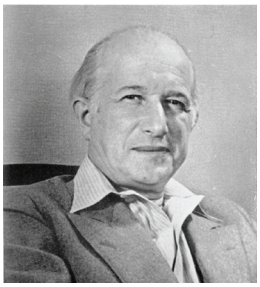
تفكيك الطوطمية

الطوطمية صناعة بريطانية أسكتلندية لم يستسغها الأنثروبولوجيون الأمريكيون، مثلما لم يستيسغوا التطورية الثقافية التي هي أيضا نتاجٌ أنجلوسكسوني ورأوا أن البحث عن جذور المؤسسات الاجتماعية وأصول الظواهر الثقافية في أعماق الماضي السحيق وتتبع محطات تطورها المفترضة عبث لا طائل من ورائه في ظل عدم توفر الأدلة التاريخية القاطعة وتشعب الطرق المتعرجة التي يمكن أن تسلكها أي ظاهرة ثقافية في مسير رحلتها من الماضي إلى الحاضر. ويتفق معهم رادْكْلِف براون البريطاني في موقفهم هذا وفي التأكيد على التوجه البنيوي الذي يقوم على العلاقات المتزامنة بين الظواهر بدلا من المراحل المتعاقبة في محطات تطورية. ولا يخفى ارتباط الطوطمية بالتطورية؛ خصوصا إذا أخذنا في الحسبان أن المدرسة البريطانية ابتداء من مَكْلِيْنَن وانتهاء بفْريْزر نظروا إلى الطوطمية على أنها تمثل محطة مهمة من محطات مسيرة التطور البشري التي يفترض أن كل الثقافات مرت بها وانطلقت منها؛ وخصوصا في الجانب الاجتماعي وفق رؤية مَكْلِيْنَن الذي ربطها بالزواج الخارجي أو في الجانب الديني وفق رؤية دوركهايم الذي اعتبرها الأساس الذي قامت عليه وانبثقت منه الديانات اللاحقة. وكانت نهاية نظرية التطور إيذانا بنهاية الاهتمام بالطوطمية أو كما يقول روبرت ألن جوْنْز Robert Alun Jones "نظرية التطور الاجتماعي كانت المركبة التي أبحرت عليها الطوطمية ولما بدأت المركبة تغرق لم يبق أي أمل لمن هم على متنها" (Jones2005: 4).

الكزاندر غولدنوايزر

بينما كان دوركهايم وفْروْيْد وأندرو لانْغ وغيرهم يعملون جاهدين على ترميم البناء النظري للطوطمية كان الأنثروبولوجي الأمريكي ألكزاندرغولدنوايزر Alexander A Goldenweiser يعيد فيها النظر ليهدم أساساتها التقليدية المتوارثة من أنثروبولوجيا العصر الفكتوري وذلك في رسالته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة كولومبيا والتي نشرها عام ١٩١٠ في مجلة *Journal of American Folklore*. وموقف غولدنوايزر من الطوطمية يقترب مما سبق وأن ألمح إليه، وإن بصورة مقتضبة، كل من إدوارد تايْلُر Edward B. Tylor (1899) وفْرانْتْز بُواز Franz Boas (1916). كما أنه ليس ببعيد من طروحات رادْكْلِف براون التي سنأتي على ذكرها في هذا الفصل، وكذلك طروحات كلود ليفي شتراوس التي فصل القول فيها في كتابيه **الطوطمية اليوم** *Le totemisme aujourd'hui*، الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان **الطوطمية** *Totemism* (1963)، وكتابه *La Pensee Sauvage* الذي ترجم هو أيضا إلى الإنجليزية تحت عنوان **عقل الفطرة** (1962) *The Savage Mind*.



ألكزاندر غولدنوايزر
A. A. Goldenweiser

كان المنظرون الأوائل ينظرون إلى الظاهرة الطوطمية أينما وجدت على أنها تعود إلى سمة أساسية مشتركة نجدها حيثما توجد الطوطمية وتمثل نقطة البداية الأولى والأصل الذي تناسلت منها تلقائيا باقي السمات بالتتالي، كتقديس الطوطم أو تسمي العشيرة باسمه، وغيرها من الخصائص الاجتماعية والدينية والميثولوجية والطقوسية والفنية. الطوطمية، وفق هذه النظرة الكلاسيكية، تتألف من خصائص متتامة ومترابطة عضويا تشكل مع بعضها البعض ظاهرة كلية تكاملية، بمعنى أن وجود أي منها مرهون بوجود الأخريات. وقد مربنا أن أهم هذه الخصائص هي: ١) التنظيم العشائري، ٢) تسمية كل عشيرة باسم مشتق عادة من جنس حيواني أو نباتي، ٣) اعتقاد أبناء العشيرة بأنهم تناسلوا من طوطمهم، ٤) الشعور الديني تجاه الطوطم، ٥) التابوهات المتعلقة بالطوطم كالامتناع عن قتله وأكله، ٦) الزواج الخارجي.

ويختلف المنظرون حول الأصل الذي يفترض أن الظاهرة الطوطمية انبثقت منه أساسا، فمنهم من يفترض أن هذا الأصل هو تسمية العشيرة باسم جنس من الحيوان أو النبات ومنهم من رأى أنه الشعور الديني تجاه الطوطم، بينما رأى الآخرون أنه الاعتقاد بالتناسل من الطوطم. وهكذا فإن أي سمة تبدو لهم الأقدم بين كل السمات يفترضون أنها هي الأصل فقط نظرا للأقدمية وأن باقي السمات تناسلت منها. وحينما يحدد أحد المنظرين أيا من هذه السمات على أنها السمة الأبرز والأهم التي تمثل نقطة البداية التي يفترض أن باقي السمات تولدت منها لاحقا يقوم بجمع شواهد معاصرة من هنا وهناك ثم يرتبها واحدة بعد الأخرى عبر تسلسل منطقي وزمني لتشكل مراحل التطور التي يفترض أن ظاهرة الطوطمية مرت بها تباعا خلال تناسلها من الأصل وعبورها سلسلة المحطات البينية من تلك المرحلة الأولى الموغلة في القدم وصولا إلى مرحلة الاكتمال، وذلك وفق المعطيات المعروفة لنظرية التطور الثقافي. ثم يتم تعميم النتيجة التي يتم التوصل إليها من منطقة واحدة على أنها تنطبق على جميع المناطق وأنها المسار الوحيد الذي يمكن أن تسلكه الطوطمية أينما وجدت. ووفق هذه الرؤية، فإن الجانبين الديني والاجتماعي أتيا في مرحلة متقدمة جدا، وإن اختلف المنظرون أيهما الأقدم، بينما لا تظهر الجوانب الأخرى إلا في مراحل لاحقة، كالتابوهات والطقوس والرقص والجانب الفني المتمثل في الرسومات والأعمدة الطوطمية. هذا وقد توجد أحد سمات الطوطمية أو عدد منها عند بعض الشعوب المتقدمة ويُعلّل وجودها بأنها رواسب باهتة بقيت من مخلفات مرحلة الطوطمية.

