثيلات التي تكون حوله نتيجة صلته الوثيقة بالممارسات الطقوسية المقدسة، و يظهر ذلك في الحضور الدائم للجسد كبنية

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 50.

² صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 45-46.

³ رجال بوبريك، مرجع سبق ذكره، ص ص 116-117.

⁴ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 43-44.

⁵ رجال بوبريك، مرجع سبق ذكره، ص 117.

تؤدي كل الممارسات و النشاطات اليومية بأبعادها الروحية و الدنيوية ، لكن بدرجات متفاوتة ، إما كحامل لمجموعة من التشويهاات و التغييرات التي لها علاقة بطقوس التكريس لدى الشعوب البدائية و شبه البدائية (المتواجدة في غابات الأمازون ، غينيا، أستراليا...) أو حتى في المجتمعات المعاصرة باستعمال وسائل مختلفة تستهدف تغيير الجسد (كالوشم، تشريط الوجه، الكي...) إلى جانب ممارسات أخرى (كالختان، بتر الأعضاء وإحداث تغيير في شكلها). أو كموضوع للمعاناة والألم و اللذة و الصحة و الجمال (طقوس ذات صلة بالمرض، التجميل باستخدام المستحضرات الطبية...). و إما كمصدر للطاقة التي تستعمل في تأدية الحركات الجسدية والرياضية أو الرقصات والاحتفالات.¹

فالقدر على الكلام في عالم المقدس تتأسس على قدرة الكونيات للإشارة إلى الأشياء، لذلك ينبع منطق المعنى من بنية عالم المقدس نفسها و قانونه هو قانون المطابقات الذي يوثق الخطاب في عالم المقدس، فهناك مطابقة ثلاثية بين الجسم و البيت و الكون، تجعل أعمدة المعبد -مثلا- و أعمدتنا الفكرية يرمز كل منها للآخر، كما هناك من يطابق بين السقف و الجمجمة، و الأنفاس و الريح ... وهذه المطابقة الثلاثية هي أيضا السبب في أن العتبات و الأبواب و الجسور و الممرات الضيقة تتطابق مع أنواع متماثلة من العبور تساعدنا طقوس التكريس فيها على عبور اللحظات الحاسمة من دورة الحياة (الميلاد ، البلوغ، الزواج ، الموت) و يمكننا القول أنه بفضل الخطاب دائما يكشف منطق المطابقات عن نفسه، إذ لو لم توجد أسطورة تروي عن كيفية مجيء الأشياء للوجود، أو لو لم توجد طقوس تعيد تفعيل هذه العملية لبقي المقدس بلا تجل يكشف عنه.²

في العصر الجاهلي مثلا، ساد اعتقاد بأن جسد المرأة يأخذ منحى أحد النماذج التالية: فإما توصف بالموؤودة، أو المعشوقة، أو الصنم المعبود أو الملكة و هذه النماذج تقف معلقة في الفضاء اللغوي والتاريخي لثقافة العصر الجاهلي لكنها لا تنتهي مع ذلك العصر بل تستمر و تتكرر في كل العصور والثقافات حتى و إن بدت صور التداول مختلفة و متنوعة ظاهريا ، فإنها متحدة جوهريا ودلاليا، و يبدو جليا من جل نماذج التجلي هذه أن جسد المرأة كان مدنسا كونها نماذج مصنوعة أو مصطنعة من الرجل فهي في صيغة المفعول به و الفاعل هو التصور

¹ محمد حمادي، "البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية: مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، غرداية (الجزائر)، 2011، ص ص 207-208.

² بول ريكور، "نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى"، مرجع سبق ذكره، ص ص 106-107 .

الثقافي عن الجسد المؤنث فيجري إقصاء هذا الجسد و إبعاده ليتحول من كائن حي محسوس فاعل و منفعل إلى كائن ذهني مُتَحَيِّل.¹

ليس في طبع الثقافة الذكورية أن تتحمل أو تقبل واقعية الجسد المؤنث، و من الضروري لهذه الثقافة أن يكون التأنيث وهميا و مقصيا لكي تظل الأنوثة مجازا و مادة للخيال. في هذه الحالة فقط تكون الأنوثة جذابة و مطلوبة في المخيال الثقافي و تنتهي جاذبيتها بمجرد تحولها إلى واقع محسوس و لعل هذا ما يفسر ارتفاع نسبة الطلاق في العديد من دول العالم خاصة التي توصف بالمتحضرة ، ففي أمريكا مثلا تم إحصاء أربع حالات طلاق ضمن خمس حالات زواج في سنوات التسعينات باعتبار الرجل الأمريكي عاجز عن تقبل صورة التحول الحضاري لدى المرأة التي صارت " تحكي " و "تفعل" لتكسر الصورة الثقافية الراسخة عنها بأنها جسد مقصي لا يحكي و لا يفعل (صورة جوليت في قصة شيكسبير).²

كما أولى الخطاب الديني عموما، اهتماما كبيرا بإشكالية المقدس حيث صنف الجسد ضمن مجالاته القدسية، فأنزل عقابا على كل إنسان يتصرف في جسده بالفناء عنوة أو يتجاوز حرمة، كتحریم الوشم لكونه يحمل صاحبه نحو تغيير خلق الله و هذا بهدف تأسيس مجتمع سليم يعطي خصوصية للإنسان في علاقته مع جسده و مع الآخرين.³

لطالما كان الجسد الأنثوي الذي يعطي الحياة و يبعثها في الآخر مصدرا للاحترام و التأليه لما يحيط بهذا الجسد من أسرار ووظائف يعجز الرجل عن أدائها إذ حرمة الطبيعة من شروطها، لكن في المقابل يكشف احترام الجسد الأم عن وجه آخر يعكس اضطهاد المرأة و يجعلها مصدرا للخوف والتدنيس، في حالة المرأة العاقر التي تعجز عن بعث الحياة في الآخر و منح الزوج أبناء يحملون اسمه، فقد شكل العقم أو العقر الذي يعبر عن نقص في المرأة هاجسا لها و لمحيطها، لارتباطها بمبدأ الخصوبة التي وردت في النصوص القرآنية على أنها معجزة إلهية وجزءا بينما بدا العقم كعقاب إلهي.⁴ هذا يعني، أن النظرة التحقيرية أو التقديسية للمرأة تصب في منظور واحد، يختزل وجودها في جسدها.

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 38-39.

² المرجع نفسه، ص 42.

³ بن سهلة بمينة، مرجع سبق ذكره، ص 35.

⁴ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 265-266.

6. أنثروبولوجيا الجسد من الطبيعي إلى الثقافي

6.1. الجسد الطبيعي

يستحيل الحديث عن عملية العبور من الطبيعي إلى الثقافي دون الجسد إذ تتحقق هذه العملية بالجسد وعبره و من أجله، كما يتم الانتقال من الجسد الطبيعي إلى الثقافي عبر تدجين جسد مُرَبَّى، معدل، مغلق داخل شبكة الممنوعات، المحظورات، الطابوهات و مجموع الممارسات الطقوسية من أجل دمج الفرد داخل الجسد الاجتماعي و تذكيره بعدم الاستقلال بنفسه.¹

لذا سوف يتم الحديث في هذا المطلب عن التحولات الهامة للجسد الإنساني بدءاً بالطبيعي ثم الثقافي من أجل جسد اجتماعي؛ إذ يعتبر الجسد الموضوع التقني الأول و الأكثر طبيعية في هذا الكون(حسب "مارسيل موس") عبر ما يمارسه من طقوس سحرية تقتضيها العديد من الترتيبات الذهنية و النفسية والمادية واليدوية والشفوية التي يمارسها الإنسان خلال حياته اليومية، فالجسد يتعرض بالتدريج لفقدان طبيعته.²

نظرا لهذه الأهمية لقي الجسد كمعطى طبيعي اهتماما خاصة من جانب "الداروينيين والداروينيين الجدد" الذين مزجوا نظرية التطور بالاتجاهات البيولوجية الطالعة محاولين وضع الجسد "خارج الثقافة"، لكن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين بدأ التحدي الجاد لجدل الطبيعة و الثقافة في المناخ الثقافي الاجتماعي الراديكالي.³ ذلك أن المكانة الاجتماعية للمرأة داخل جماعتها ترتبط بالتغيرات الطبيعية التي يعيشها جسدها، فكل المحطات البيولوجية تلعب دورا رئيسيا في تحديد المكانة الاجتماعية للمرأة ، معالم البناء الثقافي للجسد الأنثوي وكذا تصوراتها عن جسدها.⁴

- **مرحلة الميلاد (Birth):** يمتلك كل مجتمع ما يمكن أن يوصف بالتنظيم الاجتماعي لدورة الحياة و الذي يبدأ من خلال ولادة طفل جديد، و يشتمل هذا التنظيم على سلسلة من مظاهر السلوك المرتبطة بالأم وأقاربها و أصهارها، كما يشتمل على بعض القواعد السلوكية و الجسدية المرتبطة بالميلاد نفسه، ويوجد بعضها

¹ الزهرة براهيم، "الجسد القناع و الدمية بين المسرح الغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، مرجع سبق ذكره، ص124.

² الزهرة براهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص124.

³ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 26 .

⁴ زينب معادي، "الجسد الأنثوي و حلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية"، نشر الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، 2004، ص40.

للمحافظة على صحة الأم.¹ كما أنها تعد الخطوة الأساسية بالنسبة للزوجة لكي تعزز مكانتها الاجتماعية، كأن المرأة تعيش ولادة جديدة ولادة اجتماعية تمنحها مكانة خاصة، من خلال تجاوز الفعل البيولوجي إلى البعد الاجتماعي المقدس (خاصة إذا كان المولود ذكرا)؛² و بهذه الطريقة فإن الميلاد الطبيعي في حد ذاته لا يلقي سوى اهتماما شعبيا، ذلك أن الطفل لا يكتمل إلا إذا اكتسب هوية اجتماعية في عملية ميلاد طقوسية جديدة تسمى بالميلاد الاجتماعي.³

- **مرحلة البلوغ (Puberty):** تتحقق بوصول الفتاة مرحلة الحلم التي تصبح خلالها في تعداد البالغين، تمتاز هذه المرحلة بمعايشة الفتاة مرحلة نضج حياتي تصبح بموجبه قادرة على إنجاب الأولاد، يمتاز هذا النضج بمظهرين هما: النضج الوظيفي (أي اكتمال وظائف بعض أعضاء الجسم) والنضج الاجتماعي (أي اكتمال إعداد الفرد اجتماعيا)، و عادة ما تبدأ بالنسبة للفتاة بظهور علامات جسدية طبيعية على مظهرها، فيتم إعدادها لتكون مشروع زوجة إما بصورة تلقائية أو بعد العبور بمجموعة من الإجراءات و الطقوس الاحتفالية (مثل طقس التحجاب، طقوس الجمال، طقس اللباس والألوان)⁴ و التي تتضمن: عزل البالغين عن بقية أفراد المجتمع و إجبارهم على الصوم و تعريضهم لامتحانات قاسية تختبر مدى تحمل أجسادهم للأذى ضمن احتفالات جماعية..⁵ خلال هذه المرحلة يصبح جسد الفتاة ملكا عام لعائلتها وجب عليها الحفاظ عليه، لأنها بدء من هذه المرحلة مسؤولة على شرف العائلة.⁶

- **مرحلة الزواج:** أهم فترة تنتظرها المرأة بعد البلوغ فهي بوابتها نحو الأمومة و منعرج نحو تغييرات جسدية ومورفولوجية عدة. لذا تجد نفسها ملزمة على الاهتمام بجسدها لإرضاء الآخر، فترتبط عملية العناية بالجسد قبل الزواج بالحفاظ على جماله و نشاطه و من ثم اختزال صحته في بعده الجنسي و ما يمكن أن يقدمه لمؤسسة الزواج (الجسد الوليمة، الإنجاب، الطبخ، التنظيف، تربية الأولاد) لذا كثيرا ما تتجاهل المرأة صوت

¹ محمد الجوهري، "المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا: مدخل لعلم الإنسان"، مرجع سبق ذكره، ص 177 .

² زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 62.

³ شارلوت سيمور شميث، "موسوعة علم الإنسان: المفاهيم و المصطلحات الأنثروبولوجية"، تر: مجموعة من الأساتذة في علم الاجتماع، ط1، (دن)، القاهرة، 2008، ص 485.

⁴ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص ص 83-85 .

⁵ شاكر مصطفى سليم، "قاموس الأنثروبولوجيا: إنكليزي-عربي"، مرجع سبق ذكره، ص ص 783-784.

⁶ نورة قنيقة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد 4، المجلد 2، مخبر التغيير الاجتماعي و العلاقات العامة في الجزائر - جامعة محمد خيضر، بسكرة (الجزائر)، 2017، ص 472.

جسدها المتألم مخافة اكتشاف مرض يعيق زواجها أو يقصدها اجتماعيا لاعتقادها أن قيمتها في جسدها.¹ من الطقوس الجسدية التي تمارسها المجتمعات المغاربية في الأسبوع الأول من الزواج "التحزام" الذي يرمز في المخيال الشعبي إلى إعادة بناء رمزية جسد المرأة و إعادة تهيئته لدورة نشاط جسدي جديدة من خلال الانتقال من مرحلة متميزة تسمح للمرأة بالراحة إلى الحالة العادية حيث تخدم نفسها بنفسها² من التحولات التي تعيشها المرأة أيضا خلال هذه المرحلة "سن اليأس" الذي تصاحبه عدة تغييرات فيزيولوجية يصفها "ابن عبد ربه": "آخر عمر المرأة شر من أوله، يذهب جمالها ويذرب لسانها وتعقم رحمها و يسوء خلقها" و كلها تحولات طبيعية تجعل من المرأة عالة إجتماعية و ناقصة جسديا نقصا غير قابل للتكميل.³ فزمن الشيخوخة ليس زمن الأجساد المقبولة اجتماعيا بالنسبة للنساء، إنما هي فترة يعترىها "الصمت الاجتماعي".⁴

- **مرحلة الحمل:** تشكل هذه المرحلة بداية البناء الثقافي للجسد، إذ ترتبط بتغييرات فيزيولوجية تعترى جسد المرأة بالموازاة مع التصورات الاجتماعية السائدة عن مكانته ودوره في المجتمع،⁵ حيث يحظى بدء من الحمل إلى غاية الوضع مكانة مرموقة لارتباطه بمؤشر عن الخصوبة و مقدرة المرأة على الإنجاب، إذ ينظر إلى المرأة على أنها رمز الخصوبة والنماء باعتبار جسدها مانح للحياة و أداة للتكاثر والتناسل.⁶ أما الإنجاب (الولادة) فهو يهبها معرفة بالعالم عبر خبرة مخالفة لخبرة الرجل، كونها عملية مادية وتاريخية أفضت إلى وعي أمومي تناسلي وطوعي يعبر عن وحدة علم و عمل، وحدة سلطة زمنية و تواصل لجسد المرأة.⁷

بينما يشار إلى "العقم" أو "صمت الرحم"، بأنه وضعية تحمل المرأة على العيش في حالة إقصاء متعددة الملامح تحرم بفعله من عدد من شبكات العلاقات و المهام، ما يجعلها تتعامل مع جسدها على أنه عليل، ذلك أن الخصوبة في العديد من المجتمعات هي الحد الفاصل بين الذكر و الأنثى.⁸ فالخصوبة أمان للمرأة.

¹ نورة قنيقة، المرجع السابق، ص 468.

² زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 66-67.

³ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 58-59.

⁴ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 117.

⁵ المرجع نفسه، ص 42.

⁶ طانية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 353.

⁷ كرس شلنج، "الجسد و النظرية الاجتماعية"، تر: منى البحر و نجيب الحصادي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 92.

⁸ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 112.

- **مرحلة الموت (Death):** إذا كانت الحياة الإنسانية تولد من لقاء النفس و الجسد، فإن الموت يحدث لدى انفصالهما. فهو مفارقة النفس/الروح للجسد بحيث لا يكون الوصل بعده. ومهما اختلفت صورته لكنه يبقى حداً نهائياً للجسد.¹ رغم تعدد أوصافه كالقول بأنه: طلوع الروح، الانتقال إلى الحياة الأخرى، نهاية الإنسان، راحة من تعب الحياة، هادم للذات؛ أما من الناحية العلمية فهو التوقف النهائي عن الحياة.² ضف إلى ذلك أنه يعتبر أكثر الظواهر البيولوجية ميتافيزيقية، لما يثيره من خوف و قلق لدى التفكير به، لذا تعمل مختلف الثقافات و الأديان على احتواء هذا الخوف بسنّ مجموعة من الطقوس الجماعية الهادفة لتدبير هذا الحدث و تصريف الانفعالات الناتجة عنه و تحويلها إلى تضامن قوي.³ هذا ما يجعله، مرحلة أزمة شخصية وأسرية تتم معالجتها من خلال "الشعائر الجنائزية" والطقوس الخاصة بكل مجتمع. و نستطيع أن نتبين ذلك ضمن بعدين متميزين للتنظيم الاجتماعي و الثقافي للموت، الأول: هو طريقة التعامل مع أزمة الموت نفسها داخل الجماعة، والثاني: هو الدلالة الرمزية الأوسع داخل الأنساق الفكرية، الشعائرية والاجتماعية .⁴

مما سبق، يتضح أن المكانة الاجتماعية للمرأة ضمن جماعتها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتغيرات التي يعرفها جسدها منذ الولادة إلى البلوغ ثم فترة الخصوبة إلى نهايتها مع انقطاع الطمث... فالعبرة في جسد المرأة قدرته على الإنجاب خلال مراحل الخصوبة⁵ وكلها محطات بيولوجية مهمة تعكس التصور الثقافي للجسد الأنثوي و تصورها الذاتي لجسدها، و تتحقق بعدد من الممارسات الطقوسية التي تختلف من جماعة لأخرى و من بيئة للثانية.

6.2. الجسد الثقافي

يقول "جون بودريارد" أن بداهة الجسد لا يمكن أن تنسينا أنه واقعة ثقافية" فهو ليس كتلة لحمية فحسب بل منبع لسلسلة من المعاني التي تخترق كل تفاصيل وجوده في الفضاء العمومي،⁶ فمهما بدا أن صفات الجسد

¹ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص ص 324-325

² سيد عويس، "الخلود في التراث الثقافي المصري"، الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة (مصر)، 1999، ص ص 18-117 .

³ عبد الغني منديب، "الدين و المجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص 157 .

⁴ محمد الجوهري، مرجع سبق ذكره، ص ص 373-374.

⁵ فاتن محمد شريف، "التراث الشعبي: دراسات ميدانية في مجتمعات ريفية و بدوية"، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية (لبنان)، 2007، ص 105.

⁶ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 15.

الطبيعي متمثلة إلا أن الثقافة تكسر هذا التماثل الفطري، فتفرق بين تماثلاته تبعا للنوع مثلا، فتمنح الجسد المذكور صفات عملية ووظيفية في كل أفعاله و حركاته وتخصص له معجما دلاليا وذهنيا يؤكد ذلك، بينما يتم إقصاء السمات العملية عن الجسد المؤنث، فالمذكر له من الثقافة و من الجسد غير ما للأنثى، له الأفضل دائما.¹

في المقابل لم يحدث أن استخدمت الثقافة "آلة جسدية" مثل استخدامها للجسد المؤنث، فقد كان ولا يزال مادة للنشاط الثقافي في بعده الخيالي، إذ يتمظهر الجسد المؤنث بوصفه معرضا بلاغيا تمارس فيه الثقافة مهاراتها الإبداعية؛² لذا فهو يعد معطى ثقافيا بفعل الواقع كونه نصا سواء أردنا ذلك أم لم نرد [...] كما أنه نص يضم إشارات، وضعيات جسدية، ألبسة، حلي.. تتيح قراءته. ما يجعل منه موضوع عمليات حل الشفرات الثقافية، فتداول الجسد كنص أو كمتن مفتوح على القراءة، من شأنه أن يحيلنا على حضور لغة ما داخله تشتغل لقصدية معينة، فلغة الجسد تتيح بالنسبة إلى كل فرد تعيين المجموعة التي ينتمي إليها والوضعية التي يشتغل فيها. بذلك يتأكد لنا أن الجسد الإنساني متميز عن باقي الأجساد الأخرى المفتقرة إلى البعد الثقافي.³ ما يجعلنا نركز في هذا العنصر الدراسي على جسد المرأة وصورها وفق بعض من المعطيات الثقافية.

إذ يجدر بنا بداية فهم الجسد سيميولوجيا في الدراسات الثقافية باعتباره مقرا للمعنى ومركزه، ومما يؤيد ذلك توصيف "أمبرتو إيكو" للجسد بأنه "آلة للتواصل" فهو ليس مجرد شيء موجود كحقيقة من حقائق الطبيعة إنما هو من الأجزاء المندمجة في كيان الثقافة يتم عبره التعبير و الإفصاح عن الهوية الثقافية لصاحبه (عبر الملابس والحلي و غيرها من أشكال الزينة) ومن خلال تشكيل الجسد نفسه (عبر الوشم، تسريحات الشعر، ممارسة رياضة كمال الأجسام، التنحيف من خلال حمية غذائية) فمن خلاله يتمكن الأفراد من التواءم مع التوقعات المفروضة عليهم أو مقاومتها.⁴

كما أن مكانة الجسد واقعة تنتمي إلى الثقافة بالدرجة الأولى، فالحال أنه في أي ثقافة من الثقافات نرى أن نمط العلاقة مع الجسد تعكس نمط تنظيم العلاقة مع الأشياء و مع العلاقات الاجتماعية ذاتها، ففي المجتمعات التقليدية (الزراعية مثلا) لا وجود لاستثمار نرجسي و لا لإدراك حسي تضخيمي للجسد بل هناك فقط رؤية

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 53-54.

² المرجع نفسه، ص 70.

³ الزهرة براهيم، "الجسد القناع و الدمية بين المسرح الغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 125.

⁴ أندرو إدجار و بيتر سيدجويك، مرجع سبق ذكره، ص 207.

أداتية سحرية للجسد مستخلصة من العمل اليدوي للمزارع و علاقته المباشرة بالطبيعة عكس المجتمع الرأسمالي الذي تسري به المكانة العامة للملكية الخاصة على الجسم كذلك و على مختلف الممارسات الاجتماعية المتعلقة به و كذا التصورات الذهنية التي نكوّنها عنه.¹ فعلاقة الناس بأجسادهم تعكس، في كل الثقافات، نمط علاقاتهم الاجتماعية أيضا و هذا ما يؤكد قوة حضور هذا الجسد ضمن تنوع حالات التواصل الإنساني وأهميته في بلورة مجموعة كبيرة من المعايير التي تعتمدها التصنيفات الاجتماعية في تحديد طبيعة الحضور في الفضاء العمومي: حالات البدانة و لون اللباس، حالات اللباس و رموزه الدالة على الهوية الثقافية.²

من جهة أخرى، يحدد "مالك شبال" (Malek Chebel) نموذجين للجسد: الجسد العضوي (الطبيعي) المنفعل إلى الجسد الثقافي الرمزي الفاعل، فالتصورات هي إعادة إنتاج تلك العضوية و شحنها بالوظيفية الرمزية التي تنعكس على التميز والتجانس مع المحتويات الثقافية الواجب تحقيقها؛³ فالجسد—على هذا النحو—ليس فقط مجموعة من الأعضاء و من الوظائف المنتظمة حسب قوانين التشريح و الفيزيولوجيا، بل هو بالأساس بنية رمزية بمقدرتها ضم مختلف الأشكال الثقافية.⁴ إذ يجري إخضاع الجسد الطبيعي لشروط الثقافة من خلال التدخل في تكويناته الطبيعية لإعادة صياغتها حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافيا مادام السن وهيكلية الجسد و ذائقة المجتمع تسمح بذلك مثل عمليات التنحيف وشفط الدهون، أصباغ التجميل. إذ تجري عمليات التحويل من الطبيعي إلى الصناعي عبر الوسائط الثقافية التي ترسخت في المخيال الحضاري حتى صار مفهوم التأنيث محصورا في معايير محددة. لكن في المقابل، قد يصبح التأنيث كممارسة ثقافية عملا مضادا لشروط الصحة البدنية جراء أعراضه الجانبية التي تضم مضاعفات عدة بما في ذلك الأمراض الجلدية، التكاليف المادية التي تجعل المرأة تعمل لتتجمل و تزيد من تأنيثها استجابة للمطلب الثقافي السائد، دون مراعاة هدر الصحة و المال.⁵

¹ جان بودريارد، "الجسم موضوعا للاستهلاك"، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط4، سلسلة دفاتر فلسفية حول الطبيعة و الثقافة (02)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2013، ص 64.

² سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 16.

³ بن أحمد قويدر، "علاقة الجسد بالعلاج النفسي عند علماء المسلمين"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أبريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012، ص 213.

⁴ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁵ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 52-53.

في إطار ذو صلة، تشير "إميلي مارتين" (Emily Martin) في تحليلها للتصور الذي يقدمه الجهاز الطبي عن جسد المرأة وكذلك لعلاقته بتصور المرأة لجسدها، أن التعابير والاستعارات التي تتضمنها كتب الطب جزء من إطارها الثقافي، و أن تصور المؤسسات الطبية للخصوبة مثلا يخدم ذات المؤسسات أكثر من المرأة نفسها.¹

من بين أكثر الأطروحات الثقافية تداولاً حول نقص جسد المرأة و عجزه نجد قصة متداولة لدى الهنود الحمر مختصرها يقول:² أن شاباً فقيراً وسيماً أخرجته الحاجة إلى الغابة للبحث عن صيد يسد جوعه، و لما توغل سمع صوتاً غريباً لم يطرق أذنيه من قبل، تتبع الشاب الصوت و لاحق النغمات متناسياً جوعه إلى أن اكتشف المصدر الذي كان نفاث الخشب و معه قصبة طويلة ينفخ فيه لإصدار الصوت، توسل الشاب هذا الأخير كي يعلمه كيف يصنع مثل تلك القصبة فكان له ذلك بعد إلحاح؛ في نفس الوقت كان لشيخ القبيلة بنت عذراء فاتنة الجمال في سن الزواج ، لكن لم يعجبها أي من متقدميها (خاطبيها)، ذات يوم سمعت صوتاً غريباً يطرق أذنيها فاهتز جسدها ، فهمس لها عقلها بعدم تتبع الصوت أما قدماءها فقالتا اذهبي. فكان ذلك، لتجد وراء الصوت شاباً وسيماً عليه علامات الفقر بين شفثيه ناي و من شدة إعجابها طلبت منه إرسال أمه لطلب يدها، لكن الشاب الوسيم واصل ارتحاله من قبيلة لأخرى يأسر حسناواتها و يجعل أقدامهن تسير على نقيض مراد رؤوسهن.

العبرة من سرد هذه الحكاية هو التمعن في النموذج الذهني الضمني لكل من الرجل و المرأة، إذ نلاحظ الفروق النوعية الواضحة بين تصرفات و أفعال الشاب و الشابة، ما يجعل الحكاية قراءة ثقافية للجسد المؤنث بحيث تضعه بين قطبي الرأس و القدم، فتقوم بإقصاء الرأس و الاستغناء عنه (بما يحيل له من عقل و رجاحة) بمعنى أن رأس الأنثى غير فاعل و غير مفيد و لا يعرف مصلحتها فهو يعمل ضدها و حل محلّه عضو آخر يقوم بتوجيهها و هو القدم، على عكس الرجل الذي يمتلك رأساً فعال ومنتجا و مؤثراً.³

فمهما بدا أن صفات الجسد الطبيعي متماثلة إلا أن الثقافة تكسر هذا التماثل الفطري فتفرق بين أفعال الجسد المذكر و أفعال الجسد المؤنث، حيث تمنح الأول صفات عملية ووظيفية في كل أفعاله وحركاته و تخصص له معجماً دلالياً و ذهنياً يجزم ذلك، بينما يجري إقصاء السمات العملية عن المؤنث، و يخصص لها أيضاً معجم

¹ زينب معادي، "الجسد الأنثوي و حلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية"، مرجع سبق ذكره، ص 34.

² عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 45-46.

نقلا عن: "American Indian Myths", Pantheon Books, New York, 1984 .

³ عبد الله محمد الغدامي، المرجع السابق، ص 46-47.

دلالي خاص يضم مجموعة من المفردات المخصصة للتأنيث. و مثال تلك المفردات القول أن الجسد المؤنث(بعضه ليس كله كالحسنات) لا يمشي بوصفه جسدا طبيعيا بل إنه (يتثنى) و(يتأود) و (يرفل)...¹

تشير العديد من الأمثلة الواردة في الثقافة الشعبية عبر العالم ، إشارات جلية إلى دور الثقافة في عملية الإقصاء و التحويل حيث يجري إقصاء عناصر أساسية و طبيعية من الجسد المؤنث، ليظهر وكأنه ليس بحاجة لها أو ليس مطلوبا منه أن يكون عاقلا أو وظيفيا إنما يطلب منه الحفاظ على القد و النحافة و باقي تفاصيل الأنوثة.² و في حالات أخرى، قد يتم ترويض الجسد ثقافيا ليتلاءم مع الحاجات الجديدة التي خلقها التمدن مثلا، فقد انتصب الانسان واقفا و استقام عوده و مدت يده، فتعلم كيف يلبس و يأكل و يرقص ويغني و كيف يومي و يكشف و يعبر، كما تعلم كيف يتكلم بصوته و جسده و لباسه.³

مما سبق، يتضح أن الجسد مكوّن راسخ من مكونات البحث الاجتماعي و الثقافي، و هو جزء دائم الحضور، بدرجة تزيد أو تقل في كل تفاعل، و قد يكون في الحقيقة كل ما يمكننا أن نتأكد منه عندما يكون هناك تفاعل أو نكون وحدنا تماما و هو أيضا بؤرة لكثير من المحرمات و التحيزات والأحكام التي تتقرر بفعلها مكانتنا في المجتمع بالكيفية التي نحرك بها أجسادنا و نكسوها و نصونها و نهدبها ونتفاعل بها.⁴

7. جسد المرأة ومعتقدات التقديس والتدنيس

7.1. جسد المرأة والأنثى

أكد "توماس لاكوير" (thomas laqueur) أن الحديث عن الجسد إلى غاية القرن الثامن عشر تقريبا، كان حديثا عن جسد عام دون أية تصنيفات جندرية بين الرجل و المرأة، كما اعتبر الجسد الذكوري هو القاعدة و الأساس، أما الجسد الأنثوي فلم يختلف عن الآخر بل حاز على كل مكوناته و إن رتبت أجزاؤه بطريقة مختلفة وأكثر تدنيا. علما أن هذا الطرح كان متجذرا لقرون طويلة على أساس أن للمرأة نفس أعضاء الرجل الجسدية باستثناء أنها كانت داخل الجسد و لم تكن خارجه (و في ذلك إشارة لكل الأعضاء التناسلية)، فإلى غاية القرن السابع عشر سيطر نموذج "جنس واحد/ لحم واحد" على التفكير الإنساني.⁵

¹ المرجع نفسه، ص 53-54.

² المرجع نفسه، ص 49-50.

³ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، ط1، المركز مرجع سبق ذكره، ص 16-17.

⁴ هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 23.

⁵ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 69.

لكن خلال القرن الثامن عشر، حدث تغيير جذري في فهم الأجساد و تم تصنيفها إلى "أنثى" و "ذكر" و تأسيسها بناء على فروق بيولوجية تقرر بعدم القابلية للمقارنة و قد صوب هذا التغيير بتطور في مفهوم "الجنسية" بوصفها خاصية مفردة تمنح هوية ذاتية و تهتم بالجنس الآخر.¹ أما التمثيل الثقافي فقد أقر بوجود فوارق بين الجسدين قائمة على التمييز بين مذكر تمتدح فيه القوة و الفحولة و المظهر الرياضي (الحشن) و مؤنث حريص على شبابه و رفته و خطوط الحساسية والحنان (رقة الاستيعاب)، كما أن الجسد النسائي صريح من حيث شكله المرئي لأنه يتحدد من خلال تفاصيله لا من خلال بعده العضلي، فهو يضم سلسلة من المناطق القابلة للعزل والتأمل في ذاتها ، لذلك لا وجود للجسد النسائي إلا في العين التي تراه و تتأمله.²

تدريجياً، أصبحت جغرافيا الجسد و مكوناته أكثر أهمية ووضوحاً، فبعد أن كان تحلياً للهوية الذاتية والاختلاف، أصبح أساساً للهوية البشرية و التقسيمات الاجتماعية، كما ظهر إفراط الاهتمام بالجسد الأنثوي كظاهرة حية؛³ أما الطرح السائد اليوم، فهو يتوافق مع كون لفظ الجسد يستحضر معه المرأة والأنثى معاً، دون شيء آخر فتبادر إلى أذهاننا أطروحات مختلفة في خصوص جسدها، فقد شاع القول أنه ليس كل جسد امرأة جسد أنثوي بفعل تمييز ثقافي صارم بين كلمة "إمرأة" و كلمة "أنثى" لذلك تم حصر الأنوثة في حدود زمنية تتراوح بين سن البلوغ الطبيعي إلى ما قبل سن الكهولة، ما يضيق زمن الأنوثة في بضع عشرة سنوات، كما تم حصرها في أجزاء محددة من الجسد ذاته فليس كل ما فيه شرطاً للأنوثة بل إن بعضه مضاد ومناف لها مثل العقل و اللسان والعضلة الرامزة للقوة، فهذه العلامات إن وجدت فهي تحيل على الذكورة وتتطلب إزالتها أو تغطيتها بوسائط ثقافية محددة. ما يعني أن الجسد لا يتأنت لمجرد أن صاحبه امرأة. فالثقافة تؤكد أنه ليست كل النساء إناثاً كما أن المرأة ليست في حالة أنوثة دائمة، فليس التأنيث إلا مجموعة من القيم الجسدية المصطفاة تحصرها الثقافة في صفات متعارف عليها. ما يعني أن التأنيث مفهوم ثقافي و تصور ذهني و ليس قيمة طبيعية جوهرية فهو بذلك مفهوم متحول و قابل للزوال.⁴

أما فيما يخص قداسة جسد المرأة، فقد تراوحت المواقف حوله بين التقديس حد التأليه و بين التدنيس حد المسخ، والمرأة عبر تاريخها الطويل لم تكن إلا ضحية الثقافة الذكورية الاستيلاية و رهينة التصورات المتسلطة،⁵

¹ المرجع نفسه، ص 70-71.

² سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 23.

³ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 71.

⁴ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 51-52.

⁵ طانية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 355.

فقد حظي جسد المرأة بالنصيب الأكبر من لعنة الحضارات و الديانات القديمة، ف "أفلاطون" مثلاً يعتبره مقبرة للروح و يأسف لأنه ابن امرأة وظل يحتقر أمه لأنها أنثى، أما "أرسطو" فكان ينظر إلى جسد المرأة نظرتة إلى جسد العبد فسلطة الحر على جسد العبد لا تختلف عن سلطة الرجل على جسد المرأة لأنها جسد بلا عقل.¹ فهو يستعبد لها ويجعلها تحت تصرفه لأنها ناقصة عقل لا تحسن استعماله أو لا تمتلكه أصلاً.

جل هذه المواقف وأخرى تتماشى مع الطرح المرتبط بدونية الجسد الأنثوي المكرس لوظائف محددة، بحيث يكون الجسد في هذه الحالة مرادفا للضعف، الاستسلام، الشهوة، الخطيئة، الرغبة، الإغراء والغواية، فهو يؤثم و ينعت بكل الصفات السلبية و هذا ما يتماشى مع الرأي القائل: "أن المقدس مرتبط بالعقل ومن ثمة بالرجل، وأن المدنس يرتبط بالجسد أي بالمرأة ويصبح بذلك جسد المرأة هو السليبي المستكين وعقل الرجل إيجابيا فاعلا" ما يختصر وظيفة المرأة في جسدها و في ذلك نوع من الاستخفاف.²

مما يثير الاستهجان أيضا، أن يتحول هذا الجسد الأنثوي -الذي هو الرأسمال الرمزي للمرأة وموطن ذاتها- إلى سلعة تباع و تشتري في المجتمع الرأسمالي، و لعل هذا التحول الثقافي و الاجتماعي استتبع تغييرا في النظرة إلى الجنس الذي كان فعلا مقدسا له طقوسه و أبعاده الروحية عند الشعوب القديمة ، حمل بأفكار سلبته قداسته و طهارته فأصبح فعلا مدنسا ارتبط قسرا بالمرأة /الشیطان و بالرديلة و أضحى بذلك الحديث عن الجسد الأنثوي من أكبر التابوهات في المجتمعات الحديثة.³ فالملاحظ في أيامنا أن هذه الحدود في اضمحلال مستمر أمام السيورة الثقافية و الحضارية والانفتاح المباشر الذي أفرز قيما حضارية تواصلية جديدة تحت شعار "تلوينات الجسد التواصلية".⁴

أما المكانة المرموقة، فلم تحظ بها المرأة إلا في مرحلة المجتمع الأمومي، إثر اختزال أهمية الجسد الأنثوي في الحمل و الولادة على أقصى تقدير لذا ينظر إلى المرأة على أنها رمز الخصوبة والنماء باعتبار جسدها مانح للحياة و أداة للتكاثر و التناسل.⁵ و مكمن للفتنة و الإغواء للآخر بفعل جمالها الطبيعي أو المصطنع.

¹ حسن حماد، مرجع سبق ذكره، ص 337.

² خديجة زيتيلي، "الجسد الأنثوي و الهوية: المرأة و دلالات الكتابة"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم(الجزائر)، 2012، ص 322 .

³ طانية حطاب، "الجسد الأنثوي و الجنس بين الميثولوجيا و الإيدولوجيا"، مرجع سبق ذكره، ص 355.

⁴ سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تحليلاته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 78.

⁵ طانية حطاب، مرجع سبق ذكره، ص 353 .

هذا يعني أن جسد المرأة لا يرتبط بالدونية فقط مثلما جاء في الإرث التاريخي الغزير، بل له علاقة أكيدة و حتمية مع الجمال و هي حقيقة تتوزع بين المتعة الذاتية بجمالها و حتمية طبيعتها الأنثوية في علاقتها بالآخر وعلى وجه التحديد الزوج، ما يسقط الجسد في خانة المقدس، و يجعل المرأة كائنا مظهرها بامتياز يهتم بما هو ذاتي نفسي من جهة و ما هو فردي و جماعي من جهة أخرى، كما أنه يعبر عن رغبة تابعة لمرجسية المرأة و حبها لذاتها و تحقيقها لرضاها و المساهمة في بلورة شبكة العلاقات الاجتماعية و الاتصالية وفق للصورة النمطية عن المرأة: الجميلة ، الفاتنة، المغربية، الحلوة و المثالية...¹ و قد تفننت الأدبيات العربية بنصوص تُشخّصُ جمال جسد المرأة المرغوب وغير المرغوب، و مثالنا عن الأول قول "عبد المالك بن مروان" لرجل يجالسه: صف لي أحسن النساء، فأجاب: خذها يا أمير المؤمنين ملساء القدمين، رداء الكعبين، مملوءة الساقين، جماء الركبتين، لقاء الفخذين، حمراء الخدين، كحلأ العينين، زجاء (رقيقة) الحاجبين، شماء العرنيين (الأنف)، شنباء الثغر (بياض الأسنان)... فقال: ويحك، وأنى توجد هذه ؟ قال تجدها في خالص العرب أو في خالص الفرس؛ أما عن وصف الجسد غير المرغوب، فهو جسد لا جمال و لا خصوبة له، و في ذلك قيل لأعرابي صف لنا شر النساء، فأجاب: شرهن النحيقة الجسم، القليلة اللحم، الطويلة السقم، الحياض الممرض الصفراء، المشؤومة العسراء، السريعة الوثبة، كأن لسانها حربة، تضحك من غير عجب، تقول الكذب، وتدعو على زوجها بالحرب...²

فعادة ما تلجأ المرأة إلى مختلف سياسات الحجب المكاني من أجل استحضار مكانية لافته في جسدها، فهي تعتمد إلى استخدام مساحيق تجميل الوجه مثلا و هي في هذه الحالة تحجب بعض مكانيات الوجه لصالح مكانية قناع، كما أنها قد تستخدم الإكسسوارات في اليد و الصدر و الأذن و الأنف والخصر ومعاصم الرجلين واليدين كمكملات جسدية تخلق مكانية جديدة بالاستناد إلى سياسة الحجب المكاني، و هنا نحن إزاء وجه مغاير لطبيعته الجسمية. أمّا بعض الألبسة "كالعباءة" فهي في الأصل وسيلة لستر جسد الأنثى لكنها صارت مصدرا من مصادر توليد الجماليات الجسدية حينما يتم تصميمها بناء على تناسق و انسجام توافقي بين طيات الجسد الأنثوي و مفاصل شكل العباءة، ناهيك عن حالات استخدام المكملات المعدنية و الفسفورية لغرض احتواء سواد اللباس و إظهار أنثوية جسد المرأة.³

¹ نورة قنيفة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مرجع سبق ذكره، ص 468.

² طانية حطاب، مرجع سبق ذكره، ص 354.

³ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص ص 50-51.

لا شك أن هذا الترابط بين الجسد الأنثوي و الجمال الذي يولد المحبة و الإعجاب بين الزوجين يؤكد على المسار الليبيدي الجمالية الجسد ضمن حدود الزينة لكلا الجنسين،¹ فالإسلام حدد قدسية الجسد باعتباره فعلا من أفعال الخالق، لذا حرم كل فعل أو تصوير يتجاوز هذه القدسية مثل: تصوير الجسد الكلي، الوشم على الجسد ... ما يعني أن الجسد المظهري للمرأة أو الرجل على السواء نمطي له محدداته القدسية لأنه يخضع لـ (التحريم و التحليل / النهي و الإباحة) وفق قاعدة الفطرة، والملاءمة الرمزية.²

فمن الناحية الدينية، نظر الإسلام إلى جسد المرأة نظرة إنسانية تكريمية من خلال الإشارة إلى دورها التكاملي إلى جانب الرجل، و في ذلك يقول "محمد عمارة": لقد نظر الإنسان إلى المرأة كإنسانة أنثى و إلى الرجل كإنسان ذكر، فهناك تمايز في الطبيعة اقتضته حكمة خلق الناس، ليكون التكامل شوق كل منهما و سعادته...³

المبحث الثاني: هوية الجسد الموشوم وأبعاده

1. الهوية الجسدية

يمر الإنسان خلال حياته بالعديد من المراحل التي يعايش أثناءها تجارب تكسبه خبرة واسعة، لكنه يبقى الشخص ذاته و يظل نفسه رغم ما تعترض كل مرحلة من تقلبات وأحداث، ما يجعله يملك هوية خاصة به تميزه عن الآخر مدى حياته و على امتدادها، فبدونها لا يمكن أن نعتبر الفرد كذات مسؤولة أخلاقيا عن تصرفاتها و لا يمكن أن نحاسبها، فأبي محاسبة تتطلب ضمنا وجود هوية تؤكد أن الفرد المحاسب هو ذاته المرتكب للفعل،⁴ فالجسد يعبر عن هوية الفرد فهو منبع الأحاسيس، كما قد تتجلى الهوية أيضا من خلال حركات الجسد ووضعه و إشارات، فأغلب الحركات ذات منبع متجذر في اللا شعور، ما يجعلها تنتمي إلى ذاكرة الجسد.⁵

كما تمت الإشارة للهوية في موسوعة لالاند الفلسفية⁶ ضمن أربع معاني نقتبس منها فقط ما هو مطابق لـ "الهوية الشخصية- هوية فردية" التي حددها "لالاند" بأنها "ميزة فرد ... يقال عنه إنه "هو ذاته- نفسه" في

¹ سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 77 .

² المرجع نفسه، ص 83 .

³ مراد بن حرز الله، "الجسد الأنثوي في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة تحليلية نقدية"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

⁴ بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، مرجع سبق ذكره، ص 659

⁵ حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁶ أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، المجلد الثاني (H-Q)، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، (د س)، ص 607.

مختلف فترات حياته، و هو ما يطابق "هوية الأنا" التي يصعب تحديدها أو ملامستها دون الحديث عن الجسد الذي ينتمي إلى مجموع المواضيع التي تحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد لن يكون الإنسان على ما هو عليه، ما يتيح إمكانية الاختزال المستمر لحياة العالم في جسده، عبر الرمز الذي يجسده، ذلك أن وجوده وجود جسدي.¹ دون أن يعني ذلك التعرف على الهوية بتحديد ما هو فيزيولوجي (فاللحم مثلاً عام و مشترك)، إنما تتطلب الهوية التعرف على ما تحتفظ به العين كشيء لا يمكن أن يوحد في كل الأجساد، فهي لا توجد فيما يوحد، إنما هي موجودة عادة فيما يخص و يعزل و يميز الفرد، لذا فقد حافظ الانسان دوماً على جسده الطبيعي لكنه غيّر باستمرار من حضوره الثقافي تبعاً للفترة و البيئة التي يعيشها.²

ذلك أن الجسد بوابة التعرف على الإنسان كجوهـر مجرد، كما أن الهوية الشخصية مرتبطة بالهوية الجسدية التي تشكل الوجه الإمبريقي أو الفيزيقي للإنسان، و عليه فللجسد طرقه الخاصة في التعبير و التواصل و هي لغة تميز بين الإيحاء و المجاز، بل إن الجسد يمنح الوجود الإنساني حضوره المادي ليصبح بذلك هذا الوجود الإنساني وجوداً جسدياً،³ مع الحرص على الإشارة إلى الفوارق الجندرية و التفاوتات الاجتماعية. لذا نجد أن الهوية المتطابقة عدم مناقضة لصاحبها لكنها مخالفة للآخر، و هذا راجع لتباين الجسد في حد ذاته فمن خلاله يتميز الفرد عن الجماعة و المرأة عن الرجل و الشاب عن الشيخ... كل له لغته الجسدية التي تضم سلسلة من الرموز و الإشارات التي تسمح بحياة اجتماعية متشعبة العلاقات و المبادلات و التي تعبر تعبر بدورها عن انتمائه الهوياتي لذا يقول "غوفمان" (J.C. Kaufmann): "لقد أصبح الجسد معلماً هوياتياً مهماً في عمليات التبادل الاجتماعي".⁴

فالجسد الإنساني هو الممر الضروري نحو تحديد كل الهويات اللاحقة : الاسم و اللقب و الصورة النمطية، الصوت و طريقة المشي، الجلوس و ردود الفعل و كل ما يمكن أن يضبط إيقاع الوجود الفردي المتحقق من خلال صورة بصرية تلتقطها النظرة و تخزنها في الذاكرة باعتبارها صور تعود لهذا الشخص و ليس لذلك.⁵ فشرح و تحليل الهوية الجسدية لا يمكن أن يكون إلا انطلاقاً من مفهوم الهوية التي تعني "الشيء يكون نفسه" والإنسان يظل ذاته

¹ دافيد لوبروتون، مرجع سبق ذكره، ص 5.

² سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 34.

³ جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 247.

⁴ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 10.

⁵ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 16.