لكن الطوطمية، كما يقول غولدنوايزر، مثلها مثل غيرها من المؤسسات والظواهر الاجتماعية والثقافية الأخرى، لا يمكن إعادة بناء المراحل التطورية التي مرت بها بناء على تخمينات افتراضية تفتقر إلى أي سند تاريخي أو إثنواغرافي. فالتطور الثقافي والاجتماعي مسألة شائكة يصعب التنبؤ بها لأنها عرضة لمختلف المؤثرات الداخلية والخارجية التي هي في غاية التعقيد والتداخل، وليس أدل على ذلك من اختلاف وجهات النظر بين المختصين في أصل الطوطمية وطبيعتها وعدد سماتها وشكل العلاقات التي تربط هذه السمات بعضها ببعض. وأول ما يبدأ به غولدنوايزر في تحليله النقدي هو تفحص السمات التي عادة ما يوردها المنظرون على أنها هي السمات الجوهرية للطوطمية التي تمثل تعريفها الجامع المانع، أو ما يسمى essential definition؛ ثم بعد ذلك يستعرض هذه السمات واحدة بعد الأخرى كما هي موجودة بالفعل في مناطق ثقافية متفرقة ليبين كيف أنها قلما توجد مكتملة في أي مكان وأن البعض منها لو وجد هنا فقد لا يوجد هناك وأن عددها وطريقة توليفتها تختلف من منطقة لأخرى مما يدل على استقلالية كل منها وعلى

اختلاف منشأها ومسارات تطورها وأن اجتماعها في مركب واحد هنا أو هناك لا يحكمه منطق محدد ولا ضرورة موضوعية وإنما جاء بمحض الصدفة.

يتلخص موقف غولدنوايزر في أنه لا وجود لظاهرة ثقافية اسمها الطوطمية تتشابه شكلا ومضمونا من ثقافة لأخرى ومن مرحلة لأخرى. ويقصد بالمضمون السمات التي عادة ما تُورَد على أنها السمات التي تميز للطوطمية وتحدد ذاتيها بكل ما يصاحبها من طقوس والتي يُفترض أنها تشكل في مجموعها أجزاء مترابطة تشكل مع بعضها البعض ومن خلال هذا الترابط كلا عضويا. فمحتويات المركب الطوطمي تختلف من مكان لآخر ونادرا ما نجدها كلها موجودة مع بعضها البعض. أما ما نلاحظه من تشابه بين المركبات الطوطمية هنا وهناك فما هو إلا تناظر لا يرقى إلى مستوى التماثل. أما تشخيص المنظرين الكلاسيكيين للطوطمية ومحاولتهم تقديم تعريف جامع مانع لها على أنها ظاهرة كلية مميزة تتألف في جوهرها من سمات ذاتية أساسية يحكمها مبدأ واحد، فهو مجرد مركب نظري ملفق ليس له وجود فعلي إلا في أذهان من يعتقدونه من المختصين. أي أن وحدة هذه السمات وحدة مصطنعة وليست طبيعية. هنا يتحول تعريف الطوطمية وفق هذا المفهوم إلى تعريف ذاتي ينبع من ذات المُعرِّف وقناعاته وليس تعريفا موضوعيا يستند إلى طبيعة الموضوع المعرَّف.

ولدعم موقفه إمبيريقيا يلجأ غولدنوايزر في الفصل الأول من رسالته بعد استعراض التعريفات المختلفة للطوطمية إلى مقارنة طوطمية القبائل الأسترالية مع طوطمية القبائل الهندية في منطقة British Colombia شمال غرب أمريكا الشمالية إضافة إلى بعض الشواهد الأخرى من مناطق متفرقة ليوضح الفروق القائمة بين هذه المناطق. وخلاصة ما توصل إليه هو أنه وإن كانت العشائر الأسترالية غالبا ما تتسمى باسم الطوطم إلا أن هذا نادرا ما يحدث عند القبائل الهندية، هذا بينما نجد القبائل الهندية ينتشر بينها مفهوم الحارس الروحي guardian spirit والذي يندر وجوده عند الأستراليين. أما الزواج الخارجي فهو لا يرتبط دوما بالطوطمية حيث يمكن أن يوجد الزواج الخارجي حيث لا طوطمية والعكس صحيح. وعموما فإن الطوطمية ليست هي العامل الوحيد الذي يحدد ممارسة الزراج الخارجي، فمنها ما يحدده الانتماء العشائري ومنها ما يحدده الانتماء المحلي ومنها ما يحدده مسافة القرابة البيولوجية. أما بالنسبة لأستراليا فإن حدود الزواج الخارجي حقيقة هو الشق القبلي moity أو phratry وليس العشيرة الطوطمية، فالعشيرة تمارس الزواج الخارجي لا بحكم هويتها الطوطمية وإنما لأنها جزء من الشق القبلي الذي لا يجوز له التزاوج إلا من الشق الآخر. كذلك الحال بالنسبة للتابوهات، فليس كل تابو له علاقة بالطوطم إذ أن هناك الكثير من التابوهات ضد أكل أجناس معينة من النباتات والحيوانات التي ليس لها أي علاقة بطوطم العشيرة، مثلما أن هناك طواطم لا تُحاط بأي قدر من التابوهات. هذا كله يعني استقلالية نشأة كل من التابو والزواج الخارجي والاسم العشائري عن الطوطمية. أما من حيث الناحية الدينية التي يعتبرها البعض من أهم خصائص الطوطمية فإن عبادة النباتات والحيوانات ظاهرة متفشية لدى معظم الجماعات البدائية بما فيها الجماعات غير الطوطمية؛ وهناك بالمقابل طواطم لا تحظى بأي تقديس. بل إن الجانب التعبدي في الطوطمية، كما يرى غولدنوايزر، هو أقل سماتها وضوحا وثباتا وأشدها تنوعا واختلافا من منطقة لأخرى، وعلى هذا الأساس هو يؤكد على أنه من غير المفيد اعتبارها مرحلة من مراحل التطور الديني، بل إنه من الأجدر بنا، كما يقول، عدم النظر إليها كظاهرة دينية (Goldenweiser 1910: 264). كل

ذلك يعني أن أيا من هذه السمات قد توجد مع الطوطمية ولكنها ليست ملازمة لها بالضرورة ووجود أي منها لا يحتم وجود السمات الأخرى أو أي منها، فكل منها يتخذ مسارات متعرجة وخاصة به في تطوره عبر الزمان وانتشاره عبر المكان، وهي قلما توجد مجتمعة، مما ينفي وجود أي ترابط عضوي فيما بينها. وتوليفة السمات التي نجدها هنا غالبا ما تختلف عن توليفة السمات التي نجدها هناك، ومن بين جميع هذه السمات لا توجد سمة محددة تشترك فيها كل المركبات الطوطمية ويمكن اعتبارها خاصية جوهرية يشترط وجودها كأحد مكونات المركّب الطوطمي الذي لا تتحدد هويته ولا يتحقق وجوده إلا بوجودها. لذا لا يمكننا تعريف الطوطمية من خلال حصر الخصائص اللازمة التي يشترط توفرها في ظاهرة ما لنقول عن تلك الظاهرة إنها ظاهرة طوطمية. وحتى لو اتفقت السمات في المضمون فإنها تختلف في شكل العلاقات القائمة فيما بينها. وهكذا فإنه لا يمكن حصر الظروف التي يمكن للطوطمية أن تنشأ في ظلها كما أنه لا نهاية للتحولات التي يمكن أن تمر بها خلال مراحل تطورها من مكان لآخر ومن مرحلة لأخرى مما يطمس معالم بداياتها ومسارات التحول التي مرت بها. فإذا كان المصطلح نفسه يطلق على مجموعة من السمات هنا ومجموعة أخرى من السمات هناك فهل نحن فعلا نتحدث عن ظاهرة واحدة ومميزة؟! إذا كان مجموع السمات التي تحدد هوية الظاهرة يختلف باختلاف المكان والزمان وإذا كان بإمكاننا أن نضمن في تعريف تلك الظاهرة أي سمة تخطر على البال فإنه لا يجوز لنا الادعاء بأننا نتحدث عن نفس الظاهرة. وبعد مقارنة مظاهر الطوطمية عند كل من القبائل الأسترالية والقبائل الهندية يعلق غولدنوايزر بالقول إن

> الزواج الخارجي، التابو، الشعور الديني، الاسم الطوطمي، التناسل من الطوطم– كلها لا تصمد كسمات ثابتة للطوطمية. علاوة على ذلك فإن كل سمة من هذه السمات تُظهر استقلالية ملفتة للنظر ويمكن البرهنة على أن كل منها ظاهرة ثقافية واسعة الانتشار مختلفة المنشأ عن البقية وأنها جميعها ليست متساوقة في مساراتها التطورية رتختلف اختلافا واضحا في خصائصها السيكولوجية.
>
> إذا ما نظرنا إلى مجموعة الظواهر التي كان يطلق عليها مسمى "الطوطمية" في مناطق مختلفة على أنها خليط من السمات المستقلة أصلا فإن الخطأ الأساسي لا يلبث أن يصبح واضحا بجلاء في اتجاهين من اتجاهات التأمل والبحث الطوطمي. أعني بذلك المحاولات التي تعزو للعناصر المختلفة في الطوطمية تطورا تاريخيا متساوقا والميل إما إلى ضم هذه العناصر أو استنباطها سيكولوجيا أحدها من الآخر. فرضية التطور المتماسك للطوطمية تفقد مصداقيتها في ظل البرهنة على الاستقلالية التاريخية لسماتها، بينما التركيبة السيكولوجية المعقدة والمتغيرة لهذه السمات لا تتفق وأية محاولة لاستنباطها سيكولوجيا من بعضها البعض. فأي من هذه السمات يمكن لها وبنفس الاحتمالية أن تشكل نقطة البداية التي تستنبط البقية منها دون تخطي حدود الإمكانات السيكولوجية أو التاريخية.
>
> فإذا كانت الطوطمية تشمل كل شيء تقريبا فهل الطوطمية في ذاتها شيئ واحد؟ هل هناك شيء محدد تختص به هذه الظاهرة، أم أن مصطلح الطوطمية يطلق ببساطة على مجموعة من السمات هنا ومجموعة أخرى من السمات هناك، وربما كذلك على مزيج من المجموعتين معا؟
>
> بناء على المادة المتوفرة من منطقة ما أو عدد من المناطق، يُطلق اسم "طوطمية" على مجموعة محددة من السمات. ثم يتم العثور على منطقة طوطمية أخرى تكتشف فيها سمة إضافية، أو تفتقر إلى أحد السمات التي تم اكتشافها سابقا. عندها تبرز حالا عدد من الأسئلة، هل هذه هي الطوطمية؟ أم أن تلك هي الطوطمية؟ أو هل هذه هي الطوطمية الحقيقية وتلك هي الطوطمية التي لم يكتمل تطورها بعد، أو هل تلك هي الطوطمية الحقيقية وهذه طوطمية تمر بمرحلة الاحتضار؟ وبناء على ما سبق فإن أي إجابة محددة لهذه الأسئلة تصبح إجابة اعتباطية (Goldenweiser 1910: 266-8).

إذا ما سلمنا بأن هذه الخصائص، التي كان المنظرون الكلاسيكيون قد افترضوا أنها سمات جوهرية يتم بواسطتها تعريف الطوطمية وتحديد هويتها، شديدة الاختلاف والتباين فيما بينها كل منها له خصائص قائمة بذاتها وطبيعة سيكولوجية مختلفة ونشأة مستقلة قد تختلف عن نشأة نظيرتها في مكان آخر وتوزيع جغرافي مختلف، فكيف يتم إذا تجمع عدد منها هنا وعدد منها هناك وعدد آخر في مكان آخر؟ هذا، في نظر غولدنوايزر، يعود إلى مبدأين أحدهما يدعى التقاء مسارات التطور convergent evolution والآخر يدعى محدودية الإمكانات limited possibilities (Goldenweiser 1910: 273; 1911: 596-7). ولتوضيح المقصود بمحدودية الإمكانات دعنا نأخذ أمثلة من الثقافة المادية. فلو أخذنا مثلا صناعة الأدوات الحجرية أو صناعة الفخار أو مجاديف القوارب المائية فإنه بناء على وظيفة أي من هذه الأدوات والمادة المصنوعة منها والتكنولوجيا المستخدمة في تشكيلها سوف تنحصر إمكانية تصنيعها وتطورها وفق أنماط معينة ومسارات محدودة لا تحيد عنها. وإذا أضفنا إلى ذلك عامل البيئة فإن ذلك مما يضيق المجال أكثر، فطرق المواصلات المائية مثلا محدودة وتختلف عن وسائل المواصلات البرية أو الجوية. وتبعا لمحدودية إمكانات صناعة الفخار مثلا فإنه لا يستغرب أن نبدأ بطرق مختلفة في النشأة ثم تلتقي لاحقا في شكل موحد نظرا لمحدودية مسارات التطور المتاحة أمامها، وهذا هو المقصود بالتقاء مسارات التطور. وانطلاقا من هذين المبدأين يمكن لعدد من العناصر المستقلة في نشأتها وفي طبيعتها وشكلها أن تقترب مع بعضها البعض وتلتقي بعد عبور كل منها سلسلة من مراحل التطور وبعد تعرضها لمختلف المؤثرات الداخلية والخارجية لتجمعها الصدفة المحضة وتلتحم لاحقا مع بعضها البعض لتشكل مركبا واحدا متماسك الأجزاء. ومن هنا تتشكل مركبات ثقافية هنا وهناك بينها شبه ظاهري مما يوهم بأنها تعود إلى أصل واحد. ولتقريب الفكرة بصورة مبسطة للغاية هب أن لديك قطعتين معدنيتين من نفس العملة النقدية رميت بهما إلى أعلى فإن احتمالية سقوطهما على نفس الوجه عالية لكن الاحتمالية تقل كثيرا لو أنك رميت بقطعتين متماثلتين من حجر لعبة النرد كل قطعة بستة أوجه وكل وجه عليه رقم مختلف عن الأرقام الموجودة على الأوجه الخمسة الأخرى. ومن الأمثلة على ذلك في المجال الحيوي ما سبق وأن ذكرناه في مكان آخر (ص ٤٩) من أن هنالك نوعين من التشابه هما التناظر analogy والتماثل homology. فالتناظر هو التشابه السطحي الذي لا يعني شيئاً كان تتشابه الأعضاء في وظيفتها أو في شكلها الظاهري مثل جناح الطير والخفاش والحشرة. فكلها تبدو أجنحة يستعان بها في الطيران إلا أنها من الناحية التشريحية والبنيوية تختلف تماماً ولا تدل على أي صلة نسب بيولوجية. كذلك الحوت فإنه بالرغم من أنه يعيش في الماء بين الأسماك وله زعانف وليس له فرو إلا أنه يصنف مع الثديات لأنه يمتلك طبقة دهنية عازلة تحت الجلد تساعده على الاحتفاظ بحرارة جسمه، علاوة على كونه يلد ويرضع ومن ذوات الدم الحار. يقول غولدنوايزر:

> إذا ما سلمنا بأن "الأعراض" الطوطمية المفترضة هي وحدات مستقلة فلماذا غالبا ما نجد هذه السمات بالذات متحدة في الطوطمية؟ ولن أحاول هنا إعطاء إجابة تحظى بأي درجة من الكمال لهذا التساؤل المشروع، إلا أنني أعتقد أنه من الممكن تقديم تفسير عام ومعقول لهذه الحقيقة التي لا يمكن إنكارها. كل "الأعراض" خصائص ثقافية واسعة الانتشار. محددات الزواج، التابوهات ضد القتل والأكل، الشعور الديني تجاه الحيوانات والنباتات والجمادات، ميل التكتلات الاجتماعية لاتخاذ أسماء أو إطلاق الآخرين هذه الأسماء عليها، اعتقاد مجموعة من الأقارب، أو الأفراد الذين يجمعهم موطن واحد، بأنهم تناسلوا من سلف مشترك –كل هذه ظواهر موجودة في كل القارات وفي معظم المناطق الثقافية. وإذا ما سلمنا بأن

هناك ميل لخصائص ثقافية كالمذكورة هنا للاتحاد فلنقل إذن وبدرجة من العمومية أن الخصائص ذات الانتشار الواسع هي الأكثر قابلية للتلاحم، وهذه لا تعدو أن تكون مسألة احتمالية حسابية (Goldenweiser 1910: 267).

ويختتم غولدنوايزر رسالته باقتراح تعريف بديل للطوطمية يختلف عن التعريفات الكلاسيكية في كونه لا يعتمد على مضمونها ولا يحاول تحديد أصلها ونشأتها بل إنه يستبعد تعداد العناصر المكونة لها لأن هذه العناصر، كما يقول، عرضة للاختلاف من مكان لآخر ومن مرحلة لأخرى ولا توجد واحدة من هذه السمات يمكن اعتبارها سمة جوهرية مشتركة ومميزة يتحتم وجودها أينما وجدت الطوطمية. وأي سمة ثقافية لا تتخذ صفة الطوطمية ما لم ترتبط وظيفيا بسمات أخرى وما لم ترتبط هي وتلك السمات الأخرى بجماعة محددة لتصبح جزءا من محددات هوية هذه الجماعة وإرثها الثقافي والروحي. لذا فإنه لا الطوطمية بمجموع سماتها في مكان ما ولا أي سمة ما من هذه السمات يمكن اعتبارها الجوهر الذي يحدد ماهية هذه الظاهرة وطبيعتها. لذا يفضل الاكتفاء بالتركيز فقط على طبيعة ترابط هذه السمات وشكل العلاقات القائمة بينها من ناحية وبين الجماعة التي تتبناها من ناحية أخرى لأنها هي التي تتصف بالاستقرار وتبقى ثابتة ومتشابهة مهما اختلفت السمات (Goldenweiser 1910: 269-70; 1912b: 383-4).

حينما تتلاقى سمات الطوطمية عرضا هنا أو هناك، بصرف النظر عن عددها أو اختلاف منشأها أو تنوع طبيعتها السيكولوجية أو من أي منها يتشكل هذا التلاقي، فإن تلاقيها ليس مجرد تجمع عشوائي مهلهل وإنما هو اقتران يتحول في النهاية إلى تلاحم متين تتفاعل مكوناته ويؤثر بعضها في بعض لتشكل مع مرور الوقت وبتأثير العوامل المختلفة كلا متناسقا ومتماسكا يصعب الفصل بين أجزائه أو اعتبار أي منها بمعزل عن البقية. وهذا ما يعطي الانطباع الخاطئ بتلازم مكونات المركب الطوطمي والاعتقاد بأن اتحادها اتحادا عضويا أو أنها ليست عناصر مستقلة وإنما مجرد أوجه مختلفة لظاهرة واحدة لا غير. ومما يساهم في متانة هذا التلاحم بين هذه العناصر أو السمات الدينية منها والاجتماعية والطقوسية والفنية مجتمعة ارتباطها بوحدة اجتماعية محددة، كالعشيرة مثلا، التي ترى أن هويتها الاجتماعية مرهونة بهذه السمات التي تعتبرها حقا مشروعا وامتيازا لها ورمزا لا يحق لغيرها ادعاؤه. فالعناصر التي ليس لها في الأصل أي مغزى اجتماعي مثل الأسماء والنقوش والأناشيد والرقصات والطقوس والمعتقدات بعدما تصبح مرتبطة بجماعة محددة ومعروفة تكتسب بعدا اجتماعيا محددا وقويا بحكم ذلك الارتباط. وما يؤكد ارتباطها حصريا بهذه الجماعة أو تلك هو شيوعها وتوارثها في نفس الجماعة عبر الأجيال المتعاقبة. فمن خلال التوارث تكتسب العناصر التي يتشكل منها المركب الطوطمي بعدا عاطفيا وتصبح جزءا لا يتجزأ من حياة الجماعة وهويتها الثقافية وموروثها الروحي. وكلما تراكمت هذه العناصر كلما ترسخت هوية الوحدة الاجتماعية وزاد تماسكها. ويمكن مع مرور الوقت وتعاقب الأجيال إضافة عناصر أخرى جديدة مختلفة عن سابقاتها من خلال الاستعارة والتأثر بالثقافات المجاورة أو تحول نزعة فردية إلى موضة يتم تبنيها كسلوك جماعي مشترك. فالمركب الطوطمي لم يظهر دفعة واحدة بكامل مكوناته الدينية والاجتماعية والطقوسية والميثولوجية والفنية وإنما ظهرت هذه المكونات واحدة بعد الأخرى عبر تسلسل متسق لتتعنقد مع بعضها البعض وتسير بالتوازي وبشكل مترابط. ومن الطبيعي أن تكون الأسبقية لأحد هذه المكونات فتظهر قبل غيرها لكن هذه الأسبقية الزمنية لا تخولنا أن نعتبرها هي الأصل الذي انبعثت