رغم ما يطرأ عليه من تَغَيّر خلال دورة الحياة و هو ما يعد استخداما ايجابيا لمبدأ عدم التناقض¹ أو ما يسمى بـ "الهوية المتطابقة".² لكن هذا لا يعني أن الهوية الجسدية تكون دائما مطابقة، فقد نجد لها زائفة تعبر عن الآخر أكثر مما تعبر عن الأنا في حال السعي و اللهث خلف سراب الجسد الأنموذج، فالمرأة على الأخص قد نجد لها تبحث عن ذاتها في مقاييس الموضة و الصورة المعاصرة للجمال المثالي كضرورة ثقافية و اجتماعية، بناء على مجموعة من القواعد التي تحدد مظهرها الفيزيائي من لدن الرجل بالدرجة الأولى (المصمم، الطبيب، الحلاق، المعد البدني، المخرج، المصور...)، ابتداء من مفهوم التجميل الذي ينطلق بتعداد الملامح الصحية و المشوهة بالعلاقة مع الأنموذج الجمالي المعطى.³ و لعل هذا ما تقصده "سيمون دو بوفواغ" (Simone de Beauvoir) في قولها أننا "لا نولد نساء لكننا نصبح كذلك" (On ne naît pas femme, on le devient) فالهوية الأنثوية لا تحيل عادة إلى الجسد الحقيقي، بقدر ما تحيل إلى الجسد المثالي الذي تنتجه التمثيلات الثقافية للمجتمع و الجماعة.⁴

هذا ما يجعلنا نجزم بالدور الهام الذي تلعبه أشكال العلاقة بالجسد (إهمال/عناية) في تبليغ رسالة وافية عن الحالة الصحية للجسد، فالعناية بالجسد من خلال الاهتمام بالنظافة الصحية، بالهندام، بتسريحات الشعر يلعب دورا مهما في المبادلات، و هنا يصبح بإمكان الفرد أن يخلق لنفسه "هوية افتراضية من خلال واجهة مزيفة حتى يتمكن من أن يتلاعب بها في الاتجاه الذي يريده، لكي يهيمن على الاتصال".⁵

بناء على ما سبق، تبدو هوية الجسد "مكتسبة" وليست "جاهزة"، ما يعني أننا ولكي نجعل جسدية ما ذات حضور فعال، يجب علينا أن نبذل جهدا مضاعفا. لذلك كان الجسد و لا يزال خاضعا لسلطة التحولات المناخية و البشرية و المجتمعية و السياسية والاقتصادية و النفسية والثقافية و الجمالية السائدة ، ناهيك عن قدرات الانسان على تمثيل صورته عبر المخيلة، ما جعل العديد من الباحثين يعتقدون أن أفضل طريقة لفهم هوية الجسد اعتباره ظاهرة بيولوجية و اجتماعية غير مكتملة، تتغير بفعل ولوجها و مشاركتها في المجتمع.⁶

¹ إيمانويل كانط، "أنطولوجيا الوجود"، تر: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2009، ص 381.

² بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، مرجع سبق ذكره، ص 120.

³ حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص 64.

⁴ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 21.

⁵ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 11.

⁶ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص ص 21-22.

أما من الناحية الثقافية، فلا يكتسب جسد المرأة هويته الأنثوية إلا إن تمتع بعناصرها و شروطها الاجتماعية و الثقافية التي و إن تغيرت من حقبة تاريخية إلى أخرى إلا أن معاييرها تبقى ذاتها، فالمرأة في "سن اليأس" مثلاً يتمتع جسدها عن الإنجاب، فتدخل في مرحلة اللاهوية الجسدية، فالتنقص الجسدي الذي تعايشه المرأة في هذه المرحلة و إن كان بيولوجيا ليس له تعويض كونه نقص غير قابل للتكميل، فالتأنيث صفة تلحق بجسد الأنثى و هويتها.¹

و في وضعية أخرى، قد تلتبس هوية المرأة، إن لم تلحق بالرجل سواء كان زوجا أو أبا فهي لم تخلق إلا به و لأجله، إذ لا تكتمل صياغة الجسد المؤنث و تمثيله الثقافي إلا من خلال إضافته إلى الذكورة فيقال فلانة زوجة فلان، كما قد جرى العرف الثقافي على الاستحياء من ذكر اسم المرأة و التصريح به إلا عبر وسيط مذكر.²

في سياق آخر، ترتبط صناعة الهويات الجنسية المميزة بين الذكر و الأنثى، بجهاز اجتماعي تخيالي ينتج ويحدد المفاهيم المتعلقة بالأنوثة و الذكورة و بالعلاقات بينهما و بالمجتمع، وفقا لسلسلة من المعايير البيولوجية أو الثقافية التي تجعل من الذكر "رجلا" و من المرأة "أنثى"، فقد يلحق بالأول خصائص من القوة و الغلظة في الجسد و الطبع، كما قد تلحق بالثانية مواصفات النعومة و اللين في الجسد و المزاج، لكن هذه المواصفات تبقى نسبية و فضاء من الصراعات النقدية فهي ليست ثابتة و لا من المسلمات التي يمكن تأكيدها.³ لذا يمكن أن نعتبر الجسد، كما يبدو في الظاهر، شكلا من أشكال الحضور في الوجود، لذا يجب أن نتعامل معه باعتبار طبيعة الشكل الحامل له، فهو يحدد مضمونه الحقيقي. ذلك أن الشكل ليس حقيقة مادية مفصولة عن العين التي ترى، إنه بتلك الصفة من خلال قدرة الرائي على تصويره ضمن خطوط لا ترى ظاهريا بالعين، إنما تفهم من استيهامات مستبطنة، أو هي جزء من الخطاطة المجردة التي يمكن وفقها أن نتعرف على الشيء المخصوص، فما تعكسه التمثيلات البصرية للمرأة في الإشهار مثلاً، و ما تقدمه للعين لا يعكس جسدا حيا يتصرف بعفوية إنما كيانا مختارا انتزعت منه كل أبعاد النفعية لكي يصبح دالا على الإيروسية * وحدها.¹

¹ عبد الله محمد الغدامي، مرجع سبق ذكره، ص 58.

² المرجع نفسه، ص 75.

³ زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين- دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثيلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، مرجع سبق ذكره، ص 13.

* الإيروسية: يعبر "إيروس" عن إله الحب الذي يجمع بين الذكور و الإناث، و هو معطى جسدي و عاطفي و ديني قائم على الجدلية الثنائية الذكورية/الأنثوية يتركز فهمه على ثالث الجسد و الحب و الدين. للمزيد أنظر:

2. الجسد الجماعي

يعد "سيغموند فرويد" أحد الباحثين الذين اهتموا بالجسد كمادة تصنعها و تنتجها العلاقات الاجتماعية و يساهم في تشكيلها التاريخ الفردي للفاعل الاجتماعي إلى مجال المفكر فيه، ليتتبع الحديث على إثرها عن "لغة الجسد" التي تعكس بشكل غير مباشر العلاقات الفردية و الاجتماعية للأفراد، كما تعكس احتياجاته ورغبات بطريقة رمزية، من خلال كتابه "دراسات حول الهستيريا" سنة 1895. بالإضافة لمساعي كل من "جون ميشيل برتلو" (Jean-Michel Berthelot)، وأبحاث "لويس رينيه فيليرمي" (Louis René Villermé) (1840)،² و كذا أبحاث فريدريك أنجلز (Friedrich Engels) (1845) و "كارل ماركس" (Karl Marx) ...³

كلهم أكدوا أنه من غير الممكن التفكير بالجسد كعنصر عازل للإنسان، إلا في البنى الاجتماعية من النمط الفردي، التي يكون فيها البشر منفصلين عن بعضهم و مستقلين نسبيا في مبادراتهم وقيمهم، فالجسد عادة ما يعمل على كمنازة حدودية ليعين حدود حضور الشخص اتجاه الآخرين، ففي المجتمعات التي تقوم على فكرة الجماعة الواحدة و التي يشير فيها معنى وجود الانسان للولاء للمجموعة و الكون والطبيعة لا يوجد الجسد كعنصر تفرد، لأن الفرد لا يتميز عن المجموعة و لا يعد إلا جزءا من الانسجام التفاضلي للمجموعة،⁴ فالعديد من الحركات والأنشطة العادية للحياة اليومية تتجذر في نماذج سلوكيات تستمد شكلها و قلبها من المجال الاجتماعي، ما ينفي وجود أشكال طبيعية صرفة لأنشطة الجسد، فهي ليست إلا إنتاجات رمزية ترتبط بلحظة معينة من لحظات الحياة الاجتماعية، فالجسد يصنع و ينتج اجتماعيا خصائص جسده، من خلال اندماجه مع الآخرين وانخراطه في مجال الرمزي.⁵ فتقارب التجربة الجسدية و المشاركة في الطقوس التي تنظم الحياة الاجتماعية

زيد ثامر عبد الكاظم مخيف الكتاب، "المعطى الأيروسي و تظاهراته في العرض المسرحي العراقي: مسرحية توبيخ أنموذجا-دراسة سوسيونفسية"، مجلة Route Educational & Social Science Journal، المجلد السادس، العدد السادس، هاتاي (تركيا) جوان 2019، ص 279.

¹ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 21-22.

² زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 25-26.

³ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط1، دار الساقى، بيروت (لبنان)، 1997، ص 32.

⁴ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مرجع سبق ذكره، ص 21.

⁵ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 26-27.

تؤسس لـ"الحس المشترك" الذي يجعل من الممكن قيام الاتصال و الانتقال الثابت للحس داخل المجتمع وبين أفراد، و في حال وجود اختلافات أو تباينات فهي ترجع إلى أسلوب الشخص الفاعل وفتته الاجتماعية.¹

في هذا الصدد، يؤكد "روجيه باستيد" (Roger Bastide) أن هناك أناسا خجولين، أناسا قاسين وآخرين ودودين... لكن هذه الخصائص تنتظم في عالم واحد و تكون نظاما محددًا، يحى فيه الشخص خلف الشخصية التي تقوم بين أوضاع تفاضلية و ليست الشخصية التكاملية المحتملة للأمزجة المتعددة.² مثل هذه الهوية (الجماعية) "تساعد بأن تضعنا في العالم ... فتخبرنا من نحن و من أين جئنا، و ما قمنا به"،³ لذلك يعد الجسد الوتر الهوياتي لزمكانية الإنسان، فـ "أجسادنا ليست مستقلة عنا بل هي وسائلنا التي نعبر بها عن أنفسها بشكل طبيعي" ⁴ كما أنها "أداة عامة لفهم العالم"، ذلك أن فهم العالم هو نفسه فهم الجسد عبر العلامات الاجتماعية المستوعبة، المفككة و الموظفة من طرف الفاعل، فالجسد موجه لفهم العلاقات بالعالم والإنسان، إذ عبره يمتلك الفرد مادة وجوده حسب وضعه الاجتماعي والثقافي، سنه، جنسه، شخصيته في عيون الآخرين.⁵

يتحدد سؤال الهوية الجماعية في تخيل الجماعات الاجتماعية بناء على مبدأي الوحدة والاستمرارية، إذ يرتبط المبدأ الأول بالكمال و التماسك في ضوء العلاقات الاجتماعية التي تؤسس للذات الجمعية بوصف الجماعة كيانا منسجما متجانسا وأمة ذات جوهر مشترك الأولوية فيه لصالح جسد واحد، دم مشترك و وطن للجميع. أما مبدأ الاستمرارية فيرتبط برغبة الجماعة على مر الأجيال و عبر الزمن في المحافظة على ثقافتها وتراثها وذكرياتها و قيمها و تنكر التغيير و الانقطاع التاريخيين. فينظر إلى الهويات على أنها تتأسس في سياقات إجتماعية وتاريخية محددة عليها أن تتجاوب مع الأحوال المتغيرة و من ثم فهي عرضة للتغيير و إعادة التصوير باستمرار، كما أنها تتأسس عبر لعبة الفروق و تشكل من خلال العلاقات المتغيرة دون أن تكون بذلك مكثفية بذاتها.⁶

هذا يعني، أن الجسد نتاج عمليات إجتماعية و تاريخية أكثر مما هو أحد المعطيات البسيطة لحقائق الطبيعة، لكننا لا ننكر أن تمثيل الجسد الإنساني يعرف ثقافيا و ينتج اجتماعيا فالشيخوخة مثلا بنية اجتماعية

¹ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا ، ط2، مرجع سبق ذكره ، ص 120 .

² دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، المرجع نفسه، ص 23.

³ طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره ، ص 702.

⁴ جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، مرجع سبق ذكره، ص 250.

⁵ لوبروتون دافيد، مرجع سبق ذكره، ص 8-9.

⁶ طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره ، ص ص

لكن الخبرة بضغوطها هي أيضا نتيجة لتحولات فسيولوجية وبيولوجية.¹ ذلك أن الجسد يمثل خارطة المجتمع، صورته في تنوعه، لغته في تعددية خطاباته، لكنه في المقابل ليس كتابا مفتوحا يمكن كشف اجتماعيته و مجتمعيته دون تمنع و دون عملية سبر عميقة و واعية، فهناك قوى في الجسد تنفتح و أخرى تغلق و بين هاتين القوتين قوى أخرى تعيش وضعيات و مسارات متنوعة ومختلفة، فقد تكون منفتحة ظاهريا و منغلقة داخليا أو العكس. كما توجد درجات و حراك غير مقروء بدقة لعمل هذه القوى و ليس هذا الحراك في شوله ميكانيكيا يمكن التحكم فيه أو تتبع مسار عمل الجسد، و إنما يشير إلى حركية المجتمع في بنيانه الاجتماعي، كما أن هذا الحراك يتجلى بكونه لوحة المجتمع بكل تناقضاته.² فالجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر ذلك أن أنظمة المعرفة تعمل على تفسير طبيعة الجسد و الطقوس و العلامات التي تموضعه اجتماعيا في المشهد العام.³

اهتم بيار بورديو (Pierre Bourdieu) هو الآخر، بدراسة و فهم البناء الاجتماعي للجسد الذي يصبح و كأنه بيداغوجيا ضمنية قادرة على تلقين تصور كامل عن الكون من خلال أوامر تتعلق بحركات جسدية بسيطة، كما أنها قادرة على أن تطبع المبادئ الأساسية لتحكم الثقافي، بعيدا عن الوعي و عن التفسير التي قد تبدو مظهريا غير ذات معنى، كما تعمل على تدعيم "منطق تحويل" يجعل كل تقنية من تقنيات الجسد مستعدة لاستدعاء النسق الثقافي الذي تشتغل ضمنه. فالبناء الاجتماعي للجسد يجعل الفوارق الاجتماعية تبدو طبيعية ويسعى لجعل الفوارق الطبيعية تبريرا للفوارق الاجتماعية أو يحول الاختلافات البيولوجية إلى اختلافات اجتماعية.⁴ فيما تشتغل "سوسيولوجيا الجسد" حسب "جان ميشيل برتو" على أحوال استعمال الجسد الذي لا يطور سلطاته الاجتماعية و تعددية أبعاده إلا في إطار أحوال تجعل منه مستقر السلطة الاجتماعية وفضاء رسم دلالاتها، فيقترح أن تكون مجموعة الوقائع الاجتماعية و الثقافية التي تنتظم حول الجسد كدال موضوعا لـ "سوسيولوجيا الجسد".⁵ ما يعني أن كل مجتمع يتضمن تنظيما طقوسيا للنشاطات الجسدية، ففي كل لحظة يرمز الشخص عبر جسده إلى طبيعة علاقته مع العالم، فمهما تكن طبيعة المجتمعات فالجسد يبقى حاضرا دائما والمجتمعات هي التي تحدد و تختار بين وضعه في ظل أو ضوء الحالة الاجتماعية.⁶

¹ هيلين توماس و جميلة أحمد، "الأجساد الثقافية: الإثنوغرافيا و النظرية"، مرجع سبق ذكره، ص 163.

² إبراهيم محمود، "جماليات الصمت: في أصل المخفي و المكبوت"، ط1، مركز الإنماء الحضاري، دمشق (سوريا)، 2002، ص 110.

³ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 56.

⁴ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 31-32.

⁵ المرجع نفسه، ص 35.

⁶ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

لذا نجد المقاربة السوسيولوجية للجسد تنطلق من اعتباره مجالا لانعكاس التمثلات والمخيلات والقيم الاجتماعية، وكذا رابطا للطاقة الجماعية بواسطته يتم دمج كل فرد في النسيج الجمعي، كنقطة لتقاطع اللحظات الثقافية و كل أشكال التبادل الرمزي، وكأداة لإنتاج استراتيجيات فردية أو جماعية تسمح بالتعبير عن حاجة أو رفض أو نقص.¹

ففي العديد من المجتمعات الإفريقية يطالب الفرد بالذوبان في جماعته القدرية، فيكون غير قابل للتجزئة عنها أما تضاريسه الشخصية فلا تعدو كونها فروقات مواتية للتكاملات الضرورية و باعث على الانسجام التفاضلي للمجموعة و ليست مؤشرا على تفرده، فهو الإنسان الإفريقي لا تتوقف عند جسده كفرد بل يعتبر عقدة في شبكة علاقاته الاجتماعية، إنه يذوب في جماعته و يتبع أجداده في كيفية توطيد علاقته بجماعته و بيئته، فالجسد ليس حقيقة بديهية ومادة غير قابلة للاختزال إنما لا يوجد إلا بناء على النظرة الثقافية له.²

يتضح مما سبق، أن الجسد كعنصر منفصل عن الشخص الذي يمنحه وجهه، لا يبدو موضوعا مفكرا فيه إلا في البنيات الاجتماعية من النوع الفردي، حيث الفاعلون منعزلون عن بعضهم البعض، ومستقلون نسبيا في قيمهم ومبادئهم، و هنا يشتغل الجسد كحد فاصل بين سيادة الشخص و الآخرين، و عكس ذلك لا يمكن تصور الجسد في المجتمعات من النوع التقليدي و الجماعي، إذ أن وجود الشخص مرهون بمبايعته للجماعة و للكون و للطبيعة كعنصر فردانية أو كمقولة فكرية تسمح بالتفكير في الاختلاف ما بين فاعل و آخر مادام التمييز بين الفرد و الجماعة يعد أمرا مستحيلا ، فكل واحد ما هو سوى شيء بسيط في الوحدة الفارقة للجماعة.³

3. الجسد الفردي

مما لا شك فيه أن الجسد حقيقة متغيرة من مجتمع لآخر و من حقبة لأخرى، فبتنوع المجتمعات تتعدد التصورات و المعارف و الممارسات اتجاهه، نظرا لاختلاف الخصائص التي تربط الإنسان بجسده وتطورها، فالمجتمعات البدائية والتقليدية لم تكن تميز بين الإنسان وجسده أما الحديثة فجعلت الخلاص يمر عبر الجسد، وأصبحت ذاتية الفرد تمر عبر وعيه بجسده حتى أصبح وكأنه العقدة الأساسية لتشكيل العالم.⁴

¹ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 35.

² براهيم سامية، "سوسيولوجيا الجسد"، مجلة الباحث، المجلد الثالث، العدد الخامس، مرجع سبق ذكره، ص 53.

³ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 60.

⁴ براهيم سامية، "سوسيولوجيا الجسد"، مجلة الباحث، مج 3، ع 5، مرجع سبق ذكره ، ص 54.

فرغم أن الجسد هو ذاته منذ آلاف السنين، إلا أنه لم ينظر إليه بالصورة نفسها في الحقب المتتابعة، كونه دائم التغيير عبر الزمان و المكان، لكن الثابت أن الجسد لا يمكن أن يدرك إلا بشكل نسبي و غير كامل، فتمثيلات الجسد و المعارف التي تطاله تخضع لحالة إجتماعية معينة و لرؤية خاصة للعالم.¹ فإذا كان الجسد في المجتمعات الغربية ذو نمط فردي قاطع للطاقة الاجتماعية، فإنه في المجتمعات التقليدية، يعمل كواصل لطاقة الجماعة.² أما في المجتمعات المعاصرة فهو مرتبط بصعود الفردية كبنية اجتماعية و بانثاق فكر عقلائي ووضعي و علماني حول الطبيعة و بتراجع تقليدي في التقاليد الشعبية المحلية، فهو يتضمن انقطاعا بين الشخص والآخر، وبينه و بين الكون، و بينه و بين نفسه، ليمثل بذلك سورا موضوعيا لسيادة الأنا، يتعذر قسمته من الشخص.³

يدعونا هذا التحول الملفت في قيمة الجسد اجتماعيا إلى تتبع تاريخه الطويل، إذ تشير الدراسات أن الوعي بالجسد كقيمة في حد ذاته و الدعوة إلى التأريخ له و الحث على تحريره من قيود التهميش والدونية التي سنتها الميتافيزيقا و كرستها المسيحية و انتقلت عدواها إلى معظم المؤسسات الثقافية الأخرى، كان وليد نظريات العقد الاجتماعي و المجتمع المدني و الاختيارات السوسيو-اقتصادية التي تعود جذورها إلى عصر النهضة وتبلورت بالتدريج في حضن البورجوازية إلى أن عرفت النور خلال القرن السابع عشر، في صيغة نظام متكامل كان الإنسان وسيلة و غاية في الوقت ذاته، و بموجبه أصبح الأفراد أسيادا لأجسامهم.⁴

لذا اجتهد كل مجتمع و بأسلوبه في منح جواب مقنع عن سؤال الجسد، رغم أن هذا اللغز يبدو للوهلة الأولى أمرا بديهيا، لكن البدهية غالبا ما تكون الطريق الأقصر نحو السر، ذلك أن في قلب البدهية غالبا فراغ، يمثل بؤرة الحس التي يحفرها كل مجتمع على طريقته، فالبدهية في مجتمع ما هي الدهشة في مجتمع آخر و معرفته المفردة حول الجسد، مكوناته، تعابيره، اتصالاته... و يعطيه معنى وقيمة، ذلك أن مفاهيم الجسد تخضع لمفاهيم الشخص، لهذا فإن العديد من المجتمعات لا تميز بين الإنسان و جسده وفقا للثنائيات المألوفة في الغرب.⁵

يشير "معجم أكسفورد الإنجليزي" أن الاستعمالات الأولى لمفهوم الهوية الشخصية لم تسجل إلا في القرن السابع عشر و هو ما طرحه "س. هال" تحت مسمى "ذات التنوير" استنادا إلى مفهوم الشخص الإنساني باعتباره

¹ براهيم سامية، "النموذج الجمالي للجسد الأنثوي و دلالاته"، مجلة الباحث، المجلد الرابع، العدد الثامن، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة (الجزائر)، جانفي - جوان 2013، ص 182.

² دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 23 .

³ المرجع نفسه، ص 6.

⁴ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 42 .

⁵ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 6.

فرداً مُوَحَّدًا مُنِحَ قدرات العقل و الوعي و الفعل فكان المركز الجوهرى للذات التى تعد هوية الشخص.¹ أما خلال عقد الثمانينات من القرن العشرين فقد عرف الانسان تحولاً فى نظريته لنفسه من خلال مراجعة علاقته بهما، فأعلن موت الجماعة و رفض الأنساق القائمة فى محاولة للتحرر و الهروب إلى ذاته والاستثمار فى جسده.² بينما لم تعد الملابس و عروض الجسد علامات مباشرة للوضع الاجتماعى، خلال القرن التاسع عشر، بل غدت هذه الممارسات تحليلات للشخصية، و أصبح "عرض الذات" يعبر عن شخصية الفرد الحقيقية و قد تحقق هذا الطرح باتساع ثقافة الاستهلاك المعاصرة التى سمحت للمرء أن يصبح جسده.³

على هذا النحو، أصبح الجسد يجسد الانسان فى حد ذاته، و يؤشر عن الفرد و حدوده و علاماته الظاهرة التى تميزه عن الآخرين، فخصوصية و فريدة علاقة الإنسان بجسده و التعريف بمكوناته، كلها معطيات ثقافية متغيرة من مجتمع لآخر، ما يجعل تحديد هوية الجسد كقطعة مستقلة عن الإنسان يفترض تميزاً محدداً عند الكثير من المجتمعات، ففي المجتمعات التقليدية ذات التركيب الطائفي تكون وضعية الشخص منضوية تحت ضلال الجماعة التى لا تمنحه القيمة الفردية أما فى المجتمعات المعاصرة يصبح الحديث قائماً عن جسد غير قابل للانفصال (جسد الحداثة).⁴ لذا نجد أن الأجساد تختلف على المستوى الفردي، فلكل منا جسده، لكن لا نقوم بجميع تصرفاتنا بشكل مستقل. فغالبا ما يشعر كبار السن والعجزة أن أجسادهم تُعَوِّقُهُمْ أكثر مما تُعَوِّق الشباب و القادرين على تحمل أجسادهم.⁵

إذ يُعَبَّرُ عن الجسد الفردي (الذاتي) بـ"الأنا" و هو أيضا الجسد المعيش، ذلك أن الوجود الإنساني المتجسد فى العالم هو مرتع الخبرة الفردية و التجربة الداخلية كما تحياها الذات الواعية، و يقابلها فى الفلسفة الحديثة الجسد الموضوعي (البيولوجي) و هو الذى نجده متماثلاً لدى أغلب الأفراد العاديين.⁶

¹ طوبى بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص701.

² الصادق رابع، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، عالم الفكر، العدد4، المجلد37، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009، ص172.

³ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص61.

⁴ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص ص58-59.

⁵ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص46.

⁶ عبد الرحمن التليلى، "عنف على الجسد"، عالم الفكر، العدد4، المجلد37، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009، ص152.

ما يدفعنا للقول، أن الجسد كعامل تفرد على الصعيد الاجتماعي و على صعيد التصورات، ينفصل عن الشخص و يدركه كإحدى صفاته، فالتمييز بين الجسد و الحضور البشري هو الإرث التاريخي للتراجع في مفهوم الشخص، العنصر الذي تتألف منه الجماعة و الكون.¹ وقد كانت هذه المكتسبات التي تدافع عن فردانية الانسان و عن حقه في الامتلاك الشخصي للجسد في حاجة إلى سند نظري يمنحها مشروعية الوجود والاستمرارية، لذلك حاول العديد من المفكرين تجاوز القطيعة المفتعلة مع الجسد من أجل إعادته إلى مجالات الفكر و المعرفة، من خلال تعرية المسكوت عنه و تناول المنسي و المكبوت و رفع الاحتقار و الذل عنه، ليصبح حاضرا في مواضيع الموضة، الثقافة الجماهيرية، الطقوس الصحية والعلاجية والغذائية ومختلف أشكال العناية...² لكن هذا الانفتاح لم يكن بهذه السهولة بل كان يتطلب الكثير من المجازفة الشجاعة و الجرأة، فشخصنة الجسد تقتضي أن يكون دائم النضارة و الشباب و أن يقاوم عداء الزمن له و هي معركة تهدف إلى الحفاظ على الهوية وتطلعاتها، فالجسد السيكولوجي حل محل الجسد الموضوعي (الفيزيائي) فهو تعبير عن فقه الجسد لذاته، من خلال حصر وجود الجسد في نفسه و تحفيز تفكيره حول نفسه و استعادة حميميته و نوازعه الداخلية، بالموازاة مع ذلك فإن الضبط الاجتماعي لا يختفي بل يضاف إلى سيورة الوضع الطبيعي و ذلك من خلال فرض قواعد يجب الالتزام بها ليكون " الفرد ذاته " ، هذا يعني أن المجتمع هو الذي يفرض المعايير و الرمز التي يجب على الفرد أن يستنبطها و هذا ما يؤكد أن الفرد ليس في مقدوره تأدية كل ما يرغب فيه، أما إذا تعارضت أفعاله مع المعايير فإن النتيجة سوف تكون "الانكفاء على الذات" مع الخوف من نظرة و انتقاد الآخر.³

أصبح الجسد بشكل متصاعد فردانيا يعزل المرء عن أقرانه، فأصبحت الصراعات التي كانت تحدث بين الأجساد تقع الآن داخل الفرد الجسدي بسبب متطلبات التحكم في العواطف، هذه العملية تجعلنا نعيش في عزلة مع أجسادنا بحيث نبذل المزيد من الجهد في مراقبتها و ترويضها والعناية بمظهرها.⁴ فعملية استرجاع الجسد من اغترابه يتطلب الشعور بوجود جسم ذاتي يدخل في دائرة السيادة الممتدة داخل العالم ، إذا كانت الحاجة إلى الوعي و الفكر تترجم الحاجة إلى الوعي بالذات فإن الحاجة إلى الجسد تترجم الحاجة إلى الاستقلال الذاتي.⁵

¹ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، مرجع سبق ذكره، ص 21.

² هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 42-43 .

³ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 173.

⁴ كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص 35.

⁵ عز العرب لحكيم بناني، "الجسم و الجسد و الهوية الذاتية"، مرجع سبق ذكره، ص 117.

بمعنى آخر، تعكس درجة الفردانية حالة الروابط الاجتماعية، فكلما كانت الفردانية قوية ضعفت هذه الروابط، حيث تتجلى الفردانية في مرحلتها الأخيرة من خلال تفتت الفاعلين و ظهور توجه نرجسي، إن الجسد بهذا الشكل يمثل أداة الفرد الوحيدة للارتباط بالتوجه العام و الالتقاء بالآخرين و الإحساس بالتواصل مع المجتمع، لكن سيرورة الفردانية لا تتوقف عند هذا الحد، فبمجرد أن تسقط الروابط مع الآخرين يحوّل الفرد جسده إلى ذات أخرى أو ذات ثانية أو أنا آخر، و هنا يمكن معاينة الانتقال من الجسد الشيء إلى الجسد الموضوع.¹ و قد حاول الإنسان تجسيد فكرة "الأنا الآخر" من خلال سعيه الدائم و المتواصل لتغيير مظهره الخارجي و هو شعور نابع عن رغبته العميقة في تغيير صورته عن جسده و هو ما سمي بـ"الهوس بالجسد" وذلك بتوظيف أفضل الوسائل من أجل لإعادة صياغة مظهره و شكله. كما ابتدع مفاهيم تعويضية للرفع نسبيا من شأنه مثل: الرجولة و الرشاقة.²

مما سبق، يتضح أن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي و الجماعي و في قلب الرمزية الاجتماعية³ فهو مادة للهوية على المستويين الفردي و الجماعي، و هو الفضاء الذي يمنح نفسه للقراءة و تقدير الآخرين، ففضله نحن مُعَيَّنُونَ ضمن جماعة محددة ومعتزف بنا و مُحَدَّدُونَ بانتماء اجتماعي، بجنس، سن، لون الجلد أو ميزة فريدة.⁴

4. الاستعمالات الوظيفية والثقافية لجسد الأنثى

يتكون الجسد من عديد الأعضاء و الأجزاء ذات الوظائف و الاستعمالات المختلفة التي لا غنى عنها، وقد اخترنا فيما يلي أهم الأعضاء التي يمكن أن تفيد دراستنا مع ذكر استعمالاتها الوظيفية و الرمزية وحتى تسمياتها المختلفة للعضو الواحد و هي ليست مرادفات بل تعبير عن حالات متنوعة للعضو، فقد يكون له اسم بيولوجي(استعمال وظيفي)، جنسي(فعل غريزي) وجمالي.⁵ فالتسمية، ليست مجرد أداة لتمييز عضو عن آخر إنما هي تحديد للتنوع الثقافي و الأنثروبولوجي الخاصين بوجوده و نمط اشتغاله، كما أنها تميز لردود الفعل النفسية والغريزية عند الآخر، فإذا كان العضو قابلا لأن يتلقى سلسلة من التسميات فإن ذلك يعود إلى النمذجة الثقافية المسبقة التي تثبت استعمالاته المتعددة.⁶ لذا لا يمكن لأي عضو في جسدنا أن يعوض إنه من تدبير الخالق⁷

¹ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثين الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 175.

² صوفية السحيري بن حثيرة، مرجع سبق ذكره، ص 204.

³ دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد و الحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مرجع سبق ذكره، ص 5.

⁴ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 7.

⁵ سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية"، مرجع سبق ذكره، ص 35.

⁶ سعيد بنكراد، "السيميائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 201-202.

⁷ سيار الجميل، مرجع سبق ذكره، ص 132.

بما أن الأعضاء الجسدية كيانات قابلة للعزل انطلاقاً من ارتباطها بدلالات سابقة، فالعضو يندرج ضمن نشاطين هما: النشاط العملي (من طبيعة نفعية وظيفية، نجده خارج أي تسنين لأنه لا يستجيب سوى للحاجات الأولية التي يتطلبها الوجود الإنساني)، و النشاط الرمزي (من طبيعة ثقافية، ينظر إليه باعتباره حصيلة تسنينات ثقافية محددة). بينما تعد الحدود الفاصلة بين هذين النشاطين هشة للتداخلات المحتملة بين مستوى القراءة والتدليل، فعناصر النشاط الأول قابلة للاشتغال ضمن النشاط الثاني انطلاقاً من قوانين و قواعد جديدة ومستحدثة و لن يحد هذا التداخل سوى استحضار النص الثقافي العام الذي يوطر مجموع هذه المستويات، كما أن عناصر النشاط الأول قابلة للاستغناء في حال الرغبة في التخلص من الأبعاد الوظيفية و الغايات العملية المسبقة لتحقيق فعل الرغبة، فكلما تخلص الإنسان من الغايات العملية تفتحت أمامه إمكانيات التأويل والقراءة.¹ لذا يعد الفصل بين البعدين شرطاً لتحديد الدلالات الإيحائية غير المرئية من خلال التجلي المباشر .

إذا كانت الأعضاء توزع تقريرياً (حسب موقعها الوظيفي) فإن الانتقال من النص التقريري إلى ما يشكل انفتاحاً على نص الثقافة سيؤدي إلى إعادة توزيع هذه الأعضاء حسب موقعها من الرغبة إلى: أعضاء جنسية، أعضاء شبه جنسية، أعضاء قريبة من الفعل الجنسي، أو يتم توزيعها حسب موقعها من إنتاج الدلالات الإيحائية إلى: أعضاء الإشارات الرمزية (كالعينين و اليدين و الرأس) أو حسب موقعها من إنتاج النصوص الفنية: كالأرجل في الباليه، الكتفين و الخصر في الرقص الشعبي ، فالثقافة تحدد لكل عضو سلسلة من السياقات التي تحيل على دلالات مختلفة بل قد تكون في أحيان كثيرة متناقضة.² و بالتالي يمكن وضع جغرافيا للجسد تتنوع حسب الثقافات و الأجناس وتسمح بتمييز مناطق محايدة و أخرى مجنسة.³

— الرأس: يصفه الجاحظ بأنه: سيد البدن، و هو يعني من كل شيء أعلاه، إذ نقول رأس الجبل (قمته)، رأس القوم (سيدهم)، رأس الشهر و رأس السنة (أول يوم منهما) فيه الدماغ و هو معدن العمل، و منه يتفرق العصب الذي فيه الحس كما يضم الحواس الخمسة...⁴ لكنه ليس موطن الحواس فحسب، بل موطن الأعضاء الأكثر جمالا و حسا في أجسامنا كالعينين و الفم و الأنف ...

¹ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 197.

² سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 202-203.

³ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 209.

⁴ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 27.

- **الجهة:** تقع ما بين الحاجبين إلى الناصية (شعر في مقدم الرأس)، أما الجبين فهو المنطقة الواقعة ما فوق الصدغ عن يمين الجهة و شمالها (أي للإنسان جبينان تفصل بينهما الجهة).¹

- **الوجه:** في اللغة العربية هو الحيا، ووجه كل شيء مُستَقْبِلُه أي المكان الذي يقبل و يطل منه على الآخرين، لذا غالبا ما تتمثل مهمته في التعبير عن الكائن الذي يمثل، فوجه الإنسان واجهة لعواطفه وانفعالاته، بالإضافة إلى الحالة الصحية التي تعتريه؛ كما أن استعمالاته اللغوية خاضعة لتغيرات ثقافية هامة، فعادة ما يرد بمعنى الهيبة والشرف و الكرامة (كالقول: صان ماء الوجه) و هو ذو أهمية في مجتمعات "الشرف أو العار".² لذا يشكل الوجه العنصر المركزي في الدلالة الجسدية، فهو مرآة الشخص و الشخصية، كما أنه مجاز الجسد وصورته المركزية، فإذا فُصلَ عن الجسد لم يعلم، بل هو بدل الفرد كاملا و عنوان وجوده، حتى أنه وصف بالعين الثالثة، كما أنه يتجاوز الطابع التواصلية الواقعي ليصبح فلسفيا، إنه بداية كل خطاب.³ لذا يعد في جميع الثقافات و السياقات بوابة للجسد و خزاناً لانفعالاته. و هو يكتسب أهميته الاتصالية لكونه يضم أهم ثلاث قنوات اتصالية هي: العينان (الإبصار)، الفم (الكلام)، الأنف (الشم)، و جلد الوجه (اللمس).⁴

- **العين:** "لا ينطق بكلمة واحدة لكن عيناه تفيضان

بسيل من الكلمات"⁵ لذا يقال أن العين تشكل بوحداتها الفرعية (جفن، هذب، حدق) مدارا تعبيريا واسعا يعكس قوة الوجه وجماله، فهي محل التعبير وحامل لرسائل شديدة التنوع في الإفصاح والإضمار، فإذا استعصى الكلام بالفم فالعين تعوضه بالنظرة المعبرة، و هو ما أكدته "ابن حزم الأندلسي" بقوله أن: "العين باب النفس، وهي المنقلة عن سرائرها و المعبرة لضمائرها والمعربة عن بواطنها" كما أنها نافذة الروح و باب القلب تعبر عن الأحاسيس و الانفعالات والعواطف كالحب،⁶ الاشتهااء، الرفض، القبول، الخوف، الأمل، الاحتقار، الاشتمزاز، الاحترام. ما يجعلها تتجاوز دورها الفزيولوجي.

¹ المرجع نفسه، ص 33 .

² باتريك شارودو و دومينيك منغو، "معجم تحليل الخطاب"، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس (تونس)، 2008، ص 251.

³ سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تحليلاته في الثقافة الإسلامية"، مرجع سبق ذكره، ص 79.

⁴ محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 247.

⁵ جوان ليمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 39.

⁶ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 91-92 .

كما يعتقد بأنها مصدر قوى الشر لقدرتها على إلحاق الضرر، و المفارقة أن علاج العين المؤذية أو الحاسدة تكون بعين مضادة أو ما يسمى في الثقافة المصرية القديمة "عين حورس" التي ترمز للحماية و القوة. كما تتحدد دلالة العين حسب موضعها فاليمنى تمثل الشمس أما اليسرى فتمثل القمر.¹

— **الفم:** يمثل فتحة أو تجويفا في الوجه تضم أجزاء متحركة و أخرى غير متحركة، يبدأ بمعبر بداخله أسنان ولسان وورائهما حلق و حنجرة أو حلقوم.² كما يقوم الفم إلى جانب الشفاه بوظائف عدة كالكلام والتعبير عن الأحاسيس من بكاء، صراخ، استغاثة، ضحك، محبة و حنان.³ و يعد أيضا من وسائل نيل المتعة الحسية كالرضاعة و الشرب والأكل والتذوق... لذا اهتمت بها الشعوب منذ القدم، لكن هذا لا يمنعنا من القول أن الفم رغم السعادة التي يمنحنا إياه إلا أنه قد يجلب لنا المشاكل و الشقاوة، من لون و قوام شفاهنا وألسنتنا، ورائحة أنفاسنا قد تعبر عن حالتنا الصحية.⁴

— **الأنف:** هو عضو التنفس و الشم، يضم المنخرين و الحاجز الذي يفصل بينهما، يتيح التعرف على الروائح والعطور لمسافات محدودة،⁵ من أشرف أعضاء الوجه و موضع كناية عن الكبر و مظهر للكبرياء و الأنفة.⁶ فيما تشير الثقافات القديمة إلى القيمة الجمالية للأنف، حيث عرفت الحضارة المصرية القديمة بإجرائها للعمليات التجميلية للأنف ابتغاء الشكل و الحجم الحسن خاصة عمليات تعديل الأنوف التي كان يتعرض أصحابها للتشويه من قبل قطاع الطرق. كما أشار علماء الفراسة إلى حجم الأنف و شكله كمعيار للجمال و قوة الشخصية، لكن هذه الممارسات خلقت نوعا من الاتجاه العنصري في تصنيف البشرية.⁷

— **الأذن (Ear):** تمثل جهاز السمع، و هي الواسطة التي يتم بها حفظ اللغة و النطق بها، بها يتسنى للإنسان الكلام و بدونها يكون أبكم، بها يتعرف على أصوات مختلفة و متنوعة و يميز بينها. و لمنزلتها المحمودة قدمها

¹ جوان لييمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 40.

² علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 58.

³ المرجع نفسه، ص 61.

⁴ جوان لييمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 101-102.

⁵ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 57.

⁶ صوفية السحيري بن حنيرة، مرجع سبق ذكره، ص 117.

⁷ جوان لييمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 85.

القرآن الكريم عن العين، فهو يذكر السمع ثم البصر لقدرته على إدراك المجردات.¹ دون أن ننكر دور الجزء الغضروفي للأذن في زيادة القدرة على السمع من خلال تكثيف الموجات الصوتية وتوصيلها للأذن الداخلية.² كما ترتبط الأذن بالكثير من المعتقدات الشعبية، إذ يقال أن إحساس المرء بطينه أو اختلاجه فآل على سوء الحظ (شمال أوروبا)، بينما يعتقد أن الاختلاج في الأذن اليسرى يدعو إلى التفاؤل (نساء الهنود). و في موضع آخر يعتقد أن أصحاب الأذان الملتصقة بالرأس يحبون المال إلى درجة الشح.³ أما في الثقافة المصرية القديمة، فيعتقد أن "نفحة الحياة" تدخل الجسم من الأذن اليمنى، أما "نفس الموت" تدخل من الأذن اليسرى، بينما يعتقد أن الحلي لا يقصد بها مجرد الزينة، إنما تكون لوقاية فتحات الجسم من العلل و الحسد و الأرواح الشريرة لذا كان يتم ثقب الأذن بقطعة معدنية تطرد الأرواح الشريرة من الجسم.⁴ وذات الممارسة نجدها في الجزائر، حيث يتم تعليق خيط معدني(العايشة) بأذن الرضيع الذي تعودت والدته فقد مواليدها عقب الولادة، كطقس سحري للمحافظة على حياة مواليدها من الأرواح الشريرة التي قد تختطفهم.⁵

— **اليـد:** تمتد من المنكب إلى أطراف الأصابع، و قد خلقت في شكل مرن قابل للقيام بوظائف مختلفة، تضم الأصابع التي تعد تاج اليدين و محور نشاطهما،⁶ كما أنها وصفت بالعضو الزئبقي المتحرك الذي ينتقل في الوضعيات والمعنى و يحضر في مختلف النصوص والمتناقضات، إذ تعبر عن المنح والعطاء، عن الحمل و المداعبة كما أنها تصد العدوان عن الجسد وتعد سنداً له، و تعبر كذلك عن القمع، المنع والمصادرة؛⁷ أما الكف فهو ما يقبض به الانسان و ما يبسط، وهو يضم الراحة مع الأصابع.⁸ و قد ميّز القرآن الكريم بين ايجابية اليد اليمنى و سلبية اليسرى، و هو تمييز سيّطال الأفراد يوم القيامة بالحديث عن أصحاب الجنة والنار.⁹ و هو الطرح الذي تبناه "روبرت هرتز" (Robert HERTZ) حين أشار إلى تفوق اليد اليمنى على اليسرى من خلال

¹ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 37.

² جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 70.

³ عبد الحميد يونس، "معجم الفلكلور: مع مسرد إنجليزي-عربي"، كتب عربية، القاهرة (مصر)، 1982، ص 47.

⁴ جوان لييمان سميت و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 69.

⁵ نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 39.

⁶ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 112.

⁷ سعيد بنكراد، "السيمبائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 200.

⁸ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 120.

⁹ محمد الأمين موسى أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 311.

وجهة نظر تشريحية تجعل استخدام اليد اليمنى نتيجة لنمو الجزء الأيسر من المخ. أما استخدام كلا اليدين فيعد امتيازاً اجتماعياً وثقافياً.¹

- **الرجل:** تمتد من الفخذ إلى القدم، و من أجزائها: الساق و القدم² لا تعبير العديد من المجتمعات أهمية للرجل نظراً لكونها تتموقع أسفل الجسد، و ترمز من خلال ذلك إلى المستوى الأسفل من القيم، فالأرجل تلمس التراب و تمثل حدود الرجل و تجذره في العالم ، مثلما يشكل موضع الاتصال بالأرض.³ كما يعتبرها بعض المفكرين أنها محايدة و نفعية فالنصوص المتولدة عنها ضعيفة ومحدودة، إذ تعبر الرجل عن ذات الأفعال عند الرجل و المرأة، أما الساق فهي واجهة جمالية تختلف بين الجنسين.⁴

- **الصدر:** هو مقدم كل شيء، إذ يقال صدر النهار(أوله)، صدر القوم (رئيسه)، أما صدر الإنسان فهو الجزء الممتد من أسفل العنق إلى الجوف، جعل لحماية ما بداخله من أعضاء بحيث لا يلحقها الأذى، و يندرج ضمن القسم المسمى "الجذع"⁵ يعد متعدد الاستعمالات و الدلالات، فهو أحياناً مشدود إلى الوظائف ومهمته الاستجابة للغايات العملية، و أحياناً مرتبط بغايات جنسية غريزية و أحياناً أخرى مرتبط بعوالم جمالية يتحدد كعنصر رئيسي في معمار الجسد (خاصة المرأة). إذ ترتبط استعمالات الثدي مثلاً بالرضاعة (حليب المرأة)، أما الصدر فهو واجهة البناء الجسدي و رونقه و ما يعبر عن جماله. أما النهدي فلصيق في الاستعمال و الشكل الوجودي بالجانب الجنسي و يدل في الاستعمال العربي القديم على البلوغ و النضج.⁶

- **الجلد:** فزيولوجيا يعد غطاء الأمان الحي و الواقي لباقى الأعضاء، يبلغ حجمه حوالي المترين مكعب ويزن حوالي 5,3 كيلوغرام ولا تزيد سماكته عن أربعة مليمترات، أما خلاياه فتتجدد كل ثلاث أسابيع تقريباً إذ يمثل عائقاً أمام العدوى ومساعداً على ضبط درجة الحرارة و تحقيق التوازن الصحي للسوائل و المعادن في الجسم.⁷ أما اجتماعياً، فهو من عناصر التعبير عن الزمن شكلاً و مضموناً، كما يعتبر كالمراة تعكس أحوال صاحبها، إذ يستطيع أن يصنع فوارق كبيرة بين الناس عبر اختلاف لون جلدهم الذي يتأثر بدرجة توفر " الميلانين " في

¹ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص 39.

² علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص ص 127-129.

³ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 134.

⁴ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص ص 200-201.

⁵ علي العربي، مرجع سبق ذكره، ص 75.

⁶ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، مرجع سبق ذكره، ص 201.

⁷ جوان لييمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 243.

خلاياه السطحية، كما يخضع لمؤثرات البيئة الخارجية التي و إن كانت تميل إلى بعث التشابه الظاهري بين الناس إلا أنها تميز بينهم إجتماعيا و عرقيا وثقافيا،¹ كما أنه يعكس الهويات الجمعية، كونه الحد الفاصل ليس فقط بين الذات و الآخر، لكن بين "نحن" و بين "هم".² فهو لغة اجتماعية بين الشعوب تحمل رسائل معلومات أو دلائل عن جماعات معينة، كما يحتوي على ذاكرة هائلة من المعلومات التي تنظم الأحاسيس، فيعمل عمل اللاقط الإلكتروني حيث يث و يلتقط الإشارات و يتغير لونه تبعا للحالة النفسية لصاحبه.³

— **الأعضاء الخاصة (التناسلية):** لا يعود الانشغال بها في الثقافات الشعبية إلى ازدواج المشاعر تجاهها، نظرا لما تمنحه لصاحبها من متعة بل لضرورتها في الحفاظ على النسل و إخراج الفضلات، كما لم يكن ينظر لها دائما على أنها مخجلة أو باعثة على ذلك و لا حتى بهذه الخصوصية، بالنظر إلى تجرد الإنسان البدائي من اللباس دون خجل أو تردد،⁴ كما أنها تعتبر من أهم الأعضاء فمن خلالها تستمر الحياة من خلال التخصيب.⁵

5. الرمز الجسدي كحامل للمعنى

تتجاذب الجسد مجموعة من العلوم و الحقول، التي تقترح تقطيعات متعددة لأعضائه ووظائفها وإيماءاتها ومن ثم يمكن ملاحظة أن التمثيل المورفولوجي للجسد تقابله تمفصلات أخرى، تحيل بدورها على أسنن تأويلية مختلفة، ذات مقصديات تواصلية أو أنثروبولوجية أو جمالية أو رمزية،⁶ ما يجعل من الجسد منظومة رمزية للعالم بامتياز، فمن خلاله نقرأ العالم باعتباره شاشة بيننا و بين الأشياء و المرأة التي تعكس الموجودات من حولنا، فنحن لا نعيش على الطبيعة و إنما نقيم بيننا وبينها وساطة هي الرموز التي ابتدعناها، فلولا الجسد لما أمكن للإنسان أن يدرك الأشياء المحيطة به و عالمه ككل، فيكفي أن يصيبنا جرح في العينين حتى ندرك أننا نبصر من خلال الجسد، فهو قوام وجودنا و دعامة بقائنا، به نحيا و به نوجد وَبِهِ نضمن استمرارية بقائنا فوجودنا هو وجود مجسد.⁷

¹ زكية الخولي، "الجلد: لغة اجتماعية و مسرح تايخي لطقوس مختلفة"، صحيفة تشرين، على الرابط التالي:

www.archive.tishreen.news.sy

² هلين توماس و جميلة أحمد، مرجع سبق ذكره، ص ص 127-128.