منه البقية. هذا لا يعني استبعاد توالد بعض المكونات من بعض ولكن القصد هو أن البعض منها قد يأتي أيضا عن طريق الاستعارة والاحتكاك بالجماعات الأخرى. وحالما يبدأ توارث هذه العناصر الإضافية تكتسب بعدا عاطفيا وروحيا وتصبح جزءا لا يتجزأ من مكونات المركب الطوطمي للجماعة المعنية. كما لا يستبعد أن بعض هذه العناصر قد تفقد قيمتها العاطفية بمرور القرون وتعاقب الأجيال فلا تعود تشكل عنصرا من عناصر المركب الطوطمي، مما يؤكد على ديناميكية هذا المركب وعلى أنه يختلف في محتواه ليس فقط من منطقة لأخرى بل حتى بين مرحلة وأخرى. في ظل تغير محتويات المركب الطوطمي عبر الزمان واختلافها عبر المكان فأن الشيء الثابت الذي يحدد كنه المركب الطوطمي وطبيعته الجوهرية إذن هو ذلك الارتباط العاطفي بين السمات الطوطمية وبين العشيرة وشكل العلاقة بين هذه السمات، بصرف النظر عن ماهيتها وأصلها ومنشأها (Goldenweiser 1910: 271-4). وأخيرا يعرف غولدنوايزر الطوطمية بأنها نزوع وحدة اجتماعية معينة للارتباط مع رموز وأشياء ذات بعد عاطفي (Goldenweiser 1910: 275). أي أن أي سمة ثقافية لا تتخذ صفة الطوطمية إلا إذا ارتبطت بجماعة محددة وأصبحت جزءا من محددات هويتها وإرثها الثقافي والروحي. فكل ما هو مطلوب هو أن توجه الجماعة مشاعرها تجاه شيء معين لتمنحه من خلال هذه المشاعر قيمة اجتماعية وتحيله بذلك إلى شعار لها يرمز لهويتها وتميزها.

انصب تركيز غولدنوايزر في أطروحته للدكتوراه على تفكيك النظريات السابقة وتصحيح المفاهيم السائدة حول الطوطمية. ثم تلى ذلك بمقالات أخرى حاول فيها أن يتوسع في شرح مفهومه الخاص للطوطمية، خصوصا في مقالتين له نشر الأولى منهما عام ١٩١٢ والثانية عام ١٩١٨. وقد حاول في هاتين المقالتين أن يوضح أكثر ما يعنيه بالمركب الطوطمي وذلك بربطه بالتنظيم العشائري والمركب القبلي.

يقول إن المجتمع الطوطمي يبدأ في التشكل تدريجيا من جماعات محلية مستقلة تبدأ في التلاحم والتماسك داخليا أولا ثم مع بعضها البعض لتلتف على بعضها وتؤلف مجتمعة عشائر مستقلة وفي نفس الوقت مترابطة في قبيلة واحدة، مع احتفاظ كل عشيرة بهويتها المميزة من خلال تبنيها لبعض السمات الثقافية والعادات والتقاليد الخاصة بها والتي تتخذ منها رمزا لوحدتها وتميزها عن بقية عشائر القبيلة وتحيطها بقدر من القدسية أو، على الأقل، بمشاعر الاحترام. ومن هذه السمات تتشكل نواة المركب الطوطمي الخاص بتلك العشيرة والذي يصبح أكثر متانة مع ازدياد قوة تماسك السمات وازدياد عددها إما بالتوالد أو عن طريق الاستعارة من جماعات أخرى. وتختلف سمات المركب الطوطمي في المضمون من عشيرة لأخرى، وإلا لما استطعنا التمييز بين العشائر، وهذا لا يختلف عن اتخاذ الدول أعلاما لكن علم كل دولة يختلف عن علم الدولة الأخرى. وكلما تبنت عشيرة من عشائر القبيلة سمة طوطمية معينة تأثرت بها باقي العشائر من قبيلتها وسارعت إلى تبني سمة مناظرة، وهكذا. ورغم أن السمات الطوطمية تختلف في المضمون إلا أنها تتناظر في الشكل، كأن تتسمى عشيرة باسم جنس من الطيور فتسارع عشيرة أخرى إلى التسمى باسم جنس من الزواحف، بحيث يمكننا الحديث عن تعادل هذه العشائر وانتظامها في نسق طوطمي مترابط. هذا الترابط بين السمات في مركب طوطمي هو ما يحولها إلى سمات طوطمية وإلا فإن أي واحدة منها بمفردها وبمعزل عن الأخريات لا تعدو أن تكون سمة ثقافية كغيرها من السمات الثقافية المستقلة. فعبادة الحيوان مثلا أو الاعتقاد بالتناسل من سلف حيواني يمكن أن نجدها عند الكثير من الشعوب البدائية دون أن تشكل بالضرورة في حد ذاتها سمة طوطمية. ولا يمكننا الحديث عن نسق

طوطمي إلا من خلال هذا التناظر والتعادل بين مختلف عشائر النسق القبلي نفسه. ومع تكرس النسق الطوطمي ونموه يزداد تبلور إحساس العشائر ووعيها بتمايزها من ناحية وارتباطها مع بعضها البعض كوحدات متعادلة في اتحاد قبلي من ناحية أخرى (Goldenweiser 1912a: 603-5; 1918: 282-9, 291-2).

علينا أن نتذكر بأن أطروحة غولدنوايزر عن الطوطمية، والتي لم يتعدّ عدد صفحاتها ١١٠ صفحات نشرت في نفس السنة التي نشر فيها فْريْزر كتابه الضخم عن الطوطمية الذي وصل إلى أربعة أجزاء بلغ عدد صفحاتها ٢,٢٠٠ صفحة، والذي جمع فيه كل ما هو متاح من معلومات آنذاك عن هذه الظاهرة. وعلى الرغم من تقليل الكثيرين حينها من أمثال فان غِنِب A. Van Gennep وغيره من شأن عمل غولدنوايزر إلا أنه برهن في نهاية المطاف أنه الأكثر تأثيرا على المستوى النظري من كتاب فْريْزر. فقد كانت الأرضية الأنثروبولوجية في أمريكا مهيأة لمثل ذلك الطرح بفضل الأسافين التي دقّها عرّاب الأنثروبولوجيا الأمريكية آنذاك فْرانْتْز بُواز وتلامذته في نعش المفهوم التقليدي للطوطمية. وكما يقول ليفي شترواس فإن هدم الطوطمية بدأ وبإصرار شديد من أمريكا الشمالية على يد بُواز تحديدا (Levi-Strauss 1963a: 1-14). كان الموقف الأمريكي، وموقف بُواز على وجه الخصوص يرى في الطوطمية ظاهرة مصطنعة تفتقت عنها أذهان بعض الباحثين دون أن يكون لها وجود حقيقي على أرض الواقع. فهي مجرد تجميع تعسفي لسمات غير مترابطة أصلا تجمعت بمحض الصدفة دون أن يكون بينها رابط منطقي أو عضوي ودون أن ينتج عن هذا التجمع ظاهرة واحدة ومتجانسة أينما وجدت عدا ميل البشر عموما إلى تصنيف موجودات الطبيعة حولهم في أجناس وأنواع وفصائل ويطلقون على هذه الأنواع والفصائل أسماء قد يستمدونها أحيانا من أسماء الحيوانات والنباتات، وهذا تماما ما سبق وأن عبر عنه إداوارد تايْلُر.

كان معظم الأنثروبولوجيين الأمريكيين يتفقون مع غولدنوايزر في رأيه بأن مصطلح الطوطمية يطلق على ظواهر متباينة وغير متجانسة وأن تعريفاتها تتفاوت لدرجة أنها تكون من المحدودية أحيانا بحيث تستبعد ظواهر يمكن أن تدخل ضمن هذا المصطلح ومن العمومية أحيانا أخرى بحيث يدخل تحتها ظواهر غير طوطمية. هكذا كانت الأجواء العلمية في أمريكا عموما، كما سبق وأن ألمحنا، ليست متحمسة للطوطمية، ربما لأن الطوطمية بين الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، والذين انصب اهتمام الأنثروبولوجيين الأمريكيين على دراستهم، لم تكن بنفس القوة التي هي عليه في استراليا، التي كانت تلقى عناية خاصة من الأنثروبولوجيين الأستراليين وكذلك البريطانيين بحكم صلتهم الاستيطانية بتلك القارة الحديثة. فقد ظل الاهتمام بهذه الظاهرة بين أولئك على ما هو عليه ولعدة عقود بعد نشر أطروحة غولدنوايزر حتى جاء ليفي شتراوس أخيرا ليحدث ثورة كوبرنيقية في مفهوم الطوطمية سوف نتطرق لها في نهاية هذا الفصل.

رادْكْلِف براون

كردة فعل جدلية على طروحات دوركهايم تناول أَلْفْرِد رِغِلاند رادْكْلِف براون Alfred Reginald Radcliffe-Brown موضوع الطوطمية في مقالين مختلفين تفصلهما أكثر من عشرين سنة (Radcliffe-Brown 1929; 1951). لم يكن تناول رادْكْلِف براون للطوطمية في كلا المقالين منطلقا من اهتمامه بموضوع الطوطمية لذاته وإنما كمثال يبين من خلاله كيفية تطبيق المنهج المقارن في مجال الأنثرولوجيا الاجتماعية والذي

يرى أنه أقرب إلى المناهج المطبقة في العلوم الطبيعية والتي تقوم على الملاحظة الإمبيريقية، بخلاف المنهج التطوري الذي يقوم على تخمينات لا تسندها براهين قاطعة. كما أن المجتمعات التي تمارس الطوطمية مجتمعات بدائية شفهية لا تملك تاريخا مكتوبا يمكن الرجوع إليه والتعويل عليه في فهم جذور وطبيعة المؤسسات الاجتماعية القائمة؛ لذا فإن اللجوء للمنهجية المقارنة يصبح هو الخيار الوحيد المتاح لنا. جمع الممارسات المتشابهة في المجتمعات المختلفة والمقارنة بينها قد يساعد في استخلاص تعميمات وقوانين علمية بشأن هذه الممارسات.

يقول رادْكْلِف براون في مقالته الأولى إن فهم الطوطمية على الوجه الصحيح يستلزم النظر إليها ودراستها ضمن منظومة أشمل من الظواهر المرتبطة بعلاقة الإنسان على وجه العموم مع مختلف الأجناس الطبيعية في الميثولوجيا والطقوس. ومن خلال تركيزه على الجانب الطقوسي الشعائري يحاول رادْكْلِف براون أن يقلل من، بل حتى يلغي الوظيفة الاجتماعية للطوطمية من حيث التنظيم العشائري والزواج الخارجي على أساس أن الزواج الخارجي خاصية من خاصيات التنظيم العشائري حتى عند العشائر التي لا وجود فيها للطوطمية. ويحصر الطوطمية في العلاقة التي تربط العشيرة بطوطمها والتي تتسم بطابع الطقوسية ويمكن لها أن تتخذ أشكالا عديدة ومختلفة. يقول رادْكْلِف براون إن الباحثين الرواد انشغلوا بالبحث عن أصول الطوطمية وجذورها الأولى لكنه هو لا يرى فائدة من البحث عن الأصول والجذور لهذه الظاهرة، هذا إذا افترضنا أن كل الظواهر التي تقع تحت هذا المسمى، على اختلاف وظائفها وأشكالها، انبثقت من أصل واحد لأن هذا الأصل سيكون موغلا في القدم ولا يوجد لدينا أي وسيلة علمية لتحديده والتحقق منه. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن هذا الأصل لو وجد فمن الصعب التكهن بالمسارات التي يمكن أن يتخذها والتحولات التي يمكن أن تطرأ عليه أثناء تشعباته عبر الحقب والأجيال من ذلك الأصل الواحد حتى يصل إلى الوضع الراهن، لأن هذه الإمكانيات لا حد لها ويستحيل معرفة أي من هذه الإمكانيات التي مرت بها كل ظاهرة من الظواهر الطوطمية المنتشرة بين مختلف الشعوب البدائية.

رادْكْلِف براون
A. R. Radcliffe-Brown

وبحكم حماسه للمنهج القائم على الملاحظة الإمبريقية والمطبق في العلوم البحتة والذي أثبت فاعليته في اكتشاف القوانين الطبيعية فإنه رأى تطبيق نفس المنهج على العلوم الاجتماعية وذلك باتباع المنهج الاستقرائي الذي يقوم على ملاحظة وجمع الظواهر الامبريقية ومن ثم استخلاص تعميمات منها تتم صياغتها على شكل مبادئ أو قوانين علمية.