³ أمينة بطاوي، "الوشم صرخة الجسد"، مجلة زمان المغرب كما كان، العدد 17، مارس 2015، دار سي تي بي إيديال، الدار البيضاء (المغرب)، ص 78.

⁴ جوان ليمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، مرجع سبق ذكره، ص 201.

⁵ سيار الجميل، مرجع سبق ذكره، ص 132.

⁶ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، مرجع سبق ذكره، ص 79.

⁷ عبد الرحمن التليلي، "عنف على الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 157.

إذ يتمتع الجسد بوحدة فيزيقية و كيان مستقل عن مختلف أشكال التمثيل، كونه نظام من العلامات الدالة و المنتجة للمعاني، فكل استعمال للجسد يعد تعبيرا ناتج عن نشاط و سلوك ذاتي أفرزه المحيط الخارجي، كما أن الحياة تفرض على الإنسان أن ينظر في جسده و يفهمه، و من ثم يحس به و يعبر عنه ويحلم و يتخيل ما يحيط به، فمن خلال الجسد يتعرف الفرد على الواقع الجسدي للآخرين فيلتحم بمفردات العالم و أشيائه. هذا ما يجعل التعاطي مع الجسد يتم بوصفه مجرة من العلامات، التي تعاملت معها الثقافات من منطلق القراءات المتعددة و المفتوحة على السياق السوسيوثقافي لتواجده و اشتغاله في بيئات مختلفة، لذا عادة ما يجري التعامل مع الطبيعة الجسدية بشكل طقوسي في التهذيب و التقطيع و التوسيم والتصبيغ، ما يعني تحويل الجسد من مادة طبيعية حسب الفطرة إلى مادة مصنعة، و هذه التبديلات على الجسد البشري هي علامة على تفسير المجتمعات للجسد و فهمهم له و على نظرهم لوظيفته والغاية منه. وبما أن الجسد مجرة من العلامات فإن طرائق التعامل الثقافي مع هذا الجسد سيدلنا على موقع هذا الجسد داخل هذه الثقافة،¹ كما أن تداول الجسد كنص أو كمتن مفتوح على القراءة و فك الشفرات الثقافية من شأنه أن يحيلنا على حضور لغة ما داخله تشتغل لقصدية معينة.²

هذا ما يدفعنا للتأكيد أن بناء الجسد اجتماعيا و ثقافيا ليس فقط أفقيا، بل عموديا أيضا، فهو يهتم بالجسدية ليس فقط في مجموع علاقاتها بالعالم، بل أيضا في تحديد طبيعتها لأن الجسد يختفي كليا و بصفة دائمة من شبك الرمزية الاجتماعية التي تحدد هويته و مجموع تصرفاته اللائقة في مختلف وضعيات الحياة الشخصية والجماعية، إذ يتحدد دائما داخل نسيج المعاني.³ فمن الجسد تنبثق و تتناثر العلامات و المعاني التي تؤسس للتواجد الفردي و الجماعي، هذا الجسد هو محور العلاقات بالعالم، حيث التواجد متجل عبر الفاعل و من خلاله أيضا يتحكم الإنسان في جوهر حياته و يترجمها الآخرون بواسطة أنظمة رمزية يقتسمها مع أفراد مجموعته.⁴ سواء كان هذا مرسلا أو مستقبلا، فإنه ينتج المعاني و يعمل على دمج الإنسان داخل فضاء اجتماعي و ثقافي معين.

فإذا كان الجسد نظاما للعلامات الدالة و المنتجة للمعاني، و حركاته إنتاج ثقافي يخضع لطبيعة الحضارة ونظام الثقافة، فهو يختلف من ثقافة إلى أخرى، فللجسد لغة سابقة عن لغة اللفظ، وكل استعمال هو تعبير، كما أن النشاط و السلوك الذاتي للجسد ينم عن إدراك عام لما يفرزه المحيط الخارجي من معان تنبئها من مختلف

¹ عبد الله محمد الغدامي، سبق ذكره، ص 44.

² الزهراء إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 122.

³ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 64.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 16-17.

التعبير الجسدية، فالفرد يخلق من خلال جسديته نسيجاً دلالياً اجتماعياً، وفقاً لمحددات البيئة الاجتماعية التي تمثل عاملاً مهماً في تشكيل معنى السلوكيات و المظاهر الجسدية.¹ فالجسد حاضر في كل ما له صلة بالإنسان، لأنه وجود حسي و حضور نفسي و دلالة قيمية رمزية و خطاب له علاماته الخاصة التي تختلف عن الملفوظ، لأنه أوسع مجالا و أعمق دلالة منها، فامتلاك الجسد و اللعب على قوانينه و شروطه، شرط لامتلاك اللغة و معرفة المهيم و المؤسس و القامع و الإيديولوجي، ثم إن الوعي بالجسدي مرحلة معرفية لا بد منها لفهم الفرد، العائلة و المحيط الاجتماعي، اقترنت بالتفكير بالجسد و من أجل الجسد.²

بينما يُنَبِّى خطاب الجسد من خلال سلطة الخطاب البلاغي على أساس نموذج مثالي يعبر عن جسد متعالى على الجسد الواقعي، لأنه ببساطة صورة غير مشخصة و غير قابلة للتعميم، ما يعني أن الجسد المثالي جسد مرسوم، أو إبداع محدث باللغة و الخطاب والصورة³ و لا وجود مطابق له على الواقع، في رحلة البحث عن صيغته الوجودية التي تغيرت و تطورت بتغير معايير الجمال عبر الزمان و المكان.⁴ فالجسد، من الناحية الرمزية ليس كتلة مصنوعة من مادة واحدة فقط، إنما مجموعة من التصنيفات المتنوعة للمعاني و الدلائل، فهو لغة قائمة بذاتها، إذ يمنح الحياة اليومية و المحيط البشري معاني و خلفيات و ملامح ثقافية معيارية أو قيمة.⁵

أما الأعضاء الجسدية فيرتبط مدلولها بموضع حدوثها و بتنوع المحيط الذي توجد فيه، فالجلوس حيث يفترض الوقوف إساءة و مذمة، و حيث يفترض فعله دليل القوة و الهيمنة، الركوع لله في الصلاة إجلال و خشوع أما الركوع للإنسان استعباد و استدلال، كما تختلف هذه المعاني باختلاف العمر و الجنس، فالكهل الذي يتبع الموضوعة يوصف بـ "العجوز المتصايي" أما المرأة التي تمارس أفعالا رجالية فتسمى بـ "أخت الرجال"، كما أن الشعر في جسد المرأة (باستثناء شعر الرأس و الحاجبين) بشاعة، و في العجين قذارة، في شارب الرجل شرف و شجاعة و على ذقنه (إن طالت) تقوى، و قد يرمز إلى الحزم أو العزم على الثأر، كما قد يرمز إلى الحزن على فقيد.⁶

¹ رحاب مختار، "الجسد الأنثوي في الميخال الذكوري من خلال الثقافة الشعبية الجزائرية : قراءة و تحليل أنثروبولوجي"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أبريل 2012، ص 158.

² مصطفى الكيلاني، "جسد المرأة في الميخال العربي الإسلامي : قراءة في بعض النماذج الأدبية"، مرجع سبق ذكره، ص 273 .

³ بن سهلة يمينة، مرجع سبق ذكره، ص 73.

⁴ وسيلة بكيس، "الميخال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فتوحات، العدد الأول، المجلد الأول، مخبر التأويل و الدراسات الثقافية المقارنة- كلية الآداب و اللغات بجامعة عباس لغرور، خنشلة (الجزائر)، جانفي 2015، ص 217.

⁵ فليب لابورت تولرا، جان بيار فارنييه، "إثنولوجيا أنثروبولوجيا"، ط 1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، 2004، ص ص 165-166 .

⁶ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رمزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص ص 4-5 .

كما يصادف التعاطي مع الجسد، ثنائية النوع (الذكر و الأنثى)، والحقيقة أن مثل هذا التمييز راجع للاختلاف البيولوجي في جسديهما، فلكل منهما صفاته الجسدية والمعنوية، فإن كان الرجل مميزا بقوته وعضلاته وصلابته، فإن المرأة تتميز برقتها و ليونتها وتضاريسها التي تجعل منها أنثى.¹ هذا ما جعل "بيار بورديو" يصنف الأعضاء الجسدية وفق تقسيم تجنيسي، إذ نجد أجزاء مذكورة تتميز بالاجابية (فهي صلبة، عالية، مستقيمة، دقيقة) وأخرى مؤنثة تتصف بالسلبية (فهي رخوة، سفلى، مقوسة، ضئيلة)، فاليد اليمنى مذكورة أما اليسرى فمؤنثة، بينما يعد الجسد الأنثوي ككل ضحية النوع ووظائفه التي تضعه في مرتبة أدنى، وهناك أعضاء نبيلة في تمثيلها لذاتها كالأجزاء العامة (الوجه، الجبهة، العينان، الشارب، الفم) وعادة ما تكون مناط الشرف، و أخرى وضعية كالأجزاء الخاصة أو المحجوبة و المثيرة للخجل و هي التي يتطلب الشرف سترها، كما أن للجسد مقدمته و هي موضع للتمايز الجنسي، أما مؤخرته فهي غير متميزة جنسيا،² أما القلب و الرئتان فهي من الأعضاء النبيلة بينما الكلى والبطن والأعضاء الجنسية من الأعضاء الملتبكة، فنظام القيم هو الذي يحدد المكانة والدور الاجتماعي لمختلف أعضاء الجسد في مختلف المجتمعات.³

ما يميز تراتبية أعضاء الجسد أنها متباينة من بيئة لأخرى و من زمان لآخر، لكنها تتسم بنقاط مشتركة، فقد عرفت أوروبا خلال القرن السادس عشر قوانين أخلاقية حكمت مؤسساتها وفق معيار "المكشوف والمستور"، إذ صنفت الأعضاء وفق هذه القوانين إلى محتقرة و نبيلة و يعد هذا المنطق في التصنيف فاضلا بامتياز، لأنه يبرز الأعضاء النبيلة و يخفي الخسيسة عن الأنظار، وقد وصف "فيرنزولي" (Firenzuole) الظاهرة بقوله: "دفعت الطبيعة النساء و الرجال إلى كشف الأقسام العلوية و إخفاء الأقسام السفلية، لأن الأولى مقر للجمال و يجب أن تُرى، و ليس الأمر كذلك بالنسبة للأخرى لأنها فقط مرتكز للأقسام العلوية".⁴ لكن هذه القيم عابرة لم تلبث أن تغيرت تدريجيا، إذ يشير "جورج فيغاريلو" (Georges Vigarello) أن الأقسام السفلية التي صنفت بالخسيسة جمال مسكوت عنه لم تذكره المصنفات إلا قليلا باستثناء عدد من المرويات التي ذكرت الساق مثلا.⁵

¹ طانية خطاب، مرجع سبق ذكره، ص 349.

² براهيم سامية، "النموذج الجمالي للجسد الأنثوي و دلالاته"، مجلة الباحث، المجلد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 187.

³ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 134-135.

⁴ جورج فيغاريلو، "تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا"، تر: جمال شحيد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2011، ص 37.

⁵ المرجع نفسه، ص 78.

يقسم الجسد كالمجتمع إلى مراتب ومنازل، فمنه الرفيع و منه الوضيع، فتراتبية الجسد واضحة تبدأ بالأعلى "الرأس" و تنتهي بالأدنى "القدمين"، الأعلى أرفع درجة من الأدنى، ما يعني أن تراتبية الارتفاع في الجسد تتطابق مع تراتبية المجتمع، إذ يعرف أهل المنزلة العليا في المجتمع بـ "الرؤساء" من الرأس، "الوجهاء" من الوجه، "الأعيان" من العين، "الصدارة" من الصدر و كلها أسماء تشير إلى القسم الأعلى للجسد، أما لفظ "الخدم" قريب من القدم¹ الحاصل في هذه الحالة، أن العضو الذي يعد أصغر وحدة مضمونية في بنية اللغة الجسدية ينزاح عن التمثيل الفيزيولوجي أو المورفولوجي الواصف، عندما يخضع لأسنن الحقول الإيحائية التي تضيف عليه قيمة إضافية تنتمي إلى دوائر دلالية متعددة، لا صلة لها بالإدراك المباشر للعضو الجسدي، حيث تستدعي كفاية تأويلية تحين معنى معيناً.²

6. خطاب الجسد كنسق تواصلية

مما لا شك فيه أن الثقافة تنحت طقوسها و ترسمها على الجسد و تبنيه إجتماعيا من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تخضعه لمفعولها السحري دون احتكاك فزيائي أو ضرر مادي، من خلال استحضار الآخر ليبدو و كأن الجسد حامل لهوية ذاتية وهوية غيرية في نفس الوقت، عبر جملة من العلاقات منها العلاقة مع العالم، مع الآخر، مع الزمن والفضاء، لتعكس تقسيم الأدوار وتوزيعها فتتحدد وفقها المكانات الاجتماعية لكل جسد.³ لكن الملفت، أنه بقدر ما تعقدت علاقات الوجود داخل المجتمعات المعاصرة، بقدر ما أصبحت الصلات مركبة بين الجسد و ذاته، و بين الجسد و محيطه كونه أصبح جسدا متعددًا يفتح باستمرار على عوالم محتملة، بفضل خصائصه التي تسمح له بالتجدد و التحول.⁴ هذه الميزات المختلفة في الجسد لا تجعلنا نكتفي بالقول أنه مجرد كائن يُبنى اجتماعيا و ثقافيا و تاريخيا فقط، بل يعدو ذلك لكونه كائن تواصلية بامتياز، فهو موطن مختلف القوى الحيوية التي تعبر عن نفسها في إرادة الحياة و المعرفة، كما تعبر عن نفسها في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الناجمة عن صراع تلك الإرادات من أجل السيطرة، تلك العلاقات التي لا يمكن أن تكون إلا علاقات قوة أو علاقات معنى. ما يجعل الأجساد تتحول من مجرد موضوعات بيولوجية طبيعية، إلى ذوات ثقافية دالة.⁵

¹ فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، مرجع سبق ذكره، ص ص 3-4.

² هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب : نماذج و تصورات"، كتاب الجيب 44- مرجع سبق ذكره، ص ص 85-86 .

³ مريم صالح بوشارب، "الجسد الأنثوي و الوعي الصحي لدى المرأة قراءة سوسيوانثروبولوجية"، مجلة مقاربات، العدد الثالث، المجلد الرابع، جامعة زيان عاشور، الجلفة (الجزائر)، 2016، ص 156.

⁴ الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 90.

⁵ عبد السلام حيمر، "في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثيلات إلى سوسيولوجيا الفعل"، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت (لبنان)، 2008، ص 331.

فالجسد كحامل للمعنى يعد وترا حساسا في العملية الاتصالية عبر أعضائه التي تُعَيَّر من فحوى الرسالة، بلاغتها و عمق تأثيرها؛ فإما أن يكون أداة ناجحة للتواصل أو عائقا في تحقيقه، ذلك أن الجسد لا يوجد إلا من خلال علاقاته مع الأجساد الأخرى، فهو مسؤول عن عزلة و انفصال الأفراد عن الآخرين أو قدرتهم على توثيق علاقاتهم، إذ تحول الجسد إلى سيد في الوجود الذاتي للأفراد و أصبح محور معاملاتهم، باعتباره أداة للتعريف والتعرف على هوياتهم، و واجهة وجودية يتم الإنصات إليها و التعامل معها في استعراض الذات أمام الآخر.¹ ما يحيلنا لوجود شكلين للاتصال الجسدي يتجسدان في "وجود الجسم للغير" و "وجود الجسم لذاته"، و قد شرح "سارتر" هذين الصنفين بقول "لا أستطيع أن أرى جسمي من الداخل، أو جسمي كما هو بالنسبة إلي، فحينما يفحصه الأطباء ويختبرونه تنتسب إليهم هذه التجربة دون أن تكون لي أي معرفة مباشرة بها؛ و قد أرى جسمي في العالم في صورة من صور الأشعة و لكنني حينئذ في الخارج بين الأشياء [...] و إني لأستطيع أن أتحمس يدي وأعضاء جسمي ولكنني في هذه الحالة أيضا أكون كالغير بالنسبة إلى هذه الأعضاء".²

— اتصال الجسد بذاته

تشكل العلاقة مع الجسد، علاقة مع الذات و مع الآخر، مع الذات باعتبارها وجبة دسمة تتغذى عليها العديد من الأساطير و المواقف و التمثلات الاجتماعية والإيهامات المطبوعة باللذة الإيروسية، ومع الآخر حيث لا يمثل عالم الموضة و الأزياء و الألوان و الإيماءات و الوشم و لغة الجسد سوى ترجمة للهوية والانتماء الاجتماعي للأفراد و صلته بالآخر من خلال تصويره لعلاقة جسده بالأجساد الأخرى،³ إذ بواسطته يمارس الانسان مختلف أفعاله الحياتية، و عن طريقه يترجم أعماله اليومية، فهو ليس نسقا منغلقا على نفسه و على طبيعته المادية، لأنه بناء رمزي يخضع لنظم مؤسسية، لقواعد و علاقات اجتماعية و سياسية و اقتصادية و دينية، أي أن الجسد ليس مسكنا أو قبرا لـ "الأنا"، بل هو علامة تشير و تنخرط في تواصلية ذات دلالات مع الأجساد الأخرى.⁴

على هذا الأساس، يعد الجسد رهانا اجتماعيا و طريقة مقصودة لنشر معلومات حول الذات وتمثلاتها اليومية، أي أن الأمر يهم نمطا يوميا للتواجد الاجتماعي بناء على تملكه و أسلوب حضوره (نوع اللباس، طريقة

¹ الصادق رابح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثيق الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص ص 170-171.

² فؤاد كامل، "الغير في فلسفة سارتر"، دار المعارف، (مصر)، (دس)، ص 45.

³ كريم إسكلا، مرجع سبق ذكره، ص 2.

⁴ وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فتوحات، مرجع سبق ذكره، ص

خلق الشعر، تزيين الوجه و العناية بالجسد ككل)¹ فاختيار الشخص لهندامه، مثلاً، يكون بالرجوع لبيئته لكن قراره النهائي يعود لشخصيته الذاتية. ما يعني أن الجسد الذاتي مشحون بالمعنى بمساهمة المجتمع و الثقافة و الفرد ذاته في هندسة تعبيريته، وإعادة تنظيمها وفق الاحتياجات الاجتماعية و الثقافية داخل سياق أو آخر، فيصير دالاً سواء أثناء تحققه كحضور في الفضاء العام أو داخل العلاقات الاجتماعية، فتُقرأ دلالات هذا الجسد من موقع الخصوصية الثقافية و المجتمعية و الطبقيّة والذاتية، فهو فليس واقعة بيولوجية إنّما واقعة ثقافية تتحكم فيه الذاتية.²

فذاات الجسم و ذات التركيبية لكن الصورة عنه تختلف باختلاف المهتم به و طبيعة العلاقة معه، هذا ما جعل "هنري برغسون" (Henri Bergson) يقول أن الكائن البشري جسدان، ذلك أن الانسان بواسطة جسده كون مصغر متعلق بذاته و بالآخرين من جهة، وبالوجود ككون أكبر من جهة أخرى.³

أما المرأة فغالبا ما تؤسس لصورتها عن ذاتها من خلال التنشئة الاجتماعية ووفق معايير جمالية ذكورية، ما يجعل منها موضوع استهلاك من الآخر، فهاجس الفشل في التأثير بالذكر و نيل إعجابه يغذي تمثلاتها حول جسدها ويستحوذ على فكرها، ما يؤدي إلى تضخم البعد الجنسي لديها بشكل مفرط على حساب بقية الأبعاد.⁴ لكن مع التغيرات والتحويلات الاجتماعية، حاولت المرأة تغيير هذه الصورة النمطية عن علاقتها بجسدها من خلال سعيها لإثبات ذاتها و فرض وجودها ككائن ليس فقط دوره تحقيق المتعة و إنّما لها دور فاعل اجتماعي يساهم في التنمية و التطور، من خلال إبداء أفكارها و مجارات الرجل في محاولة لتجاوز الصورة الدونية التي لاحقتها خلال فترات متعددة من التاريخ، و بالتالي القضاء على النظرة التي جعلت منها جسدا بلا ذات.⁵

بناء على ذلك، يمكن القول أن علاقة الجسد مع الذات تتشكل بناء على التركيبية السوسيوثقافية للجسد في حد ذاته و التي غالبا ما تكون ودية و سليمة خاصة إذا استجاب الجسد لمواصفات مقبولة اجتماعيا أو لمواصفات

¹ دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 146-147.

² حميد تباتو، "دلالة الجسد في السينما المغربية من حرفة الواقع إلى الإنزياح الإبداعي"، مجلة آفاق سينمائية، العدد الرابع، مختبر فهرس الأفلام الثورية في السينما الجزائرية - جامعة أحمد بن بلة، وهران (الجزائر)، 2017، ص 83.

³ الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 95.

⁴ مريم صالح بوشارب، "الجسد الأنثوي و الوعي الصحي لدى المرأة: قراءة سوسيوانثروبولوجية"، مجلة مقاربات، مرجع سبق ذكره، ص 158-157.

⁵ إسعد فايزة زرهوني، "الهوية الأنثوية: دراسة تحليلية لواقع المرأة بين نظرة الآخر إليها كجسد و نظرتها لنفسها كذات"، مجلة الحوار الثقافي، العدد الأول، المجلد الثالث، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2014، ص 163.

البناء الاجتماعي؛¹ خاصة و أن الجسد يحتل حيزا هاما في الوجود إن لم نقل أنه الوجود، باعتباره كيانا له حجم و مادة، لكن المفارقة أن هذا الشيء يجسدي "أنا" إنه شيء يمثلني و أظهر من خلاله، أسكنه و يسكنني وأعيشه و يعيشني و من خلاله تبرز كل الأحاسيس للوجود، فهو المكان الذي تولد و تظهر فيه الرغبات والأحاسيس و الانفعالات، و هو الوسيلة الوحيدة التي نستطيع عبرها إظهار أي نوع من الكائنات نحن، ونستطيع أن نقيم مع جسمنا علاقة خضوع و تماثل كامل، لكننا لا نستطيع العمل على التخلص من مادية جسمنا [...] و نحن تماما ما نحن عليه لأننا جسمنا بامتلاكنا له.²

– اتصال الجسد بالأجساد الأخرى

دأبت الطبيعة البشرية على البحث عن الكمال كمطلب شخصي و اجتماعي يصبو إليه الفرد، لذا تجده غير قانع بجسده بل متطلع دائما للجسد النموذج بناء على نظرة الآخرين، فالأفراد يبنون أجسادهم بالتواصل مع الآخرين و ذلك من خلال العلاقات التبادلية التي تجعل الكثير من العناصر تصبح متغيرا عاما يتقاسمه الأفراد الذين تجمعهم علاقات اجتماعية و عاطفية مميزة. لذا تجد الأفراد على معرفة ودراية بأجساد الآخرين أكثر من أجسادهم خاصة التي يهتمون بهم، وتجدهم يسألون مقربيهم عن نحافتهم أو بدانتهم، عن إرهابهم أو هندامهم، و عن مختلف المظاهر الجسدية التي يبتغون فيها بلوغ الكمال عبر معرفة مواطن العيوب و مكامن الإيجاب، في محاولة للبحث عن جسد آخر لذاتهم، بإتباع عمليات التجميل و التنحيف و الرياضة و ممارسة كمال الأجسام.³ لذا تجد الجسد يخطو بكيونته نحو الآخر لكي يحقق وجوده، فتراه يكرس التواصل قصد استجابة الآخر له بالممانعة أو الرضا، من خلال إثارة سؤال "الآخر/ المتلقي" عن الجسد، فلا وجود للجسد إلا بـ "الآخر" الذي سيبقى من دونه الجسد كينونة افتراضية تعيش كمونها في خبايا عالم غير مرئي، سواء كان هذا "الآخر" شيئا تكوينيا يدخل ضمن بناء الجسد أم بؤرة تلقى يأمل بأسرها خطاب الجسد.⁴

¹ زينب معادي، مرجع سبق ذكره، ص 172.

² وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/ كينونة الوجود"، مجلة فنوحات، مرجع سبق ذكره، ص 215.

³ حسن بوحبة، مرجع سبق ذكره، ص ص 58-59.

⁴ رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص 29.

هذا يعني أن امتلاك الجسد لهوية فيزيقية توهمه باستقلاليته عن مختلف أشكال التمثيل، لا تكفي لإدراكه حقاً، إلا من خلال العناصر التوسيطية التي تنظم علاقة الإنسان بمحيطه الخارجي.¹ و هي ذات العناصر التي تؤكد على علائقية الجسد بالخارج، إذا أراد أن يكون و يصير في أفق معلوم له نسقه الخاص، فالمرأة إذا أرادت أن تخرج جسمها إلى عالم الجسد أو تؤكد جسديته فإنها تنخرط في علاقات مع جملة من الوسائط لتوظفها في خلق صورة جسد مثالي يتناسب مع طموحها و مع نظام جسمها وخصائصه، لذلك تستخدم القماش في الثوب، الأحجار الكريمة في الحلي، الألوان في مساحيق التجميل و الوشم على الجسد من أجل إثبات علاقتها بالآخر، فالمكونات المضافة التي تنصرف إليها المرأة لإثبات وجودها وكيونتها، تؤكد أن الجسد يتحدد بمختلف المكونات الخارجية.²

كما أشار "سعيد بنكراد" عن علاقة الجسد بكونه القريب و البعيد، أما الأول فيضم الأشياء التي تؤثته وتحنه واجهته، أما الثاني فيضم موضوعات العالم التي يتحرك ضمنها و بالتالي يتم التركيز على ما يصنع هوية الجسد كعنصر يعبر عن إنتمائه الجغرافي أو الفئوي بصفته فضاء إنسانياً يؤسس لدلالات الأشياء المتحركة داخله.³

أما "مارك جونسن" فيرى أن مسألة الحدود و تنقل الجسد عبرها، ترتبط بعلاقته بالعالم، فالجسد يوفر خريطة جغرافية تسمح للمخيلة بإنشاء شبكات مكانية لفهم العالم، كما تهيكّل فهمه المادي والمجرد؛⁴ فعلاقة الفرد بالفضاء تمنح لحركاته معنى خاص يحدد أصوله، فالجسد في نظر المزارع مثلاً جسد ممدود إلى ما لا نهاية دون حدود أو حواجز، فلا فرق بين جسده و جسد الأرض، و المرأة بالنسبة له حرمة يجب أن تصان كالأرض التي تحتاج لحمايتها و عدم تركها بيد الدخلاء و الأجانب،⁵ فحتى إيماءات المزارعين ما هي إلا امتداد بين اليد وأدواته التي تتواصل بدورها مع الأرض، فالتواصل مع هذا الفضاء يفترض وجود امتدادات لليد مع أدوات التواصل.⁶

كما تتحدد علاقة الجسد بالأرض في خاصية الزوال و الفناء، فالاعتقاد بأن الجسد أرضي لا يرتبط بالخلق فقط بل بالموت أيضاً، حيث يعتقد أن الجسد الميت يتحلل و يصبح تراباً، أما الجسد الحي فيشارك الأرض

¹ هشام العلوي، "الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج و تصورات"، كتاب الجيب 44، مرجع سبق ذكره، ص 78.

² رسول محمد رسول، مرجع سبق ذكره، ص 100.

³ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص 204.

⁴ ويزة غالاز، "مفهوم الجسد عند هايدغر: بين الثنائية و فلسفة الكينونة"، مجلة الاستغراب، العدد 5، السنة 2، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت (لبنان)، خريف 2016، ص 133 .

⁵ ميسون العتوم، "جسد المرأة و الدلالات الرمزية: دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)"، مجلة إنسانيات، العدد التاسع والخمسون، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران (الجزائر) جانفي - مارس 2013، ص 14.

⁶ سعيد بنكراد، "السيمياءات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص 208.

في خاصيتها المادية لكنه يتصل بالسماء عن طريق الروح، فالروح تتسامى عن الجسد الأرضي و تقابله و تحويه في نفس الوقت،¹ فهناك علاقة اتحاد و قرابة بين وجود الأرض ووجود الجسد و هذه القرابة تمتد لتطال الأجساد الأخرى.² فالجسد (حسب موريس ميرلو بونتي) موطن ظهور التعبير، هذا التعبير الذي يجعل الذات تخرج من ذاتها و تتصل بالذوات الأخرى اتصالا دائما عن طريق العلامات و الرموز³ ما يجعله قطعة غير منفصلة عنها.

المبحث الثالث: الوشم من منظور المدارس السيميولوجية

1. التأصيل النظري والفكري لنشأة وتطور البحث السيميولوجي

من المتفق عليه أن السيميولوجيا ذات طابع موسوعي شمولي حتى وإن اختلفت المواقف في تعريفها ونشأتها، تسميتها و حدود نطاقها، إذ تحيط بنا من كل مكان وفي كل زمان العديد من العلامات التي تجعل من الإنسان علامة و صانعا لها، لا يكف عن إنتاجها و استهلاكها، فالإنسان هو المنتج للسلوك الفردي و هو الذي يحول هذا السلوك إلى قاعدة جماعية، أي يجعل منه عادة تستمر في الحياة بعد موت العلامة، إنها ولادة لقيم إجتماعية جديدة على أنقاض سابقتها، هذا ما يجعل العلامة تولد وتنمو و تموت في الأشياء.⁴

لكن بقدر ما تبدو العلامة شيئا واضح التناول و التأويل فهي شيء واسع يشمل كل الموجودات، ما نتج عنه وضع إبستيمولوجي غامض في البحث السيميولوجي، هذا ما أكدته "سينكدوم كيم" بقوله: "السيميولوجيا تواجه حالة من اللاتحديد المؤسسي و الإبستيمولوجي و الأنطولوجي" و عللة ذلك أنها قلما تُدرّس مستقلة في الجامعات إلا في ظل تخصصات أخرى، كما أنها تعرف فوضى إبستيمولوجية ناتجة عن اختلاف النظريات المؤسسة لها، بالإضافة إلى أن موضوعها غير محصور من منظور واحد ومحدد ما جعل تأويل العلامة لا نهائي؛⁵ أما "إيكو"

¹ السيد الأسود، "الدين و التصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر و الباطن في المجتمع القروي المصري"، ط1، العدد 760، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (مصر)، ص 155.

² فريد الزاهي، "الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام"، مرجع سبق ذكره، ص 23.

³ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، جامعة النجاح الوطنية - كلية الفنون الجميلة، فلسطين، أكتوبر 2012، ص 4.

⁴ سعيد بنكراد، "السيميائيات و التأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس"، مرجع سبق ذكره، ص ص 28-29.

⁵ نور الدين رايص، "السيميائيات و التواصل"، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن (إربد)، 2016، ص 1. نقلا عن :

Kim Syngdo, "A propos d'un projet histoire de la sémiotique : questions et problèmes épistémologiques", In: Langages, 26^e année, n° 107, 1992, Sémiologie et histoire des théories du langage, p28.

فيستخدم تعبير "سيرورة المعنى غير المحدودة" ليصف تتابع التأويلات في تسلسل قد يكون ما لا نهائياً.¹ والمقصود بالانهائي إمكانية الانسياق وراء إحالات لا يمكن نظرياً أن تتوقف عند حد بعينه، فالعلامة (حسب بورس) لا يمكن أن تقف عند إحالة واحدة، فما يطلق العنان للدلالة هو نفسه ما يجعل من إيقافها أمراً مستحيلاً، فالمعنى موجود في العلامات وهي السبيل الوحيد لإنتاج الدلالات و تداولها.²

في خصوص النشأة، يبدو أن هذا العلم قديم يعود بجذوره إلى أيام "أفلاطون" حيث كان مندمجاً مع الفلسفة و فن التفكير تحت مسمى (Sémiotiké)، و يبدو أن السيميوطيقا اليونانية لم يكن هدفها إلا تصنيف علامات الفكر لتوجيهها ضمن منطق فلسفي شامل فهي تنتمي إلى جرد مدلولات الفكر، وانطلاقاً من هذا الاعتبار تنصهر السيميولوجيا القديمة حسب بعض المفكرين مع ما نسميه حالياً بالمنطق الصوري، لكن هذا المصطلح يختفي مطولاً ليعود للظهور في دراسة للفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" (John Loke) و بدلالة جد مشابهة لما قدمته الفلسفة اليونانية القديمة، كما هو الحال في الدراسة الطبية للأعراض المرضية (علامات اعتلال). بينما ارتبط ظهور هذا العلم من جديد بنزعة مختلفة بوجود عالمين في مكانين متباعدين من العالم يشتغلان على نفس الأفكار دون معرفة أي منهما بالآخر ونتج عن هذه المصادفة ازدواجية في تسمية هذا العلم، و هذا في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، إذ سماه الأول بالسيميولوجيا والثاني بالسيميوطيقا؛³ أما الأول فهو اللغوي السويسري "فرديناند دي سوسير" الذي يعد صاحب الفضل في لفت الأنظار إلى ضرورة دراسة الدلالات الاجتماعية لحياة الرموز حين قال: "يمكننا أن نتصور علماً يتخذ موضوعاً له دراسة حياة الرموز في رحاب الحياة الاجتماعية، ويصبح هذا العلم جزءاً من علم النفس الاجتماعي وبالتالي من علم النفس العام، ونحن نطلق عليه تسمية علم الإشارات/السيميولوجيا، و لما كان هذا العلم لم يظهر إلى الوجود حتى الآن، فلا يمكننا التكهن بطبيعته وماهيته و كيف سيصبح، لكننا نؤكد أن من حقه أن يوجد وأن مكانه محفوظ مسبقاً وليس علم اللغة إلا جزءاً من هذا العلم العام"⁴ و في هذه المقولة إلحاح شديد على أهمية السيميولوجيا التي سيكون موضوعها إبداع

¹ دانيال تشاندلر، "أسس السيميائية"، مرجع سبق ذكره، ص 73.

² سعيد بنكراد، "السيميائيات و التأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس"، مرجع سبق ذكره، ص 33.

³ عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، دار فرحة للنشر و التوزيع، المنيا (مصر)، 2003، ص ص 14-15.

⁴ هادي نمر، "علم اللغة الاجتماعي عند العرب"، ط 1، الجامعة المستنصرية، المستنصرية (العراق)، 1988، ص ص 144-145.

العلامات وتحولها ومعانيها، كعلم متصل بعلم الاجتماع مع أنه ليس اجتماعي، و لما كانت أهم أنظمة العلامات هي لغة المواضعة بين البشر فإن العلم السيميولوجي الأكثر تقدما هو اللسانيات أو علم قوانين حياة اللغة.¹

في الوقت نفسه تقريبا، و على الجهة الأخرى من الأطلسي كان فيلسوف الذرائعية و عالم المنطق " شارل ساندروس بورس" يقوم بعمل نظري وثيق الصلة بعمل "سوسير"، دون أن يعلم أحد ببحوثه في فرنسا أو في غيرها إلا القلة أمثال "ويليم جيمس" (W. James) في أمريكا و "اللادي ويلبي" (L. Welby) في إنجلترا والسبب في ذلك أن بيرس كان قليل النشر و ما أنجزه حول العلامات كان موجها إلى علماء الرياضيات أكثر من غيرهم، رغم ذلك فقد استطاع أن يدخل بعض مفاهيم السيميوطيقا إلى "معجم بالدوين" (Baldwin) الذي كان أحد محرريه، أما الأعمال التي تم الإعلان فيها عن "نظرية بورس" حول العلامات فقد صدرت (1932/1931) تحت مسمى "الأعمال الكاملة" (Collected papers).² والملفت في الأمر أنه كان ينظر إلى العلامات في وظيفتها المنطقية لذا اعتبرت السيميوطيقا اسما آخر للمنطق.³ (باعتبارها تَمْنَطُ الدلائل) و منطق "بورس" هو منطق العلاقات.⁴ خلافا لنموذج "دي سوسير" المؤلف من ثنائي مكتف بذاته (دال/مدلول) قدم "بورس" نموذجا ثلاثيا يتألف من (المؤول/ الماثول/ الموضوع)، كما صنف العلامات بناء على ثنائيات ثلاث، تتعلق أولها بماهية العلامة في ذاتها، الثانية بعلاقة العلامة بموضوعها أما الثالثة فتتصل بتصوير المؤول للعلامة.⁵

أما في خصوص المعنى، فقد قُوبِل المصطلح بتعاريف عديدة و تعارضات كثيرة مردها أن هذا العلم يشمل ميادين متنوعة و متباينة جدا، فهو علم يمتد بفروعه لكافة الاتجاهات، فقد كان معنى السيميولوجيا في بداية مسارها عاما ثم اتسع لشمول كل تحليل يتناول الأدب و غير الأدب بالوصف شريطة أن يتخذ هذا التحليل طرق و مناهج الألسنية، هذا المعنى هو ما تم فهمه من كتاب سوسير "دروس في الألسنية العامة" كونه اعتبر اللغة أصلا و السيميولوجيا فرعاً و جعل أحدهما مرتبط بالآخر، لكن هذا الموقف لقي رفضاً من من عدة مفكرين أمثال

¹ ميشال أريفييه، "البحث عن فرديناند دو سوسير"، تر: محمد خير محمود البقاعي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت (لبنان)، مارس 2009، ص 68.

² جيرار دولودال و جويل ريطوري، "التحليل السيميوطيقي للنص الشعري"، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط (المغرب)، 1994، ص 8.

³ المرجع نفسه، ص 19.

⁴ حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 76-77.

⁵ دانيال تشاندلر، "أسس السيميائية"، مرجع سبق ذكره، ص 71.

"مارتيني" و "مونان" (الاتجاه الوظيفي)، أما "بارث" فقد دعا إلى دمج السيميولوجيا مع الألسنية العامة والاستفادة من مبادئها من خلال تحليله عينات من الصور الدعائية تحيلاً سيميولوجياً.¹

كما أشار العديد من الدارسين أن السيميولوجيا هي العلم "الذي يتناول الرمز بقدر ما يتناول الإشارات بالبحث في علاقتها بالمعاني و الدلالات المختلفة التي يمكن أن تشير إليها"؛ كما اتفق كل من تودروف، كريماص، جوليا كريستيفا، جون دوبوا، جوزيف راي دوبوف على أنها العلم الذي يدرس العلامات.² هذا يعني أن السيميولوجيا في أبسط تعاريفها هي علم العلامات الأنظمة الدالة، أما العلامة كلاسيكياً فهي "شيء ما يتناوب مع شيء آخر".³

في خصوص التسمية، عرف المصطلح تبايناً و مرد ذلك اختلاف الباحثين حول موضوع هذا العلم وكذا منهجه فالناطقون باللغة الفرنسية يتداولون تسمية (La Sémiologie) "سيميولوجيا" التي أطلقها "دي سوسير" في حين يتداول الناطقون باللغة الإنجليزية مصطلح (Semiotics) "سيميوطيقا" الذي استعاره "بيرس" من "لوك" (J.Lock) ؛ ويعود ذلك لسببين، الأول: الاعتراف المتأخر به، و الثاني: اتساع موضوعه و تشعبه وكثرة قضاياها، لكن على الرغم من هذا الاختلاف فإن هناك قاسماً مشتركاً بين جميع المهتمين بهذا المنهج فهم يتفقون حول أمرين أساسيين، الأول: موضوع السيميولوجيا هو العلامة بشتى أشكالها، الثاني: اعتبار العلامة نسقاً شكلياً.⁴

كما تعرضت السيميولوجيا، كغيرها من العلوم الناشئة، إلى محنة المصطلح و تنوع استخداماته ما خلق إشكالية ضبطه، فإذا كان الصراع اللغوي الأجنبي حول تسمية قائم بين السيميولوجيا والسيميوطيقا، فإن الصراع اللغوي العربي عرف موجة من التسميات، فهناك من لجأ إلى تعريب لفظة (La sémiologie) لتجانس الصيغة المألوفة في تعريب أسماء العلوم، و هناك من فضل تعريب لفظة (Semiotics) على نحو سيميوطيقا، و هناك من بحث لها عن مقابلات بناء على تركيبه الاشتقاقي مثل: علم العلامات، علم الأدلة،⁵ الدلائلية، بينما اتجه آخرون إلى التنقيب عن كلمة عربية أصيلة تؤدي مؤداه فتم التوصل إلى خمس صيغ هي: السيمة، السيم، السيماء،

¹ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، مرجع سبق ذكره، ص 8-9.

² عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، مرجع سبق ذكره، ص 18.

³ فرنسيس إدلين و آخرون، "بحث في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة"، تر: سعد محمد سعد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 2012، ص 62.

⁴ محمد التهامي العماري، "سيمائيات المسرح: نشأتها و موضوعها ووضعها الإبتيمولوجي"، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، 2004، ص 264.

⁵ المرجع نفسه، ص 265.

السيمياء، السيمياء التي تتضمن معنى العلامة؛ و من أجل مقاربتها إلى أسامي العلوم بالعربية يفضل استعمال اللفظة في صيغة الجمع "السيمياثيات" لتصرف دلالتها إلى العلم.¹ لكن حتى هذا المسعى لم يلق الاتفاق والإجماع، لأن النقل أولى من الاشتقاق خاصة إذا كان الاشتقاق سيؤدي إلى الخلط، إذ يُخشى أن يفهم القارئ العربي من السيمياء شيئاً يتصل بالفراسة و توسم الوجوه، أو يربطها بالسحر و الكيمياء بمفهومها الأسطوري.²

ثانيا : خصوصيات البحث السيميولوجي

يركز التحليل السيميولوجي على دراسة العلامات في أي نظام قائم و ليس فقط على النظام الصوتي اللغوي، لكنه في نفس الوقت يسحب على هذه العلامات ما يسحبه "دي سوسير" على العلامات الصوتية اللغوية،³ فالتحليل السيميولوجي يقوم على مجموعة من الإجراءات قصد وصف الموضوع، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذه الإجراءات التي تَعْتَبِر الموضوع ككل مُحتَوِي على دلالة شاملة، كما ترمي هذه الإجراءات إلى إقامة علاقات بين الأجزاء و الموضوع من جهة و بين الأجزاء والكل من جهة أخرى، إلى أن يُستنفَذ الموضوع و يتم تسجيل الوحدات الصغرى غير القابلة للتحليل.⁴ استنادا على عمليتي التفكيك و التركيب التي تحاول تفسير النصوص من خلال البحث عن سنن الاختلاف ودلالته، عبر فهم التعارض والاختلاف و التناقض و التضاد بين الدوال ليتم بذلك اكتشاف المعنى واستخراج الدلالة سواء تعلق الأمر بالدوال اللغوية أو غير اللغوية.⁵

هذا ما يتيح للتحليل السيميولوجي التفرد و التميز عن باقي المناهج بمجموعة من الخصائص أهمها:

1. الحايثة: يقصد بالحايثة فهم النص و قراءته من خلال عزله عن السياقات المحيطة و التخلص منها، بينما يقصد بها خارج البنيوية، رصد العناصر التي لا تفرزها السيرورة الطبيعية لسلوك إنساني مدرج داخل الزمنية التاريخية باعتبارها مدى يخبر عن المضامين و ينوعها بناء على وقائع سابقة في الوجود على الفعل الإنساني و تمفصلاته ومعطاة مع الطبيعة ذاتها. أما من الناحية التطورية، فقد كان المجال السردى سابقا في تحديد مستويات الدلالة وأنماط تشكلها من خلال دراسة اللسان بعيدا عن كل العناصر الخارجية.⁶ من خلال فهم الشروط الداخلية

¹ محمد التهامي العماري، "سيمياثيات المسرح: نشأتها و موضوعها ووضعها الإستمولوجي"، مرجع سبق ذكره، ص 266

² عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، مرجع سبق ذكره، ص ص 21-22.

³ عصام خلف كامل، المرجع السابق، ص 30.

⁴ رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي- إنجليزي- فرنسي"، دار الحكمة، الجزائر (الجزائر)، 2000، ص 20.

⁵ مجموعة من المؤلفين، "التواصل: نظريات و تطبيقات"، ط1، سلسلة فكر و نقد (03)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان)، 2010، ص 55.

⁶ سعيد بنكراد، "السيمياثيات مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص ص 255-256.

المتحركة في تكوين المدلول، و إقصاء كل ما هو خارجي كظروف الخطاب و سياقه، فالمعنى يجب أن ينظر إليه على أنه ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر.¹

أما في السيميولوجيا فترتكز المحايثة على دراسة ما بداخل حدود النص دون النظر إلى محيطه الخارجي، ما يجعله تحليلًا محايا يسمح بقراءة النص و فهمه. وهذا راجع من الأساس لمعنى "المحاثة" التي يقصد بها الاكتفاء بشبكة العلاقات الداخلية بين عناصر النص، و هي من المفاهيم التي أشاعتها البنيوية في بداية الستينات من القرن العشرين، لتصبح بعد ذلك مفهوما مركزيا يتم الاستناد إليه ليفهم النص و تنجز قراءاته في ذاته مفصولا عن أي شيء يوجد خارجه من خلال عزله و التخلص من كل السياقات، فالتحليل المحيث يجيب عن كل الأسئلة ويدرك كل المعاني و يحيط بها داخل النص وبالانفصال عن أي شيء آخر²

2. البنيوية: حافظت البنيوية كتيار علمي على قيمتها من خلال تميزها بالبحث عن البنيات الملازمة بواسطة بناء النماذج، كما حافظت على المبدأ الذي بموجبه يتمثل الموضوع المعرفي في العلاقة، فبفضلها تطور التحليل السيميولوجي في ذات اللحظة التي تجاوزت فيها السيميولوجيا الإطار الضيق للألسنية.³ لذا يعد التحليل السيميولوجي تحليلًا بنيويًا يكتسي المعنى من خلال وجوده بالاختلاف و في الاختلاف، و من ثم فإن إدراك معنى الخطاب يفترض وجود نظام مبني على مجموعة من العلاقات، وهذا بدوره يؤدي بنا إلى التسليم بأن عناصره لا مدلول لها إلا عبر شبكة من العلاقات القائمة بين أجزائه. لذا يجب عدم الاهتمام إلا بالعناصر التي تبلور نسق الاختلاف و التشاكلات المتألفة و المختلفة. كما يستوجب التحليل البنيوي الدراسة الوصفية للخطاب و بنائه الهيكلي،⁴ حيث يستهدف التحليل البنيوي لأي خطاب إستنباط البنية أو البنيات الخاصة بالنص أو الخطاب المعبر لذاته كمجموعة وكنظام، كما يستوجب إبراز العلاقات الداخلية و قوانين التنظيم.⁵ و بالرجوع إلى خاصية الاختلاف في التحليل البنيوي، فإنه يمكننا القول أن الفهم السيميولوجي للعلامات لا يكتمل إلا في ظل الاختلاف، بناء على علاقات الاختلاف بين جزئياته ضمن نسق و نظام محدد، ما يجعل من الاختلاف شرطا

¹ مجموعة من المؤلفين، "التواصل: نظريات و تطبيقات"، مرجع سبق ذكره، ص 55.

² سعيد بنكراد، "السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص 255.

³ رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي- إنجليزي- فرنسي"، مرجع سبق ذكره، ص 196.

⁴ مجموعة من المؤلفين، "التواصل: نظريات و تطبيقات"، ط1، سلسلة فكر و نقد (03)، مرجع سبق ذكره، ص 55.

⁵ رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي- إنجليزي- فرنسي"، مرجع سبق ذكره، ص 197.

لاكتمال المعنى و اكتساب العناصر النصية مدلولاً واضحاً، فلا يمكنها أن تأخذ معناها أو أن تكون دالة إلا من خلال شبكة العلاقات التي تقوم بينها و التي تمنح للمحتوى شكلاً قابلاً للتحليل.¹

3. تحليل الخطاب: إذا كانت اللسانيات البنيوية تهتم بدراسة الجملة انطلاقاً من مجموعة من المستويات المنهجية، حيث تبدأ بأصغر وحدة "الصوت" إلى أكبر وحدة "الجملة"، فإن السيميولوجيا تتجاوز الجملة إلى تحليل الخطاب و البحث عن كيفية توليد النصوص و اختلافها السطحي و اتفاقها العميق،² فهي لا تكتفي بالبحث في أصول المعنى و جوهره و لا تقوم بدراسة و تحليل العلامات منفردة باعتبارها لا تدل بوجودها الأحادي المعزول عن المعنى و لا من تلقاء نفسها بل في تتبع انبثاقات المعنى و تفرعاته من خلال عمليات التنصيب المتعددة التي تكسبها معنى جديد مضاف إلى علامات أخرى. فالسيموز (السيرورة المنتجة للدلالة) لا تقف عند حدود رصد المعنى الأولي الذي يحيل عليه التمثيل من خلال إحالته الأولى، بل يشير إلى إمكانية استمرار هذه الإحالات دون انقطاع إلى ما لا نهاية. ما يجعل من السيميولوجيا بحثاً في السيرورة التي تنتج الدلالة و أنماط تشكلها من خلال إقامة شبكة من التواصل المفضي لإنتاج معاني متعددة.³

4. التآويل: استخدم التآويل في البحوث السيميولوجية بمعنيين مختلفين لكن مرتبطين بالمسلمات الرئيسية للسيمولوجيا المتعلقة بالشكل السيميولوجي، إذ يرتبط المعنى الأول (وفقاً للنحو التوليدي) باعتبار كل نظام من الأدلة قابل للوصف بطريقة شكلية بغض النظر عن المضمون و بمعزل عن التآويلات الممكنة لهذه الأدلة، مما يعني أن كل نظام من الأدلة يعتبر كنظام تعبري قابل أن يتلقى في مرحلة تالية تآويلاً دلالياً؛ أما المعنى الثاني (وفقاً للآلسنية السوسيرية) يعتبر أن الدليل الآلسني ينبغي أن يُحدّد بمعناه و أن الأشكال السيميولوجية دالة، ما يعني أن التآويل صياغة مضمون معادل للوحدة الدالة داخل سيميولوجية معينة أو ترجمة لوحدة دالة داخل أخرى.⁴ أما مفهوم التآويل فهو شديد الارتباط بالتصور الذي نملكه عن الدلالة و عن شروط وجودها و أشكال تحققها، بما يتطلبه ذلك من استناد على مجموعة من السياقات المحتملة القابلة للتعين دون التوقف عند حدود التعيين المحايد لمرجع موضوعي مستقل، ما يعني أن التآويل هو الإجماع على القول بالتعددية الدلالية سواء تعلق الأمر بالوقائع اللسانية أو غير اللسانية، ذلك أنه مرتبط بالدرجة الأولى بإنتاج الدلالة ذاتها، دون أن يغفل أن هناك لحظتين في

¹ جميل حمداوي، "السيمويطيقا و العنونة"، عالم الفكر، المجلد الخامس و العشرون، العدد الثالث، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، يناير-مارس 1997، ص 80.

² مجموعة من المؤلفين، "التواصل: نظريات و تطبيقات"، ط1، سلسلة فكر و نقد (03)، مرجع سبق ذكره، ص 55.

³ سعيد بنكراد، "السيمياثيات مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص 258-259.

⁴ رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي-إنجليزي-فرنسي"، مرجع سبق ذكره، ص 92.

التأويل، أولى: مرتبطة بالتعيين المرجعي "المحايد" (تضم المعنى المباشر) و لحظة ثانية: خاصة بإنتاج الدلالات المرتبطة بالواقعة ضمن وضع ثقافي محدد (تضم قيما مضافة ناتجة عن وضعية الإبلاغ) و هذا الطرح يندرج ضمن حدود التأويل المتناهي فيتحدد المعنى بحدود و ينتهي عند غاية.¹ و هناك طرح آخر يفيد أن التأويل قابل للاشتغال دائما لأنه غير متناهي، فالإحالات حرة و عفوية لا تحكمها أية غاية و لا تسير نحو أي مدلول بعينه.² إضافة لما سبق، حاول "محمد السرغيني" إيجاز بعض مما تتميز به السيميولوجيا المعاصرة من أمور، نذكرها على النحو التالي :³

- لا تفضل العلامة على غير اللغوية، فالتحليل السيميولوجي لا يخص بالتحليل مجالا اشتغال دون آخر بل تضم كل المجالات اللغوية و غير اللغوية
- تعمل على صهر الأنساق اللغوية و النماذج المنطقية أو الرياضية، فالتداخلات الموجودة بين الأنساق المختلفة تجعلها ممتدة لبعض تارة و متناقضة تارة أخرى ، لكن تبقى سمة الدراسة الشاملة لكل الأنساق على اختلافها مرتبطة بالسيميولوجيا دون غيرها من المناهج البحثية التي تختص بمجالات مقصورة و محصورة ، فالسيميولوجيا لا تستثنى في دراستها الأنساق اللغوية أو غير اللغوية، البصرية بمختلف تمثلاتها الثابتة و المتحركة، بالإضافة إلى الأنساق الجسدية بما تضمها من إيماءات و مسافات و حركات مختلفة و متعددة ... ناهيك عن أنساق السرد القصصي و المنطق الرياضي و الحسابي ...
- تستهدف بالبحث نماذج الدلالة و تتخذ مجالها في النص كمارسة دالة، يقترب البحث السيميولوجي من مختلف الخطابات و النصوص لفهمها من خلال تفكيك شفراتها و إعادة تركيبها من أجل التوصل للمعاني الظاهرة و الكامنة خلف النص فتستوحي منه بدل قراءة واحدة قراءات متعددة استنادا إلى سياق الكتابة والقراءة و التحليل.
- يجب أن تركز على علم هو موضوع دراستها و تحليلها، أي أن تركز على ما يسمى (Sémanalyse) الذي يرفض " جاك دريدا" على غرار آخرين أن تكون العلامة أساسا له.

¹ سعيد بنكراد، "السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، مرجع سبق ذكره، ص 266.

² أمبرتو إيكو، "التأويل بين السيميائيات و التفكيكية"، تر: سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2004، ص 15.

³ عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، مرجع سبق ذكره، ص 30 .

ثالثا: الاتجاهات المعاصرة للبحث السيميولوجي

على الرغم من التطور و التشعب الذي شهدته الأبحاث السيميولوجية عبر العالم (سواء نظرية أم تطبيقية)، فإنه ينبغي الاعتراف بأن السيميولوجيا العامة اليوم "علم ما يزال في طفولته" فهي "ما تزال في مرحلة ما قبل النموذج من تطورها علما" على حد تعبير "كوهن" ، لذا نجد العديد من الاتجاهات التي تتعارض لا من حيث النظريات فحسب إنما من حيث تصورها لما يجب أن يشكل نظرية سيميولوجية أيضا.¹

إذ أشرنا خلال عرضنا لنشأة السيميولوجيا و تطورها، كيف أن "سوسير" وضع المبادئ الأولى للسيميولوجيا، لكنه لم يحدد بوضوح السبيل الذي ينبغي أن يسلكه هذا العلم الحديث، و مرّ بنا كذلك كيف تحدث عن المواضيع التي ينبغي أن ينصب عليها البحث السيميولوجي فذكر أنشطة و ممارسات متنوعة ، بعضها خالص للتواصل الإنساني ، كاللغة المنطوقة و أبجدية الصم و البكم و الإشارات العسكرية و بعضها ليس كذلك كالطقوس الرمزية و صيغ الاحترام ، و قد نتج عن هذا الغموض أن سار هذا العلم الناشئ في اتجاهين متباينين، فبعض الباحثين ذهب إلى أن السيميولوجيا ينبغي أن تُعنى بدراسة الأنساق التواصلية فقط (أي التي يكون القصد من توظيفها هو التواصل أساسا) من أمثال: " بريتو" (L.Prieto) و "إيريك بويسنيس" (E.Buyssens) و "جورج مونان" (G.Mounin)، في حين ذهب آخرون إلى ضرورة توسيع مجال البحث السيميولوجي ليشمل كل الظواهر الدالة أمثال: " بارث"، "غريماس"، "كورتيس" (Courtés) و غيرهم ...²

أما "محمد السرغيني" فقد أشار لاتجاهات البحث السيميولوجي في ثلاث مذاهب أساسية هي: الاتجاه الأمريكي، الفرنسي، الروسي؛ بينما حصرها "عواد علي" في: سيميولوجيا التواصل، الدلالة، الثقافة؛ فيما اختلف تقسيم "مارسيلو داسكال" (Marcelo Dascal) عن سابقه في تسمية سيميولوجيا الثقافة بسيميولوجيا التعبير عن الفكر وكلاهما يصب في نفس الفكرة.³ و فيما يلي عرض لأهم الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة بناء على وظيفة العلامة :

1 عبد الله إبراهيم و آخرون، "معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ط2، مرجع سبق ذكره ، ص 79.

2 مجموعة من الباحثين، "حقول سيميائية"، تر: محمد التهامي العماري، مرجع سبق ذكره ، ص 19-20 .

3 عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، مرجع سبق ذكره ، ص 25 .

أ. سيميولوجيا الدلالة:

ينسب هذا الاتجاه إلى "بارث" الذي يرى أن جزءا كاملا من البحث السيميولوجي المعاصر مرده مسألة الدلالة، من خلال دراسة الواقعة باعتبارها دالة،¹ كما يرى رواد سيميولوجيا الدلالة أن العلامة تشير إلى وحدة ثنائية المبنى تضم: الدال و المدلول تماما مثلما أشار إلى ذلك "سوسير" في العلامة اللغوية، لكن ما يميز هذا الاتجاه عن الاتجاهات الأخرى هو قلبه للأطروحة السوسيرية القائلة بعمومية السيميولوجيا و خصوصية علم اللغة،² وهذا ما طرحه "بارث" في قوله: "اللسانيات ليست فرعاً من علم الدلائل، بل السيميولوجيا هي التي تشكل فرعاً من اللسانيات"، ضف إلى ذلك أن سيميولوجيا النسق غير اللساني تستعير اللسان لشرح رسائلها فيكون بذلك اللسان مؤول كل الأنساق لسانية كانت أو غير لسانية،³ و يرجع هذا الطرح لاستناد سيميولوجيا الدلالة على أربع مرتكزات رئيسية مستقاة من الألسنية البنيوية و هي: اللغة/ الكلام (Langage/ parole)، الدال/ المدلول (Signifié / signifiant)، المركب / النظام (Système / syntagme)، الدلالة الذاتية التقريرية/ الإيحائية أو ما يسمى بالتعيين و التضمنين (Dénotation / connotation).⁴

و من سمات هذا الاتجاه، أن السيميولوجيا تعالج كل الظواهر التي تتضمن دلالة سواء كانت تقصد التواصل أم لا تقصده، إذ يوسع "بارث" حقل البحوث السيميولوجية ليشمل كل الوقائع الثقافية باستعمال مفاهيم علم اللسان لدراساتها،⁵ فكل ما يحيط بنا من أشياء و صور و سلوكات يمكن أن يدل بوفرة، لكن لا يمكنها أن يقوم بذلك بصورة مستقلة دون الامتزاج باللغة، فما كان لها أن تكون أنساق سيميولوجية أو أنساق دالة لولا تدخل اللغة، فهي تكتسب إذن صفة النسق السيميولوجي من اللغة و لا وجود لمعنى إلا لما هو مسمى، و عالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة، هذا ما دفع "بارث" إلى التأكيد على صعوبة تصور وجود مدلولات خارج اللغة بل داخلها، فتمودج المعاني حسب سيميولوجيا الدلالة نمودج لساني و اللغة عنصر بنائي لا غنى عنه في الأنساق السيميولوجية، فحتى ما هو غير لساني يتم استقراؤه بطريقة لسانية.⁶

¹ حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 1987، ص 74.

² عبد الله إبراهيم و آخرون، "معرفه الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ط2، مرجع سبق ذكره، ص 96.

³ حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 76.

⁴ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، مرجع سبق ذكره، ص 21.

⁵ مجموعة من الباحثين، "حقول سيميائية"، تر: محمد التهامي العماري، مرجع سبق ذكره، ص 21.

⁶ حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 74-75.

ب. سيميولوجيا الاتصال :

ظهرت على يد "إيريك بويسنس" الذي أكد أن سيميولوجيا التواصل تتحدد بدراسة الأنساق التواصلية المستعملة للتأثير في الآخر و التي يتوجب عليه معرفتها، ما يؤكد على ارتكاز التأثير في سيميولوجيا التواصل على شرطين هما: توفر قصد المرسل في التبليغ و اعتراف المتلقي بهذا القصد؛ إذ يساعد القصد في التبليغ على التمييز بين: الأدلة (وحدات يتوفر من أجلها القصد في التبليغ)، الإشارات (وحدات ينعدم فيها القصد في التبليغ)، هذا ما يضعنا أمام وضعيتين مختلفتين: فقد نؤثر في الآخر دون أن تكون لنا النية في ذلك (وضع إشاري ينعدم فيه التواصل)، وقد نؤثر في الآخر مع وجود نية التأثير و التأثير (وضع دلالي يحضر فيه التواصل).¹

على هذا الأساس، يرى "بويسنس" أن السيميولوجيا تهتم بدراسة طرق التواصل أي دراسة الوسائل المستخدمة للتأثير على الغير و المعترف بها بتلك الصفة من قبل الشخص الذي نتوخى التأثير عليه، فوجهة نظر السيميولوجي تفرض عليه اللجوء إلى الوظيفة الأولية للغة أي التأثير على الغير شرط الاقتصاد على الوسائل التعاقدية، إلا أنه من الممكن أن يكون التأثير دون إرادة ذلك و يتعلق الأمر هنا بالأمارات* (و السيميولوجي لا يعنى بدراسة هذه الحالات)² لذا ارتكزت العلامة في هذا الاتجاه على مدخل ثلاثي يضم: الدال/المدلول/القصد. إذ لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل و دون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود توليف للعلامات، إذ يستلزم الوضع التواصل وجود "علاقة تشفير" (Encodage) و حل التشفير (Décodage) شرط تواجد عناصرها في اللحظة ذاتها.³

ما يعني إقصاء كل الظواهر التي لا نلمس فيها القصد بالتواصل من حقل السيميولوجيا، والاكتفاء فقط بالشفرات التي تكتسب بالتعلم و من بين الشفرات التي تعنى بالدراسة السيميولوجية: إشارات الطريق، ترقيم غرف الفنادق، أرقام الهاتف و الحافلات ...⁴

¹ رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي- إنجليزي- فرنسي"، مرجع سبق ذكره، ص ص 172-173.

* الأمانة : هي الوقائع التي تمدنا بإشارات قد تكون عفوية، عفوية مغلوطة، قصدية. فالأمانة علامة تثير انتباهك إلى وجود شيء ما عبر دافع ما، و هذا الدافع لا علاقة له بالتشابه فهو يتم بحكم علاقة مرجعية. للمزيد أنظر:

سعيد بنكراد، "السيميائيات و التأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس"، مرجع سبق ذكره، ص 119.

³ جبرار دولودال و جوويل ريطوري، "التحليل السيميوطيقي للنص الشعري"، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1، مرجع سبق ذكره، ص ص 24-25 .

⁴ مجموعة من الباحثين، "حقول سيميائية"، تر: محمد التهامي العماري، مطبعة أنفو، فاس (المغرب)، 2007، ص 20.

ت. سيميولوجيا الثقافة :

تعود جذور سيميولوجيا الثقافة إلى "فلسفة الأشكال الرمزية" عند "كاسيرر" و إلى الفلسفة الماركسية، أما أهم رواد هذا الاتجاه فهم يوري لوتمان، فياتشلاف إيفانوف، بوريس أوسبانسكي، فلاديمير توبوروف، ألكساندر بياتيجورسكي (من الاتحاد السوفياتي) و تطلق عليهم تسمية "جماعة موسكو تارتو"، بالإضافة إلى أمبرتو إيكو، لاندي روسي (من الاتجاه الايطالي)، و يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلامة تتكون من وحدة ثلاثية المبنى تضم: الدال، المدلول ، المرجع،¹ كما يعتبرون الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية و أنساق دلالية.

تبلور هذا الاتجاه عام 1962، حينما بدأت جماعة "موسكو تارتو" عملها المنهجي والمنظم بعقد مؤتمرها حول الدراسة البنيوية لأنظمة العلامات، من خلال تأكيدها أن الانسان، الحيوان و الآلات تلجأ إلى العلامات، غير أن العلامات التي يستخدمها الإنسان تتميز بغنى و تعقيد منشؤه اللغة الطبيعية تحمل في طياتها نسقا للعالم.² كما تدرس سيميولوجيا الثقافة الدلالات التي تنبع من الثقافة دون الطبيعة رغم أن عملية الفصل صعبة إن لم نقل مستحيلة، و قد أجابت "ميد" عن هذا الانشغال بقولها أن السلوك الإنساني تتم نمذجته منذ ولادته من خلال إدراج ما هو بيولوجي ضمن الحقل الثقافي،³ فسيمولوجيا الثقافة تنطلق من اعتبار الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية و أنساق دلالية، فهي تجمع بين سيميولوجيا الاتصال والدلالة مع اختلاف في بعض الخصائص.⁴ و قد أكد رواد هذا الاتجاه أن العلامة لا تكتسب دلالاتها إلا من خلال وضعها في إطار الثقافة، و هو لا ينظر إلى العلامة المفردة بل يتكلم عن أنظمة دالة أي مجموعات من العلامات، و لا يؤمن باستقلال النظام الواحد عن الأنظمة الأخرى، بل يبحث عن العلاقات التي تربط بينها سواء كان ذلك داخل ثقافة واحدة أو بين الثقافات المختلفة أو بين الثقافة و اللاثقافة.⁵ علما أن الثقافة تتطلب الفصل في تركيبها و مفهومها الواسع الذي يحيل تارة إلى ما يترسب في الذهن من معلومات و هو ما يوازي مفهوم الاحتفاظ بالمعلومات، وتارة نجده يعبر عن ذاك الرباط الذي يصل بين أفراد المجتمع نتيجة اتصالاتهم المختلفة الفردية و الجماعية.⁶

¹ فيصل الأحمر، "الدليل السيميولوجي"، ط1، دار الأملية للنشر و التوزيع، قسنطينة (الجزائر)، 2011، ص 107.

² عبد الله إبراهيم و آخرون، "معرفه الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ط2، مرجع سبق ذكره، ص 106-107.

³ محسن بوعزيزي، "السيميولوجيا الاجتماعية"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 74.

⁴ فيصل الأحمر، "الدليل السيميولوجي"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 107.

⁵ عبد الله إبراهيم و آخرون، "معرفه الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة"، ط2، مرجع سبق ذكره، ص 107-108.

⁶ نور الدين رايس، "السيميائيات و التواصل"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 61-62.

2. الرمز الجسدي: القراءة و التحليل

عرف مصطلح "الرمز" (Le Symbole) عدة تحولات على مستوى المعنى و الاستخدام، إذ دل جذر الكلمة في العصر الإغريقي القديم على شيء يقسم إلى نصفين، يقدم كل نصف منهما إلى ضيف من الضيوف من أجل أن يعطي هذا الأخير نصفه إلى أطفاله ليكونوا شاهدين على الضيافة التي حدثت، فيما بعد استعمل للإشارة إلى كل ما يتوسل به للتعرف على الأشياء بما في ذلك الندوب والبقع اللونية التي تولد مع الإنسان، كما استعمل للتعبير عن قطعة معدنية صغيرة (Jeton) كانت تشير إلى شهادة الحضور في مناسبة معينة (حين توزع على الحاضرين) أو تشير لبديل عن مبلغ مادي أو مواد غذائية؛ بينما عُرِف في قاموس أكسفورد (Oxford dictionary) على أنه: "شيء يقوم مقام شيء آخر أو يمثله أو يدل عليه لا بالمماثلة إنما بالإيحاء السريع أو بالعلاقة العرضية أو بالتواطؤ و المواضعة، مثل: الحروف المكتوبة، إذ تصبح رموزا أي مجموعة من العلامات التي تدل بالتواطؤ على بعض الأشكال اللسانية (حسب بلومفيلد)، وهذا ما يسمى علامة العلامة أي العلامة التي تنتج قصد النيابة عن علامة أخرى مرادفة لها (حسب موريس)، أما "سوسير" فيعارض فكرة الاعتبارية في الرمز إذ يفترض مبدأ الترابط الطبيعي بين الدال والمدلول، أما عند غيره فالقضية مرتبطة بالتوافق القياسي أو تداعي الأفكار أو صورة لها قيمة تذكيرية أو سحرية شرط أن يكون التوافق بين شيئين الأول ينتمي إلى العالم الفيزيائي والثاني إلى العالم المعنوي. وبذلك يصبح الرمز دالا على شيء ليس له وجه أيقوني كالخوف، الفرح، الإخلاص، العدل...¹

بينما يعني في اللغة إشارة لموضوع أو تمثل ما دون تداخل بينهما،² أما "هيجل" فيرى أن الرمز هو شيء خارجي مباشر، يخاطب حدسنا بصورة مباشرة، و لكن هذا الشيء لا يُقبل كما هو موجود فعلا، و إنما بمعنى أوسع و أعم كثيرا. ما يؤكد على ضرورة التمييز بين مدلول (Meaning) الرمز وتعبيره، فالمدلول يرتبط بتمثل موضوع ما مهما كان مضمونه، أما الجانب التعبيري للرمز فهو يعبر عن وجود حسي أو صورة ما.³ لذلك تعد كل من الشعارات (Emblèmes) والشارات (Les Insignes) من بين أنواع الرموز، إذ يمكننا القول أن السلحفاة رمز للبطء والحمامة رمز للسلام، أما الديك فشعار للحذر بينما يعبر المنجل عن صفة لـ "سيريس" إلهة الحصاد،

¹ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء (المغرب)، 1987، ص ص 45-46.

² رمضان بسطاويسي محمد غانم، "جماليات الفنون و فلسفة تاريخ الفن عند هيجل"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 1998، ص226.

³ رمضان بسطاويسي محمد غانم، المرجع السابق، ص 226.

فعملية ضبط الرمز خاضعة لمبدأ ربط طبيعي بالإضافة إلى عملية تحليل الأشياء التي هي موضوع التقابل، فعلى أساس المميزات المتوصل إليها توضع أسس التوافق.¹

كما أن الرمز قد يستخدم كوسيلة للتعبير من أجل الإيحاء بالمعنى المراد التعبير عنه دون الإفصاح به، إذ يقوم بالتجسيد المادي في حين يكون مغزاه هو المضمون؛ ولكي يكون حقيقيا لا بد أن تكون له صلة روحية مع المغزى و يحتوي على مضمون التمثل الذي يريد أن يشير إليه، فالأسد يتخذ رمزا للشجاعة بناء على بعض الصفات التي تؤهله لكي يرمز إلى ذلك، لكن توجد صفات أخرى لا تتطابق مع ما سبق مثل المكر، ما يعني أن الشكل الرمزي قد يتطابق في صفة مع ما يمثله، كما قد ينطوي على صفات مستقلة تمام عن الصفة المشتركة. ما يجعلنا نقول أن الرمز له معنى مزدوج، لأن علاقته بالمدلولات التي يشير إليها هي علاقة واحد بمتعدد.²

لذا يمكن القول أن هناك نوعين على الأقل من علاقات الدلالة أو المعنى: الأولى شفافة والثانية مبهمة، فالأولى ترتبط فيها الدالات بمدلولاتها على أساس التماثل، و لا تحتاج إلى معرفة إضافية حتى تتبين أحد الطرفين، أما الثانية فتكون العلاقة بين الطرفين على أساس ما يماثل شفرة تعسفية أو اقتران تعسفي (المواضعة). وغالبا ما يشار إلى الدال الشفاف على أنه أيقونة، أما الدال المبهم فهو رمز.³ هذا يعني، أن الرمز هو الذي يصنع موضوع التفكير بمعنى أنه يحل محل الشيء المرموز إليه ويجعله متاحا للحواس، كما أنه يرتبط في المحل الأول بالمعنى و ليس بالجوانب النفعية أو العملية التي تأتي في مرتبة لاحقة، كما يمكن أن يكون إما شيئا طبيعيا له وجود محسوس أو شيئا متخيلا ليس له وجود أو حتى فعلا أو حادثة أو أي شيء يشير إلى معنى لا تربطه علاقة طبيعية.⁴

بذلك يمكن القول، أن الرموز أفعال أو أحداث أو أشياء تتجسد بصور غير مباشرة أو بصور مجردة، وما إن يصبح الرمز ذا معنى تقليدي منمط أو منسق في المجتمع حتى يصبح جزءا من لغة ذاك المجتمع. ما يجعل للإنسان كفرد و عضو في جماعته دورا كبيرا في إثراء النظام الرمزي السائد،⁵ ما دفع " كاسيرر إرنست " (Ernst

¹ محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، مرجع سبق ذكره، ص 46.

² رمضان بسطاوي سي محمد غانم، مرجع سبق ذكره، ص 226-227.

³ تيرنس دبليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، تر: شوقي جلال، ط1، العدد 2312، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2014، ص 101.

⁴ السيد حافظ الأسود، "الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة و تأويلها"، منشأة المعارف، الإسكندرية (مصر)، 2001، ص 34.

⁵ أحمد ديب شعبو، "في نقد الفكر الأسطوري و الرمزي: أساطير و رموز و فلكلور في الفكر الإنساني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، بيروت (لبنان)، 2006، ص 36.

(Cassirer) لتعريف الانسان على أنه حيوان رامز (Animal Symbolicum)¹ باعتباره الكائن الوحيد الذي يمكن أن يتعامل مع الرموز بطريقة ممنهجة، لكنه أنكر في المقابل إرجاع الرموز إلى مجرد علامات، ذلك أنها تنتسب إلى عالمين خطايين مختلفين فالعلامة عنصر من العالم الفيزيقي للكائن، بينما الرمز عنصر من العالم الإنساني للمعنى، فالعلامات عبارة عن "إجرائيات" (Operateurs)، بينما الرموز عبارة عن "مشيرات" (Indicateurs)، فالعلامات لها وجود فيزيقي أو مادي أما الرموز فلها قيمة وظيفية لا غير.² هذا يعني أن الرمز قبل كل شيء علامة، لكنه ليس علامة اعتباطية و لا يستعمل كيفما اتفق، لأنهما و إن اتفقا في صفة مشتركة يختلفان في جوانب أخرى.³

أما عن صفات الرموز، فقد وصفها "سوسير" بالصورية و التعسفية التي لا تكون مطلقة، أما " بيرس" فأكد أنها تتسم بالديناميكية و إمكانية التفسير والتأويل،⁴ وهذا ما يعد من السمات الرئيسية للرموز التي تجمع بين خصوصية الرمز في حد ذاته و خصوصية بيئة اشتغاله، كالقول أن الرمز ملزم بالتلبس بالوجود الإنساني، والنزوع إلى الثبات النسبي، و كذا المعقولية والمنطقية بناء على مبدأ التصنيف و قابلية التأويل.⁵

بناء على ذلك، يمكن تصنيف "الكون الرمزي" (حسب دوران) إلى عدة أنواع حسب مجالات التعبير:⁶ الرموز الشعائرية (Les symboles rituels)، الرموز الأسطورية (Les symboles Mythiques)، الرموز الأيقونية (Les symboles Iconiques). بالإضافة إلى: الرموز الوظيفية أو الرموز المحركة.

و نظرا للتضارب الحاصل في إطلاق تسمية رمز أو أيقونة أو مؤشر على ذات العلامة، يمكن القول أن "العلامات نفسها يمكن أن تكون أيقونات و مؤشرات و رموز اعتمادا على العملية التأويلية، غير أن العلاقات بين الأيقونات والدلائل الموضوعية و الرموز ليست مجرد تأويلات بديلة، إنها مرتبطة ببعضها ذاتيا". ويتجلى هذا الطرح حين نتأمل أمثلة لمفسرين قاموا بتفسير العلامات نفسها بدرجات متفاوتة. فعالم الآثار الذي يكشف عن

¹ السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص 26.

² حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، مرجع سبق ذكره، ص 83.

³ مجموعة من المؤلفين، "اللغة"، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية : نصوص مختارة، العدد5، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2005، ص 28.

⁴ السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص 37.

⁵ بسام الجمل، "من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط1، مطبعة التسفير الفني، صفاقس (تونس)، جانفي 2007، ص 22.

⁶ محمد نور الدين أفاية، "المتخيل و التواصل"، مرجع سبق ذكره، ص 26-29.

علامات مكتوبة على لوح طيني، سيفترض أن هذا النقش من الكتابة البدائية، لكن الأركيولوجي الذي لم يتوفر له دليل لفك شفرة النقش لا يمكنه تفسير النقش على أنه رمز، نظرا لعجزه عن تفسيرها رمزيا فإنه سيفسرها أيقونيا.¹

و الحقيقة أن تعدد تأويلات الرمز الواحد لا تنحصر في مدى تجريده، إنما يرتبط بتعدد طرق قراءة الرمز وتأويله، و هذا راجع إلى اتصاف الرمز بسمة التعدد في الأبعاد (Pluridimensionnels)، و التعدد في معاني الرمز الواحد (Polysémie) و قدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلا تاما، فالماء قد يرمز للانبعاث و الخصب (في أساطير خلق الكون) كما قد يرمز إلى الدمار و الفناء (في أساطير).²

مما سبق، يتضح أنه لا توجد موضوعات بذاتها هي أيقونات أو مؤشرات أو رموز، وإنما نحن الذين نؤولها على هذا النحو أو ذاك اعتمادا على الاستجابة المترتبة عليها، لذلك نقول أن الفارق بين العلاقات الأيقونية القائمة على دليل موضوعي و الرمزية مشتقة من النظر إلى الأشياء سواء من حيث شكلها أو علاقاتها المشتركة مع أشياء أخرى أو اندماجها في منظومات من علاقات تم الاصطلاح عليها.³

فإن تعذر على الباحث إدراك المرجعية الرمزية لعلامة ما، فإنه لا يزال قادرا على تأويلها باعتبارها دالة أو مؤشرا، كذلك إن عجز عن إدراك أي تطابق مع دليل موضوعي، فإنه لا يزال قادرا على تأويلها على اعتبارها أيقونة "أي صورة تمثيلية" ويفضي تعطيل الكفاءة المرجعية إلى هبوط منتظم في الدرجات من الرمزية إلى الدليل الموضوعي، ثم إلى الأيقونية وليس فقط من الأيقونات المركبة أو الدلائل الموضوعية أو الرموز إلى نظائرها الأبسط تكوينا (و العكس صحيح)، يفيد هذا الطرح بأن المرجعية الدالة موضوعيا تعتمد على المرجعية الأيقونية، كما أن المرجعية الرمزية تعتمد على المرجعية الدالة موضوعيا.⁴

¹ تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، مرجع سبق ذكره، ص ص 125-126.

² بسام الجمل، "من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط1، ص ص 27-28.

³ تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، المرجع نفسه، ص 123.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 128-129.

المبحث الرابع: سلطة الرمز في رسوم الوشم

1. الأشكال الهندسية

تعكس الرموز التشكيلية المحتواة في الوشم طبيعة العلاقة بين جسد الحامل والرمز المختار، ومستوى الاحتكاك اليومي بالبيئة الخارجية الحيوانية والنباتية والبشرية، فهي تعبر عن الوجود والتقبل والتأقلم مع الآخر، فالخطاب التشكيلي و الرمزي للوشم ما هو إلا محاكاة للمحيط و علاقة الجسد بالآخر في خطاب مفتوح على المحظور والمقدس في نفس الوقت.

2. الأشكال الحيوانية

اختلف تقديس الحيوانات في المجتمعات تبعاً لارتباط الأفراد بها و مدى اعتقادهم بقدرتها السحرية في حمايتهم و قد أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الطوطمية، لكن الملاحظ أن هذه الممارسات لا تزال قائمة و إن كانت بدرجة أقل و باعتقاد مغاير.*

تؤكد رسومات الوشم التي تحمل تمثيلاً لحيوانات مختلفة على العلاقة الوطيدة بين الإنسان و الحيوان منذ القدم من خلال اتخاذه لحيوان معين طوطماً له، و قد وجدت في مصر على التماثيل الأنثوية عدة رسوم حيوانية، كوجود علامات ملونة بالأسود و هي عبارة عن وشم تشبه مفرداته ما جاء على الأواني الفخارية من حيث الشكل والأسلوب¹ و من الرسومات الحيوانية التي وجدت في وشم المرأة بمنطقة "الشرية" (تبسة-الجزائر) الحمامة كرمز للسلام أو للمرأة المسالمة والأفعى كرمز للمرأة الشريرة و صفات الغدر بها.²

1. السمكة: رمزت السمكة في المسيحية إلى الطهارة و خلاص المسيح، كما استخدمت رمزا للمعمودية لأن السمك لا يعيش خارج الماء و المسيح لا يعيش دون عماد، وقد رسمها الأقباط على أيديهم ليتعارفوا خوفاً من اضطهاد الرومان لهم عند اعتناق المسيحية. أما الدلفين فله مضمون عقائدي يشير إلى الخلاص والقيامة، كما

* للمزيد حول الرموز الحيوانية أنظر: توفيق فهد، "الكهانة العربية قبل الإسلام: الكاهن، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الحمس..."، تر: حسن عودة و رضوان السيد، شركة قدمس للنشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2007، ص 343.

¹ زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مرجع سبق ذكره، ص 14.

² ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 318.

ارتبط تشكيلها الحركي في المسيحية بحالة الإيمان فإن كان اتجاهها نحو الأعلى صعود رجاء الإيمان و العكس باتجاهها نحو الهبوط (الأسفل).

2. **الثعبان:** يشير إلى الشيطان عند الأقباط، و يرسم كوحدة مركبة إلى جانب الصليب ليعبر عن القوة الشريرة التي أدت إلى هلاك الإنسان و انتصار المسيح عليهم، كما اعتبرت الحية رمزا للسحر.

3. **الحمام:** يرمز للسلام و الطهارة في العقيدة المسيحية،

4. **الأسد:** يرمز إلى الإقدام و الشجاعة، ما يجعله رمزا للقوة و الجلالة و الجرأة ذلك لصفات فيه، كما يرمز إلى اليقظة بسبب الاعتقاد بنومه و عيناه مفتوحتان، بينما عبر عن الخير في وشم جمع بين الأسد و الثعبان كتعبير للصراع بين الخير و الشر.

5. **الثور:** يرمز عند اليهود إلى التضحية، و قد استخدم في عصر النهضة للدلالة عن القوة، كما عرف بأنه الحيوان القرباني في العهد القديم .¹

3. الأشكال النباتية

1. **السنبلة:** تدل على الخصوبة ووفرة الإنتاج، فلطالما كانت رمزا للعطاء و الخير و الاكتفاء الذاتي (من الناحية الاقتصادية بالنسبة للمجتمعات الزراعية) ، كما أنها تعويذة ضد العقم، فالمرأة تضع وشم السنبلة كدليل على خصوبتها وقدرتها على الإنجاب من خلال المقاربة الدلالية لعدد حبات القمح المتكاثرة.²

2. **غصن الزيتون:** من الأغصان النباتية المقدسة، كما أنه رمز للطهارة والسلام

3. **سعف النخيل:** يأتي رمزها على شكل خط مستقيم تتفرع منه خطوط صغيرة من الجهتين و هو من أبرز رموز الزينة والانتصار في المغرب العربي، أما في الجزائر فهو دليل هوياتي يفرق اجتماعيا بين الأهالي و الأجانب عن المنطقة، و غالبا ما استعملته المرأة خلال الفترة الاستعمارية لغرض دفاعي تحصيني لإبعاد المستعمر الذي كان ينتهك عرض الجزائريات.³ و قد استعملت المرأة في منطقة "تقثرت" (جنوب شرق الجزائر) هذا النوع من

¹ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص ص 250-255.

² ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 314.

³ ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مرجع سبق ذكره، ص 318.

الرسومات على الوشم باعتباره النخلة مقدسة في المنطقة تعبر عن "الالهة الأم" (déesse-mère) فهي مصدر ثروة سكانها، كما أنها تعتبر رمزا واقعي بالنظر إلى الدور الذي لعبه خلال الظل الواقعي لمن يستظلها.

4. العنب: تعبر عنقيد العنب حسب الديانة المسيحية إلى دم المسيح (الكتاب المقدس)، كما تمثل المائدة المقدسة.¹

5. الورود و الزهور: نالت النباتات اهتماما كبيرا من قبل رسامي الوشم، حيث استخدمت بأشكال متعددة ومتنوعة تعبيرا عن البهجة و حب الحياة، رمز للصدقة و المودة و النماء، استخدمت بصفة منفردة أو مركبة مع عناصر وشمية أخرى.²

4. رمزية الوشم بين التعدد والاختلاف

نحن محاطون بالرموز البصرية، و نتعامل معها في حياتنا اليومية بشكل تلقائي، منذ خلق الانسان إلى اليوم بدرجات متفاوتة، حيث أوجدها في مختلف ممارساته لأغراض متنوعة دون أن نعي الاستخدام الفعلي لها من قبل الأسلاف، لكن الدراسات التاريخية و الأثرية تشير أن الرموز الحيوانية التي استخدمت على الأثاث و المنسوجات و الأواني والأجساد كانت تعبر عن اعتقاد باكتساب خصائص من يحملها. فرغم تطور أغراض استخدام الرموز واختلافها عبر التاريخ، إلا أن مبررات استخدامها بقيت كما هي، فالرمز يبقى تعبيرا مجردا عن حدث مجرد أو فكرة ما.³ كما تبقى الرمزية تعبيرا يجسد المعاني الخفية أو الضمنية للرسومات التي يجسدها من أجل إيصال الانطباعات النفسية للمرسل عن طريق الإيحاء والتلميح للمتلقي، عبر إشراكه في فهم الفكرة أو تكملتها أو الإضافة إليها من خياله،⁴ و هذا ما نجده مشتركا بين مجمل الفنون التي تعد رمزية المبنى، فتنتقل أحاسيس صاحبها للآخر و تتضمن معان معلنه و أخرى خفية. و هو ذات الحال بالنسبة للوشم والموشوم فكلاهما أو أحدهما، يعمل على إيصال مجموعة من الرسائل المعلنه والخفية عبر رمزية الأوشام التي قد تفهم كاملة أو ناقصة من المتلقي الذي قد يكون معنيا و مقصودا من الرسالة و قد لا يكون كذلك.

¹ راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 243.

² راجي طلعات حلمي، مرجع سبق ذكره، ص 244.

³ فرانسيس دواير و ديفيد مايك مور، "الثقافة البصرية... و التعلم البصري"، تر: نبيل جاد عزمي، ط2، مكتبة بيروت، القاهرة (مصر)، 2015، ص 119-120.

⁴ عبد الغني عماد، "سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم و الإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 2001، ص 169.

فمجمال ما ينتجه الإنسان، ينظر إليه من زاويتين: الأولى جمالية من خلال الشعور بالبهجة و اللذة أو الانزعاج و الاشمزاز الذي يولد لدى من يراه، و الثانية مفهومية أو سيميولوجية أي حسب المعنى، الدور والمنفعة التي ينشدها الصانع أو المستخدم لهذا الشيء،¹ كذلك الحال بالنسبة للوشم على جسد الانسان و الذي يحمل في طياته بعدين جمالي و رمزي، نبتغي في هذا العنصر البحثي التوقف عند البعد الثاني؛ ذلك أن الباحث في معنى الوشم يجد نفسه أثناء تحليل وحداته، أمام عالم من الرموز والدلالات، أمام إمبراطورية من العلامات، محكمة التنسيق، تتناغم رموزها في انسجام وتوحد تامين لتبث خطابا سيميائيا يتطلب تفكيكه الوقوف على عدة مستويات منها التاريخي، السوسيولوجي، الأنثروبولوجي، الإنساني، الجمالي، اللساني و الدلالي في محاولة لمعرفة نفسية و خيال المرأة الواثمة و الموشومة على السواء في زمان و مكان الوشم.²

هذا الاستعداد الذي يمتلكه الانسان لاستعمال الوقائع و معالجتها رمزيا، أقام الفرق بينه و بين الكائنات الأخرى، و أدى إلى تنمية لا متناهية لقدراته على الإبداع و الاختراع، بالنظر لخاصية العقل و التفكير التي سمحت له بتمثل الأشياء رمزيا، بواسطة الكلمات، المفاهيم العقلية و الخيال في ظل تفاعل اجتماعي و ثقافي.³

إذ يحيل الوشم بهذه الطريقة على لعبة إغراء تقوم على التخفي و التجلي مهما كانت التأويلات الدلالية التي تحفّ بالوشم فهي تؤكد على معنى واحد مفاده "الوشم رسالة قابلة للقراءة، و مؤسسة بذلك للتخاطب" كونه نحتا على الجسد لعلامات ذات معنى تحمل رسائل ذات مضمون دلالي تعبر عنه الصور الإبداعية التي يضمها سواء كانت أشكال، عبارات أو نصوص،⁴ مؤسسة و مستهلكة وفق التفاعلات الاجتماعية و الثقافية الحاصلة في سياقه الزمني و المكاني للمرسل و المستقبل. فحتى و إن استعصى على المتلقي فهم رسالة رموز الوشم، حتى و إن أصاب أو أخطأ في قراءتها، فإن الرسالة على الأقل خلقت انتباها و اهتماما لديه بوجود خطاب بصري يستوجب قراءته العقلية، كما أن المعلومات البصرية المدركة يتم استقبالها و تسجيلها فيما وراء الوعي حتى و إن لم يتم التركيز على الرسم حال التلقي.⁵

¹ فليب لا بورت تولرا، جان بيار فارنييه، "إنثولوجيا أنثروبولوجيا"، مرجع سبق ذكره، ص 250.

² عبد العزيز أعمار، "وشم المرأة في الشعر الملحون: دلالة الرمز في خطاب الجسد و خيال الذاكرة"، مرجع سبق ذكره، ص 146.

³ عبد الغني عماد، "سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم و الإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة"، ص ص 170-171.

⁴ نرجس باديس، "الأسس التخاطبية في الوشم: مقارنة لسانية"، مرجع سبق ذكره، ص 117.

⁵ فرانسيس دواير و ديفيد مايك مور، "الثقافة البصرية... و التعلم البصري"، تر: نبيل جاد عزمي، مرجع سبق ذكره، ص 173.

ما يميز الوشم كرسـم أنه شكل من أشكال الاتصال البصري، أعد لبث رسالة اتصالية متشعبة المعنى صيغت وفقا لظرف ثقافي محدد، فالمرحلة الطوطمية في حياة الانسان مثلا، ضمت رموزا وشمية عديدة تعكس البيئة الثقافية لتلك الفترة، فأغلبها كانت أشكال هندسية أو مجموعة خطوط ليس فيها شيء من صورة الطوطم وإنما يُصْطَلَح على اتخاذها رمزا لها، و يكثر هذا النوع من الوشم في العشائر المتأخرة في ميدان الرسم والتصوير كالسكان الأصليين لآستراليا، كما قد تستخدم بعض أجزاء النباتات أو الحيوانات كرمز للطوطم ليعبر بذلك عن عشيرة بعينها كالدب الذي يرمز لروسيا و الديك الذي يعبر عن فرنسا، لذلك نجد أن الرمز الطوطمي للعشيرة يثبت على أجساد أفرادها و ملابسهم، أغطية رؤوسهم و أسلحتهم، توايبت موتاهم وقبورهم، لاعتقاد أفراد القبيلة باشتراكهم مع طوطمهم في الطبيعة والقدسية و لإثبات الاشتراك يستعمل الدم في طقوسهم الدينية، ليكون الالتحام ماديا ومعنويا و هكذا نشأت عادة الرسم على الجسد أول ما ظهرت .

لازال لعادة تقديس الطوطم رواسب كثيرة حتى العصر الحالي، ففي المجتمعات المسيحية يتخذ الفرد حاميا له من بين الحواريين أو القديسين ، كما تقوم بعض الجماعات الأوروبية بغرس شجرة يوم يولد للأسرة مولود يتم الاعتناء بها مثلما تعتني الأسرة بالمولود لاعتقادهم أن مصير هذا الأخير مرتبط ومتعلق بمصير الشجرة و حالتها. أما عرب الجاهلية فقد آمنوا أن لكل إنسان طائر يعيش ما عاش و يموت بموته يسمى "الهامة" في حالة ما قتل إنسان ظل طيره شريدا حتى يأخذ بثأر صاحبه و يطل دمه و في ذلك قال أحد الشعراء "حتى تقول الهامة اسقوني..." وهي بمثابة أسطورة تعبر عن معتقدات فكرية لها قيمتها في المخيال البدوي لتلك المجتمعات .¹

فيما تشير عدة حفائر وجدت في المنطقة العربية إلى نقوش تصور الوشم البدائي باللون الأحمر و من ضمن الوحدات التي يضمها أشكال مثلثة أو بالتحديد شكل (V) تعلوه خطوط رأسية أربعة لكل منها تتموضع على بطن الموشومة،² أما الخطوط المتعرجة و المتوازية فقد تعبر عن حركة و تموج المياه بينما تعبر الأشكال المعينة التي بداخلها خطوط متوازية متخذة أشكالا مستطيلة فهي أشبه بأسنان المشط.³

أما أقباط مصر فقد كانوا يستوحون وحدات الوشم من رموز دينية تنوّعت بين رسم الصليب و صورة ماري جرجس (Georges de Lydda) يقتل التنين، مولد المسيح و صورة الملاك ميخائيل يصارع الشيطان،

¹ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره ، ص 68 .

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية(8)، مرجع سبق ذكره ، ص 36 .

³ المرجع نفسه، ص 44.

الحمل المقدس و السيدة العذراء. حسبما ورد في كتاب "وحدات الوشم عند الأقباط" (Coptic Tattoo Designs) لصاحبه "جون كارسول" (John Carswell) سنة 1958.¹

ذكر "لوت" في دراسة له حول كهوف الطاسيلي (Tassili) في الصحراء الكبرى جنوب الجزائر سنة 1958 أن العديد من الرسوم الجدارية تضم جماعات من القناصة و الصيادي الذين كانوا يطلون أجسادهم بطلاءات ذات أشكال هندسية و يدقون مواضعا من أجسادهم بالوشم في صورة نقاط متراصة مكونة خطوطا طولية على امتداد الساق و الأكتاف ، و منهم من زينوا أجسادهم بأشكال رباعية يتوسطها خط أفقي إضافة إلى امرأة تشم جبهتها بأشكال معينة.²

أما أهالي "الصعيد" فيتميزون بدق علامة "نفر" (Nefar) بمعنى الجميلة، التي وجدت على بعض المومياءات المصرية القديمة، أما الشفة السفلى والذقن فغالبا ما تأخذ اللون الأخضر الذي يحمل مدلولا جماليا عند المرأة الصعيدية و هو عنصر جذب للرجال عند حالات الزواج.³ كما كان المسيحيون يرسمون علامة الصليب على جباههم كي يتعرفوا على بعضهم.⁴

كانت قبائل "البجا" (Bedja ou Beja) بالنوبة تشم ثلاثة خطوط رأسية كالرقم (111) على الخدين وهو ما يسمى بـ "الشلوخ"، أما قبائل "الشلوك" (Shilluk) فكان أفرادها يضعون مجموعة من الندوب أسفل الجبهة و فوق الحاجبين ، لدى قبيلة "النوير" (Nuer) يتم وضع ندبات صغيرة على شكل حبوب تملأ كل الجبهة ، أما قبيلة "الدينكة" (Dinka) فتتميز بشلوخ مكوّنة من ثلاث أشكال كالرقم سبعة مرصوفة فوق بعضها البعض في منتصف الجبهة.⁵

لا تمارس كل القبائل الإفريقية خاصة بـ "الكونغو" فن التشريط على مستوى متداخل و رفيع فحسب بل تضم نماذج محكمة دقيقة و جميلة لتغطي الجسم كله، كما قد يكون الوشم أيضا مجرد صفوف من الجروح

¹ هبة أحمد حسب - رانيا هلال، "لماذا كان أجدادنا يدقون الأوشام؟"، مرجع سبق ذكره.