ويكرس الجزء الأكبر من مقالته لنقد موقف دوركهايم من الطوطمية كما فصله في كتابه **الأشكال الأولية** والذي عده إسهاما مهما في هذا الموضوع لكنه رأى أنه يعاني من بعض أوجه النقص التي سيحاول معالجتها في مقالته هذه. ويبدأ بالتحفظ على مصطلح "مقدس" الذي يستخدمه دوركهايم للإشارة إلى الطوطم لأن هذا المصطلح قد يحمل إيحاءات خاطئة نظرا لارتباطه بالديانات السماوية ويرى استبداله بمصطلح "التوجه الطقوسي sacred attitude" فنقول بأن الجماعة تتخذ موقفا أو توجها طقوسيا

تجاه طوطمها بدلا من القول إنها تقدسه. ويتمثل هذا التوجه الطقوسي في احترام الطوطم وتبجيله وفي السلوك المقنن تجاهه.

مهمة الباحث الأنثروبولوجي إذاً تتلخص في تحديد وظيفة هذه الظاهرة الثقافية وصياغة القوانين التي تحكمها. ومن الواضح أن هذه الإشكالية في عمومها والتي تتمثل في إجلال وتبجيل أحد مظاهر الطبيعة من قبل هذه الجماعة أو تلك تشتمل على عدد لا يحصى من الإشكاليات الجزئية والتي تكون الطوطمية واحدة منها. أحد هذه الإشكاليات تتلخص في السؤال: لماذا تفرض بعض الجماعات على أفرادها تبجيل هذا المظهر تحديدا دون غيره من مظاهر الطبيعة. ومن الواضح أن أي تفسير لهذه الإشكالية الفرعية لا بد أن تتوافق مع التفسير الذي تقدمه الإشكالية الأعم، أي العلاقة الطقوسية على عمومها بين الإنسان ومختلف الأجناس الطبيعية!

والحل الذي قدمه دوركهايم هو أن الموقف الطقوسي يتوجه نحو المجتمع نفسه، وأي شيء يحظى بالإجلال والتبجيل لا بد أنه، إن بشكل أو بآخر، يمثل النسق الاجتماعي. وهذا حل جيد ولكن تبقى الإشكالية الأساسية المتمثلة في السؤال: لماذا يختار أفراد المجتمع هذا الشيء دون ذاك ليمثل مجتمعهم ويتوجهون له بالتبجيل؟!

يقول دوركهايم إن وحدة الجماعة أو العشيرة واستمرارية وجودها أمر مستحيل ما لم تمتلئ أفئدة أفرادها بمشاعر الارتباط معها. ومن أجل خلق هذه المشاعر والمحافظة عليها لا بد من التعبير عنها جماعيا بين الحين والآخر، ولذا نجد أن كل تعبير جماهيري عن الشعور الجمعي يتخذ طابعا طقوسيا نوعا ما. والطقوس، من ناحية أخرى، لا غنى لها أن تتخذ شيئا حسيا مجسدا وملموسا يمثل المجتمع، كما في الشارات والوسوم والرايات، ويتوجه الجميع بمشاعرهم إلى هذا الشيء المحسوس. وقدسية الطوطم، كما يقول دوركهايم، أو التعامل الطقوسي معه، كما يقول رادْكْلِف براون، نابع من كونه التمثيل المجسد للعشيرة. وظيفة التعامل الطقوسي مع الطوطم هو التعبير عن وحدة الجماعة، ومن ثم المحافظة على استمراريتها.

إلى هذا الحد يرى رادْكْلِف براون أن موقف دوركهايم موقفا سليما؛ لكنه يعود ليؤكد أولا أن الطوطمية لها وظائف أخرى لم يتناولها دوركهايم ثم يتساءل ثانيا لماذا تتجه الكثير من الشعوب البدائية بالإجلال والتبجيل تحديدا نحو أجناس محددة دون غيرها من الحيوان أو النبات. كانت إجابة دوركهايم الحاسمة على هذا السؤال أن السبب الأساسي وراء اختيار النباتات والحيوانات هو سهولة رسمها على الأعمدة الطوطمية وأجساد المتعبدين وعلى ساحات الاحتفالات الطقوسية. هذه الإجابة قد تتضمن شيئا من الصحة لكنها غير شافية. فهناك العديد من الطواطم التي لا يهتم أصحابها برسمها مثل الطوطم الفردي والطوطم الجنسي الذي يخص ذكور العشيرة دون إناثها أو العكس؛ هذا عدا أن هناك طواطم يستحيل رسمها مثل الريح وما شابهها من قوى الطبيعة.

التفسير البديل الذي يقدمه رادْكْلِف براون للطوطمية هو أن المجتمعات البدائية التي لا تزال في مرحلة الجمع والصيد وتعتمد كليا في غذائها على جمع النباتات البرية وصيد الحيوانات غير المستأنسة، سواء كانت جماعات طوطمية أو غير طوطمية، سوف تتعامل مع هذه المصادر الغذائية بقدر من الطقوسية نظرا لأهميتها في حياتها، وهذا ما تعكسه أساطيرهم التي تشخصن هذه النباتات والحيوانات وتصورها

كمخلوقات خارقة أو على هيئة أسلاف مقدسين أو أبطال قوميين من الماضي المجيد. وحينما تتمفصل هذه الجماعات البدائية نتيجة لتزايد أعدادها وتتوزع في عشائر تتخذ كل عشيرة منها واحدا من هذه النباتات أو الحيوانات طوطما لها تخصه بالتبجيل ويتخذ مركز الصدارة بالنسبة لها لكن دون أن تتخلى عن تبجيل الأجناس الأخرى التي تتخذها العشائر الأخرى طواطم لها. في هذه المرحلة يتحول السلوك الطقوسي بشكل مميز نحو جنس محدد من أجناس الحيوان أو النبات إلى وسيلة للحفاظ على وحدة العشيرة وتميزها عن العشائر الأخرى، كما يقول دوركهايم، ولكن كحالة خاصة ضمن المبدأ الأوسع والأعم الذي يتعلق بطقوسية السلوك نحو أجناس الحيوان والنبات المهمة في حياة الجماعة والتعامل معها بقدر من الإجلال. يصبح الطوطم وفق هذا المفهوم هو الرمز الذي يوحد بين أبناء العشيرة ويحدد هويتهم، وهو في نفس الوقت ما يميز عشيرتهم عن العشائر الأخرى في نفس الاتحاد العشائري الذي تتشكل منه القبيلة والتي تتخذ كل منها طوطما لها من الأجناس الأخرى. وعند هذه النقطة تتقاطع طروحات رادْكْلِف براون مع طروحات جيمز فْريْزر فيما يتعلق بطقوس التكاثر والتي سبق أن فصلنا القول فيها. فهو يرى مثله أن العشائر رغم تمايزها تتحد في علاقتها التكاملية مع مختلف الأجناس والمظاهر التي تتشكل منها شؤون هذا الكون بحيث تختص كل عشيرة بإقامة الطقوس اللازمة لرعاية الشأن الذي يخصها من هذه الشؤون بحيث يحصل بينها وحدة في التنوع وتكامل بما فيه خير الجميع.