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص ص 42-43.

³ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، مرجع سبق ذكره، ص 11.

⁴ المرجع نفسه، ص 5.

⁵ عبد الهادي عبد الله أرقاوي، "الشلوخ في السودان... هل كانت عادة إفريقية أم عربية وافدة"، مرجع سبق ذكره.

المتوازية لكن المشترك بين شتى أشكال التشريط هو الألم و العذاب الذي تتسبب به على كل أجزاء الجسم من الجبين إلى الفودين و الوجنتين و العنق و الذراعين و الذقن و البطن و العجز و الفخذين مع الساقين .¹

تحمل العناصر الزخرفية على الجسد الموشوم عدة دلالات معنوية و سحرية، فوشم السيف يرمز إلى البطولة و الشجاعة، الهلال و النجمة رمزان إسلاميان يرمزان إلى التفاؤل، أما الغراب و البومة فهما رمزا شؤم و خراب، الورود و الزهور تعبر عن الصداقة أما الإبريق و سجادة الصلاة فيرمزان للطهارة والنقاء² و من رموز الوشم التي سجلها "ليث الخفاف" لصديق له من الجزائر وشم يضم نجمة و هلالا قام بدقهما على كفه الأيمن ما بين الإبهام و السبابة تعاطفا مع الثورة الجزائرية و قد وضعه خلال فترة قضاها بالسجن .³

5. إشكالية تعدد المعنى في الوشم

تتعدد أسماء الوشم بتعدد رموزه، التي تضم وحدات شكلية مبسطة لحيوانات عديدة، إذ يسمى مثلاً بـ "وشم الغزال" الذي يرتبط بحياة البدو المعتادين على صيد الغزلان،⁴ و قد جرت العادة على دق المرأة في شمال إفريقيا هذا النوع من الوشم وفقاً لما تشير له عروس فخارية كشفت عنها حفائر "نقادة" (Nagada)⁵ و هناك وشم "مخدة بنت الملك" الذي عادة ما يدق على باطن الساعد بينما يسمى في العراق بـ "مخدة أو وسادة ابن العم" الذي يقتضي دق وشم يضم خطوطاً مستقيمة على ذراعي المرأة الموشومة اعتقاداً أن ابن عمها سيتزوجها و أن حبه لها سيزداد بعد الزواج إثر توسد الذراع الموشومة،⁶ إضافة إلى "وشم الكف"، الردية، الخصر، برائين الدب، مشط الحية، وردة، نقاط،⁷ العقرب، النعامة... بينما يعبر وشم النخلة في مصر القديمة عن الإخصاب و الإنتاج و الوفرة أما العصفور الأخضر فيرمز للنصر والخير و هو يعود إلى أسطورة "إيزيس و أوزيريس" (Osiris & Isis) (بما تحويه من رموز انتصار الخير على الشر التي استغلها الرجل الشعبي البسيط في مختلف ممارساته الشعبية)،⁸ أما

¹ مارجريت ترويل، "أصول التصميم في الفن الإفريقي"، تر: مجدي فريد، مرجع سبق ذكره، ص 55.

² عبد الحكيم خليل سيد أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 12.

³ _____، "ليث الخفاف و هذا الفن الشعبي القديم"، جريدة المدى الثقافي اليومية، العدد 478، دار الكتب و الوثائق، بغداد، تم النشر يوم الأربعاء

31 أوت 2005، ص 11. على الرابط التالي : <http://almadapaper.net/sub/08-478/11.pdf>

⁴ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص 8.

⁵ حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعب: دراسة مقارنة"، مرجع سبق ذكره، ص 41.

⁶ هبة أحمد حسب - رانيا هلال، "لماذا كان أجدادنا يدقون الأوشام؟"، مرجع سبق ذكره.

⁷ عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، مرجع سبق ذكره، ص 8.

⁸ سوسن عامر، "الوشم في الفن الشعبي"، عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الرابع، مرجع سبق ذكره، ص 108.

السمكة ترمز إلى وفرة النسل و كثرته و هي تعني المرأة كرمز للخصوبة و الحماية؛¹ حيث كانت الكثير من فتيات القرى كن يوشمن " السمكة " قبيل الزواج في أسواق مصر باعتبارها رمزا للإخصاب ووفرة النسل،² كما تقوم المرأة في الصعيد المصري بوشم الشفة السفلى إلى أسفل الذقن باللون الأخضر كنوع من التجميل و الزينة ، و قد ظل هذا النوع من الوشم محتفظا بطابعه القديم الذي يعود إلى آلاف السنين بحيث وجد في بعض المومياءات المصرية القديمة،³ يسمى هذا النوع من الوشم في سوريا بـ"الرثمة" و يكون بطول قرابة 1سم عند آخر الشفة السفلى يتجه نحو الأسفل، أما وشم "السنابل" و"الشعايات" فيدق على الرقبة و الصدر، وشم "أمشاط" و "شقاليات" يدق على الساق ، "كحلة القطة" أو "غمازيات" يدق على طرف العين من الجنب، "حجول" يوضع في الساق حول أسفل وأعلى الكعبين ، "زلف" نقطة على الخد ، "هلال" وسط الجبين فوق الحاجبين مباشرة ويصل بينهما، "خصر" حول الرسغ، "صحن ورد" على الزند بشكل دائري بحيث يضم ورودا.⁴

أشار "عبد الحكيم خليل" في دراسته حول الوشم إلى مجموعة من الرموز التي تتعدد دلالتها حسب المعتقد الشعبي و هي كالتالي:

¹ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 69.

² سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، ع 1، السنة 1، مرجع سبق ذكره، ص 65.

³ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 70.

⁴ عامر أحمد، "الوشم زينة و دواء للمرأة البدوية"، موقع الحسكة، تم النشر 26 أكتوبر 2009، تم التصفح 05 جوان 2013، على 07 سا 18 د على الرابط التالي :

الجدول رقم (03): يوضح رموز الوشم و دلالاتها في دولها

الوشم	الرمز الإعتقادي	الوشم	الرمز الإعتقادي
الفرد	الحكمة	الخنجر	الغضب / التمرد
الأفعى/الحية	الشر/ المعرفة / السحر	خاتم سليمان	التفاؤل / جلب الحظ
العقرب	القوة	السلسلة	الحماية من الخيانة الزوجية
الثعلب	المكر / الخديعة	الإبريق	الطهارة / النقاء
الطرناشة	ضد الإصابة بالعين	السجدة	التدين
الأسد / النمر / السبع	القوة / اليقظة / الشجاعة	سجادة الصلاة	الطهارة / النقاء
الذئب	العنفوان / الشر	السبحة	التدين
الغزال	الحياة	الهلال	التفاؤل
الحصان الأبيض	الموت / الملوكة	النجمة	
القط	السحر / سوء الطالع	تسديدة السيدة فاطمة الزهراء	التبرك بآل البيت
القطعة السوداء	التفاؤل	آيات قرآنية	التدين
السمة	الخصوبة / الهدوء / الرخاء	الصليب	التدين
الغراب	الشؤم / الخراب	العناوين	للتذكير
الحفّاش	السعادة / طول حياة	النخلة	النصر
	لغز / غموض	الزهور و الورود	الصدافة / المحبة
البومة	الشؤم / الخراب	المرساة	الخلاص / الأمان
النسر	الحرب / القوة النفسية	الخوذة	الأفكار المخنوقة
الفراشة	وقتية الأشياء/ زواها/ الخلود	الحلابات	ضد وجع اليد جراء حلب الماشية
العصفور الأخضر	التفاؤل / النصر / الخير	السيف	البطولة / الشجاعة / القوة

المصدر: عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافة الشعبية"،

مرجع سبق ذكره، ص ص 17-18

يضع قدماء العرب في شبه الجزيرة العربية و الشام الوشم على جسد المريض في عدة مواضع كالوجه و جانبي الرأس حين يشعر بالصداع أو على الظهر و اليدين و القدمين حين يعاني ألما في العمود الفقري، كما يتم

الوشم ضد الأمراض العصبية في فوق الجبهة أو بجانب أعلى الصدغ... لا تزال هذه الظاهرة متبعة إلى يومنا في عدة مناطق من العالم. كما كان الوشم يستعمل لإخفاء العيوب و التشوهات الخلقية الطبيعية أو الظرفية التي تظهر على الإنسان نتيجة حادث معين، إذ يعتمد هذا النوع من الوشم إلى إخفاء العيوب بواسطة أشكال متناسقة. إذ كانت العديد من الشابات المقبلات على الزواج بمصر يذهبن إلى الأسواق الشعبية لدق السمكة كفأل حسن تجنباً للعقم أو رسم الثعبان بأشكال متعددة أو حتى الإبريق ، أما من فاتهم قطار الزواج و لم يكن لهم فيه نصيب يلجؤون إلى الوشم للتنفيس عن أزمات نفسية قد يمرون بها ، فيؤخذ مثلاً اسم الشخص الثلاثي لمعرفة دورات كوكبه ، إذ يرسم لذلك دوائر الأفلاك و بروج ممتزجة مع بعضها ليكون للموشوم رسم خاص به.¹

يضيف " دى راشولنس " (De Rachewiltz Boris) أن دوافع الوشم لدى القبائل الإفريقية تتعدد وتختلف فمنها من يتخذه وسيلة لتزيين الأجسام وإثارة الآخر و منها من يتخذه رمزا قبلياً يميّز فريقاً عن الآخر أو جماعة مذهبية عن الأخرى فهو بمثابة جواز سفر يمكن الأفراد من التعرف على انتماءات بعضهم البعض كما قد يستعمل كوسيلة للتعبير عن الانتماء لجماعات سرّية في حين تستعمله بعض الفئات من ذات القبائل وسيلة فدية عن أنفسهم ففي نيجيريا مثلاً تتخذ الفتيات من التشريط في موضع الفخذين رمز فداء فتقام لهن حفلات البلوغ و النضج بالموازة مع موسم الحصاد.² كما يمكن القول أن رسوم الوشم تؤدي وظائف مختلفة حسب المجتمعات و فئات النوع والعمر، ففي بعض المجتمعات الإفريقية يتمثل دورها في الاندماج و الانفصال الطقوسي، إذ تدمج الإنسان رمزيا داخل الجماعة، لكنها تفصله في الوقت ذاته عن محيطه و الجماعات الأخرى، بالنسبة إلى شعب "بافيا" بإفريقيا الغربية، فإن خطوط الوشم تأنس الفرد بإدماجه اجتماعياً، كما تلعب دوراً آخر يكمن في تثبيت مكانة الشخص في إطار انتمائه السلالي لأسلافه على شاكلة الذاكرة النظامية، فهي تذكر بقيم المجتمع و بالمكانة الشرعية لكل فرد.³

¹ بركات محمد مراد، مرجع سبق ذكره، ص 69- 71 .

² حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، مرجع سبق ذكره، ص 54-55.

³ لوبروتون دافيد، "سوسيولوجيا الجسد"، مرجع سبق ذكره، ص 115.

خلاصة الفصل :

مما سبق، يمكن القول أن الوشم يحمل قيما متنوعة بتنوع استخدامه و الموضوعات التي يعبر عنها، فقد تكون القيمة اجتماعية فتعبر عن الانتماء لجماعة محددة، و قد تكون القيم ثقافية تعكس رموزا متوارثة و متواجدة بعدة عناصر ثقافية، كما قد تكون القيم جمالية فتتزين بها المرأة لتبرز مفاتها أو تعوض نقصا في جمالها الطبيعي، بينما تتصل القيم السيكلوجية بوضعيات فردية للوشم، فقد تعبر عن شخصية صاحبها العدوانية أو النرجسية، كما قد يكون ألم الوشم تنفيسا لآلام أخرى فيرتاح الموشوم بوضع وشمه.

إضافة لكل ما سبق يمكن للوشم أن يحمل أكثر من قيمة أو حتى قيمتين متعارضتين بحسب الرموز التي يحملها وسياق وضعها و البيئة التي دفعته للوشم، فقد يضع الوشم و هو مدرك لموضوعه وهدفه و قد يضعه و هو في تحمام الجهل برسالته، لذا تتعدد الرسائل بتعدد المقاصد.

الجانِب التَطْبِيقِي

الفصل الخامس:

دراسة سيميو أنثروبولوجية لوشم المرأة البجاوية

تمهيد

المبحث الأول: الخصائص العامة لمنطقة بجاية

المبحث الثاني: تحليل كمي وكيفي لعينة من نماذج وشم المرأة في بجاية مقارنة أنثروبولوجية

المبحث الثالث: تحليل سيميولوجي لوشم الوجه حسب مقارنة "رولان بارث"

المبحث الرابع: تحليل سيميولوجي لوشم اليد حسب مقارنة "يوري لوتمان"

المبحث الخامس: تحليل سيميولوجي لوشم الرقبة حسب مقارنة "أمبرتو إيكو"

خلاصة الفصل

تمهيد:

يعتبر الوشم على جسد المرأة موضوعا متعدد الأقطاب يلامس الجانب الاجتماعي والثقافي والنفسي، هذا ما يجعل كل وشم مخالفا للآخر في رسالته ومحتواه، وقد يلتقي معه في بعض من العناصر؛ وابتغاء الوشم كرسالة اتصالية و سلوك أنثروبولوجي حاولنا استخدام مقاربتين منهجيتين مختلفتين في التحليل، تركز الأولى على ركائز التحليل الأنثروبولوجي من خلال تحليل الرمز من الخارج و دراسة تأثيرات المحيط على سلوك الوشم، والمقاربة الثانية قائمة على الركائز السيميائية وتحليل المعنى الضمني للرسالة، ليشكل كل منهما زاوية في التحليل بغية الوصول لمعنى تكاملي.

فمن الناحية السيميولوجية، يتقاطع الوشم مع سيميولوجيا الثقافة كونه انعكاس للموروث الثقافي المادي، كما يتداخل مع سيميولوجيا الاتصال كونه ينقل رسائل اتصالية بصرية مشفرة، تم استخدام عدد من المقاربات التي تتماشى مع نسق التحليل، في مقدمتها مقاربة "رولان بارث" التي تركز على القراءة التعينية والتضمينية لرسومات الوشم، ثم مقاربة "يوري لوتمان" التي تنطلق من تحليل العلاقة التناظرية بين الرموز، المتعارضات الرمزية، التنظيم القطبي الثنائي، التقاطبات المكانية، البنية الغائبة في النسق التحليلي، تحويل الفضاء إلى قيم. أما مقاربة "أمبرتو إيكو" فتنتطلق هي الأخرى من المشاهدة السطحية ثم المشاهدة الواعية، اعتمادا على التفسير، الفهم ثم التأويل.

الغاية من استخدام المقاربات السيميولوجية الثلاثة هو التوصل لقراءات متعددة للنص الموشوم ومن ثم استنتاج القراءة المفضلة الأكثر مطابقة لسياق التحليل ومؤشراته الاجتماعية والثقافية.

المبحث الأول: الخصائص العامة لمنطقة بجاية

1. المقومات الجغرافية والأصول التاريخية لولاية بجاية

1.1. المؤهلات الجغرافية والطبيعية لبجاية

تتمتع ولاية بجاية بموقع استراتيجي هام، وتلقب بلؤلؤة شمال إفريقيا، تبعد حوالي 236 كلم شرق الجزائر العاصمة، تتربع على مساحة تقدر بحوالي 3223,5 كلم²، وتزخر بشريط ساحلي طوله 100 كيلومتر على الجانبين الشرقي والغربي، يحدها من الشمال البحر الأبيض المتوسط، من الشرق ولاية جيجل، من الجنوب الشرقي ولاية سطيف، من الغرب ولاية البويرة، من الجنوب الغربي ولاية برج بوعريج، من الشمال الغربي ولاية تيزي وزو.¹ تقع مدينة بجاية على الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، شمال شرق المغرب الأوسط، فلكيا تقع على خط طول 2° و 45° شرقا، وعلى دائرة 36° درجة و 45° شمالا. بنيت المدينة بين جبال شامخة تحيط بها، على شكل مدرج فوق منحدرات وسفح جبل "غورايا" بالقرب من مصب نهر "الصومام"، تطل على خليج يمتد من "رأس كاربون" إلى "رأس بواك"، وتلتقي في موقعها ثلاث كتل جبلية تشغل 75 % من اجمالي المساحة، وهي: جبال جرجرة، جبال البابور، جبال البيبان.² إلى جانب الجبال الكثيفة والغابات المتنوعة، تمتاز بجاية بالتلال والسهول التي تظهر على شكل شريط بطول 80 كم ويعرض أقصى يبلغ 04 كم والسهل الساحلي الذي يفصل البحر وسلسلة البابور، يظهر على شكل شريط ضيق يمتد من مصب وادي الصومام إلى مصب وادي أغريون، على بعد حوالي ثلاثين كيلومتراً، أما مناخها متوسطي يختلف من منطقة إلى أخرى، وهو عنصر محفز لتنمية الرياضات الشتوية ومختلف أنواع السياحة منها الساحلية والشاطئية لاحتوائها على 46 شاطئاً. إضافة إلى ما سبق، تتوفر بجاية على العديد من المقومات الطبيعية من بحيرات، كهوف وحمامات طبيعية، وكذا المعالم التاريخية والثقافية التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا، وتجعل منها قطبا سياحيا يتوافد إليها الزوار من عدة مناطق من داخل الوطن وخارجه.³ فالمقومات الطبيعية التي تزخر بها بجاية جعلتها قطبا معرفيا وثقافيا على مر الحضارات.

¹ موقع وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية:

https://interieur.gov.dz/Monographie/ar/article_detail.php?lien=995&wilaya=6

² محمد بن عميرة، لطيفة بشاري بن عميرة، "تاريخ بجاية: في ظل الأنظمة السياسية من عهد القرطاجيين إلى عهد الأتراك العثمانيين"، ط1، وزارة الثقافة- دار الفاروق، قسنطينة، 2015، ص ص 15-18.

³ موقع وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية:

https://interieur.gov.dz/Monographie/ar/article_detail.php?lien=995&wilaya=6

1.2. المخطات التاريخية لبجاية

بجاية مدينة تاريخية عريقة، يمتد عمرها حسب الشواهد الأثرية والبقايا العظمية بمغارة علي باشا إلى فترة ما قبل التاريخ، أما تاريخ الفترة القديمة فتختلف حوله المصادر والروايات، غير أن جلها تتفق أنها عرفت عدة محطات تاريخية تعود إلى العصر القديم؛ حيث أسسها الفينيقيون وكانت تسمى آنذاك "صلدة" وكانوا يعتبرونها إلى جانب القرطاجيين حلقة وصل بالبحر الأبيض المتوسط، ثم احتلها الرومان وصار اسمها "صلداي" ليجعلوها مستوطنة لهم، ثم اتخذها الوندال عاصمة ومقرا لتسيير خيراتها، ثم عادت للازدهار في فترة الحماديين الصناهجة حيث سموها بـ "الناصرية"، حيث أسسها الناصر بن علناس ابن حماد بن زيري أحد ملوك بني حماد بالجزائر في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وهي التي بنى فيها الناصر قصر اللؤلؤة أعجب القصور آنذاك ونقل إليها الناس وامتاز عهده فيها بالأمن والاستقرار، وبعدها صار اسمها "بجاية" باسم قبيلة بربرية تقطن بها،¹ كما تداولت عليها الدولة الموحدية والحفصية، وقد عرفت في تلك الفترة الأمن والطمأنينة و الازدهار التجاري والزراعي.

بعد تعاقب الدول الإسلامية عليها، احتلها الاسبان واستقروا بها و ألحقوا بها الدمار والخراب وحولوا المباني الحمادية وقصبة الموحدين إلى قلاع وحصون إلى غاي خضوعها للحكم العثماني وهي الفترة التي عرفت فيها بجاية نوعا من الركود الثقافي والاجتماعي، بعدها سقطت في يد المستعمر الفرنسي، وحافظت في كل محطة على شاهد تاريخي وعمراني وحضاري على المراحل التاريخية التي عايشتها، وأكثرها صمودا إلى غاية اليوم المساجد والزوايا والأضرحة والمعالم الدفاعية العسكرية وخاصة الإسلامية التي تروي صمود بجاية وتوهجها الذي جعلها مركزا فكريا، تجاريا، وحضاريا في شمال إفريقيا، و هو ما جاء على لسان المؤرخين الذين تعاقبوا عليها.² من ضمن ما قيل فيها: "مبدأ الاتفاق والنهاية، كبيرة حصينة منيعة شهيرة، برية بحرية، رفيعة المباني، غريبة المعاني، موضوعة في أسفل جبل وعمر، مقطوعة بنهر وعمر، مشرفة عليها إشراف الطليعة، متحصنة بجما، منيعة، فلا مطعم فيها لمحارب ولا متسع فيها لطاعن وضارب، ولها جامع عجيب، منفرد في حسنه، من الجوامع المشورة الموصوفة المذكورة، وهو مشرف على برها وبحرها، وموضوع بين سحرها ونحرها، فهو غاية في الفرجة والأنس [...]"، وأهلها يواظبون على الصلاة فيه مواظبة رعاية.³

¹ بن عتو بلبروات، "بجاية من الاحتلال الاسباني إلى التحرير العثماني: 1510-1554"، مجلة عصور الجديدة، مج 3، ع 7-8، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر، 2013، ص ص 174-175.

² فؤاد بوزيد، ليلية عيدلي، "المدن الجزائرية خلال العصر الوسيط وآثار: مدينة بجاية أنودجا"، مجلة هيودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مج 9، ع1، 2025، ص 218.

³ عبد الوهاب الهاشمي، أحمد مجري، "الحياة الاجتماعية والثقافية في بجاية في كتاب: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية للغبريني، مجلة الحوار المتوسطي، مج 11، ع 2، سبتمبر 2020، ص 110. أنظر:

1.3. التنظيم الإداري لبجاية:

بجاية هي مقر الولاية، أخذت اسمها بعد ترقيتها طبقا للمرسوم الوزاري رقم 74-129 المؤرخ بتاريخ 12 جويلية 1974، وتنقسم إداريا إلى 19 دائرة و52 بلدية، موزعة على النحو التالي:



المصدر: وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية / <https://interieur.gov.dz/>

1. بجاية: بجاية، وادي غير؛
2. أميزور: أميزور، فرعون، سمعون، بن جليل؛
3. تيمزريت: تيمزريت؛
4. سوق الإثنين: سوق الإثنين، ملبو، تامريجت؛
5. تيشي: تيشي، ثالة حمزة، بوخليفة؛
6. إغيل علي: إغيل علي، آيت رزين؛
7. درقينة: درقينة، تاسقريوت، آيت اسماعيل؛
8. أوقاس: أوقاس، تيزي نبرير؛
9. أذكاز: أذكاز، توريرت إغيل، بني كسيلة؛
10. أقبو: أقبو، شلاطة، تمقرة، إغرم؛
11. صدوق: صدوق، مسيسنة، أمالو، بوحزمة؛
12. تازمالت: تازمالت، بن مليكش، بوجليل؛
13. شميني: شميني، السوق أوفلا، طيبان، أكفادو؛
14. أوزلاقن: أوزلاقن؛
15. سيدي عيش: سيدي عيش، تينبذار، تبقرة، سيدي عباد، لفلاي.
16. القصر: القصر، فناين إلمائن، توجة؛
17. خراطة: خراطة، ذراع القايد؛
18. بني معوش: بني معوش.

تتميز كل دائرة من دوائرها بمميزات طبيعية متنوعة وإمكانات زراعية وهياكل سياحية وبنى صناعية متعددة، تعمل السلطات المحلية على تطويرها والاستثمار فيها، بالنظر إلى المساعي الوطنية لاستغلال كافة الإمكانيات المتاحة والارتقاء بها وطنيا ودوليا ومن ثم المحافظة على اشعاعها الحضاري على مدار الحقب الزمنية، وهو ما انعكس على مقوماتها الثقافية وتماسكها الاجتماعي، وحتى الرمزية الاجتماعية والثقافية للمنطقة مستوحاة من مؤهلاتها الطبيعية.

المنتجات	المساحة (هكتار)	الإنتاج (قنطار)
الحبوب	6.455	92.268
العلف	16.058	373.910
الخضر الجافة	516	6.017
الزراعات الصناعية	120	7.920
الزيتون	56.369	600.551

العدد (هكتار)	الصف
164.742	المساحة الإجمالية للزراعة
130.917	المساحة الصالحة للزراعة
12.450	المساحة المروية
30.290	المراعي و المروج

إنتاج المحاصيل

الأراضي الزراعية

محمد العبدري البنسي، "الرحلة المغربية"، تقديم سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، 2007، ص 47.

2. المظاهر الثقافية لمنطقة بجاية

2.1. التنوع الثقافي في بجاية

تركزت الحضارات المتعاقبة على بجاية بصمتها الواضحة في نمط حياة ساكنيها، إذ تمتاز منطقة حوض الصومام بمقومات ثقافية هامة ومتنوعة تعبر عن الإرث الشعبي والمحلي الأصيل والمتجذر في المنطقة، وهو ما يظهر في مختلف الممارسات الشعبية والمظاهر الاحتفالية المشكّلة للهوية الثقافية والرموز الأمازيغية الممتدة جغرافيا لدول شمال إفريقيا من الساحل الأطلسي إلى وادي النيل لأكثر من ثلاثة آلاف سنة، وهو ما خلق ثقافة متنوعة ومشتركة.¹ بما يفرزه هذا التنوع من عناصر مادية وغير مادية تعكس الزخم الرمزي للموروث الثقافي، وتجسد معالم الذاكرة الجماعية عموما وفلسفة المرأة في الحياة على وجه التحديد، كونها محور الممارسات و المحافظ على استمراريتها. ومن ضمن المظاهر الثقافية الرمزية ذات الصلة بموضوع دراستنا نجد:

الفنون الشعبية: من ضمن ما يميز بجاية ثقافيا، تنوع الفنون الشعبية التي تعكس هويتها الثقافية وامتدادها التاريخي وبناءها الاجتماعي، ومن أبرز تلك الفنون نجد: الأغنية القبائلية المرتبطة بفنون الشعر الشفهي الأمازيغي والذي مارسته المرأة أكثر من غيره للتعبير عن قضاياها وممارساتها اليومية في ظل تعدد الفضاءات التعبيرية الرمزية. ومن ضمن ما عبرت عنه المرأة قضايا الجمال والزينة والوشم عبر الرموز الطبيعية المتاحة حولها، كالرسم والتشجير.

الصناعة النسيجية والتقليدية: تعد منطقة القبائل عموما وبجاية على وجه التحديد من أكثر مناطق الوطن شهرة بالزربية التقليدية، الغنية بالرموز الثقافية التي تتناقل مواضيع المرأة ومشاعلها بطريقة فنية هادفة تختزل فيها قضايا اجتماعية في نصوص ثقافية، فكانت المرأة البجاوية تستخدم العديد الوسائل التقليدية لنقل رسائلها بطريقة ثقافية وفنية من ضمنها المشط، القرداش، المنسج، المغزل...² وهي نفسها الأدوات التي نجد ترميزها في باقي الفنون الشعبية كفخار والحلي والوشم. فالرمز الثقافي كان نقطة التقاء للعديد من الفنون الشعبية التي تعكس التنوع الثقافي في بجاية وإبداع المرأة القبائلية في التعبير عنه وقد تم اختيار الفنون الشعبية والصناعة النسيجية كعينات لأوجه التنوع الثقافي في سياق البحث وغيرها كثير، يعبر عن إبداع المرأة في نقل صوتها ومشاعلها بطريقة رمزية وفنية هادفة تحاكي الطبيعة والثقافة المحلية.

¹ فاتح معيوف، إسماعيل بن ديبلي، "الاتصال التراثي: إسهام في تعزيز الهوية الثقافية وأداة لانتقال الرموز الأمازيغية"، مجلة Ussnan، مج 01، ع

02، مركز البحث في اللغة والثقافة الأمازيغية- بجاية، الجزائر، 2020 ص ص 143-144.

² فؤاد بوزيد، "صناعة الزرابي التقليدية و دلالتها الرمزية بمنطقة بني معوش-بجاية"، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، مج 6،

ع2، جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر، جوان 2023، ص ص 590-591.

2.2. العادات والتقاليد في بجاية

تمثل العادات والتقاليد عنصرا أساسيا في الحياة الثقافية لأي مجتمع، وهي تعكس عمق الممارسات اليومية للإنسان المحلي ونمط حياته وأسلوب معيشتة ومستوى وعيه وإدراكه للعناصر الثقافية المحيطة به مادية كانت أو غير مادية؛ ورغم فناء الأفراد الذين أوجدوا العادات والتقاليد، إلا أن الدراسات الميدانية للمظاهر الثقافية في بجاية تعكس تمسك وتشبث السكان بعاداتهم وتقاليدهم، بدرجات متفاوتة، سواء أدركوا أصلها أو جهلوه، لارتباطها بمحددات نفسية واجتماعية تعبر عن علاقتهم الوطيدة بالأرض والتاريخ، كما يعد الاستمرار في الممارسة معيارا من معايير السلوك الاجتماعي التي تحاكي طريق تفكير الجماعة وتفاعلها مع مظاهر الحياة ومشاكلها، إذ يرى الساعاتي أن "التقاليد عادات مقتبسة اقتباسا رأسيا من الماضي إلى الحاضر ثم من الحاضر إلى المستقبل"؛ كما يعود حرص المجتمع البجاوي على الاستمرار في العمل بها إلى الضوابط والأساليب الاجتماعية المنتهجة كالتحفيز، أو الردع أو العقاب في حال انتهاكها وعدم الالتزام بها.¹ فيما تتعدد أشكال العادات و التقاليد في المنطقة بين عادات محدودة وأخرى منبوذة حسب شكلها، هدفها، أصلها ومنشئها، ومن ضمن أكثر المعتقدات شيوعا في المنطقة، نجد:²

الأساطير والايان بالأولياء الصالحين: تصبو الممارسات المتصلة بتقديس الأولياء الصالحين إلى أساطير وروايات تحاكي الاعتقاد ببركتهم وفرص التمكين من الاستجابة للدعاء كونهم مباركين ومن ولاة الأنبياء وحفظة القرآن، مثل "يما قورايا" التي يعتقد أنها ولية صالحة تحظى بزيارة سكان الولاية وزوارها إما فضولا أو اعتقادا بقدسيته.³

السحر والشعوذة: تشير الباحثة "بداك شابحة" في دراستها أن المرأة القبائلية على غرار نساء العالم هن الفئة الأكثر اتجاها للسحر توسلا للقوى الميتافيزيقية العليا، نظرا للعديد من العوامل الأسرية والاجتماعية؛ وهذا ما يتوافق مع قول أرسطو: "النساء أميل إلى الشر منهن إلى الخير". ومن أنواع السحر ما تستخدمه المرأة للحماية لضعفها وقصورها في تحقيقه بشكل سوي، كوشم التحصين أو الرباط. ومنها أسحر الأذية والحسد.⁴ كما تضم العادات والتقاليد العديد من الممارسات الاجتماعية المصاحبة لدورة حياة الإنسان كالفأل، التطير، العين

¹ نصيرة ريلي، "الأمثال الشعبية القبائلية في منطقة بجاية: دراسة تصنيفية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الشعبي، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2015-2016، ص 23.

² المرجع نفسه، ص 19-22.

³ ليدية عجيسة، خالف زعاف، "البعد الديني والشعبي لطقوس زيارة الولية الصالحة "يما قورايا" بولاية بجاية"، مجلة أنثروبولوجية الأديان، مج 21، ع 1، جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان، الجزائر، 2020، ص 128.

⁴ بداك شابحة، مرجع سبق ذكره، ص 51.

2.3. الرمز الثقافي في بجاية

على مر الأزمنة حاول الانسان أن يثيّد تاريخه بالرموز، ويصقله بالإشارات، ويثريه بالمعاني، وقد شغلت الرموز الثقافية النصيب الأكبر من حاضر الانسان وماضيه، باعتبار كافة الرموز مهما كان مجالها ذات امتداد ثقافي هوياتي، لذا استخدمت لتشكيل وتعبر عن خلفيته وانتمائه، وهو ما يعكس جوانب مضيئة أو مظلمة من معتقداته وممارساته.

هذا ما يقودنا للحديث عن الرموز الثقافية في منطقة بجاية و علاقتها بالطقوس الشعبية التي مارستها المرأة أكثر من غيرها في مختلف الفضاءات الاتصالية التي كانت تشغلها، حيث يمكن اعتبار الطقس نصا ثقافيا يتكون من جملة المفردات والعناصر المكملة لبنيته وفق نسق ثقافي متفاعل ومتوافق، كما أن الرموز الثقافية تشمل في تركيبها الحركات والسلوكيات الطقسية، التي تمتاز بها منطقة عن أخرى، فلكل ثقافة أدائها أو سلوكها الطقسي الذي من شأنه أن يكون علامة للانتماء الاجتماعي أو الديني ويكشف في الوقت ذاته أبعادا مشتركة للجماعة الثقافية وأصولها. و عادة ما تستخدم الرموز الثقافية في بجاية للتعبير عن المشترك الثقافي لسكانها وما تحتزنه الذاكرة الجماعية لنسائها على الخصوص، من ممارسات وأقوال تعبر عن واقع ناقلها، وممارستها، وهي عموما رموز اتصال أو انتماء تجسد هوية جماعية وتستنتق الإمكانات التعبيرية المتاحة عبر حوامل ثقافية مادية ولا مادية، ومن نماذج الرموز الناقلة للثقافة المحلية والشعبية في بجاية نجد بعض الطوطميات الأمازيغية المقدسة، للحيوانات، النباتات: ¹ شجرة الزيتون: ترمز إلى القوة والصلابة.

العقرب: يحمل معنى النقيضين فهو يشير في بعض الأحيان إلى الشر والموت، وأحيانا إلى الشجاعة والتحمل.
البذور: تمثل الذكورة والخصوبة والحياة.

مشط النسيج: رمز المؤنث للخصوبة والابداع ويمثل حركة العالم والتوازن والنظام.

الذبابة: الحركة المستمرة، الحياة والحيوية والقدرة الكبيرة على التكاث.

الصفدع: يرتبط بالخصوبة ويستخدم في الطقوس السحرية.

بالإضافة إلى الطوطم الحيواني والنباتي الذي يقدسه الانسان البجاوي لعلاقته الوطيدة بالأرض وما تنتجه، هناك أنواع أخرى من الرموز مثل: الأرقام، الأشكال، الألوان، الأماكن والتي تحمل شحنات ثقافية وزخما في المعنى.

¹ رقاد الجبالي، "الوشم الأمازيغي ورموز المشترك الثقافي: قراءة في دلالات الانتماء، التواصل وخصوصية المعتقد"، مجلة Ussnan، مج1، ع 2، مركز بحث في اللغة والثقافة الأمازيغية، بجاية، 2024، ص ص 88-89.

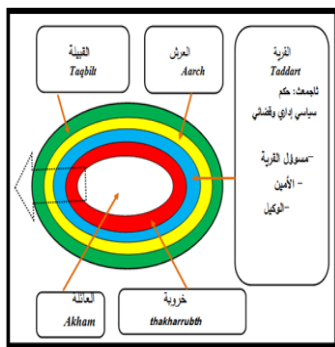
3. سوسيولوجيا المجتمع البجاوي

3.1. الهيكل التنظيمي والترتيب الاجتماعي في منطقة بجاية

رغم عراققة بجاية وتجذر الممارسات الاجتماعية بها، إلا أن الأبحاث المتخصصة في راهن المجتمع البجاوي لا تزال محور تطوير وتغيير، نظرا لتنوع الحضارات التي تعاقبت عليها وما نجم عنها من تحولات اجتماعية انعكست على بنيتها وتركيبها؛ إذ يقودنا الحديث عن المجتمع البجاوي للعودة إلى الهيكل التنظيمي والترتيب الاجتماعي في المنطقة وخصوصيتها لدى الأمازيغ والقبائل والمرابطين.. إلى جانب أهمية الأسرة ومكانة المرأة في الهندسة الاجتماعية للمنطقة.

ما يميز بجاية اجتماعيا، محافظة سكانها وتمسكهم بالنظام الاجتماعي القبلي القائم على المجتمعات العائلية ومبدأ القرابة والنسب، وهي قيم متجذرة لدى الأمازيغ وسكان شمال إفريقيا عموما منذ أزمنة غابرة ومبكرة، وهو ما يعزز روح التضامن والمشورة بين أفراد الجماعة التي عادة ما تركز على قوة التحالفات في بنائها، تحت مسميات عدة: العرش، القبيلة، القرية أو "ثادارث"، العائلة...

إذ توكل عملية تسير القرى والعروش إلى عقلاء القرية وحكمائها في تنظيم اجتماعي يسمى بـ "ثاجمعت" أو مجلس حكماء القرية. أما العائلة فهي حجر الأساس في قوة المجتمع الأمازيغي، و تعود السلطة المطلقة في النظام الأسري للرجل.¹ وبالعودة للحديث عن "ثاجماعت" والقوانين الضابطة للفعل الاجتماعي في بجاية ومنطقة القبائل عموما فهي قائمة على قوانين شفوية عرفية، لا وجود فيها للقاضي أو السجن، يغلب فيها طابع المجتمعات العائلية ويتم الإحتكام لصوت العادة والجماعة، كما أن كل قرية مسيرة من عقلاها وحكمائها، أما أساس الحكم والتقدير بينهم فيقوم على الطقس والمقدس.²



الشكل رقم (05): مخطط يوضح الهيكل التنظيمي الاجتماعي لمنطقة القبائل

المصدر: عريف كويم، مرجع سبق ذكره، ص 79.

¹ كريمة بوحريق، "البناء الاجتماعي الجزائري الأمازيغي: رؤية سوسيوأنثروبولوجية"، مجلة العلوم الإنسانية، ع48، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، سبتمبر 2017، ص ص 402-403.

² حمسي صونية، المحافظة على الزخرفة الرمزية بمنطقة القبائل من خلال دراسة شواهد المادية: محاولة إعداد مصنف، رسالة ماجستير في الصيانة والترميم، جامعة الجزائر 2- معهد الآثار، الجزائر، 2011-2012، ص 47.

3.2. المرأة في المجتمع البجاوي

تشير الدراسات السوسولوجية، أن الظروف التي عاشتها المرأة القبائلية أكسبتها أدوارا متعددة شملت كافة المجالات وهذا ما لاحظته الجينيرال "جيل" خلال الفترة الاستعمارية ووثقه بقوله: "من المذهل حين نزور قرية قبائلية أن لا نجد غير النساء و الأطفال"؛ "ففي معظم البيوت الرجال غائبون: في السجن، في الجبل أو موتى، تعلمت النساء أن يتدبرن أمورهن لوحدهن، هن يعملن، يهتمن بميزانيتهن، بأولادهن"، فالمرأة القبائلية خلال الفترة الاستعمارية لم تكتف بتحمل مسؤولياتها المعتادة بل أصبح لزاما عليها التأقلم على مواجهة السياسة الاستعمارية وبطش المستعمر الذي وضعها تحت الرقابة وأخضعها لرحمته لأن ضرب المجاهدين يكون باستهداف نساءهم بالدرجة الأولى، وهذا ما أكدته الجنرال "صابتبي" بقوله: "عن طريق النساء يمكننا الاستيلاء على روح الشعب".¹

كما تميزت المرأة القبائلية بزيها الملائم لحركتها ونشاطها الاقتصادي اليومي، خاصة عملها بالحقول، وأشغالها المنزلية، حيث تقوم بكل أشكال الغرس وجني المحاصيل، النسج، الحياكة، صناعة الزرابي والفخار، الرعي، والطبخ والعجن وجلب الماء والخطب، حتى أنها تختص ببعض الأنشطة الاقتصادية خاصة ما تعلق بالزراعة المعاشية التي لا يقرها الرجل كونه يختص بأنواع فلاحية أخرى، ما جعلها عمادا للاقتصاد المنزلي. إضافة إلى دورها في نقل مهاراتها إلى أبنائها ومحيطها من خلال القدوة الاجتماعية أو أساليبها الثقافية المتميزة في التربية والتنشئة كالقصص والأساطير، رغم أنها لا تنفرد بتربية الأبناء بل هي مسؤولة العائلة كاملة بموجب العصبية الأسرية التي تخول للجد أو العم حق تأديب الأبناء. أما علاقة المرأة بالرجل فيميزها الحياء والاحتشام، حتى داخل الأسرة الواحدة، فلا يجتمعون حتى على مائدة طعام واحدة فتجلس النساء في حجرة والرجال في حجرة أخرى، وفي بعض الأحيان يختلف حتى الطباق المقدم لكليهما، وقد وصف الروائي "مولود معمري" هذه العلاقة بقوله: "في أخلاقنا، عالم الرجال وعالم النساء شبيهان بالشمس والقمر قد يريان بعضهما كل يوم، لكن لا يلتقيان أبدا". فمن النادر أن ينادي الرجل زوجته باسمها حفاظا على حرمة، كما لا يذكره غيره أمامه فتوصف بالبيت "أخاميو/ أخاميك". أما علاقة المرأة بالفضاء الذي تشغله، فتمنع عنها بعض الأماكن كالأسواق، وتخصص لها أخرى كالعيون والينابيع، كما تخضع زينتها لضوابط اجتماعية، أما الأرملة لا يحق لها التزين، بينما المرأة النافس تلبس "أبزيم" حلي الشرف²

¹ بناجي جارية، "دراسة حول المرأة القبائلية الريفية 1954-1962"، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 2، الجزائر،

2012-2013، ص ص 34-36.

² المرجع نفسه، ص ص 25-27.

3.3. الرمز الاجتماعي في بجاية

يعد الرمز الاجتماعي نسقا علامائيا يميز مجتمعا دون سواه، يمنحه هوية و انتماء، ويضم كل ما ينتمي إلى التجربة البشرية في سياقها الاجتماعي، كما أنه أداة تواصلية أوجدها الإنسان من قلب ممارساته اليومية لتكون منعكسا لنظامه القيمي الذي يوجه سلوك الأفراد، علاقاتهم و ينظمها ليحافظ على استمراره، ويجسد تضامنهم و تماسكهم، فلكل مجتمع رموزه الخاصة،¹ وعادة ما يمنح الاستخدام الاجتماعي للرمز معنى مشترك يحدد العلاقة بين الرمز و الفكرة والمجتمع، و هو ما يخرج الرمز من دائرة الوظيفية والاستعمال إلى ما يشكل عمقا دلاليا يعكس العلاقة القائمة بين الإنسان و عالمه الخارجي، "فإذا كان العلم تنظيما للعالم الطبيعي ودلالة عنه، فإن الرموز الاجتماعية تنظيم للمجتمع ودلالة عليه، و دوال هذه الرموز هم الأفراد أو الجماعات أو العلائق، غير أن الانسان هو الدال و المدلول، فالحياة الاجتماعية لعبة أو مغامرة يلعب فيها كل فرد دوره الخاص،² من ضمن أهم الرموز نجد

- **الفضاءات المقدسة:** يعد العمران في بجاية من الشواهد المادية الهامة التي تصور التطور الفكري للإنسان المحلي، إذ يجمع بين بساطة المجتمع الريفي وأصالة الهوية الوطنية، ويضم وحدات معمارية وظيفية.³ و يمكن تقسيم الرموز الاجتماعية حسب "بيار جيرو" إلى أربع أصناف رئيسية، هي:⁴
- **البروتوكولات:** تعمل على ضبط موقع كل مشارك في عملية الاتصال الاجتماعي، بما يؤثر على العلاقات الموجودة بين أفراد الجماعة، من خلال اعتماد المتخاطبين على رموز اتصالية اعتباطية، تم الاتفاق عليها.
- **الطقوس والشعائر:** هي أنساق من العلامات البالغة التسنين، وتعد الجماعة المرسل في كل الطقوس من أجل تحقيق وظيفة المشاركة بين أفراد الجماعة، من خلال قيم التضامن والولاء للمبادئ الجمعية المشتركة.
- **المواضات:** ترتبط بكيفية عيش الجماعة من خلال اللباس، الأكل، السكن... تتسم بالتغيير والحركة المزدوجة.
- **الألعاب:** مواقف مصطنعة صيغت لتعيد تموقع الأفراد داخل ترسيمة دالة للحياة الاجتماعية، كما أنها أنساق من العلامات المسننة تعيد انتاج وضعيات اجتماعية من خلال محاكاة الواقع بشكل وظيفي، صرني ودلالي.

¹ بوفته فاطمة الزهراء، "الرموز الدلالية الاجتماعية بين إنتاج القيم وتبنيها: دراسة سيميائية تحليلية منطقية العوانة بجيجل والقصبة بالعاصمة أنموذجا"، رسالة ماجستير في علوم الاعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2016-2017، ص 75.

² المرجع نفسه، ص 56.

³ عريف كريم، "العمارة الريفية مواد وتقنيات بنائها -منطقة القبائل الكبرى أنموذجا-"، أطروحة دكتوراه في الآثار الريفية والصحراوية، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2019-2020، ص 96.

⁴ بيير غيرو، "سيميائيات التواصل الاجتماعي"، تر: محمد العماري، مجلة علامات، ع 19، (دن)، المغرب، 1999، ص 50-53.

المبحث الثاني: تحليل كمي وكيفي لعينة من نماذج وشم المرأة في بجاية مقارنة أنثروبولوجية

1. تصنيف رموز الوشم على جسد المرأة البجاوية: (حسب الموضع، الهدف، الشحنة الدلالية)

الجدول رقم (04): يوضح توزيع رموز الوشم حسب معايير تصنيفية

المجموع ¹	النسبة %	التكرار (ع)	العينة	معييار التصنيف
59	27.11	16	الوجه	موضع الوشم
	25.42	15	الرقبة	
	42.37	25	اليـد	
	8.08	03	أماكن أخرى (الرجل)	
	66.10	39	جمالي	الهدف من الوشم
	32.20	19	طبي	
	01.69	01	سحري	
	25.42	15	بسيط	الشحنة الدلالية
	74.57	44	مركب	

حاولت الباحثة من خلال الجدول تصنيف كل العينات المتحصل عليها خلال فترة البحث الميداني في جدول عام، يشمل ثلاث معايير تصنيفية أساسية:

المعيار الأول يضم أكثر المواضع الجسدية استخداما لدى النساء المتواجدات في دائرة بني معوش وصدوق، وقد تم التوصل إلى أربع مواضع أساسية هي: الوجه الرقبة، اليد والرجل.

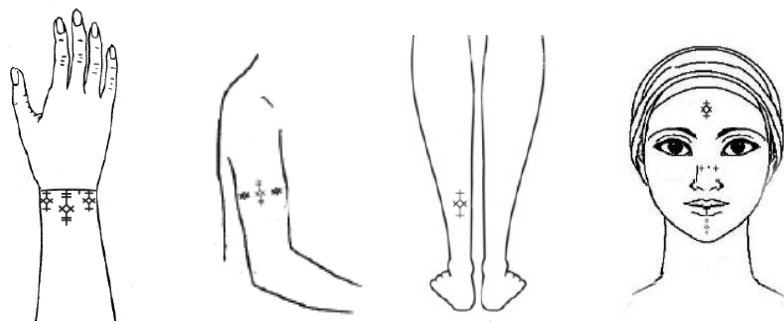
المعيار الثاني يضم الهدف من الوشم، وتم التوصل إلى ثلاث أهداف أساسية هي البعد الجمالي للوشم بإبراز المفاتن والتزين، البعد الطبي بما فيه الوقاية من بعض الأمراض الشائعة واعتقاد العلاج منها.

المعيار الثالث يشمل الشحن الرمزي والدلالي ودرجة التعقيد في رسم الوشم، فقد يكون بسيطا واضحا أو مركبا.

¹ المجموع 59: يمثل تعداد الصور الملتقطة، وكل صورة تمثل موضعا واحدا للوشم. بينما يمثل تعداد العينة 30 امرأة اخترنا منها 03 نماذج للتحليل.

وفقا لنتائج الجدول رقم (04) يتضح أن المرأة في بجاية اعتمدت على أربع مواضيع أساسية بارزة للوشم هي الوجه، الرقبة، اليد، و الرجل، و احتل الوشم على "اليدين" مقدمة الترتيب بنسبة 42.37 %، بينما احتل الوجه والرقبة نسبيا متقاربة قدرت بـ 27.11% و 25.42% على التوالي، بينما أدنى نسبة عادت للوشم على القدم بـ 8.08%؛ و من خلال دراستنا لسوسيولوجيا المرأة في بجاية ووظائفها الاجتماعية المتعددة، قد يعود تركز الوشم على اليد أكثر من المواضيع الأخرى إلى كثرة استخدامها في مختلف الوظائف الجسدية، ومبرر الاجتهاد يظهر أيضا في النسبة المعتبرة للوشم على الرقبة خاصة أنها تكون ذات هدف علاجي ووقائي من مرض الغدة الدرقية.

الصورة رقم (03): نماذج من مواضيع جسدية مختلفة للوشم لدى عينة الدراسة



المصدر: إعداد الباحثة

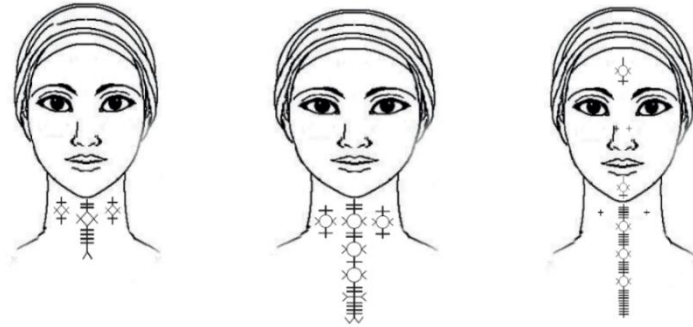
كما يمكن ترتيب أولويات الاستخدام الوظيفي لرموز الوشم من الوظيفة الجمالية بنسبة 66.10% إلى 32.20% لفائدة الوظيفة الطبية، وأخيرا شغلت الوظيفة السحرية للوشم 01.69% من مجموع الصور المتحصل عليها، رغم أنها الوظيفة الرئيسية المتوقعة بين العينة وفي منطقة البحث لانتشار الاعتقادات بسحرية الوشم وقدسيتها، وهو ما يخالف التوقعات النظرية للتأكيد أم المرأة في منطقة بجاية تهتم بجمالها ضعف ما تهتم بصحتها.

أما الشحنات الدلالية لرموز الوشم، فكما كان متوقفا هو التحكم في طبيعة الرموز المستخدمة، إذ اتضح أن أغلبية الرموز المنقولة عن النساء الموشومات مركبة بنسبة تجاوزت السبعين بالمائة بما يقدر بـ 74.57%.

نستخلص مما سبق، أن المرأة البجاوية تميل إلى الوشم المركب والمشحون دلاليا لتعكس ثراء اتصاليا رمزيا مستوحى من رموز تصويرية حيوانية ونباتية سيتم تحليلها بالتفصيل في المبحث الموالي، رغم أن تتبع ممارسة الوشم في منطقة القبائل عموما وبجاية على وجه التحديد، يشير أن المرأة في بجاية اقل استخداما للوشوم المركبة والمعقدة من المرأة في منطقة تيزي وزو وهذا ما لاحظناه من خلال عينة صادفناها خلال إجراء الدراسة الميدانية. (انظر الملحق رقم 26)

كما أن الملاحظ من خلال العينات أن النساء الأقل سنا هن من يحمل الوشم البسيط بينما المعقد والمركب عند النساء الأكبر سنا، وهو ما يشير إلى تناقص أحجام الوشم وعدد عناصره واتجاهها من الوشوم المركبة والمعقدة إلى الوشوم البسيطة والأحادية الرمز. بينما يتضح من نتائج الجدول أن المرأة تتجه نحو الوشم الجمالي أكثر من غيره، خاصة صاحبة البشرة البيضاء، باعتباره شرطا جماليا لوضع الوشم كونه يظهر الوشوم بشكل جلي وجمالي، خصوصا أن المرأة البجاوية كانت تفتقد إلى إمكانيات أخرى للتزيين ما عدا اللباس والحلي والوشم لمن تعذر عليه ذلك. على مواضع مختلفة من جسدها وكلها مواضع ظاهرة معلنة باستثناء بعضها تظهر جزئيا كالزند والرجل. كما نستنتج من خلال النسبة المعتبرة للوشم الطبي أن فئة واسعة من النساء تجاوزت ربع العينة تعاني من أمراض المفاصل وتضخم الغدة الدرقية ما يدفعها لاتقاد سحري بقدرة على الشفاء والتعافي من ممارسة طقسية شائعة التداول، باستثناء فئة المرابطين الذين تتخوف نسوتهم من وضع الوشم لاعتقادهم باللعنة التي تمسهم في حال وشمو أجسادهم.

الصورة رقم (04) : نماذج وشم مركب على الرقبة لدى عينة الدراسة



المصدر: إعداد الباحثة

مما سبق، يتضح أن العلاقة وظيفية ارتباطية بين الوشم وموضعه، فمن خلال القراءة الأنثروبولوجيا لأهمية المواضع التي استخدمتها المرأة البجاوية يتضح أن اليد مثلاً هي محور الحركة ورمز للعمل، فهي تعبر إلى ما تسعى إليه المرأة، لذلك استخدم الوشم على اليد للدلالة على الوظيفة الإنتاجية والإبداعية للمرأة البجاوية، فهي محور القيام بمجمل الأعمال اليدوية والحرفية التي تزاو لها داخل المنزل وخارجه، أما الوشم على كلا اليدين دون أن يكون حكرًا على يد واحدة فهو يعبر أيضا عن ضرورة انجاز الأعمال بكليهما لا بإحدهما. بينما يعكس الوشم الجمالي في اليد بعد وظيفي ثاني وهو التواصل الجسدي حيث تستعمل اليد في الموروث الثقافي القبائلي في التصفيق خلال الأعراس أو الدف على البندير خلال أوارار وهي سلوكيات اجتماعية تجعل الوشم في موضع جسدي جمالي بارز.

2. التقاطعات التاريخية والجغرافية لوشم المرأة البجاوية مع نساء شمال إفريقيا

عرف الانسان في شمال افريقيا عموما وفي منطقة القبائل على وجه التحديد الوشم منذ القدم، لأسباب وأهداف مختلفة تغيرت وتطورت حسب استخدامات الانسان واحتياجاته للوشم؛ فإذا كان الانسان القديم قد اعتمده بديلا للملابس وسابقا لها من خلال زخرفة جسمه كاملا بطرق متعددة، شملت أسلوب التخضيب وصبغ الجلد بوسائل مختلفة كالحناء، الوخز، الملونات الطبيعية المؤقتة، وهي ممارسات شملت المناطق الريفية عند أمازيغ الجزائر، تونس، المغرب، وأجزاء من الصحراء الليبية...

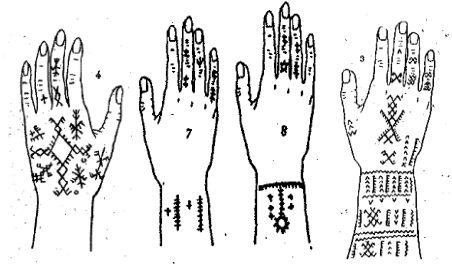
غير أنه يتجه في السنوات القليلة الأخيرة نحو الزوال والاندثار؛ و تفيد دراسة "بوصلب عبد المجيد" عن الوشم التقليدي لدى المرأة بمنطقة جيجل أن الهدف الأساسي من الوشم في المنطقة كان تزيينا لأنه عادة ما يرتبط بطقوس الانتقال إلى مرحلة الزواج أو البلوغ، خلال زمن مقدس قد يكون فترة الربيع أو اكتمال القمر، كما أنه يكون أزرقا أو أسودا، فتتزين به المرأة ذات البشرة البيضاء ليزيدها جمالا، كما أنه قد يكون سحريا فيضفي هالة من السحر الجمالي على المرأة فيبرز مفاتنها، كما أنه قد يكون بغرض طرد التأثيرات السلبية، والأسحار و العين الحاسدة التي تؤثر على جمالها و قد توقفه أو تشوّهه.¹

وقد لاحظنا من خلال الاطلاع على نماذج متعددة من وشم المرأة في شمال افريقيا، أنها تتشابه في الرسم والتشكيل الهندسي، إلى جانب تماثل مواضع الوشم، ويعود ذلك لعدد من المتغيرات منها: التقارب الجغرافي، موضوع الوشم والهدف منه، القائم بعملية الوشم (محترف أو هاوي)، أداة الوشم، الحقبة التاريخية للوشم... ويتضح من خلال الصور المرفقة أن الطابع التشكيلي والهندسي يغلب على وشم المرأة في شمال إفريقيا وهو ما ينطبق على المرأة في بجاية.

¹ بوصלב عبد المجيد، "الوشم التقليدي لدى المرأة بمنطقة جيجل: أغراض ودلالات ورموز"، مجلة المعيار، مج 25، ع 56، جامعة العلوم الإسلامية- الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر، 2021، ص ص 730-731.

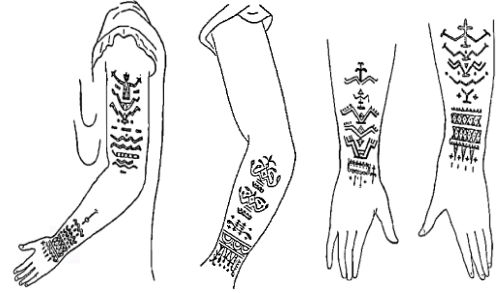
الصورة رقم (05): نماذج وشم يد المرأة في مناطق مختلفة من شمال إفريقيا

المغرب



Herber, J. (1951). Les tatouages des bras de la Marocaine. Hespéris, P 301/ 307/

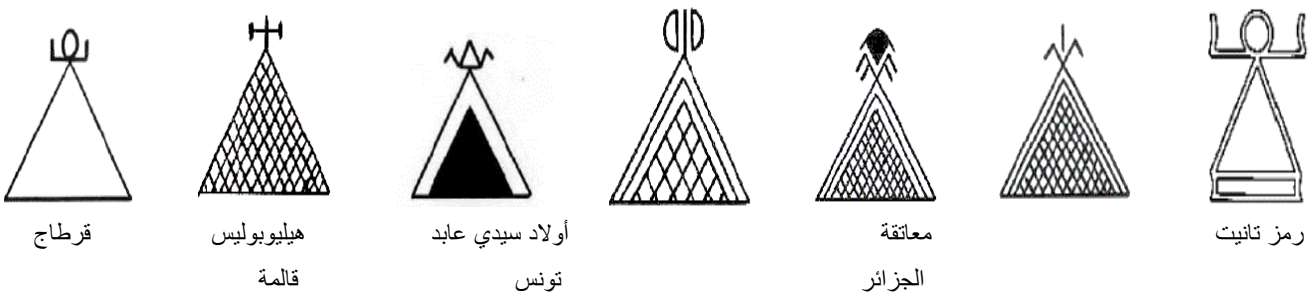
تونس



Berger, P. (1893). Rapport sur les tatouages tunisiens : lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans les séances des 10 mars et 21 avril 1893. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 37(1), P 34/36/39

كما لاحظنا من خلال الرسوم المتحصل عليها في الدراسات السابقة والمشاهدة، أنها قريبة رمزيا من رموز الوشم لدى المرأة البجاوية، خاصة مع المناطق القريبة منها جغرافيا، وتفاوتت في درجة الشحنة الدلالية فحسب، ومن أكثر الرموز تكرارا نجد المثلث بكافة أشكاله وأحجامه بما يحمله من معاني الخصوبة والتوازن.

الصورة رقم (06): نماذج عن استخدام رمز المثلث بمناطق مختلفة من شمال إفريقيا



Moreau, Jean-Bernard. Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne. Alger : Société nationale d'édition et de diffusion (SNED), 1976, pp34-35.

كما تفيد الدراسات السابقة للوشم في منطقة القبائل أنها متشابهة حتى في الوسائل والمواد المستعملة للوشم، والطرق المعتمدة لتثبيت الوشم، مع تباين طفيف في محتوى الرموز حسب خصوصيات المنطقة و أولويات المرأة في حياتها اليومية، دون أن يعني ذلك أن كل نساء منطقة القبائل أو بجاية على وجه التحديد تمارس الوشم؛ فقد توصلنا من خلال بعض المقابلات التي أجريناها مع نساء المنطقة أن فئة المراهقين لا تضع الوشم، بل ترفضه رفضا قاطعا، لاصطدام عقائدي بين سلوك الوشم و التدين، و توجد ضمن العينات "امرأة مرابطة بدأت الوشم على معصمها ثم منعتها والدتها من استكمالها، و أخبرتها أن اللعنة ستطاردها إن وشتت".*

بينما وجدنا طبيعة البشرة و بياضها محفزا للمرأة القبائلية لوشم مواضع بارزة من جسدها ضمن طقوس التزيين كونه يزيد بها جمالا على جمالها الرباني؛ بينما يمتاز وشم بجاية برموز هندسية بسيطة تعبر عن تأصل الممارسة و تجذرها باعتبار الأشكال قاعدية ضاربة في عمق التاريخ الإنساني، كالخطوط المتصالبة، المثلث، الدائرة، و عادة ما تحمل أسماء تعبر عنها كوشم الفراشة ، الذباب، الثعبان، العقرب، عين الحجلة، وهي تسميات ذات أصل تمثيلي، إضافة إلى استخدام رموز معبرة عن عناصر طبيعية كونية كالشمس والقمر للتعبير عن أفكار مجردة كالقوة، الحب، الحقد، الجمال، الخضوبة...¹

3. التقاطعات الموضوعية لوشم المرأة البجاوية مع الأشكال الاتصالية التقليدية

يتقاطع استخدام الرموز في وشم المرأة مع العديد من الفنون التشكيلية والشعبية التي تمارسها كصناعة الحلبي، الفخار، الزرابي... ومن خلال الاطلاع على العديد من الدراسات التي تبحث في معنى الرمز في هذه الأشكال الاتصالية، وجدنا إشكالية ضياع المعنى من جهة وتعدد التأويلات من جهة أخرى، بالإضافة إلى استخدام نفس الرموز في كافة الأنواع الاتصالية. فقد أشارت الباحثة "فريدة عبروس" في دراستها حول الفخار أن علماء الآثار وجدوا تقاطعا في رسومات الفخار بين المشرق الكلاسيكي والمغرب القديم، دون وجود دليل الأسبقية في الترميز.² فالمرأة في بني معوش (بجاية) تستوحي الرموز والألوان من محيطها. إذ تعبر الألوان المستخدم في الزربية البجاوية عن

* انظر الجدو رقم (16) في قائمة الملاحق

¹ قنيسي حياة، "وشم الزينة في منطقة بجاية"، مجلة افاق لعلم الاجتماع، مج 12، ع 2، جامعة البليدة 02، الجزائر، ديسمبر 2022، ص 243.

² فريدة عبروس، "دراسة الزخارف الرمزية على الفخار القديم بالجزائر"، حولية الاتحاد العام للآثاريين العرب - دراسات في آثار الوطن العربي، مج 19، ع1، اتحاد الجامعات العربية، ص 257-258.

ثقافة المنطقة التي تتجسد في مختلف الأشكال الاتصالية الرمزية من حلي ولباس، أما أكثر الأشكال استخداما فنجد:¹

- **المعين:** يعتبر رمزا للرحم، الأنوثة والخصوبة، التناسل والانجاب
- **المثلث:** رمز متصل بالرقم ثلاثة ولهما معان عدة منها: سلسلة الزمن (الماضي، الحاضر، المستقبل)، دورة الحياة (ميلاد، نضج، موت)، توازن الانسان (حكمة، قوة، جمال)، كما يعبر نوع المثلث عن معنى خاص، فالمثلث متساوي الساقين يرمز إلى النار، أما المثلث القائم يرمز للماء، بينما المثلث مختلف الأعضاء فيرمز للهواء. وقد أشار أفلاطون أن المثلث أصل العديد من الأشكال، منها: المربع أصله مثلثان (رمز الوحدة بين الجنسين)، خط منكسر للأسفل M، خط منكسر للأعلى W (الحياة بين الرجل و المرأة).

الصورة رقم (07): أشكال هندسية في الزربية الأمازيغية من منطقة بني معوش - بجاية-



الرموز المستعملة: المربع، خط مستقيم، الرمز V، خط منكسر، مثلث، معين، رمز الساعة الرملية، المسننات.

الألوان المستعملة: الأزرق، الأخضر، الأحمر، الأصفر، الأسود، الأبيض.

المصدر: فؤاد بوزيد، "صناعة الزربية التقليدية ودلالاتها الرمزية بمنطقة بني معوش - بجاية"، مرجع سبق ذكره، ص ص 595-596

¹ فؤاد بوزيد، "صناعة الزربية التقليدية و دلالتها الرمزية بمنطقة بني معوش - بجاية" مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية شمال إفريقيا، مج 06، ع

بينما يشير الباحث "شنيينة مختار" في دراسته عن رموز زربية الشعانية، إلى وجود علاقة ارتباط في المحتوى بين الزربية ووسم الابل، وكلاهما تعبر عن تاريخ و حياة البدو في الصحراء الجزائرية وتبقى إحدى أهم وسائل التعبير الفني في حياة المرأة الميزابية، ورموزها مستوحاة من البيئة الصحراوية، مثل الحافر، نصف الدائرة، الحلقة، العمود، المغزل، القلادة... وكلها رموز انتقلت من وسم الابل إلى جدران الآبار إلى مداخل المنازل ثم مغزل المرأة و زربيتها.¹

فيما يخص تقاطع رموز الوشم مع الفخار فقد وجدنا تقاربا كبيرا في الاستخدام لدى العديد من دول افريقيا المتوسطية، وهذا ما جاء في دراسة "الرموز المتوسطية الكبرى في الفخار الجزائري" للباحث "مورو جان برنار"، وقد استفدنا من الدراسة في التعرف على التقاطعات الرمزية والتمثلات المختلفة لنفس الرمز.

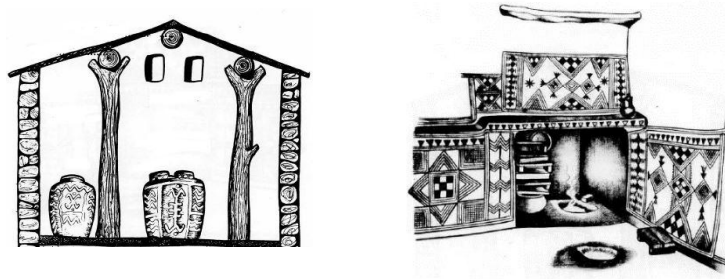
الصورة رقم (08): استخدام الرموز الهندسية في الفخار الجزائري



Moreau, Jean-Bernard. Op.cit, p 60/97/123/

كما أشار الباحث "مورو جان برنار" في دراسته إلى نماذج زخرفية امتازت بها البيوت والأواني الأمازيغية، تتقارب إلى حد كبير مع رموز الوشم في بجاية، إذ تتزين البيوت في منطقة القبائل عموما بالرسومات الحائطية بهدف جمالي ويرجع ذلك إلى لمسة المرأة التي طالت محيطها الاتصالي وفضاء اشتغالها لتعبر عن قضاياها بشكل فني.

الصورة رقم (09): استخدام الرموز الهندسية في المنزل القبائلي



Source :Moreau, Jean-Bernard. Op.cit, p 161

¹ شنيينة مختار، "الرموز على زربية الشعانية"، مجلة دراسات في الاقتصاد والتجارة والمالية، مج 06، ع 02، مخبر الصناعة التقليدية جامعة الجزائر 3، 2017، ص 491.

المبحث الثالث: تحليل سيميولوجي لوشم الوجه حسب مقارنة "رولان بارث"

نحاول من خلال المبحث الثالث للدراسة اسقاط مقارنة "رولان بارث" للتحليل السيميولوجي على عينة من النماذج الرمزية المختلفة في الموضوع والمحتوى، لاستنطاق المعاني العميقة والكامنة على وجه المبحوثة من خلال ثنائية التعيين والتضمين، وكذا التركيب والاستبدال انطلاقا من الجدول التوضيحي بالعودة إلى المقابلات التي أجرتها الباحثة وكذا استنادا إلى الدراسات السابقة التي تم التوصل إليها.

1.1. البطاقة التقنية لوشم الوجه

الجدول رقم (05) : وشم الوجه			
رقم الصورة في الملحق		1.13	
عناصر الصورة	- اسم الموشومة: عيشوش عياد - سن الموشومة: 93 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج. (لا تتذكر بالتحديد) - مكان الوشم: صدوق أوفلى – بجاية - إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية. - وشم الأنف دون تسمية. - وشم الذقن دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم "ناملعز" + أم الموشومة .		
	وصف الصورة وشم تجميلي مركب على ثلاث مواضع متفرقة من وجه المرأة		
آلة التصوير		Nokia Lumia 920	
تاريخ التصوير	2018-08-02	مكان التصوير	صدوق أوفلى – بجاية
المصور	طايلب نسيمية	الموثق	طايلب نسيمية

تقوم مقارنة رولان بارث على عدة ثنائيات و قد تم الانطلاق في هذا النموذج التحليلي من ثنائية التعيين والتضمين:

1.2. القراءة التعينية:

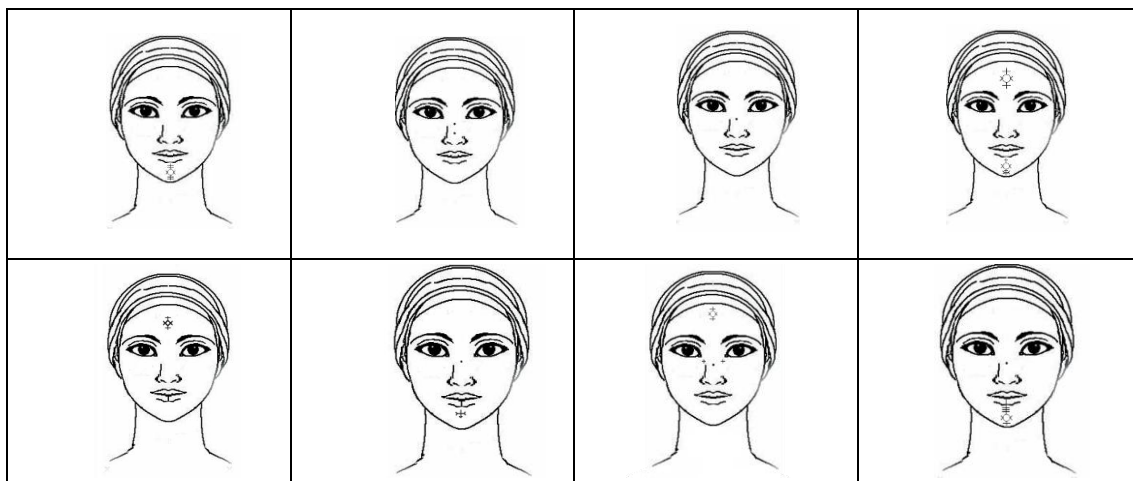
يعبر النموذج التحليلي الأول عن وشم على وجه المرأة المسماة (ع.ع)، البالغة من العمر 93 سنة وقت المقابلة وحاليا 100 سنة، موزع على ثلاث مناطق بارزة على الوجه هي: الذقن، الأنف والجبهة. إذ يضم الوشم مجموعة من الرموز المركبة المتعددة والمتكررة (كما يوضحه الجدول) وهي: النقطة، الخطوط المستقيمة، الخطوط المتوازية، الخطوط المتعامدة، الدائرة، المعين، كما يتضح من الصورة وتأكد من خلال المقابلة أن لون الوشم أخضر قاتم، ما يزال بارزا لحد.

1.3. القراءة التضمينية:

تم تحليل رموز الوشم واستقراء دلالاته الكامنة بناء على ما سجلته الباحثة خلال المقابلة، وقد قادتنا عملية التحليل إلى البحث عن التأويلات الممكنة والمحتملة لرموز الوشم المتحصل عليها واستخلاص مواضع التقاطع في المعنى مع الدراسات السابقة، وفقا لتقارب الظروف، السياق الزماني والمكاني. وتم التوصل لما يلي:

- من الناحية الجسدية (الحامل): يلعب الحامل الجسدي للوشم أهمية كبيرة في بناء المعنى الرمزي كون الوجه مرآة المرأة والعنصر الأكثر مرئية لذا يتضح تموضع الأوشام التزيينية في مناطق بارزة من الوجه، كما توضحه صورة السيدة (ع.ع) التي اختارت ثلاث نقاط وشمية مهمة: الجبهة، الأنف، الذقن لتوصل رسالة جمالية معلنة، و هي المواضع المشتركة مع 16 نموذج وشمي تحصلنا عليه في دراستنا الميدانية بيجاية.

الجدول رقم (06): يوضع مواضع ورموز الوشم على الوجه لدى عينة الدراسة



إعداد الباحثة

- من الناحية الاسمية: لا تتذكر المبحوثة (ع.ع) تسمية الوشم الذي تحمله، بل تمت تسميته اسما معلما حسب موضعه بوشم الجبهة، وشم الأنف، وشم الذقن والمواضع الثلاثة توصف على أنه بوابة الجسد وواجهته إن حسنت مظهرها حسن باقي الجسد، وهو ما يجعلها مواضع أساسية في الوشم التجميلي، فهو مرآة المرأة العاكسة لشخصيتها، كما أنه مجاز الجسد وصورته المركزية فإذا فُصل عن الجسد لم يعلم.
- من الناحية العددية: يضم الوشم عددا فرديا: 1 وستة أعداد زوجية: 2، 4، 6، 8، 10، 12 وهي تمثل توليفة التركيب بين العناصر التشكيلية البسيطة.

فيما يخص العدد واحد (1) فهو رمز الألوهية و دليل الفلاح و الصلاح و عدم الهلاك، كما أنه أساس الوجود و من الدلالات التي اقترنت به الفطرة و الانفراد بالشيء، بينما تشير الأعداد الزوجية في الفكر الشعبي إلى التجميع، التقابل و الاختلاف، فالعدد إثنان (2) يعبر عن التناظر بين الخير و الشر، الاتزان، الحياة و الخصوبة والأمر ينطبق على الأعداد الزوجية، فالعدد أربعة (4) يشير إلى التوازن بين الجهات الأربعة، بينما العدد ستة (6) رقم يعبر عن الانسجام والتوازن ويرمز إلى الزواج والتجدد ويعطي للعالم الواقعي معنى القطبية والثنائية ويسعى للتوحيد والجمع والمحبة وربط ما هو أعلى بما هو أسفل، ربط الخيال مع الفكر، كما يمثل التزايد، التجديد.¹

- من الناحية الشكلية: العناصر الهندسية موزعة بشكل متوازن وتناظري عبر مساحة الوجه، وبالتحديد على موضع: الجبهة، الأنف، الذقن، إذ يعبر كل شكل هندسي عن معنى فردي وتكاملي، ويمكن استقراء معاني الأشكال وفقا لتقاطعات المعنى، أن الرموز الأكثر استخداما هي: النقطة، الخطوط المستقيمة، الخطوط المتوازية، الخطوط المتعامدة، الدائرة، المعين.

بناء على المعنى الظاهر والخفي، نستنتج أن الوشم تجميلي دال رمزيا على التوازن والخصوبة، لاعتبارات عدة:

- توزيع رموز الوشم بشكل متوازن على الوجه (بتوسط منطقتي يمين الوجه ويساره) وهو ما يعبر عن تخصص الواشمة واحترافها لعملية الوشم، وهذا ما أكدت عليه السيدة (ع.ع)، لأنه تموضع مدروس ومتوازن بصريا.

¹ عبد اللطيف ماحي، "رمزية العدد في الفكر الشعبي بين المقدس و المندس: تحديد دلالات بعض تجلياته من خلال المثل و الحلم و الحكاية الشعبية"، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، مج 02، ع 01، جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان، الجزائر 2005، ص ص 197-198

- يعبر كل رمز هندسي بسيط على مدلول فردي، بينما يشكل مجموع الوشوم البسيطة مجتمعة وشما عام له مدلول مشترك يجمعه الموضوع و التناسق الشكلي، وهم ما تم استخلاصه في تحليل رموز الوشم في النموذج الأول، إذ: يعكس الخطان المتعامدان (+) صفة الأنوثة في المرأة كونه يعبر عن حرف (t) الذي يعني "تامطوث" في الحرف الأمازيغي "تيفيناغ".
- أما المعين فيعكس الخصوبة والانجاب، كما يعبر عن الأنوثة و يخاطب الرجولة، وهو المستهدف من الرسالة الاتصالية والرمزية عبر هذا النموذج التحليلي، فالمرأة تخاطب زوجها بأنوثتها. بينما تعبر الخطوط المتوازية حسب الرموز المشابهة في دراسات سابقة عن مشط الشعر/ مشط الحياكة (Peigne à cheveux/ tisser) وكلاهما أداة وظيفية خاصة بالمرأة، الأولى للزينة والثانية للنسيج، وهو ما يعبر عن حسها الفني والجمالي.
- وشم الجبهة أو بين العينين، ورد في العديد من الدراسات تحت مسمى "العين الثالثة" دلالة على نباهة المرأة وفطنتها، أو تحت مسمى "وشم لالة فاطمة" تعبيرا عن الانتماء الديني للمرأة، رغم ما يحمله ذلك من تناقض في الدلالة، حيث تعبر المرأة عما هو ديني بسلوك غير محبب دينيا، وهو نفس المبرر الذي أدلت به (ع.ع).
- حسب التحليل التعيني والتضميني لنموذج الوشم، يظهر جليا أنه وشم تجميل، تزيني يندرج ضمن معايير أنوثة المرأة وخطابها الموجه للآخر، الذي قد يكون امرأة مثلها من خلال ابداء عناصر جمالية فيها، كما يمكن أن يكون الزوج لحضوره الرمزي في مخيالها، باعتبار أغلب العينات اعتمدن على الوشم وهن على أبواب الزواج أو بعده مباشرة، وهذا ما يتطابق مع السيدة (ع.ع) التي تحرص على حضورها الجمالي الدائم خاصة أنها امرأة معروفة بعملها في المناسبات والأعراس بأداء الأغاني التقليدية "أورار الخالات" وضرب البندير، وهو ما يطلق عليه تسمية "تامزالت".

المبحث الرابع: تحليل سيميولوجي لوشم اليد حسب مقارنة "يوري لوتمان"

نحاول من خلال المبحث الرابع للدراسة اسقاط مقارنة "يوري لوتمان" للتحليل السيميولوجي على عينة من النماذج الرمزية المختلفة في الموضوع والمحتوى، لاستنتاج المعاني العميقة والكامنة على يد المبحوثة من خلال ثنائية التحليل الداخلي المحايث و التحليل الخارجي إنطلاقاً من معطيات الجدول وبالعودة إلى المقابلات التي أجرتها الباحثة وكذا استناداً إلى الدراسات السابقة التي تم التوصل إليها و التي تتقاطع مع نماذج التحليل في الموضوع أو الرمز في حد ذاته.

الجدول رقم (07): وشم على معصم اليد			
رقم الصورة	4.14		
عناصر الصورة	• اسم الموشومة: بشيري باية حرم حدّادي. • سن الموشومة: 86 سنة. • سبب الوشم: العلاج من ألم المفاصل. • توقيت دق الوشم: بعد الزواج بثلاث سنوات، عمر الموشومة 17 سنة. • مكان الوشم: اوثشلاغة (ترونة) - بجاية • إسم الوشم: وشم "نيرنوست" على المعصم. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من العائلة متخصصة في الوشم "شريفة أوسعدون".		
الوصف	وشم غير متطابق على المعصم الأيمن و الأيسر		
آلة التصوير	OLYMPUS DIGITAL CAMERA		
تاريخ التصوير	2018-08-03	مكان التصوير	بني معوش - بجاية
المصور	طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة

1.1. بطاقة تقنية لوشم اليد

تقوم المقاربة الثقافية ليوري لوتمان على عدة عناصر تحليلية، وقد تم الانطلاق في دراستنا من تحليل النموذج وفق عنصريين أساسيين، تحليل النموذج من داخل الثقافة نفسها كبنية محايثة بفهم رموز الوشم كنسق مستقل عن النسق العام ثم تحليله من خارج الثقافة (Méta-système) بفهم نموذج الوشم كنسق تفاعلي مع الأنساق المتصلة،

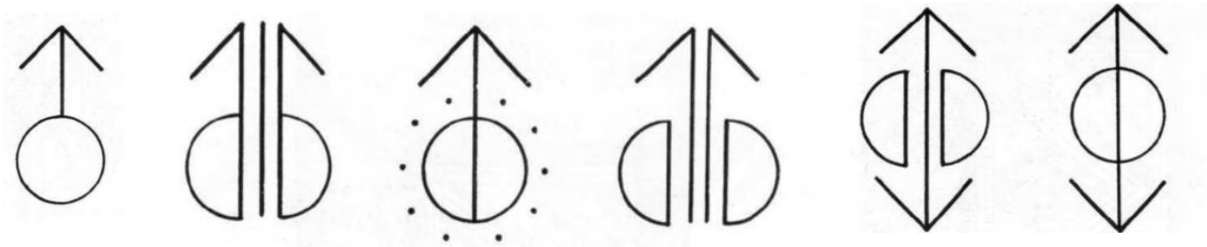
ويلتقي كلاهما في نقطة توليد المعنى "السيموز"، التي تتيح مجال القراءات المتعددة للنسق التحليلي، دون الاغفال عن اعتبار النموذج التحليلي نص ثقافي قائم لا يمكن تأويله بعيدا عن "فضائه السيميائي الحاضن له إنتاجا وتداولاً واستهلاكاً، وهو ما اسماه لوتمان بـ "الوظيفة التذكيرية للنصوص الثقافية في الكون السيميائي وهي وظيفة تثبت صلتها بالسياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي، فهو نص مكثف للذاكرة، و يشتغل وفق مبدأ "التماثل الثقافي" الذي يجعل من الوشم نسقا فرعيا دالا منبثق من انساق ثقافية عامة،¹ بما يحمله هذا النسق من اختلاف مكوناته ومفرداته وطرائق نسجه لنص في متفاعل مع الحياة العامة بما يحمله التفاعل من تماسك وانسجام يحقق شعيرية المرأة وابداعها في رسم جسدها كهوية ثقافية جماعية لا تنفصل عن هوية فردية للواشمة.

1.2. التحليل الداخلي:

يظهر من خلال الصورة المرفقة الجانب التركيبي للوشم وتوزيعه الجسدي على منطقتين منطقة المعصم الأيمن والأيسر، فالسيدة (ب.ب) البالغة من العمر 86 سنة، تحمل وشمين غير متماثلين:

- **الوشم الأول:** على المعصم الأيمن يشمل خطين متعامدين له أطراف جانبية متشابهة باستثناء الطرف العلوي يضم خطين متوازيين، يستخدم الخطان المتعامدان أو المتصالبان في الثقافة الأمازيغية (+) للحماية من العين الشريرة، كما يشير إلى الخصوبة لضمان الوفرة والازدهار، فالخط العمودي يعبر عن الذكورة والحياة، بينما الخط الأفقي يعبر عن الأنوثة والأرض، والخطوط الموجودة في الأطراف ترمز إلى الحراث وهو دلالة أن المرأة حرث ومحل للنبت، وهو ما يجسد قوله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" (سورة البقرة: 223)، كما أن الرمز يشمل فروعاً ممتدة تعكس النماء والتكاثر في إلتقاء الذكر بالأنثى، فرمز التعامد يشير إلى التوازن والسنة الكونية في التكامل، والخطان المتوازيان أعلى الرمز يعبران عن التوافق بين الذكر والأنثى.

الشكل رقم (06): نماذج عن تفرعات رمز السهم



Moreau, Jean-Bernard, op. cit, p 104

¹ إبراهيم مهديوي، "النص المعماري: مفهومه، بنيته وتأويله دراسة في الواجهة المعمارية لقصر مركيدة في ضوء سيميائية "يوري لوتمان"، مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي، مج1، ع 2، صادرة عن الجمعية البيئية لحماية البيئة، ليبيا، أبريل - جوان 2023، ص ص 208-209.

- **الوشم الثاني:**  على المعصم الأيسر يعبر عن سوار أو مفتاح الشمس، وتفيد الدراسات السابقة أن الشمس في الثقافة الأمازيغية تستخدم كرمز للقوة، الحياة، الطاقة، اليقظة، الولادة الجديدة والطاقة الذكورية، كما يرمز لها بدائرة تتوسطها نقطة، ويرتبط عموماً بالتجدد.

تحمل الشمس زخماً رمزياً يعكس تعدد القراءات والمعاني، واستناداً إلى قراءة وشم المعصم الأيمن المتعلق بالأرض والحراث فإن وشم المعصم الأيسر ذو صلة بالزراعة والأرض وما تحتاجه من أشعة الشمس لينمو حراثها، وبما أن الشمس هي المرأة والشعاع هو ما تمد به محيطها من قوة ودفع للنمو، فإن الوشم يعكس قوة المرأة وأهميتها وجودها. أما مفتاح الشمس، فاستقراء دلالاته مرتبط بالوشم في المعصم الأيمن، كون المفتاح علامة للحماية من أي سوء أو ضرر خارجي (أرواح شريرة، عين، حسد أو حتى حماية عفة المرأة...)

1.3. التحليل الخارجي:

في تحليل الرموز نعود إلى أصلها، وأصل الشمس دائرة استخدمت على العديد من الأنساق الثقافية الدالة، وهنا يمكننا الحديث عن معناها المتماثل والمتقارب في مختلف الثقافات دون حصرها في الثقافة الأمازيغية فقط، إذ يعبر رمز الدائرة عن الأبدية والديمومة، الحركة والدوران، الحيرة والاتساع، الزمن والانفتاح، الاكتمال والتكامل، وهي تمثل للطبيعة في أشكال فنية أو تجريدية، مراعية للقيم والأعراف الاجتماعية، لذا تستخدم في بعض المواضع للتعبير عن المرأة المحاطة بأبنائها حيث تقدمهم بالسعادة والدفع والنور.¹

كما أن رسم الوشم يشبه رمز المفتاح ويقترن من مدلول الحماية، لأنه يوحي بإمكانية القفل والفتح وهو من بين الاستخدامات الواردة لوشم التصفيح الذي كان يستخدم لربط عذرية المرأة بوشم سحري ثم تحريره لما يقترن موعد الزواج. وعادة ما يستخدم القفل على الأمور الثمينة، وهو ما يعبر عن مكانة المرأة القبائلية وأنها جوهرة تصان، وحمايتها يحمي الشرف وعرض العائلات. أما من الجانب الروحي فالمفتاح يعبر في الأساطير المصرية القديمة عن "مفتاح الحياة" وهو ما يتوافق مع اقتران المفتاح بالشمس في رمز وشمي واحد هو "مفتاح الشمس" فكلاهما رمزان لحماية حياة المرأة الحاملة للوشم، ويعبران عن الحياة وشعاع الأمل.

¹ مرادي مسيكة، "دلالة الأشكال الهندسية و الرموز النباتية في الفن الأمازيغي"، دراسات و أبحاث المجلة العربية للأبحاث و الدراسات في العلوم الاجتماعية و الإنسانية، مج 15، ع 2، السنة 15، جامعة زيان عاشور - الجلفة، الجزائر، 2023، ص 54.

وقد قادنا الإطلاع على الدراسات المهمة بالمفتاح في الثقافات الأفريقية من خلال الحكايات والأساطير، إلى معنى المفتاح كرمز للسلطة والمعرفة، ووسيلة للوصول إلى ما هو محرم أو مقدس. ففي قصة "الأزرق اللحية" (Bluebeard) يُمثل المفتاح وسيلة لفتح غرفة الأسرار التي تكشف البطل. وفي الرمزية المسيحية، يُصور القديس بطرس وهو يحمل مفاتيح ملكوت السماء، في إشارة إلى سلطته الإلهية ودور الكنيسة باعتبارها بوابة الخلاص.

بناء على قراءة الوشم من الداخل والخارج، يظهر جليا أن وشم السيدة (ب.ب) على معصمها يعبر في ظاهره عن الوظيفة العلاجية والجمالية والنيابة على الحلي التي لم تكن تضعها كل النساء إلا ميسورات الحال فكان وشم الزينة بديلا عنه، لكن التحليل كشف عن قراءات تمتد للجانب الروحي والمافوقي، المتصل بعذرية المرأة وما بعد الزواج.

إضافة إلى التحليل الداخلي والخارجي، تمتاز مقاربة "لوتمان" السيميائية بعدة عناصر أخرى، كاعتبار النسق التحليلي نص ثقافي قابل للقراءة والتأويل وفق مؤشرات قرائية من ضمنها: التناظرية أو التماثل الثقافي، المتعارضات، التقاطبات المكانية، البنية الغائبة، تحويل الفضاء إلى قيم، الوظيفة التذكيرية... و هي عناصر تظهر بجلاء خلال تحليلنا لنسق الوشم .

فمما صادفنا خلال البحث عن الدراسات السابقة و المشابهة للموضوع أن ذات الرمز قد يحمل قراءات متعددة تصل إلى التعارض، فوشم الخطين المتعامدين تختلف تأويلاته باختلاف الحقب الزمنية للوشم، المنطقة، و اللواحق الهندسة المرافقة له. ففي دراستنا أشرنا إلى ارتباط التعامد بالخصوبة و الحرث لالتقاء رمز الذكورة بالأنوثة، لكنه يعني في دراسات أخرى اعتناق الديانة المسيحية، كما تعتبره فئات مغايرة برمز الحماية من العين و الحسد، أما البنية الغائبة فتظهر في ميزة التجريد التي تتسم بها رسومات الوشم الذي نحن بصدد تحليله أو مختلف الأوشام الأخرى محل الدراسة لأنها تحمل رمزية تأويلية لنصوص ثقافية غائبة بحكم جهل النساء الحاملات للوشم قصة وشومهن ، فمقاصد الاتصال و الدلالة غائبة عند فئة واسعة من عيناتنا و هذا ما لمسناه خلال المقابلة.

من نقاط قوة استخدام مقاربة لوتمان في التحليل أنها عملية توليدية مفتوحة للمعنى، قائمة على قراءة الرمز في فضاء ثقافي (Semiosphere) يشمل انتاج، تداول، استهلاك المعنى داخل الثقافة دون تقييد للقراءة والتحليل، لما يميزه من تفاعل داخل النظام و مع الأنظمة المتصلة، و هذا ما عملنا على اتباعه عند تحليل نماذج الوشم كنسق رمزي ثقافي.

المبحث الخامس: تحليل سيميولوجي لوشم الرقبة حسب مقارنة "أمبرتو إيكو"

نسعى من خلال المبحث الخامس لتطبيق مقارنة "أمبرتو إيكو" للتحليل السيميولوجي على وشم الرقبة، لاستنتاج المعاني العميقة والكامنة التي تحملها رسومات الوشم، من خلال استنطاق الوشم ومقارنته برسومات مشابهة على نفس النسق أو على أنساق أخرى، من خلال محوري التحليل اللذان وضعهما "إيكو" في مقارنته (العمودي/ الأفقي)

1.1. بطاقة تقنية لوشم الرقبة :

الجدول رقم (08): تحليل سيميولوجي لوشم الرقبة			
رقم الصورة		2.14	
عناصر الصورة		• اسم الموشومة: بشيري باية حرم حدّادي. • سن الموشومة: 86 سنة. • سبب الوشم: الوقاية من تضخم الغدة الدرقية. • توقيت دق الوشم: بعد الزواج بثلاث سنوات، عمر الموشومة 17 سنة. • مكان الوشم: اوئشلاغة (ترونة) - بجاية • إسم الوشم: وشم "إبرنياس" و "إزلم" على الرقبة. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من العائلة متخصصة في الوشم "شريفة أوسعدون"	
وصف الصورة		وشم علاجي ثلاثي من بداية الرقبة إلى مقدمة الصدر	
آلة التصوير		OLYMPUS DIGITAL CAMERA	
تاريخ التصوير	2018-08-03	مكان التصوير	بني معوش - بجاية
المصور	طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة

تولي مقارنة "أمبرتو إيكو" لتحليل الأنساق الرمزية أهمية بالغة لتجربة القارئ ومكتسباته القبلية في تحقيق قراءة نموذجية وثرية، إذ يختار القارئ مسار التحليل فيكون إما نهائي أو لانهائي حسب متطلبات البحث وركائز التحليل، كما يقوم التأويل بناء على دائرة تفاعلية ارتباطية بين المؤلف (قصد إنتاج النص) والقارئ (ادراك، تفسير ، فهم و إعادة إنتاج المعنى) ضمن سياق ثقافي محدد، و هو ما تعمل الباحثة على تجسيده في نموذج التحليل الذي يضم وشما مركبا على ثلاث مواضع متفرقة من رقبة المرأة.

1.2. تعدد القراءات (القراءة المفتوحة)

إذا عدنا إلى القراءة الأصلية للوشم الذي نعمل على تحليله، نجد أن سن المرأة الموشوم و المقدّر بـ "سبعة عشر سنة" حين الوشم مكنها من ذكر بعض تفاصيل الوشم التي سردها خلال المقابلة :

- سن وضع الوشم: تذكرت المبحوثة بسهولة و بالتحديد أن سن وضع الوشم هو "سبعة عشر عاما".
- زمكانية الوشم : حيث تذكرت زمان (ثلاث سنوات بعد الزواج) و مكان وضع الوشم (مكانه الفزيائي و مكانه الجسدي)
- اسم الواشمة وصفتها: حيث تم الاعتماد على واشمة متخصصة لأن الغرض من الوشم كان علاجيا.
- اسم الوشم و مدلوله الرمزي: اذ أشارت الموشومة إلى تسمية الوشم الكبير بـ "إزم" و الأوشام الصغيرة بـ "إبرنياس"

غير أن نفس رسم الوشم، في نفس الموضع قد يحمل دلالات مغايرة وأهداف متعددة، وهذا ما أظهرته المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات الحاملات للوشم، و الصور التي إلتقطناها للوشم، رغم أنهن من نفس المنطقة (بجاية).

النماذج	علاجي	تزييني	تزييني
الهدف	علاجي	تزييني	تزييني
السن	14 سنة	11 سنة	قبل الزواج

خلاصة الفصل:

مكنت الدراسة الميدانية الباحثة من معرفة أهم المواضع الجسدية للوشم، أهم الرموز المتداولة في المنطقة، والقراءات المتاحة و الضائقة للمعنى، من خلال استخدام المنهجين الأنثروبولوجي و السيميولوجي، فقلة العينات المتاحة للنساء الحاملات للوشم على الجسد و شرط تصوير الرسومات على مواضعها لتسهيل دراستها و تحليلها، دفع الباحثة لاستغراق الوقت و الجهود للوصول إلى أكبر قدر متاح من العينات، رغم كون الدراسة نوعية لا تركز على الكم بقدر ما تركز على الكيف، لكن ضياع المعنى وعدم ادراك الواشحات و الموشومات للمعاني الجزئية و التفصيلية للرسومات الموشومة صعب مهمة الوصول إلى حدود التأويل وضبط المعنى النهائي للوشوم، إذ تبقى جهود الباحثة في قراءة متون الأجساد الموشومة بداية لقراءات محتملة تعزز المعنى و تثري المدلول و توقض الأجساد الصامتة تحت وطأة الطابو والمحرم و المستبعد من القراءة والتحليل.

استنتاجات الدراسة:

من خلال دراسة وشم المرأة البجاوية أنثروبولوجيا في الميدان، وسيمولوجيا في التحليل، تم التوصل لعدد من النتائج المتصلة بالقائم بالاتصال في الوشم، المرسل، وكذا الرسالة الاتصالية في الوشم باعتبارها جوهر دراستنا، ويمكن ذكرها النتائج المتوصل إليها كالتالي:

- لا تقوم المرأة البجاوية بالوشم الذاتي لجسدها، بل توكل المهمة في الأغلب لامرأة متخصصة، أو من العائلة و يكون الوشم مدفوعا بثمان رمزي أو بمقابل "حق الملح" ما جادت به الموشومة.
- رسومات الوشم التي قامت بوضعها المرأة المتخصصة كانت أكثر تحكما في رموزها، دقتها في التوزيع عبر مساحة الوشم، تطابقها و تناظرها في حال جاء الوشم ممتدا من الجهة اليمنى إلى اليسرى.
- رسومات الوشم الموجودة على جسد المرأة البجاوية متطابقة مع العديد من الرسومات الموجودة على عناصر التراث المادي في المنطقة (كالزربية، الفخار، وحتى الطرز المعاصر ...) و هو ما يخلق نوعا من التآنس و التوازن و الألفة بين الفضاء الجسدي للمرأة (فضاء خاص) و الفضاء المنزلي الذي وصفه "غاستون باشلار" بالفضاء الحميمي المميز.
- وشم المرأة البجاوية يعبر عن هويتين مختلفتين لكن مدمجتين، الهوية الأولى شخصية فردية تعكس محددات خاصة بحاملة الوشم كحالتها الاجتماعية، هدفها من الوشم و رسالتها الخاصة للآخر و هذا ما لاحظناه من خلال الوشم التزييني بعد الزواج، أو وشم التسريع في الحمل أو تثبيته، أما وشم الهوية الجماعية فتعكسه رموز الوشم المشتركة بين نساء منطقة بجاية التي رغم امتدادها على مساحة 3268 كلم² إلا أنها تشترك في رسومات الانتماء للمنطقة من حيث الرمز في حد ذاته أو تركيبة الوشم، و الدليل على ذلك الاختلاف الواضح بين وشم نساء المنطقة (أبا عن جد) و وشم العينة (26) تسعديت أوحداذ التي تقطن بولاية بجاية لكنها وضعت الوشم قبل قدومها (قبل الزواج) وهي من منطقة الأربعاء نايت إيراثن، و الاختلاف في الشحانات الدلالية ومناطق الوشم وحتى رمزيها ، فقط استخدمت رمز الثعبان الذي لم يستعمل في عينات بجاية، و له على العموم قراءتان الاستخدام السحري و الوقائي.
- لم ترتبط ممارسة المرأة البجاوية للوشم بطقوس كثيرة نظرا لتراجع الممارسة، لكنها إرتبطت أكثر بالمعتقدات، و من أهمها:

- الاعتقاد بالوظيفة السحرية للوشم وتأثيرها على العديد من أهداف الوشم، و يظهر ذلك في وشم العياشة الذي يرتبط باعتقاد عدم وفاة الأبناء للمرأة الحاملة للوشم بمجرد وضعها للوشم، وشم الرقبة الوقائي والعلاجي و في كلتا الحالتين كانت تعتقد المرأة الواشمة أو محيطها من العائلة أن وضعها لوشم "البرنوس" على رقبتهما يحمها من الإصابة بانفاخ الغدة الدرقية و هو إجراء استباقي قبل الإصابة، و قد تراجعت الممارسة بتراجع الاعتقاد بالأدوار السحرية للوشم.
- يعتبر اللون الأخضر هو اللون المفضل والمستعمل في وشم المرأة لبجاوية، لأسباب متعددة، أهمها للاعتقاد ببركة اللون الأخضر و هو لون الخصوبة و الجنة و الخير، و المرأة الواشمة تصبو من خلال وشمها لبلوغ هذه المقاص، بالإضافة إلى اللون الأحمر الذي يستعمل للوشم الزائل و هو مستخلص من نبتة "أسعوسلنج" التي تمنح الوشم لون أوراقها.
- وشم المرأة البجاوية وشم تقليدي محظ، من فكرته إلى أدوات وضعه إلى رسوماته و رموزه المستوحاة من البيئة التقليدية الداخلية.
- يوجد تداخل دلالي بين رموز الوشم وتسمياته في العديد من النماذج التحليلية من خلال التطابق بين الرسم والموضع والاسم، ويمكن الاستدلال بوشم "البرنوس" الذي يوضع على الرقبة وقاية من مرض انتفاخ الغدة الدرقية، و عو يعبر عن التطابق بين اسم الوشم، موضعه و رسمه و معنى الحماية و الوقاية من المرض. (مثل رسم البرنوس)
- يبدو جليا ارتباط وشم المرأة البجاوية بالمعتقد الشعبي، فالدافع الرئيسي الذي حرك عينات الدراسة هو قناعة جماعية مشتركة بوجود قوة سحرية روحانية للوشم عموما (مثل وشم التصفيح)، ولبعض رموزه على وجه التحديد (مثل النقطة و الخطان المتعامدان بسهم)
- يرتبط وشم المرأة البجاوية بنمط استعاري جمعي في الترميز، من خلال استخدام رسومات مستوحاة من بيئة الموشومة للتعبير عن حمولة رمزية مشبعة بقيم الانتماء و الخصوبة.
- تخلو بعض النماذج التحليلية من إيقاع المعنى نظرا لتشتت أنساقها الفرعية أو العناصر الجزئية المشكلة للنسق العام، غير أنه يفهم من الإطار العام.
- تتعدد أنواع وشم المرأة في منطقة بجاية، و تشمل احسب درجة الاستخدام: لوشم التزييني، العلاجي و الوقائي، وشم الانتماء. و كل نوع منها يعبر عنه برسومات مختلفة عن الأخرى.
- أكثر رسم متكرر في رموز الوشم هو الخطان المتعامدان + وهو يعبر عن الأنوثة، المتصلة بالطريق نحو الخصوبة.

خاتمة:

عادة ما تخلق المرأة فضاءات تواصلية شخصية تعبر فيها عن قضاياها و احتياجاتها، و قد صادفنا في دراستنا التحليلية نسقا رمزيا أنثويا مشبع بالرمزية و المعنى المتصل بالذات الموشومة واهتماماتها الاتصالية، و يعد البحث في هذا الموضوع من الناحية الاتصالية و الدلالية مغامرة سيميائية تقاطع فيها الثقافي بالاجتماعي في توليفة من الرموز البسيطة، بدء بالنقطة كأصغر وحدة، وصولا إلى الأوشام المركبة و المعقدة و التي تحتاج إلى بحوث أعمق لفهمها و تفسيرها.

جاءت الدراسة في إطار البحث و التحليل و التقصي عن الدلالات الاتصالية و الدلالية للوشم و أهم الرسائل التي تحملها و كيف يمكن أن نستغلها في بناء رسائل تواصل ذات بعد جمالي دلالي، فالوشم على اختلاف المداخل البحثية لفهمه و دراسته إلى أن قراءته السيميولوجية تحتاج إلى تكامل المداخل و المقاربات البحثية ، فتعدد الزوايا يثري المعنى و يمكن القارئ من الوصول إلى القراءات الممكنة و المتاحة ثم القراءة المفضلة بناء على المعطيات التحليلية المتاحة. كدراسة الوشم من الداخل و الخارج، ثم دراسته في وظيفته و بنيته، و كذا دراسة تاريخه و تحولاته الرمزية بين الماضي و الحاضر

و الهدف الاسمي من قراءة رموز الوشم، هو استنطاق الرسائل الرمزية و الاتصالية المسكوت عنها عند المرأة و التي كانت و لا تزال تعد طابو يعبر عنه بطريقة رمزية صامتة، كالرغبة في الزواج، الرغبة في الانجاب و ممارسة الأدوار الفطرية و الطبيعية للمرأة.

بناء على ما سبق، يمكن القول أن السيميولوجيا تبقى من أهم المناهج النقدية و التحليلية القادرة على تفكيك شفرات الرسائل الرمزية و استنطاق حروفها و رخطوطها الصامتة التي و ان كانت اتصالا غير لساني لكنها تعتمد على بعض من مقوماته كالتركيب و الاستبدال و هذا ما لاحظناه في تزاوج رموز ببعضها لتشكيل معنى مختلف، فذات الرمز لا يحمل ذات الرسالة، و قد يعود ذلك لتركيب الرمز أو حتى لموضعه الذي يمنح للرمز تعدد في القراءات.

إذ أبانت الدراسة أن المرأة البجاوية تعتمد في وشمها على رموز مستوحاة من حياتها اليومية و تفضل وضعها على مناطق جسدية بارزة، ظاهرة و جاذبة للمتصل و المتواصل مع المرأة و هو ما يسهل في نقل الرسائل الاتصالية و يخفف من أبعادها الحميمة و يبقئها في البعد الاجتماعي، كون البعد الأول يقتضي وضع الوشم في مناطق مستترة غير واضحة للعيان.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم

- المعاجم والقواميس باللغة العربية:

1. ابن منظور، "لسان العرب"، مج 1، ج 8، دار المعارف، القاهرة (مصر)، (د.س).
2. أبي البقاء ايوب بن موسى الحسيني الكفوي، "الكليات: معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية"، ط 2، مؤسسة الرسالة للطبع و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 1992.
3. أبي هلال العسكري، "الفروق اللغوية"، ط 1، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2002.
4. أندرو إدجار و بيتر سيدجويك، "موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم و المصطلحات الأساسية"، تر: هناء الجوهري، ط 1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2009.
5. أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (A-G)"، تر: خليل أحمد خليل، مج 1، ط 2، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، 2001.
6. أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية (R-Z)"، تر: خليل أحمد خليل، مج 3، ط 2، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، 2001.
7. أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، المجلد الثاني (H-Q)، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، 2001.
8. باتريك شارودو و دومينيك منغنو، "معجم تحليل الخطاب"، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس (تونس)، 2008.
9. باتريك شارودو و دومينيك منغنو، "معجم تحليل الخطاب"، تر: عبد القادر المهيري و حمادي صمود، منشورات دار سيناترا- المركز الوطني للترجمة، تونس (تونس)، 2008.
10. رشيد بن مالك، "قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: عربي- إنجليزي- فرنسي"، دار الحكمة، الجزائر (الجزائر)، 2000.
11. شارلوت سيمور شميث، "موسوعة علم الانسان: المفاهيم و المصطلحات الأنثروبولوجية"، تر: مجموعة من الأساتذة في علم الاجتماع، ط 1، (دن)، القاهرة، 2008.

12. شاعر مصطفى سليم، "قاموس الأنثروبولوجيا: إنجليزي-عربي"، ط1، جامعة الكويت، الكويت، 1981.
 13. طوني بينيت و آخرون، "مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع"، تر: سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، سبتمبر 2010.
 14. عبد الحميد يونس، "معجم الفلكلور: مع مسرد إنجليزي-عربي"، كتب عربية، القاهرة (مصر)، 1982.
 15. فاروق عبد الجواد شويقة و آخرون، "الموسوعة الإفريقية"، المجلد الرابع (الأنثروبولوجيا)، جامعة القاهرة-اليوبيل الذهبي لمعهد البحوث و الدراسات الإفريقية، القاهرة (مصر)، ماي 1997.
 16. فيصل الأحمر، "معجم السيميائيات"، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت (لبنان)، 2010.
 17. لطيف زيتوني، "معجم مصطلحات نقد الرواية: عربي-إنجليزي-فرنسي"، ط1، دار النهار للنشر-مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2002.
 18. لؤيس معلوف، "المنجد في اللغة"، منشورات ذوي القربى ، إيران (إيران)، 2009.
 19. محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، "قاموس المحيط"، مج 1، دار الفكر، بيروت (لبنان)، 1983.
 20. يوسف الحاج أحمد، "موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم و السنة المطهرة"، ط 2، مكتبة دار ابن حجر، دمشق (سوريا)، 2003.
- القواميس باللغة الأجنبية:

21. Le nouveau petit robert

22. Jean-Marie DALLET, "Dictionnaire Kabyle – Français", SALAF, Paris (France), 1982.

ثانيا: المراجع

- الكتب باللغة العربية:

23. إبراهيم أبو يعقوب، "الاتصال الإنساني و دوره في التفاعل الاجتماعي"، دار مجدلاوي ، مصر .
24. إبراهيم محمود، "الشبق المحرم: أنطولوجيا النصوص الممنوعة"، الريس للكتب و النشر، الرياض، 2002.
25. إبراهيم محمود، "جماليات الصمت: في أصل المخفي و المكبوت"، ط1، مركز الإنماء الحضاري، دمشق (سوريا)، 2002.
26. أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، "البيان و التبئين"، ط2، دار الفكر، (دب)، (دس).

27. أحمد ديب شعبو، "في نقد الفكر الأسطوري و الرمزي: أساطير و رموز و فلكلور في الفكر الإنساني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، بيروت (لبنان)، 2006.
28. أحمد ديب شعبو، "في نقد الفكر الأسطوري و الرمزي: أساطير و رموز و فلكلور في الفكر الإنساني"، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، بيروت (لبنان)، 2006.
29. أحمد يوسف، "السيمائيات الواصفة : المنطق السيميائي و جبر العلامات"، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة (الجزائر)، 2005.
30. أمال قرامي، "الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية"، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت ، 2007.
31. أمبرتو إيكو، "السيمائية و فلسفة اللغة"، تر: أحمد الصمعي ، ط1، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2005.
32. أمبرتو إيكو، "التأويل بين السيميائيات و التفكيكية"، تر: سعيد بنكراد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2004.
33. أميرة منصور علي و سلوى عثمان الصديقي، "الاتصال و الخدمة الاجتماعية"، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، 2005 .
34. إيمانويل كانط ، "أنطولوجيا الوجود"، تر: جمال محمد أحمد سليمان ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2009.
35. برنار توسان ، "ما هي السيميولوجيا؟"، تر : محمد نظيف ، ط2 ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء (المغرب)، 2000 .
36. بسام الجمل ، "من الرمز الى الرمز الديني : بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات"، ط 1 ، مطبعة التسفير الفني ، صفاقس (تونس) ، 2007 .
37. بلقاسم الخطاري، "سؤال الأمازيغية: البناء، النظرية"، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 10، مصلحة النشر و الطبع بكلية الآداب و العلوم الإنسانية، وجدة (المغرب)، 2000.
38. بول ريكو ، "نظرية التأويل: الخطاب و فائض المعنى"، تر : سعيد الغانمي ، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2006.
39. بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، تر: جورج زيناقي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2005.

40. توفيق فهد، "الكهانة العربية قبل الإسلام: الكاهن، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الحمس..."، تر: حسن عودة و رضوان السيد، شركة قدمس للنشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، 2007.
41. تيرنس ديليو ديكون، "الإنسان .. اللغة .. الرمز: التطور المشترك للغة و المخ"، تر: شوقي جلال، ط1، العدد 2312، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2014.
42. جاك لومبار، "مدخل إلى الإثنولوجيا"، تر: حسن قبسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 1997.
43. جان بودريارد، "الجسم موضوعا للاستهلاك"، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط4، سلسلة دفاتر فلسفية حول الطبيعة و الثقافة (02)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2013.
44. جبران خليل جبران، "الأرواح المتمردة"، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة (مصر)، 2016.
45. جمال الدين سعيد، "فلسفة الجسد"، ط2، دار أمية للنشر، (د. ب)، 1993.
46. جميل حمداوي، "ظاهرة الوشم في الثقافة الأمازيغية: مقارنة سيميو-سوسولوجية"، ط1، مؤسسة المثقف العربي، سيدني (أستراليا)، 2016.
47. جوان ليمان سميث و جاكلين ناردي إيجان، "إشارات الجسد: كيف تشخص حالتك بنفسك؟"، ط1، مكتبة جرير، الرياض (المملكة العربية السعودية)، 2010.
48. جورج فيغاريلو، "تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا"، تر: جمال شحيد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2011.
49. جورج فيغاريلو، "تاريخ الجمال: الجسد و فن التزيين من عصر النهضة الأوروبية إلى أيامنا"، تر: جمال شحيد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، نوفمبر 2011.
50. جيرار دولودال و جوويل ريطوري، "التحليل السيميوطيقي للنص الشعري"، تر: عبد الرحمن بوعلي، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط (المغرب)، 1994.
51. حسن بوحبة، "الجسد بين النسق القيمي و سلطة الصورة الإعلامية: قراءة في الخطاب الإعلامي العربي"، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، 2013.
52. حسين فهميم، "قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان"، عالم المعرفة، ع 98، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فيفري 1986.
53. حسيني علي محمد، "رموز الوشم الشعبي: دراسة مقارنة"، سلسلة الثقافة الشعبية (8)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 2013.

54. حميد الهاشمي، "تكيف الغجر: دراسة أنثروبولوجية اجتماعية لجماعات الكاولية في العراق"، مؤسسة المدى، (دب)، 2012.
55. حنون مبارك، "دروس في السيميائيات"، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 1987.
56. خلود السباعي، "الجسد الأنثوي و هوية الجندر"، ط 1، جداول للنشر و التوزيع، بيروت (لبنان)، أيار / مايو 2011.
57. دافيد لوبروتون، "سوسيولوجيا الجسد"، تر : عيد ابلال و ادريس المحمدي ، ط 1 ، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر) ، 2014 .
58. دافيد لوبروتون، "أنثروبولوجيا الجسد والحداثة"، تر: محمد عرب صاصيلا، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، 1997.
59. دافيد لوبروتون، "تجربة الألم: بين التحطيم والانبعاث"، تر: فريد الزاهي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2017.
60. رجال بوبريك، "الجسد الأنثوي و المقدس"، مجلة إضافات، العدد الثالث عشر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت (لبنان)، شتاء 2011.
61. رسول محمد رسول، "الجسد المتخيل في السرد الروائي"، ط1، الناشر للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق(سوريا)، 2014.
62. رمضان بسطاويسي محمد غانم، "جماليات الفنون وفلسفة تاريخ الفن عند هيجل"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، 1998.
63. رومان جاكبسون و آخرون، "التواصل : نظريات و مقاربات"، تر: عز الدين الخطابي و زهور حوتي، ط1 منشورات عالم التربية، الدار البيضاء (المغرب)، 2007.
64. الزهرة إبراهيم، "الأنثروبولوجيا و الأنثروبولوجيا الثقافية: وجوه الجسد"، ط1، النايا للدراسات و النشر والتوزيع، دمشق(سوريا)، 2009.
65. زهير إحداث، "مدخل لعلوم الإعلام و الاتصال"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (الجزائر)، 2002.
66. زينب معادي، "الجسد الأنثوي و حلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية"، نشر الفنك، الدار البيضاء(المغرب)، 2004.
67. سعاد علي حسن شعبان ، " الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا "، معهد البحوث و الدراسات الإفريقية ، القاهرة (مصر)، 2004.

68. سعيد بنكراد، "السيمائيات و التأويل: مدخل لسمائيات ش.س.بورس"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2005.
69. سعيد بنكراد، "السيمائيات: مفاهيمها و تطبيقاتها"، ط3، دار الحوار للنشر و التوزيع، اللاذقية (سوريا)، 2012.
70. سعيد بنكراد، "وهج المعاني: سيمائيات الأنساق الثقافية"، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 2013.
71. سمية بيدوح، "فلسفة الجسد"، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، تونس (تونس)، 2009.
72. السيد حافظ الأسود، "الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة و تأويلها"، منشأة المعارف، الإسكندرية (مصر)، 2001.
73. سيد عويس، "الخلود في التراث الثقافي المصري"، الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة (مصر)، 1999.
74. شارل أندري جوليان، "تاريخ إفريقيا الشمالية: تونس، الجزائر، المغرب الأقصى من البدء إلى الفتح الإسلامي"، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، مؤسسة تاوالت الثقافية، (المغرب)، 2011.
75. صوفية السحيري بن حثيرة، "الجسد و المجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد"، ط1، دار محمد علي للنشر، صفاقس (تونس)، 2008.
76. طلال سالم الحديثي، "لغة الجسد و فلسفته في التراث العربي قدامة و معاصرة"، ط1، دار غيداء، عمان، 2015.
77. عبد الرحمن بدوي، "مناهج البحث العلمي"، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
78. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، "تاريخ الجزائر العام"، ج1، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (لبنان)، 1965.
79. عبد السلام حيمر، "في سوسيولوجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل"، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان)، 2008.
80. عبد الغني عماد، "سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم و الإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 2001.
81. عبد الغني مندوب، "الدين و المجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2006.

82. عبد الفتاح حسن البجة، "أساليب تدريس مهارات اللغة العربية و آدابها"، ط 2، دار الكتاب الجامعي، الإمارات، 2005.
83. عبد الكبير الخطيبي، "الاسم العربي الجريح"، منشورات الجمل، 2009.
84. عبد اللطيف محمد البرغوثي، "التاريخ الليبي القديم من أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي"، الجزء الأول، مؤسسة تاوالت الثقافية، المغرب، (د س).
85. عبد الله محمد الغدامي، "ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة و الجسد و اللغة"، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، 1998.
86. عجوة علي و آخرون، "مقدمة في وسائل الاتصال"، ط 2، مكتبة مصباح، جدة (الرياض)، 1991.
87. عصام خلف كامل، "الاتجاه السيميولوجي و نقد الشعر"، دار فرحة للنشر و التوزيع، المنيا (مصر)، 2003.
88. عفيف البهنسي، "النقد الفني و قراءة الصورة"، دار الوليد، القاهرة (مصر)، 1997.
89. علاء مشذوب، "جماليات الجسد بين الأداء و الاستجابة"، دار طبعات للنشر و التوزيع، دمشق (سوريا)، 2014.
90. علي العربي، "معجزات الجسد في القرآن"، ط 1، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة (مصر)، 2012.
91. عيسى الشماس، "مدخل إلى علم الانسان (أنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.
92. فاتن محمد شريف، "التراث الشعبي: دراسات ميدانية في مجتمعات ريفية و بدوية"، ط 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية (لبنان)، 2007.
93. فرانسيس دواير و ديفيد مايك مور، "الثقافة البصرية... و التعلم البصري"، تر: نبيل جاد عزمي، ط 2، مكتبة بيروت، القاهرة (مصر)، 2015.
94. فرنسيس إدلين و آخرون، "بحث في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة"، تر: سعد محمد سعد، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 2012.
95. فريد الزاهي، "الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام"، ط 2، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2010.
96. فليب لابورت تولرا، جان بيار فارنييه، "إثنولوجيا أنثروبولوجيا"، ط 1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، 2004.

97. فؤاد إسحق الخوري، "إيديولوجيا الجسد: رموزية الطهارة و النجاسة"، ط1، دار الساقى، بيروت(لبنان)، 1997.
98. ليتش إيدموند، "كلود ليفي شتراوس: البنيوية في مشروعها الأنثروبولوجي"، تر: ديب ثائر، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 2010 .
99. مارجريت ترويل، "أصول التصميم في الفن الإفريقي"، تر: مجدي فريد، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة (مصر)، (دس).
100. مجموعة من الباحثين، "حقول سيميائية"، تر: محمد التهامي العماري، مطبعة أنفو، فاس (المغرب)، 2007.
101. مجموعة من المؤلفين، "اللغة"، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية : نصوص مختارة، العدد5، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2005 .
102. محمد الجوهري، " المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا: مدخل لعلم الإنسان"، (د.ن)، القاهرة (مصر)، 2008 .
103. محمد الجوهري و آخرون، "دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2009.
104. محمد الجوهري و عبد الله الخريجي، " طرق البحث الاجتماعي " ، ط 5 ، (د.ن) ، القاهرة (مصر) ، 2008 .
105. محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء (المغرب)، 1987.
106. محمد حسن غامري، "دليل البحث الأنثروبولوجي في المجتمع البدوي"، سلسلة ابن باديس للعلوم الأنثروبولوجية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية (مصر)، 1987.
107. محمد شلبي، "المنهجية في التحليل السياسي: المفاهيم، المناهج، الاقتراب و الأدوات"، (د.ط) ، (د. ن) ، القاهرة (مصر) ، 1997.
108. محمد صالح الشنطي، "المهارات اللغوية: مدخل إلى خصائص اللغة العربية و فنونها"، ط5، دار الأندلس، (د.ب) ، 2003.
109. محمود كامل الناقة و حيد السيد حافظ، "تعليم اللغة العربية"، ج1، مكتبة الإخلاص للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة (مصر)، 2002.

110. مرسيا إلياد، "المقدس و العادي"، تر: عادل العوا، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، 2009، بيروت (لبنان).
111. مرسيا إلياد، "المقدس و المدينس"، تر: المحامي عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة و النشر، دمشق (سوريا)، 1988.
112. مروان عبد المجيد إبراهيم ، " أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية "، ط 1 ، مؤسسة الوراق ، عمان (الأردن) ، 2000.
113. مها محمد فوزي معاذ، "الأنثروبولوجيا اللغوية"، دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية (مصر)، 2009.
114. ميشال أريفيه، "البحث عن فرديناند دو سوسير"، تر: محمد خير محمود البقاعي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت (لبنان)، مارس 2009.
115. نور الدين الزاهي، "المقدس الإسلامي"، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء(المغرب)، 2005.
116. نور الدين الزاهي، "المقدس و المجتمع"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 2011.
117. نور الدين رايس، "السيمائيات و التواصل"، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن (إربد)، 2016.
118. هادي نهر، "علم اللغة الاجتماعي عند العرب"، ط1، الجامعة المستنصرية، المستنصرية (العراق)، 1988.
119. هجران عبد الاله احمد الصالحي، " فكرة الجسد من الموروث الحضاري الى فلسفة نيتشه "، دار الفرقد للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 2014.
120. هلين توماس و جميلة أحمد، "الأجساد الثقافية: الإثنوغرافيا و النظرية"، تر: أسامة الغزولي، العدد 1595، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، 2010 .
121. مجموعة من المؤلفين، "اللغة"، تر: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية : نصوص مختارة، العدد5، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2005 .
122. محمد السرغيني، "محاضرات في السيميولوجيا"، ط1، سلسلة الدراسات النقدية (06)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء (المغرب)، 1987.
123. يوسف شلحد، "بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام و بعده"، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار الطليعة للطباعة، بيروت (لبنان)، 1996.

124. يوليوس ليبس، "أصل الأشياء: بداية الثقافة الإنسانية"، تر: كامل إسماعيل ، ط 2، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق (سوريا)، 2006.

125.

– الكتب باللغة الأجنبية :

126. Antoine Virat, "L'Efficacité de l'encadrement: Un impératif pour l'entreprise ",chotard et associes éditeurs, Paris (France), 1982.

127. Antoine Virat, "L'Efficacité de l'encadrement: Un impératif pour l'entreprise ",chotard et associes éditeurs, Paris (France), 1982.

128. Antoine Virat, "l'efficacité de l'encadrement : un impératif pour l'entreprise", Chotard et associes éditeurs, Paris (France), 1982.

129. C.Bussenailt et M. Pretet, "Organisation et gestion de l'entreprise ", Editions Paris, (France), 1990.

130. Jacques Corraze,"Les Communications Non Verbales", 5 ème Ed, PUF, France, 1996.

131. jacques Durand, "Les formes de la communication", Edition Bordas, Paris (France), 1981.

132. Jean HERBER, "Onomastique du Tatouage marocain", 1^e et 2^e trimestre , In revue Hespéris , 1948.

133. Jeanne Martinet, " Clefs Pour La Sémiologie", Edition Seghers, Paris, 1973.

134. Judith Lazar, " La Science De La Communication", Collection Que Sais Je ?, 2 eme ed , Edition Dahlab, Alger, 1993.

135. Lemzeri Sami & Benkhalifa Nawel, "Le tatouage en Algérie d'hier et d'aujourd'hui. Analyse sémiolinguistique comparative", Mémoire élaboré en vue de l'obtention du diplôme de Master en sciences du langage, Institut des Lettres et des Langues, Centre Universitaire Abdelhafidh Boussouf, Mila, 2021-2022.

136. Lucienne BROUSSE, " Beauté et identité féminine : Les tatouages féminins berbères Région de Biskra et de Touggourt", Dar Khettab, boudouae(Alger) , 2012 .
137. Lucienne BROUSSE, "Beauté et identité féminine: Les tatouages féminines Berbères Régions de Biskra et de Touggourt", Dar Khetta , Alger (Algérie) , 2012.
138. Nibras A. A. Hindy, "Evaluation of Amateur and Professional Tattoo Removal by the Q Switched Nd:YAG Laser", In Medico Legal Update, Vol 20, N°1, (Electronic version), India, January–March, 2020.
139. Patricia Leavy, "Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based, Participatory Research Approaches", The Guilford Press, New York–London, 2017.
140. R. barthes, "L'aventure sémiologique " , Edition de seuil ,Paris(France), 1985.
141. VOISIN André–Roger, “ Le Souf Monographie”, El-Walid, Algérie, 2004, p 134.

– المقالات العلمية بالعربية:

142. ———، " ليث الخفاف و هذا الفن الشعبي القديم "، جريدة المدى الثقافي اليومية ، العدد 478، دار الكتب والوثائق، بغداد، يوم الأربعاء 31 أوت 2005.
143. محمد الخراط، "المقدس و رهانات الغلبة"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015.
144. إبراهيم محمد الفحام، "رموز الوسم عند البدو و دلالاتها الاجتماعية و التاريخية"، مجلة الفنون الشعبية، العدد 17، السنة الخامسة، وزارة الثقافة – الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، مصر يونيو 1971.
145. إبراهيم مهديوي، "النص المعماري: مفهومه، بنيته و تأويله – دراسة في الواجهة المعمارية لقصر "مزكيدة" في ضوء سيميائيات " يوري لوتمان"، مجلة شمال إفريقيا للنشر العلمي، مج 1، ع 2، الأكاديمية الإفريقية للدراسات المتقدمة، تركيا، أبريل – جوان 2023.

146. أحمد بن عيد بن براك الصاعدي، "دور استراتيجية التثليث (Triangulation) في تجويد الأبحاث العلمية في مجال تكنولوجيا التعليم"، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، المجلد السابع، العدد التاسع، دار سمات للدراسات و الأبحاث، الأردن، سبتمبر 2018.
147. إسعد فايزة زرهوني، "الهوية الأنثوية: دراسة تحليلية لواقع المرأة بين نظرة الآخر إليها كجسد و نظرتها لنفسها كذات"، مجلة الحوار الثقافي، العدد الأول، المجلد الثالث، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2014.
148. أمينة بطاوي، "الوشم صرخة الجسد"، مجلة زمان المغرب كما كان، العدد 17، مارس 2015، دار سي تي بي إيديال، الدار البيضاء (المغرب).
149. براهيم سامية، "النموذج الجمالي للجسد الأنثوي و دلالاته"، مجلة الباحث، المجلد الرابع، العدد الثامن، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة (الجزائر)، جانفي - جوان 2013.
150. بركات محمد مراد، "فن الوشم ... رؤية أنثروبولوجية نفسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثالث، السنة الأولى، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث، المنامة (البحرين)، 2008.
151. بن خيرة رقية، "الجسد الأنثوي و المجتمع الأندلسي: (ق 5-6هـ / 11-12 م) قراءة في صوره و تمثلاته"، مجلة عصور الجديدة، العددان التاسع عشر و العشرون، مختبر التاريخ - جامعة أحمد بن بلة، وهران (الجزائر)، صيف / خريف 2015.
152. بوصلب عبد المجيد، "الوشم التقليدي لدى المرأة بمنطقة جيجل: أغراض و دلالات و رموز - مقارنة سيميواثنروبولوجية"، مجلة المعيار، مج 25، ع 56، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، 2021.
153. بيبير غيرو، "سيميولوجيا الأنوثة"، تر: محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد 20، (دن)، المغرب، 2003.
154. تھاني بنت ناصر العجاجي، "الحلي و أدوات الزينة التقليدية في بادية نجد من المملكة العربية السعودية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد العشرون، السنة السادسة، شتاء 2013، الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث و النشر، المنامة (مملكة البحرين).

155. جاري جويده و أبو القاسم سعد الله، "تقرير حول الملتقى العلمي الدولي حول إشكالية الجسد في الفكر الفلسفي و الجمالي يومي 23 و 24 أفريل 2015"، مجلة أفكار و آفاق، مج 4، ع 5، جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله، بوزريعة (الجزائر).
156. جان بودريارد، "الجسم موضوعا للاستهلاك"، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، ط4، سلسلة دفاتر فلسفية حول الطبيعة و الثقافة (02)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، 2013.
157. جميل حمداوي، "السيميوطيقا و العنونة"، عالم الفكر، المجلد الخامس و العشرون، العدد الثالث، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، يناير-مارس 1997.
158. حسن حنفي، "الروح و الجسد في القرآن الكريم"، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد السابع و الثلاثون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الصفاة (الكويت)، أبريل/ يونيو 2009.
159. حسني إبراهيم عبد العظيم، "الألم : مقارنة سوسيو- أنثروبولوجية"، مجلة نقد و تنوير، العدد الثاني، مركز نقد و تنوير للدراسات الإنسانية، الكويت، سبتمبر/ أكتوبر/ نوفمبر 2015.
160. حسين عباسي، "الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى: الذات و الموضوع"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث و النشر، المنامة (مملكة البحرين)، ربيع 2011.
161. حلوش محمد، "أنطولوجيا الوشم: مقارنة أنثروبولوجية في حفريات الجسد الأمازيغي"، مجلة علوم اللغة العربية و أدائها، مج 14، ع 02، 2022.
162. حميد تباتو، "دلالة الجسد في السينما المغربية من حرفية الواقع إلى الإنزياح الإبداعي"، مجلة آفاق سينمائية، العدد الرابع، مختبر فهرس الأفلام الثورية في السينما الجزائرية- جامعة أحمد بن بلة، وهران (الجزائر)، 2017.
163. دندوقة فوزية، التأويل و تعدد المعنى"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 2، العدد 4، جامعة محمد خيضر-بسكرة، الجزائر، جانفي 2009.
164. رشيد الحاحي، "سيمائية الرمزي في التشكيل اليدوي: من الاسم الشخصي إلى الجسد الجريح"، مجلة علامات، العدد السابع عشر.

165. زهية بن عبد الله، "الجمال و الجسد الأنثوي: التمثيلات و الممارسات"، مجلة إنسانيات، العدد 29-30، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران (الجزائر)، جويلية- ديسمبر 2005.
166. زيد ثامر عبد الكاظم مخيف الكتاب، "المعطى الأيروسي و تظاهراته في العرض المسرحي العراقي: مسرحية توبيخ أنموذجا-دراسة سوسيونفسية"، مجلة Route Educational & Social Science Journal، المجلد السادس، العدد السادس، هاتاي (تركيا) جوان 2019.
167. زينب عبد التواب رياض خميس، "الوشم في عصور ما قبل التاريخ في مصر"، مجلة البحوث التاريخية، جامعة محمد بوضياف- كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، المسيلة (الجزائر)، جانفي 2018.
168. ساري وهيب و قريصات زهرة، "الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال و هوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية"، مجلة الخلدونية، المجلد العاشر، العدد الثاني، كلية العلوم الاجتماعية -جامعة ابن خلدون، تيارت (الجزائر).
169. سامية بن يامنة، "الاتصال اللساني بين البلاغة و التداولية"، مجلة دراسات أدبية، العدد الأول، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر(الجزائر)، ماي 2008.
170. سوسن عامر، "الوشم في الفن الشعبي"، عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الرابع، يناير- فبراير-مارس 1976، وزارة الإعلام، (الكويت).
171. سوسن عامر، "الوشم"، مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، السنة الأولى، دار القلم ، القاهرة (مصر)، يناير 1965 .
172. سيار الجميل، "فلسفة الجسد و التفكير الإنساني: رؤية عربية"، عالم الفكر، ع4 ، مج 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، أبريل -يونيو 2009.
173. السيد الأسود، "الدين و التصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر و الباطن في المجتمع القروي المصري"، ط1، العدد 760 ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة (مصر).
174. الصادق رايح، "ضريبة السعادة: الإشهار و توثين الجسد"، عالم الفكر، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل -يونيو 2009.
175. عبد الحكيم خليل سيد احمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية والثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني : واقع و تحديات ، مرجع سبق ذكره .

176. عبد الرحمن التليلي، "عنف على الجسد"، عالم الفكر، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009.
177. عبد الرحمن التليلي، "عنف على الجسد"، عالم الفكر، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009.
178. عبد الله بريحي، "السيمائيات التأويلية ونقد الأنساق الثقافية"، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد 28، العدد8، جامعة بابل، العراق، أغسطس/آب 2020.
179. عز العرب لحكيم بناني، "الجسم و الجسد و الهوية الذاتية"، عالم الفكر، العدد4، المجلد 37، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، أبريل-يونيو 2009.
180. علي مؤمن إدريس مؤمن، "المظاهر الحضارية للمجتمع الليبي القديم"، المجلة الليبية العالمية، العدد السابع و العشرون، جامعة بنغازي-كلية التربية المرج، (ليبيا)، 02/سبتمبر 2017.
181. عمار بنحمودة، "ذاكرة القبيلة و سلطة المقدس"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015.
182. فائزة يخلف، "التواصل غير اللغوي: الدلالة الثقافية للوشم عند المرأة القبائلية"، مجلة الممارسات اللغوية، العدد التاسع والعشرون، مخبر الممارسات اللغوية-جامعة مولود معمري، تيزي وزو (الجزائر)، 2014.
183. فائزة يخلف، "الصورة و التواصل البصري"، مجلة أيقونات، العدد الثاني، منشورات "سيما" للبحوث السيميائية، سيدي بلعباس (الجزائر)، 2011.
184. فتيحة كركوش، "مدخل أنثروبولوجي لممارسة الوشم"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الخامس، العدد الثاني، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران1، وهران(الجزائر)، 2016، ص 357.
185. كاملي بلحاج، "الوشم: سيميوطيقا و طقوس - قراءة في لغة الأشكال و الرموز"، مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم، العدد الخامس و الثلاثون، المجلد التاسع، الناشرون لتوزيع المطبوعات و الصحف، بيروت (لبنان)، أكتوبر- نوفمبر .
186. لخضر رويحي، "علاقة السيميائ باللسانيات"، مجلة الممارسات اللغوية، العدد 28، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر - جامعة مولود معمري ، تيزي وزو (الجزائر) ، 2014.

187. محمد إقبال عروي، "مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني: دراسة نصية"، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد السابع والثلاثون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الصفاة (الكويت)، أبريل/يونيو 2009.
188. محمد التهامي العماري، "سيميايات المسرح: نشأتها و موضوعها ووضعها الإستيمولوجي"، مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (الكويت)، 2004.
189. محمد الخراط، "المقدس و رهانات الغلبة"، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط (المغرب)، خريف 2015.
190. محمد الهادي عطوي، "التشكيل الدلالي من التلقي إلى التأويل"، حوليات جامعة قلمة للغات و الآداب، العدد 12، جامعة 8 ماي 1945-قلمة، الجزائر، ديسمبر 2015.
191. محمد حمادي، "البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية و التعبيرية: مقارنة أنثروبولوجية للجسد"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، جامعة غرداية، غرداية (الجزائر)، 2011.
192. مراد بوزكور، "التأويل و التفكيك عند أمبرتو إيكو بين فعل القراءة وفعالية القارئ"، مجلة الخطاب، ع 23، جامعة مولود معمري- تيزي وزو، 2016.
193. مريم صالح بوشارب، "الجسد الأنثوي و الوعي الصحي لدى المرأة قراءة سوسيوأنثروبولوجية"، مجلة مقاربات، العدد الثالث، المجلد الرابع، جامعة زيان عاشور، الجلفة (الجزائر)، 2016.
194. مريم ضربان و فاتح مختاري، "تشظي المعنى في عصر التقنية: من حدود التأويل إلى التأويل السائل-مقايسة المرجعيات النقدية عند أمبرتو إيكو"، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية، مج 4، ع 2، جامعة العربي تبسي، تبسة، جوان 2020.
195. مها عيساوي، "عادات و تقاليد ريفية معاصرة في الشرق الجزائري لها دلالة تاريخية: دراسة مسحية وصفية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثالث و العشرون، السنة السادسة، خريف 2013، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، البحرين.
196. ميسون العتوم، "جسد المرأة و الدلالات الرمزية: دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)"، مجلة إنسانيات، العدد التاسع والخمسون، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية، وهران (الجزائر) جانفي-مارس 2013.

197. نجوى صالح، "الوشم عالم من الأسرار و المعتقدات"، مجلة الهلال، العدد السادس، دار الهلال، الفجالة (مصر)، يونيو 1987.
198. نجوى صالح، "الوشم عالم من الأسرار و المعتقدات"، مجلة الهلال، العدد السادس، مطبعة الهلال، الفجالة (مصر)، يونيو 1987.
199. نرجس باديس، "الأسس التخاطبية في الوشم : مقارنة لسانية"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، الثقافة الشعبية للدراسات و البحوث، المنامة (البحرين)، خريف 2013 .
200. نور الدين صدار، "سيمائيات التواصل الفني: بحث في إشكالات المقصدية"، مجلة أيقونات، العدد الثاني، المجلد الثاني، الجزائر، 2011.
201. نور الهدى باديس، "الوشم: الرمز و المعنى"، مجلة الثقافة الشعبية، السنة العاشرة، العدد التاسع والثلاثون، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، المنامة (مملكة البحرين)، خريف 2017.
202. نورة قنيقة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد 4، المجلد 2، مخبر التغيير الاجتماعي و العلاقات العامة في الجزائر — جامعة محمد خيضر، بسكرة (الجزائر)، 2017.
203. نورة قنيقة، "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد الرابع، جامعة محمد خيضر — مخبر التغيير الاجتماعي و العلاقات العامة في الجزائر، بسكرة (الجزائر)، 2017.
204. هناء عباس عليوي كشكول، "الوشم في الشعر الجاهلي: دراسة في ضوء الواقع الاجتماعي"، مجلة آداب الكوفة، المجلد التاسع، العدد الثلاثون، جامعة الكوفة — كلية الآداب، الكوفة (العراق)، 2017.
205. وائل بركات، "السيمولوجيا بقراءة رولان بارث"، مجلة جامعة دمشق، مج 18، ع 2، دمشق، 2002.
206. وسيلة بكيس، "المخيال الجسدي وولادة لغة الجسد في الشعر الجزائري المعاصر: كينونة الشعر/كينونة الوجود"، مجلة فتوحات، العدد الأول، المجلد الأول، مخبر التأويل و الدراسات الثقافية المقارنة — كلية الآداب و اللغات بجامعة عباس لغرور، خنشلة (الجزائر)، جانفي 2015.
207. ويزة غالا، "مفهوم الجسد عند هايدغر: بين الثنائية و فلسفة الكينونة"، مجلة الاستغراب، العدد 5، السنة 2، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت (لبنان)، خريف 2016.

208. يحيى سويلم، "الوشم و رموزه ... نقوش على جلود البشر"، جريدة الفنون، العدد مائة و أربعون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، مايو 2013.

209. يوسف تيبس، "تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي"، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد السابع والثلاثون، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الصفاة (الكويت)، أبريل/ يونيو 2009.

- المقالات العلمية باللغة الأجنبية:

210. Bruno Rouers, " les marques corporelles des sociétés traditionnelles: un éclairage pour les pratiques contemporaines", In Psychotropes, vol 14, N°2, 2008.

211. Kim Syngdo, "A propos d'un projet histoire de la sémiotique : questions et problèmes épistémologiques", In: Langages, 26^e année, n° 107, 1992.

212. Riviere thierry & faublée jaques, "les tatouages des Chaouias de l'Aurès". In : Journal de la société des Africanistes, 1942, tome12

213. Simone WIENER, "Le tatouage de la griffe à la marque subjective", Revue Essaim, 2001/2, N°8.

- ملتقيات وندوات علمية بالعربية:

214. بن أحمد قويدر، "علاقة الجسد بالعلاج النفساني عند علماء المسلمين"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.

215. بومحرات بلخير، "واقع جسد المرأة و مسألة الجنسية في المجتمعات العربية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أفريل 2012.

216. جاري جويده وأبو القاسم سعد الله، "تقرير حول الملتقى العلمي الدولي حول إشكالية الجسد في الفكر الفلسفي والجمالي يومي 23 و 24 أفريل 2015"، مجلة أفكار و آفاق، المجلد الرابع، العدد الخامس، جامعة الجزائر 2، بوزريعة (الجزائر)، 2015.

217. حسن حماد، "جسد المرأة العربية: بين فتنة الغواية و عنف القمع"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.
218. خديجة زيتلي، "الجسد الأنثوي و الهوية: المرأة و دلالات الكتابة"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.
219. رحاب مختار، "الجسد الأنثوي في المخيال الذكوري من خلال الثقافة الشعبية الجزائرية : قراءة و تحليل أنثروبولوجي"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أفريل 2012.
220. رشيدة السمين، "وحدة النفس و الجسد عند ابن رشد"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.
221. طانية خطاب، "الجسد الأنثوي و الجنس بين الميثولوجيا و الايدولوجيا"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.
222. طيبي غماري، "الفروق بين الجسم و البدن و الجسد من خلال التراث الصوفي : احمد بن عجيبة نموذجاً"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي ، جامعة عبد الحميد ابن باديس ، مستغانم (الجزائر) ، 15 و 16 افريل 2012 .
223. عبد الحكيم خليل سيد أحمد، "التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية و الثقافية الشعبية"، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني: واقع و تحديات، جامعة النجاح الوطنية-كلية الفنون الجميلة، فلسطين، أكتوبر 2012.
224. فريد الزاهي، "الجسد أفقا للبحث و المغامرة"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 15 و 16 أفريل 2012.

225. قوعيش جمال الدين، "إشكالية الجسد و الاغتراب: رحلة الانفصال و التلاقي"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.

226. مراد بن حرز الله، "الجسد الأنثوي في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة تحليلية نقدية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.

227. مصطفى الكيلاني، "جسد المرأة في المتخيل العربي الإسلامي: قراءة في بعض النماذج الأدبية"، أعمال المؤتمر الدولي حول إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي يومي 15 و 16 أفريل 2012، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)، 2012.

- دراسات غير منشورة بالعربية:

228. أحسن دواس، "صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين: مقارنة سوسيوثقافية"، رسالة ماجستير في الأدب المقارن، جامعة منتوري-كلية الآداب و اللغات، قسنطينة (الجزائر).

229. بن سليمان عبد النور، "الممارسات المغيرة لطبيعة الجسم : الوشم أمودجا"، رسالة لنيل شهادة ماجستير في الانثروبولوجيا ، جامعة تلمسان ، تلمسان (الجزائر)، 1997-1998 .

230. بن سهلة يمينة، "جماليات الجسد في الفكر الفلسفي: تمثلاته و تجلياته في الثقافة الإسلامية"، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران 2-كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2015-2016.

231. راجي طلعات حلمي، "الوشم و رموزه الشعبية في الفن القبطي كمدخل لاستلهام أعمال فنية معاصرة"، رسالة تخرج لنيل شهادة ماجستير في التربية الفنية (تربوي)، جامعة حلوان-كلية التربية الفنية، حلوان (مصر)، 2008.

232. رضوان بوجمعة، "أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل: محاولة تحليل أنثروبولوجي"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام و الاتصال، كلية العلوم السياسية و الإعلام - جامعة الجزائر، 2006-2007.

233. رضوان بوجمعة، "الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان و المكان - دراسة ظاهرية للنص و الواقع"، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في علوم الإعلام و الاتصال - كلية العلوم السياسية و الإعلام ، الجزائر (الجزائر)، 1996-1997.

234. الزهرة إبراهيم، "الجسد و القناع و الدمية بين المسرح المغربي و أشكال فرجوية مغربية: دراسة أنثروبولوجية تحليلية"، أطروحة دكتوراه في الأدب الحديث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - ظهر المهرار، فاس (المغرب)، 2002-2003.

235. زهية بن عبد الله، "الجسد و الجندر: الحداثة و رهانات الزينة و التزين - دراسة سسيو-أنثروبولوجية لتمثلات و ممارسات العناية الصحية و الجمالية بالجسد في الجزائر"، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا، كلية العلوم الإنسانية - المدرسة الدكتورالية في الأنثروبولوجيا، وهران (الجزائر)، 2014-2013.

236. صالح بوترة، "آليات التواصل عند ابن عربي"، مذكرة ماجستير في الأدب العربي - تخصص: لسانيات الخطاب، جامعة الحاج لخضر - كلية الآداب و العلوم الإنسانية، باتنة (الجزائر)، 2008-2009.

- دراسات غير منشورة باللغة الأجنبية:

237. Yasmin Bendaas, "Between the Lines : Facial Tattoos and the Chaouia", Pulitzer Center on Crisis Reporting, 2013.

- مواقع إلكترونية:

238. <https://ketabonline.com/ar/books/96828/read?part=1&page=172&index=5326675/5326677/5326681/5326684>

239. <http://www.esyria.sy/ehasakeh/index.php?p=stories&category=community&filename=200910261420065>

240. www.archive.tishreen.news.sy

241. <http://elaphblogs.com/post/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9%3A%20%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B4%D9%85%D8%8C%20%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D9%83%D8%B1%D8%A9-56394.html>

242. <http://www.tawalt.com/?p=883>

243. <http://furat.alwehda.gov.sy/node/165894>

244. <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>

245. <http://tawiza.x10.mx/Tawiza144/femme2.htm>
246. <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>
247. <http://aldowaim-city.ahlamontada.net/t201-topic>
248. <http://tawiza.x10.mx/Tawiza144/femme2.htm>
249. <http://www.tawalt.com/?p=883>
250. <https://archive.li/0prb>
251. <http://furat.alwehda.gov.sy/node/165894>
252. <http://www.zagorapress.com/details-8864.html>
253. https://www.academia.edu/9884460/Journal_Tafsut_issue_1
254. <http://saidacity.net/news/85878/>
255. <http://almadapaper.net/sub/08-478/11.pdf>
256. <http://isskela.blogspot.com/2012/05/blog-post.html>
257. <https://raseef22.com/life/2017/03/30/%d8%ad%d8%b3%d8%af-%d9%88%d8%ad%d9%85%d9%84-%d9%88%d8%ac%d9%86%d8%b3%d8%8c-%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%b0%d8%a7-%d9%83%d8%a7%d9%86-%d8%a3%d8%ac%d8%af%d8%a7%d8%af%d9%86%d8%a7-%d9%8a%d8%af%d9%82%d9%88%d9%86/>
258. <https://www.sis.gov.eg/newvr/africa/10/25.pdf>

الملاحق:

الملحق رقم (01): نموذج دليل المقابلة مع الموشومات

1. كم كان عمرك لما وضعت الوشم؟
2. هل لديك أوشام غير ظاهرة ؟
3. من وضع لك الوشم؟
4. من دفعك إلى الوشم أم كان قرارا فردي؟
5. هل أنت من اقترح رسم الوشم أم الواشمة اختارت الرسم و الرمز من تلقاء نفسها ؟
6. إذا كان هناك دافع أو دوافع لوضع الوشم أذكره (ها)؟

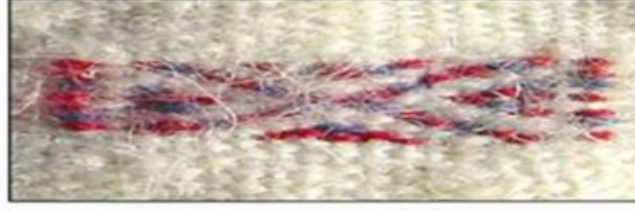
الملحق (02): نموذج المقابلة مع الواشحات

1. منذ متى بات توشمين غيرك ؟
2. من علمك الوشم ؟ هل هو نشاط عائلي ؟
3. هل تقومين بالوشم بالمقابل ؟
4. هل الموشومة هي التي تقترح عليك الرسم أم تقومين باقتراح نماذج حقيقية ؟
5. هل كنت تدركين كواشمة المعنى الخفي للوشوم ؟ أم أنها تعبر بنفسها عن نفسها ؟
6. تراجع الوشم في السنوات الأخيرة ووجدنا صعوبة الوصول إليهن.

الملحق (03): خريطة ولاية بجاية



الملحق (04): نماذج رموز اتصالية تقليدية على الزربية المزانية



الصورة 05: حشرة "نانة نحمو نلغابت" ورمزها في الزربية المزانية.



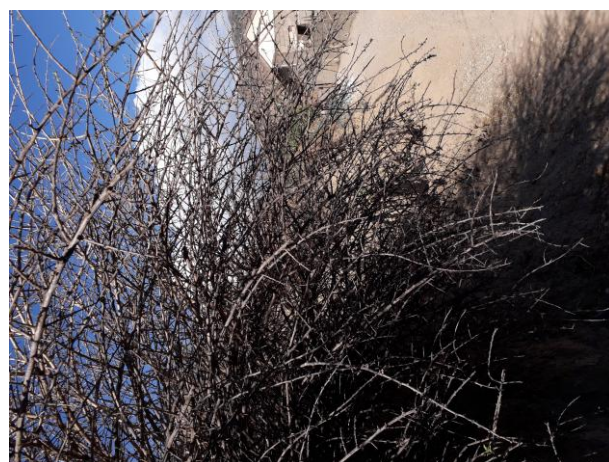
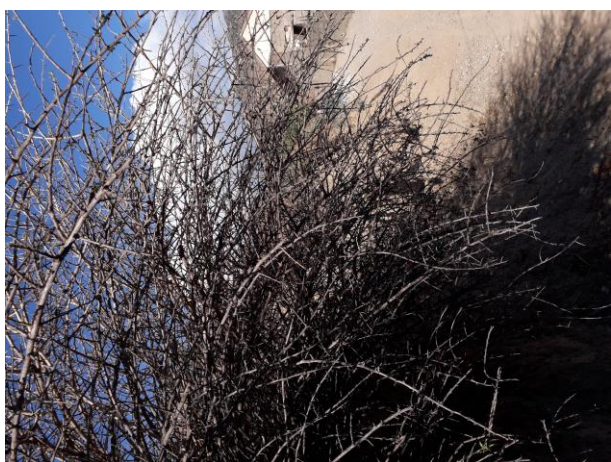
الصورة 06: رمز العقرب في الزربية المزانية.



الشكل 05: النخلة "تازدابت" ورمزها في الزربية المزانية.

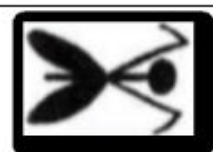
المصدر: زعابة عمر، "مضامين إلا تصال للزربية المزانية التقليدية"، مجلة العبر للدراسات التاريخية و الأثرية في شمال إفريقيا. مج. 4، ع. 2 (أيلول 2021)، ص ص 816-845 .

الملحق (05): صور لنبته أسعوسلنج المستخدمة لدق الوشم



المصدر: تصوير الباحثة

الملحق (06): رسومات توضيحية لعينات الوشم التقليدي الأمازيغي

اسم الوشم ودلالته	صورة الرمز الموشوم	اسم الوشم ودلالته	صورة الرمز الموشوم
الزيتون " الزمور": القوة الهادئة والمسالمة، ويرمز زيت الزيتون إلى البقاء وطول العمر.		الكبش: القوة	
الثور: القوة الظاهرة والخفية		طائر السنونو: الربيع والأنوثة.	
العنكبوت: الأنوثة التي تمثل الحياة.		الذبابة: تعبر عن حركة الإنسان والحيوان.	
وشم الجبهة: يعبر عن الوضوح والشخصية والأنوثة والجمال.		الحبوب: رمز الحياة.	
الشمس: الكون - الحياة - مصدر الحرارة والضوء.		القمر: المرأة	
الهلال: التعبير - العودة - الموت والولادة.		السحلية (تازرميث): حارس المنزل من الأرواح الشريرة	
النحلة: ترمز إلى السعادة والنعمية والشفاء.		الرجل الأمازيغي: الحرية - القوة.	

Source :HADDADOU, Mohand Akli : Guide pratique de la langue et de la culture Berbère, édition, BNFA (Bibliothèque numérique Francophone accessible

الملحق (07): جداول وصفية لرموز الوشم على جسد المرأة البجاوية

	1.1	رقم الصورة	
	وشم علاجي على الرقبة	عنوان الصورة	
	- اسم الموشومة: كيكيداني فاطمة. - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: العلاج من تضخم الغدة الدرقية - توقيت دق الوشم: بين الزواج الأول والثاني، عمر الموشومة بين 10 و 12 سنة. - مكان الوشم: أيت عجيسة – بجاية. - إسم الوشم: وشم "أبرنوس" على الرقبة. - أدوات الوشم: شوكة التين الهندي، الكحل - الواشمة: إمراة من المنطقة، كبيرة في السن و مختصة بالوشم .		
تضم الصورة وشما ثلاثيا معقدا و مركب من وشمين صغيرين يتوسطهما وشم كبير، مكونة من عدة أشكال هندسية هي الدوائر و الخطوط المستقيمة والمائلة. سمي الوشمان على اليمين و اليسار بـ "إزلمان"، أما الوشم الأوسط و هو الوشم الأكبر فيسمى "إزلم"		وصف الصورة	
Panasonic DMC-FZ8		آلة التصوير	
صدوق – بجاية	مكان التصوير	2016-09-09	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور
	1.2	رقم الصورة	
	وشم تزييني على الوجه	عنوان الصورة	
	- اسم الموشومة: وحشية أيت أوسخري. - سن الموشومة: 95 سنة. (رحمها الله) - سبب الوشم: جمالي للزينة . - توقيت دق الوشم: بين الزواج الأول والثاني. - عمر الموشومة حوالي 18 سنة. - مكان الوشم: صدوق – بجاية - إسم الوشم: وشم "إيزي" على الأنف + وشم الذقن و الجبهة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.		
تضم الصورة وشما ثلاثيا معقدا و مركبا، مكون من أشكال هندسية هي الدائرة الخط المستقيم و المائل موزع على الجبهة، الأنف و الذقن. فيما يخص وشم الجبهة أحادي يتوسطها، وشم الأنف ثلاثي يتوسطه أيضا، ووشم الذقن أحادي يشغل جل مساحة الذقن بداية من تحت الشفة السفلى مباشرة إلى نهاية الذقن.		وصف الصورة	
Panasonic DMC-FZ8		آلة التصوير	
صدوق- بجاية	مكان التصوير	2016-08-14	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	2.2	رقم الصورة
	وشم علاجي على الساعد	
	عنوان الصورة	
	عناصر الصورة	
	● اسم الموشومة: أيت أوسخري وحشية . ● سن الموشومة: 95 سنة. (رحمها الله) ● سبب الوشم: علاج آلام في اليد . ● توقيت دق الوشم: بين الزواج الأول والثاني. ● عمر الموشومة حوالي 18 سنة. ● مكان الوشم: صدوق – بجاية ● إسم الوشم: وشم الساعد دون تسمية. ● وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" ● الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	
	وصف الصورة	
تضم الصورة وشما أحاديا بسيطا، مكونا من خطين مستقيمين متقاطعين على شكل (+) تم دقه على موضع الألم من الساعد الأيمن لأجل علاجه و تجنب تكراره .		
آلة التصوير Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-08-14	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	صدوق- بجاية	طايلب نسيم

	1.3		رقم الصورة
	وشم تزييني على الأنف		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: وردية بونزو . • سن الموشومة: 80 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. • مكان الوشم: صدوق أوفلى – بجاية. • إسم الوشم: وشم "إيزي" على الأنف. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من العائلة .		عناصر الصورة
تضم الصورة وشما أحاديا بسيطا على الأنف و هو عبارة عن نقطة (.) تسمى بـ "إيزي" تضعها عادة ذوات البشرة البيضاء ليسهل ظهورها و الغرض منها تزيين وجه الموشومة.			
آلة التصوير Panasonic DMC-FZ8			
تاريخ التصوير	2016-08-14	مكان التصوير	صدوق أوفلى – بجاية
المصور	طايلب نسيم	الموثق	طايلب نسيم

	1.4	رقم الصورة
	وشم تزييني على الأصابع	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: وردية أوسعر. - سن الموشومة: 76 سنة. - سبب الوشم: تزيين الأصابع عوض الحللي. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: صدوق أوفلى – بجاية. - إسم الوشم: وشم "ثيخوثام" على الأصابع. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن". - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما أحاديا بسيطاً على الأصبع الأوسط لليد اليمنى يضم خطين متقاطعين على شكل (+) يوضع عوض الخواتم للنيابة عن وظيفتها.		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-08-14	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	صدوق أوفلى – بجاية	طايلب نسيم

	2.4	رقم الصورة
	وشم تزييني على الزند الأيسر.	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: وردية أوسي عمر. - سن الموشومة: 76 سنة. - سبب الوشم: لتزيين الزند و اظهار إمتلائه. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: صدوق – بجاية. - إسم الوشم: وشم "لمري" على الزند. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن". - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما أحاديا بسيطاً على شكل دائرة غير مكتملة لأسباب خاصة بالمبحوثة، تحت مسمى "لمري" و هو شكل يمثل امرأة على الزند الأيسر.		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-08-14	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	صدوق أوفلى – بجاية	طايلب نسيم

	1.6	رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: مليكة ثيغلاويث. - سن الموشومة: 74 سنة. - سبب الوشم: علاج تضخم الغدة الدرقية. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: صدوق – بجاية. - إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن". - الواشمة: والددة الموشومة بمساعدة زوجة الأخ.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما أحاديا بسيطا و مركبا من خطين متقاطعين (+) تكررا مرتين أما الثالث فلم يكتمل بل رسم الخط العمودي فقط () و لم يضاف عليه الأفقي نظرا للألم الذي سببه دق الوشم للمبحوثة ، فلم تقوى على تحمل استكمال الوشم.		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-08-16	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	صدوق – بجاية	طايلب نسيم

	1.7	رقم الصورة
	وشم تزيني على الأنف	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: زينة — . - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: للزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة حوالي 12 سنة. - مكان الوشم: صدوق – بجاية. - إسم الوشم: وشم "إيزان" ج "إيزي" على الأنف. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن". - الواشمة: صديقاتها.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما ثنائيا بسيطا على الأنف و هو عبارة عن نقطتين (: متباعدتين طوليا على الأنف، الأولى تتوسطه و الثانية في مؤخرته من أجل التزيين بها و تعد النقطة الأخيرة الأكثر بروزا نظرا لموضعها.		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-09-11	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	صدوق – بجاية	طايلب نسيم

	2.7	رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيمن	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: زينة — . - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: للزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة حوالي 12 سنة. - مكان الوشم: صدوق — بجاية. - إسم الوشم: وشم "أمقياس" على المعصم. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: صديقاتها.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما أحاديا معقدا غير مكتمل على المعصم الأيمن، يضم خطا مستقيما في اتجاه دائري على محيط المعصم تدنوه خطوط عمودية على شكل مشط، وهو ما يسمى بالسوار لكنه غير كامل بسبب منع والدته المبحوثة من إتمامه لأسباب اعتقادية.		
Panasonic DMC-FZ8		
صدوق — بجاية	مكان التصوير	2016-09-11
تاريخ التصوير	طايلب نسيمه	المصور

	3.7	رقم الصورة
	وشم تزييني على الأصابع	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: زينة — . - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: للزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة حوالي 12 سنة. - مكان الوشم: صدوق — بجاية - إسم الوشم: وشم "نيخوثام" على الأصابع. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: صديقاتها.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما بسيطا متكررا على أربعة أصابع: السبابة، الوسطى، البنصر، الخنصر من اليد اليسرى على شكل خطين متقاطعين (+) يوضعان في العادة للزينة نيابة عن الخواتم.		
Panasonic DMC-FZ8		
صدوق — بجاية	مكان التصوير	2016-09-11
تاريخ التصوير	طايلب نسيمه	المصور

	1.8		رقم الصورة	
	وشم تزييني على الذقن		عنوان الصورة	
	- اسم الموشومة: وريدة أيت اوسخري. - سن الموشومة: 84 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة ما بين 10 و 12 سنة. - مكان الوشم: أيت علون – صدوق - إسم الوشم: وشم الذقن دون تسمية . - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة كبيرة في السن مختصة في الوشم.		عناصر الصورة	
تضم الصورة وشما أحاديا معقدا يتكون من أشكال هندسية هي الدائرة و الخط المستقيم والخط المائل و هو يتوسط الذقن و يشغل وسطه، مع ملاحظة تلاشي لونه و قد يعود ذلك لعدم إتقان دقه أو عدم تكرار العملية رغم أن الواشمة امرأة مختصة بذلك.				وصف الصورة
Panasonic DMC-FZ8				آلة التصوير
أيت علون – بجاية	مكان التصوير	2016-09-11		تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه		المصور

	2.8		رقم الصورة	
	وشم تزييني على المعصم الأيمن.		عنوان الصورة	
	- اسم الموشومة: وريدة أيت اوسخري. - سن الموشومة: 84 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة ما بين 10 و 12 سنة. - مكان الوشم: أيت علون – صدوق . - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة كبيرة في السن مختصة في الوشم.		عناصر الصورة	
تضم الصورة وشم غير مكتمل على شكل سوار للترزين، الرسم غير واضح				وصف الصورة
Panasonic DMC-FZ8				آلة التصوير
أيت علون – بجاية	مكان التصوير	2016-09-11	تاريخ التصوير	
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور	

	رقم الصورة	3.8
	عنوان الصورة	وشم تزييني على المعصم الأيمن
	عناصر الصورة	- اسم الموشومة: وريدة أيت اوسخري. - سن الموشومة: 84 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة ما بين 10 و 12 سنة. - مكان الوشم: أيت علون - صدوق - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة كبيرة في السن مختصة في الوشم.
وصف الصورة		
وشم زائل عبارة عن إسوار على معصم اليد اليمنى		
آلة التصوير		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-09-11	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	طايلب نسيم	أيت علون - بجاية

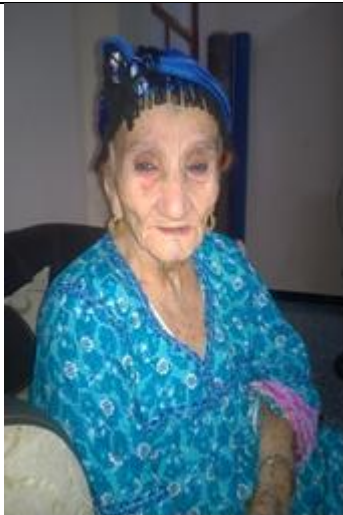
	رقم الصورة	1.9
	عنوان الصورة	وشم تزييني على الوجه
	عناصر الصورة	- اسم الموشومة: زهوة أحداذ. - سن الموشومة: 84 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج. - مكان الوشم: ثاقاعت - بجاية - إسم الوشم: وشم "إيزي" على الأنف . - وشم الذقن دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.
وصف الصورة		
تضم الصورة وشما ثنائيا معقدا، مكون من أشكال هندسية هي النقطة، الدائرة، الخط المستقيم و المائل موزع على الأنف و الذقن و الشفة السفلى. فيما يخص وشم الأنف أحادي يتوسطه، أما وشم الذقن أحادي يشغل جل مساحة الذقن ويبدأ من نهاية الشفة السفلى و يفترض أن يتواصل حتى الصدر مروراً بالرقبة ، لكن لشدة الألم لم تحتمل المبحوثة استكمالها.		
آلة التصوير		
Panasonic DMC-FZ8		
تاريخ التصوير	2016-09-11	مكان التصوير
المصور	طايلب نسيم	الموثق
	طايلب نسيم	صدوق - بجاية

	1.10	رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: بوبو مريامة. - سن الموشومة: 90 سنة. - سبب الوشم: العلاج من تضخم الغدة الدرقية. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 12 سنة و تزوجت في 14 سنة. - مكان الوشم: إجعذ - بجاية - إسم الوشم: وشم "أبرنوس" على الرقبة. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، الصوف المحروق "نحدوفث نلمال". - الواشمة: امرأة مختصة في الوشم.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما ثلاثيا معقدا على امتداد الرقبة مركب من وشم كبير يحيط به من اليمين و اليسار وشمان صغيران، و كلها مكونة من عدة أشكال هندسية هي الدوائر والخطوط المستقيمة والمائلة. في حال كان الوشم علاجيا، مثلما هو في الحالة يسمى الوشم الكبير في الوسط بـ "إزلم" أما الوشمان الصغيران على اليمين و اليسار فيسميان بـ "إلمان"، أما لما يكون الوشم ذاته لكن لغرض تجميلي فيسمى "أشروور".		
Nokia Lumia 920		
آلة التصوير		
2018-07-31	مكان التصوير	صدوق - بجاية
تاريخ التصوير	الموقع	طايلب نسيمة
المصور	طايلب نسيمة	الموقع

	2.10	رقم الصورة
	وشم تزيني على الأنف	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: بوبو مريامة. - سن الموشومة: 90 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 12 سنة و تزوجت في 14 سنة. - مكان الوشم: إجعذ - بجاية - إسم الوشم: وشم "إيزان" على الأنف. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، الصوف المحروق "نحدوفث نلمال". - الواشمة: امرأة مختصة في الوشم.	عناصر الصورة
تضم الصورة وشما ثلاثيا إثنان معقدان على شكل خطين متقاطعين (+) متقابلان على طرفي الأنف يتوسطهما واحد بسيط عبارة عن نقطة (.) توضع عادة على الأنف باعتباره موضعا بارزا من الوجه يتناسب مع غرض التزين، و تختص بما ذوات البشرة البيضاء.		
Nokia Lumia 920		
آلة التصوير		
2018-07-31	مكان التصوير	صدوق - بجاية
تاريخ التصوير	الموقع	طايلب نسيمة
المصور	طايلب نسيمة	الموقع

		3.10	رقم الصورة	
		وشم تزيني على الجبهة		عنوان الصورة
		- اسم الموشومة: بوبو مريامة. - سن الموشومة: 90 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 12 سنة و تزوجت في 14 سنة. - مكان الوشم: إجعذ – بجاية - إسم الوشم: وشم "لالة فاطمة" على الجبهة. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، الصوف المحروق "ثحدوفث نلمال". - الواشمة: امرأة مختصة في الوشم.		عناصر الصورة
			وصف الصورة	
Nokia Lumia 920			آلة التصوير	
صدوق – بجاية	مكان التصوير	2018-07-31	تاريخ التصوير	
طايلب نسيمه	الموقع	طايلب نسيمه	المصور	

	1.11		رقم الصورة
	وشم سحري على الذقن		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: ثكليث أوشيخون. • سن الموشومة: 70 سنة. • سبب الوشم: طقس سحري. • توقيت دق الوشم: عمر الموشومة ثلاث أيام من الميلاد. • مكان الوشم: أيت علون – بجاية • إسم الوشم: وشم الذقن دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: "ثذرويشث" مشعوذة من المنطقة .		عناصر الصورة
تضم الصورة وشم أحاديا بسيطا			وصف الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
صدوق – بجاية	مكان التصوير	2018-07-31	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموقع	طايلب نسيمة	المصور

	1.13		رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: عيشوش عياد . - سن الموشومة: 93 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج. - مكان الوشم: صدوق أوفلى – بجاية - إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية. - وشم الأنف دون تسمية. - وشم الذقن دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم "ناملعز" + أم الموشومة .		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
صدوق أوفلى – بجاية	مكان التصوير	2018-08-02	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	5.13		رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيمن		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: عيشوش عياد . - سن الموشومة: 93 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج. - مكان الوشم: صدوق أوفلى - بجاية - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم "ناملعز" + أم الموشومة .		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
صدوق أوفلى - بجاية	مكان التصوير	2018-08-02	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.14	رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: بشيري باية حرم حدّادي. - سن الموشومة: 86 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج بثلاث سنوات، عمر الموشومة 17 سنة. - مكان الوشم: اوثلاغة (ترونة) - بجاية - إسم الوشم: وشم "فاطمة النبي" على الجبهة. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة من العائلة متخصصة في الوشم "شريفة أوسعدون" .	عناصر الصورة
OLYMPUS DIGITAL CAMERA		آلة التصوير
بني معوش - بجاية	تاريخ التصوير	2018-08-03
طايلب نسيمه	المصور	طايلب نسيمه

	4.14	رقم الصورة
	وشم علاجي على المعصم الأيسر	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: بشيري باية حرم حدّادي. - سن الموشومة: 86 سنة. - سبب الوشم: العلاج من ألم المفاصل. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج بثلاث سنوات، عمر الموشومة 17 سنة. - مكان الوشم: اوثلاغة (ترونة) - بجاية - إسم الوشم: وشم "ثبرنوست" على المعصم. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة من العائلة متخصصة في الوشم "شريفة أوسعدون" .	عناصر الصورة
OLYMPUS DIGITAL CAMERA		آلة التصوير
بني معوش - بجاية	مكان التصوير	2018-08-03
طايلب نسيمه	الموقع	طايلب نسيمه

	1.15		رقم الصورة	
	وشم وقائي على الرقبة		عنوان الصورة	
	● اسم الموشومة: زهرة عبيد. ● سن الموشومة: 94 سنة. ● سبب الوشم: الوقاية من تضخم الغدة الدرقية. ● توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 12 سنة و الزواج في نفس السنة. ● مكان الوشم: ثوال – بجاية ● إسم الوشم: وشم "أبرنوس" على الرقبة. ● وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" ● الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم.		عناصر الصورة	
OLYMPUS DIGITAL CAMERA				آلة التصوير
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-08-03	تاريخ التصوير	
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور	

	2.16		رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: لجيدة أومسرو. • سن الموشومة: 85 سنة. • سبب الوشم: العلاج من تضخم الغدة الدرقية. • توقيت دق الوشم: خلال الزواج، عمر الموشومة 11 سنة. • مكان الوشم: إجعذ - بجاية • إسم الوشم: وشم "إبرنياس" على الرقبة. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم.		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
إجعذ - بجاية	مكان التصوير	2018-08-04	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموقع	طايلب نسيمة	المصور

	1.16		رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: لجيدة أومسرو . • سن الموشومة: 85 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: خلال الزواج، عمر الموشومة 11 سنة. • مكان الوشم: إجد – بجاية • إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية. + وشم "إيزي" على الأنف. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
إجد – بجاية	مكان التصوير	2018-08-04	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.17		رقم الصورة
	وشم تزييني على الرقبة		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: عقااف فطيمة . • سن الموشومة: 99 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 10 سنوات. • مكان الوشم: أيت جليل – بجاية • إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم "كلتوم أوحداذ"		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-08-04	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.18	رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: باية أوصواف. - سن الموشومة: 97 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: صدوق - بجاية - إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن"، الماء . - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
2018-08-05	مكان التصوير	صدوق - بجاية
تاريخ التصوير	المصور	طايلب نسيمة

	2.18	رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: باية أوصواف. - سن الموشومة: 97 سنة. - سبب الوشم: علاج تورم بالرقبة. - توقيت دق الوشم: عمر الموشومة حوالي 8 سنوات. - مكان الوشم: صدوق - بجاية - إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن"، الماء . - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
2018-08-05	مكان التصوير	صدوق - بجاية
تاريخ التصوير	المصور	طايلب نسيمة

	1.19		رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: وردة طاهر شاوش. • سن الموشومة: 82 سنة. • سبب الوشم: علاج ورم في الرقبة إثر سقوط خلال اللعب. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 7 سنوات. • مكان الوشم: أقمون – بجاية • إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من العائلة لم تتعود وضع الوشم.		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-09-11	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.20		رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: هجيرة أوثرون. • سن الموشومة: 86 سنة. • سبب الوشم: علاج تضخم الغدة الدرقية. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج. • مكان الوشم: ثيزخت – بجاية • إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
ثيزخت – بجاية	مكان التصوير	2018-09-11	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.21	رقم الصورة
	1.21	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: فطيمة أوعمارة . - سن الموشومة: 88 سنة. - سبب الوشم: علاج آلام و نفخ في اليد. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج، عمر الموشومة تجاوز 12 سنة. - مكان الوشم: ثيزيخت - بجاية - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
ثيزيخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
طايلب نسيم	الموقع	طايلب نسيم
Nokia Lumia 920		
2018-09-12		
طايلب نسيم		

	2.21	رقم الصورة
	وشم علاجي في الرجل الأيمن	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: فطيمة أوعمارة . - سن الموشومة: 88 سنة. - سبب الوشم: علاج آلام و نفخ في الرجل. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج، عمر الموشومة تجاوز 12 سنة. - مكان الوشم: ثيزيخت - بجاية - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
ثيزيخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
طايلب نسيم	الموقع	طايلب نسيم
Nokia Lumia 920		
2018-09-12		
طايلب نسيم		

	1.22		رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: علجية بلخير. • سن الموشومة: 88 سنة . • سبب الوشم: الزينة . • توقيت دق الوشم: عمر الموشومة 10 سنوات. • مكان الوشم: ثيزخت – بجاية • إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية + وشم الذقن دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: والدة الموشومة.		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
ثيزخت – بجاية	مكان التصوير	2018-09-12	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

	2.22		رقم الصورة
	وشم تزييني على اليد		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: علجية بلخير. - سن الموشومة: 88 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: عمر الموشومة 10 سنوات. - مكان الوشم: ثيزخت - بجاية - إسم الوشم: وشم "إيزي" على اليد. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: والدة الموشومة.		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
ثيزخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

	3.22	رقم الصورة
	وشم علاجي على الركبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: علجية بلخير. - سن الموشومة: 88 سنة. - سبب الوشم: علاج آلام الركبة و نفخها إثر وقوع الموشومة. - توقيت دق الوشم: عمر الموشومة 30 سنة. - مكان الوشم: ثيزخت - بجاية - إسم الوشم: وشم الركبة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
ثيزخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
المصور	طايلب نسيم	الموقع

	1.23	رقم الصورة
	وشم تزييني على الوجه	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: خديجة أختناش. - سن الموشومة: 98 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: ثيزخت - بجاية. - إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية + وشم "إيزي" على الأنف. - شم الذقن دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
ثيزخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
المصور	طايلب نسيم	الموقع

	2.23	رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: خديجة أوخنتاش. - سن الموشومة: 98 سنة. - سبب الوشم: علاج تضخم الغدة الدرقية. - توقيت دق الوشم: لا تتذكره الموشومة. - مكان الوشم: ثيزخت - بجاية - إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
ثيزخت - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
طايلب نسيم	الموقع	طايلب نسيم
		المصور

	1.24	رقم الصورة
	وشم تزييني على الأنف و الرقبة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: عائشة مزيان. - سن الموشومة: 74 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 10 سنوات. - مكان الوشم: بني معوش - بجاية - إسم الوشم: وشم "إيزي" على الأنف + وشم "أبرنوس" على الرقبة. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
بني معوش - بجاية	مكان التصوير	2018-09-12
طايلب نسيم	الموقع	طايلب نسيم
		المصور

	2.24	رقم الصورة
	وشم علاجي للمعصم الأيمن	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: عائشة مزيان. - سن الموشومة: 74 سنة. - سبب الوشم: العلاج من تورم اليد جراء الحياكة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 14 سنة. - مكان الوشم: بني معوش - بجاية - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		آلة التصوير
2018-09-12	مكان التصوير	تاريخ التصوير
بني معوش - بجاية		
طايلب نسيمة	الموقع	المصور

	2.1.25	رقم الصورة
	وشم تزيني على اليد اليمنى	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: فطيمة علام. - سن الموشومة: 80 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج بسنتين، عمر الموشومة 16. - مكان الوشم: بني معوش - بجاية - إسم الوشم: وشم اليد دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: زوجة عم الموشومة.	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		آلة التصوير
2018-09-12	مكان التصوير	تاريخ التصوير
بني معوش - بجاية		
طايلب نسيمة	الموقع	المصور

	2.25		رقم الصورة
	وشم تزييني على الأصابع		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: فطيمة علام. - سن الموشومة: 80 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 10. - مكان الوشم: بني معوش – بجاية - إسم الوشم: وشم "نيخوثام" على الأصابع. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: صديقات الموشومة .		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-09-12	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	1.26 رقم الصورة		
	عنوان الصورة وشم تزييني على الذقن		
	عناصر الصورة - اسم الموشومة: تسعديت أوحداذ. - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 12 سنة. - مكان الوشم: الأربعاء نيثيرائن – تيزي وزو - إسم الوشم: وشم الذقن دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .		
Nokia Lumia 920 آلة التصوير			
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-09-12	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	المصور

	2.26	رقم الصورة
	وشم تزييني على الجانب الأيمن للجبهة	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: تسعديث أوحداذ. - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 12 سنة. - مكان الوشم: الأربعة نيثيرائن - تيزي وزو - إسم الوشم: وشم الجبهة دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
2018-09-12	مكان التصوير	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموقع	المصور

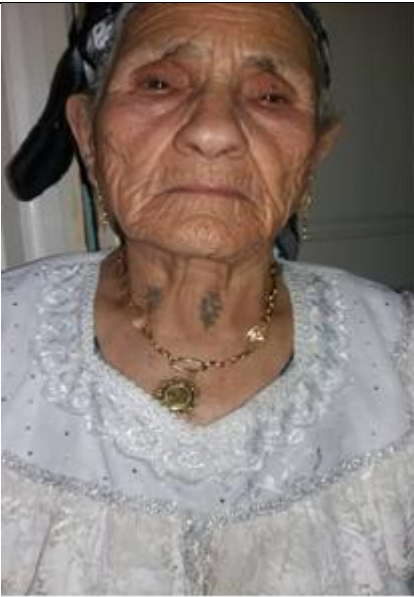
	3.26	رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيمن	عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: تسعديث أوحداذ. - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 12 سنة. - مكان الوشم: الأربعة نيثيرائن - تيزي وزو - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .	عناصر الصورة
Nokia Lumia 920		
2018-09-12	مكان التصوير	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموقع	المصور

	رقم الصورة		1.4.26	
	عنوان الصورة		وشم تزييني على وجه المعصم الأيسر	
	عناصر الصورة		• اسم الموشومة: تسعديت أوحداذ. • سن الموشومة: 85 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 12 سنة. • مكان الوشم: الأربعة نيثيرائن – تيزي وزو • إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .	
آلة التصوير				Nokia Lumia 920
تاريخ التصوير	2018-09-12	مكان التصوير	بني معوش - بجاية	
المصور	طايلب نسيمة	الموثق	طايلب نسيمة	

	1.4.26		رقم الصورة
	وشم تزييني على وجه المعصم الأيسر		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: تسعديث أوحداذ. - سن الموشومة: 85 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة أقل من 12 سنة. - مكان الوشم: الأربعة نيثيرائن – تيزي وزو - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .		عناصر الصورة
Nokia Lumia 920			آلة التصوير
بني معوش – بجاية	مكان التصوير	2018-09-12	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموقع	طايلب نسيمة	المصور

	1.27		رقم الصورة
	وشم تزييني على الرقبة		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: طاوس أقروفة. • سن الموشومة: 85 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 7 سنوات. • مكان الوشم: تاموقرة – بجاية • إسم الوشم: وشم "إزلم" على الرقبة . • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من المنطقة متخصصة في الوشم.		عناصر الصورة
-----			آلة التصوير
باب الزوار – الجزائر العاصمة	مكان التصوير	2018-10-29	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	ي.م	المصور

	2.27		رقم الصورة
	وشم علاجي على اليد		عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: طاوس أقروفة. • سن الموشومة: 85 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج، عمر الموشومة 7 سنوات. • مكان الوشم: تاموقرة – بجاية • إسم الوشم: وشم اليد دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: امرأة من المنطقة متخصصة في الوشم.		عناصر الصورة
-----			آلة التصوير
باب الزوار – الجزائر العاصمة	مكان التصوير	2018-11-14	تاريخ التصوير
طايلب نسيمة	الموثق	ي.م	المصور

	رقم الصورة	1.28
	عنوان الصورة	وشم تزييني على الرقبة
	عناصر الصورة	• اسم الموشومة: مقدودة سايح. • سن الموشومة: 83 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج. • مكان الوشم: ثيزخت - بجاية • إسم الوشم: وشم الرقبة دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: لا تتذكرها الموشومة.
Samsung Galaxy J5		
دالي ابراهيم - الجزائر العاصمة	مكان التصوير	2019-01-14
طايلب نسيمة	المصور	طايلب نسيمة

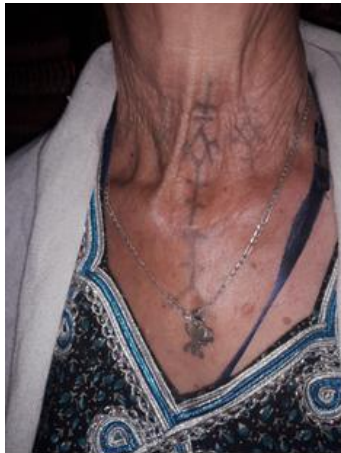
	رقم الصورة	2.28
	عنوان الصورة	وشم تزييني على المعصم الأيمن
	عناصر الصورة	• اسم الموشومة: مقدودة سايح. • سن الموشومة: 83 سنة. • سبب الوشم: الزينة. • توقيت دق الوشم: قبل الزواج. • مكان الوشم: ثيزخت - بجاية • إسم الوشم: وشم الساعد دون تسمية. • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة: لا تتذكرها الموشومة
Samsung Galaxy J5		
دالي ابراهيم - الجزائر العاصمة	مكان التصوير	2019-01-14
طايلب نسيمة	المصور	طايلب نسيمة

	3.28		رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيسر		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: مقدودة سايح حرم خرفوش. - سن الموشومة: 83 سنة. - سبب الوشم: الزينة. - توقيت دق الوشم: قبل الزواج. - مكان الوشم: ثيزخت – بجاية - إسم الوشم: وشم المعصم دون تسمية. - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: لا تتذكرها الموشومة		عناصر الصورة
Samsung Galaxy J5			آلة التصوير
دالي ابراهيم – الجزائر العاصمة	مكان التصوير	2019-01-14	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

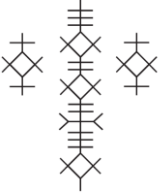
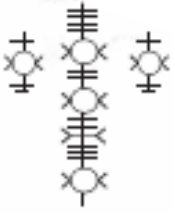
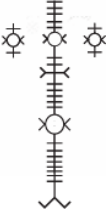
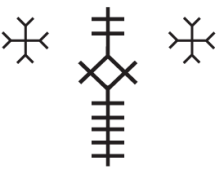
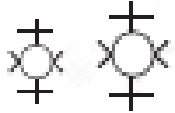
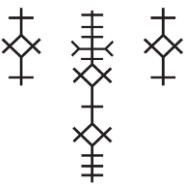
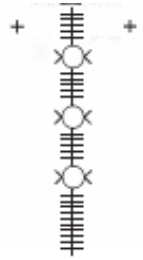
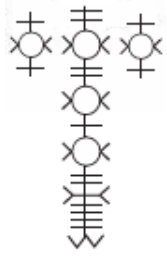
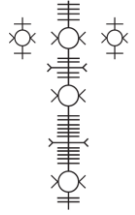
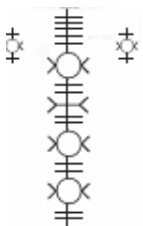
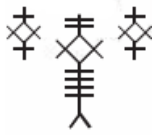
	1.29		رقم الصورة
	وشم تزييني على الرقبة		عنوان الصورة
	● اسم الموشومة: مقدودة أيت خليفة ● سن الموشومة: 11 سنة ● سبب الوشم: وشم تحميلي ● توقيت دق الوشم: قبل الزواج ● مكان الوشم: صدوق – بجاية ● إسم الوشم: ليس للوشم إسم ● وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" ● الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم		عناصر الصورة
Samsung Galaxy J4			آلة التصوير
صدوق – بجاية	مكان التصوير	2019-08-30	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

	1.30		رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيمن		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: ميزي فطيمة - سن الموشومة: بعد سن 15 . - سبب الوشم: تزيين المعصم. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج. - مكان الوشم: إغيل أوغنطر – بجاية. - إسم الوشم: ليس للوشم إسم . - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .		عناصر الصورة
Samsung Galaxy J4			آلة التصوير
صندوق – بجاية	مكان التصوير	2019-08-30	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

	2.30		رقم الصورة
	وشم تزييني على المعصم الأيسر		عنوان الصورة
	- اسم الموشومة: ميري فطيمة - سن الموشومة: بعد سن 15 . - سبب الوشم: تزيين المعصم. - توقيت دق الوشم: بعد الزواج. - مكان الوشم: إغيل أوغنطر – بجاية. - إسم الوشم: ليس للوشم إسم . - وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" - الواشمة: امرأة متخصصة في الوشم .		عناصر الصورة
Samsung Galaxy J4			آلة التصوير
صندوق – بجاية	مكان التصوير	2019-08-30	تاريخ التصوير
طايلب نسيمه	الموثق	طايلب نسيمه	المصور

	1.31			رقم الصورة
	وشم علاجي على الرقبة			عنوان الصورة
	• اسم الموشومة: عليجية أومسعود. • سن الموشومة: 14 سنة. • سبب الوشم: علاج تضخم الغدة الدرقية. • توقيت دق الوشم: بعد الزواج. • مكان الوشم: إمولا - بجاية. • إسم الوشم: ليس للوشم إسم . • وسائل الوشم: شوكة التين الهندي، "أمبوخن" • الواشمة:والدة الموشومة وهي متخصصة في دق الوشم للناس.			عناصر الصورة
Samsung Galaxy J4				آلة التصوير
2019-08-30	2019-08-30	2019-08-30	تاريخ التصوير	
طايلب نسيمة	طايلب نسيمة	طايلب نسيمة	المصور	

الملحق رقم (08) : جدول تفصيلي لرموز وشم الرقبة لدى العينة

الرقم	الرسم	الرقم	الرسم	الرقم	الرسم
1.1		1.17		5.26	
1.6		1.10		1.27	
2.14		1.20		1.28	
1.15		2.23		1.29	
2.16		1.24		1.31	

ملاحظة: يمكن العودة إلى معلومات كل وشم حسب رقم الجدول في الملحق رقم (07)

فهرس الموضوعات	
العنوان	الصفحة
إهداء	03
شكر و عرفان	04
ملخص عربي	05
ملخص إنجليزي	06
خطة الدراسة	09-07
مقدمة	13-10
الجانب المنهجي	14 - 53
الفصل الأول: الخطوات المنهجية لدراسة وشم المرأة البجاوية	15 - 16
تمهيد	18
المبحث الأول: إشكالية الدراسة وتساؤلاتها	19-20
المبحث الثاني: أسباب اختيار الموضوع	20-22
المبحث الثالث: أهمية الدراسة وأهدافها	22-23
المبحث الرابع: الإجراءات المنهجية للدراسة	23-36
المبحث الخامس: تحديد المفاهيم والمصطلحات	37-47
المبحث السادس: الدراسات السابقة وحدود الاستفادة منها	47-52
خلاصة الفصل	53
الجانب النظري	54 - 280
الفصل الثاني: مقارنة شاملة لرمزية جسد المرأة و كيفية اشتغاله	55-56
تمهيد	57
المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمعنى الجسد	58-94
المبحث الثاني: الاستخدامات الوظيفية والاتصالية للجسد	94-115
المبحث الثالث: مورفولوجيا جسد المرأة	115-131
المبحث الرابع: الطقوس الجسدية عند المرأة	132-143
خلاصة الفصل	144
الفصل الثالث: مدخل عام لدراسة الوشم على الجسد	145-146

147	تمهيد
154 - 148	المبحث الأول: الخلفية التاريخية لنشأة وتطور الوشم
182 - 155	المبحث الثاني: مفهوم الوشم وأشكاله
196 - 183	المبحث الثالث: بنىوية الوشم ووظائفه
200 - 196	المبحث الرابع: الوشم من الناحية اللسانية والسيمولوجية
201	خلاصة الفصل.
203 - 202	الفصل الرابع: دراسة الوشم من أنثروبولوجيا الجسد إلى سيمولوجيا الاتصال
204	تمهيد
228 - 205	المبحث الأول: المحددات الأنثروبولوجية للوشم
254 - 228	المبحث الثاني: هوية الجسد الموشوم وأبعاده
269 - 254	المبحث الثالث: الوشم من منظور المدارس السيمولوجية.
279 - 270	المبحث الرابع: سلطة الرمز في رسوم الوشم
280	خلاصة الفصل.
314 - 281	الجانب التطبيقي
283 - 282	الفصل الخامس: دراسة سيميوأنثروبولوجية لوشم المرأة البجاوية
284	تمهيد
293 - 285	المبحث الأول: الخصائص العامة لمنطقة بجاية
301 - 294	المبحث الثاني: تحليل كمي وكيفي لعينة من وشم المرأة في بجاية مقارنة أنثروبولوجية
305 - 302	المبحث الثالث: تحليل سيمولوجي لوشم الوجه حسب مقارنة " رولان بارث "
309 - 305	المبحث الرابع: تحليل سيمولوجي لوشم اليد حسب مقارنة " يوري لوتمان "
311 - 310	المبحث الخامس: تحليل سيمولوجي لوشم الرقبة حسب مقارنة " أمبرتو إيكو "
312	خلاصة الفصل
314 - 313	استنتاجات الدراسة
315	خاتمة
337 - 316	قائمة المصادر و المراجع
373 - 338	الملاحق
377 - 374	الفهارس

فهرس الجداول	
163	الجدول رقم (01): يوضح نماذج عن وحدات الوشم و تسمياتها في مناطق مختلفة من مصر
186	الجدول رقم (02) : يوضح نماذج عن رموز الوشم في شمال إفريقيا
278	الجدول رقم (03) : يوضح رموز الوشم و دلالاتها في دولها
294	الجدول رقم (04): يوضح توزيع رموز الوشم حسب معايير تصنيفية
302	الجدول رقم (05): تحليلي سيميولوجي لوشم الوجه
303	الجدول رقم (06): يوضع مواضع ورموز الوشم على الوجه لدى عينة الدراسة
306	الجدول رقم (07): تحليل سيميولوجي للوشم على معصم اليد
310	الجدول رقم (08): تحليل سيميولوجي لوشم الرقبة
فهرس الصور	
166	الصورة رقم (01): نموذجان عن تشليح الوجه
175	الصورة رقم (02): مراحل وضع وشم المحترفين
295	الصورة رقم (03): نماذج من مواضع جسدية مختلفة للوشم لدى عينة الدراسة
296	الصورة رقم (04) : نماذج وشم مركب على الرقبة لدى عينة الدراسة
298	الصورة رقم (05): نماذج وشم يد المرأة في مناطق مختلفة من شمال إفريقيا
298	الصورة رقم (06): نماذج عن استخدام رمز المثلث بمناطق مختلفة من شمال إفريقيا
300	الصورة رقم (07): أشكال هندسية في الزربية الأمازيغية من منطقة بني معوش - بجاية-
301	الصورة رقم (08): استخدام الرموز الهندسية في الفخار الجزائري
301	الصورة رقم (09): استخدام الرموز الهندسية في المنزل القبائلي
فهرس الأشكال	
36	الشكل رقم (01): توزيع العينة حسب بلديات ودوائر ولاية بجاية
36	الشكل رقم (02): توزيع العينة عبر بلدية صدوق
36	الشكل رقم (03): توزيع العينة عبر بلدية بني معوش
139	الشكل رقم (04): يوضح ارتباط الجمال بالهوية الجسدية الفردية و الجماعية
291	الشكل رقم (05): مخطط يوضح الهيكل التنظيمي الاجتماعي لمنطقة القبائل
307	الشكل رقم (06): نماذج عن تفرعات رمز السهم