وفي نهاية المقالة يحاول رادْكْلِف براون أن يجيب على السؤال الذي سبق أن طرحه حيال تخصص كل جماعة بالتوجه بالإجلال والتبجيل والسلوك الطقوسي نحو جنس محدد من أجناس الحيوان أو النبات أو أي مظهر آخر من مظاهر الطبيعة. الإجابة ببساطة هي أن هذا الجنس أوالمظهر الطبيعي يحتل أهمية قصوى في حياة الجماعة التي تبجله وبدونه تستحيل الحياة. خلاصة الأمر أن المجتمع لا يبجل طوطمه حصريا لأنه يرمز له، كما يقول دوركهايم، بل إن المجتمع أصلا لا يختار طوطما له إلا من بين الأجناس والمظاهر الطبيعية التي هو يتعامل معها أصلا بطقوسية وإجلال نظرا لاعتماد حياته واستمرارية وجوده عليها. وتتوزع مختلف الأجناس والمظاهر المهمة في حياة المجتمع بين مختلف العشائر ليحظى كل منها بما يستحقه من التبجيل والإجلال؛ وكنتيجة لاحقة وطبيعية لذلك يصبح ذلك الجنس أو تلك الظاهرة التي تبجلها العشيرة بشكل خاص رمزا لها وطوطما يحدد هويتها ويميزها عن غيرها.

وقد اعتاد الإنسان المعاصر على الفصل بين ما هو اجتماعي وما هو طبيعي. فنحن ننظر إلى المجتمع، بما يضمه من أفراد ومؤسسات، كنسق اجتماعي تحكمه قوانين ومبادئ أخلاقية. بينما بالمقابل ننظر إلى البيئة الطبيعية التي يقطنها المجتمع بتضاريسها ومناخها وفصولها وأجناسها النباتية والحيوانية كنسق طبيعي تحكمه القوانين الفيزيائية. هذه التضادية بين الاجتماعي والطبيعي لا تخلو من الصحة، ولكن لا ينبغي لها أن تخدعنا وتجرنا إلى إغفال حقيقة أخرى مهمة وهي أن نسق الطبيعة متغلغل بشكل أو بآخر في النسق الاجتماعي ومتقاطع معه. فالفصول تحكم إيقا ع النشاطات الإنسانية. كذلك الحيوانات والنباتات ضرورية لحياة الإنسان وبالتالي لعمل النسق الاجتماعي واستمرار وجوده. ومن هنا تستحوذ هذه الأشياء على اهتمام الإنسان وتحتل حيزا من مشاعره فيتعامل معها بطقوسية، خصوصا عند الشعوب البدائية التي تتعامل مع الطبيعة بشكل مباشر ولصيق نظرا لغياب الوسائط التكنولوجية والمنجزات الحضارية المتطورة التي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وبالتالي تقوم حاجزا بينه وبينها وتعزله عنها وتمنحه

الإحساس بالزهو الذي يحد من هيبته لها واحترامها. العالم الطبيعي بالنسبة للرجل البدائي، كما تصوره أساطيره، عالم أخلاقي ينبض بالحياة ويتعقل ويفكر ويتكلم كما البشر. كما أن مكونات الطبيعة تقوم بينها علاقات شبيهة بالعلاقات التي تقوم بين البشر. ولا يستغرب من الإنسان البدائي مثلا أن يخاطب مظهرا من مظاهر الطبيعة ويتوقع منه أن يفهم ما يقول لأنه يعتقد ذلك فعلا بحكم ما تملي عليه معتقداته وأساطيره. ولذلك يتم تصنيف مظاهر الطبيعة بطريقة تحاكي تصنيف أفراد المجتمع الإنساني ومن ثم خلق نوع من الارتباط بين مختلف العشائر ومختلف الظواهر الطبيعية وفق أصنافها بحيث يصبح كل صنف طوطما لأحد العشائر ويرتبط ببقية الأصناف الطبيعية كما ترتبط هذه العشيرة مع بقية العشائر. فالعالم الطبيعي ليس انعكاسا للعالم الاجتماعي، كما يقول دوركهايم، بل إن العالم الطبيعي يتم احتواءه من خلال التشكل الثقافي في العالم الاجتماعي للمجتمع كجزء أساسي فيه.

وبعد مضي أكثر من عشرين سنة على مقالته الأولى كتب رادْكْلِف براون مقالته الثانية عن الطوطمية والتي يؤكد فيها مرة أخرى أن هدفه هو توضيح كيفية تطبيق المنهج المقارن في البحث الأنثروبولوجي. ولتوضيح فكرته يشرع في إيراد أمثلة من شعوب أستراليا الأصلية ومن قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. ونظرا لبعد المسافة بين الأستراليين والهنود الحمر لا يمكننا رد التشابه بين الأساطير والأسماء الطوطمية عندهم إلى أنها تعود إلى أصل واحد، أي أن هذا التشابه لا يمكن أن يكون مرده إلى الاستعارة أو إلى أن الهنود والأستراليين يعودون إلى أرومة واحدة.

يتسم تنظيم هذه القبائل البدائية بأنه تنظيم عشائري مزدوج، بمعنى أن القبيلة تنشطر إلى شقين متعادلين متزاوجين. في هذا التنظيم يحرم التزاوج من نفس الشق الذي ينتمي إليه الفرد بل لا بد من البحث عن شريك الحياة من الشق الآخر. وللتمييز بين الشقين الذين ينتميان أصلا لقبيلة واحدة يعمد كل منهما إلى التسمي باسم طوطم يختلف عن طوطم الشق الآخر، كأن يتسمى أحدهما باسم العقاب ويتسمى الآخر باسم الغراب، أو أن يتسمى أحدهما باللقلق الأبيض والآخر باللقلق الأسود. وغالبا ما يرتبط بهذه المسميات أسطورة تعللها وتفسر نشأتها. فعند أحد القبائل الأسترالية مثلا تقول الأسطورة إنه في بدء الخليقة لم يكن يوجد ماء الشرب إلا عند العقاب الذي احتفظ به مخبأ تحت جلمود من الصخر. ولما عرف الغراب ذلك قام بإزاحة الجلمود ليشرب من الماء وبعدما شرب حك رأسه فتساقط القمل من شعره في الماء وتحول إلى سمك، وهذا هو منشأ السمك الذي يقتات عليه البشر. وهناك أسطورة مماثلة يتداولها هنود الهايْدآ Haida في أمريكا الشمالية تقول إنه في بدء الخليقة كان الماء العذب لا يوجد إلا عند العقاب الذي احتفظ به مخبأ في قفة basket. إلا أن الغراب اكتشف قفة الماء وسرقها وطار بها ليودعها في عشه. وأثناء طيرانه تناثر الماء من القفة ومن هذا الماء المتناثر تكونت البحيرات والأنهار التي يتكاثر فيها سمك السلمون الذي يتغذى عليه هنود الهَايْدَاس. وهناك رواية أخرى متواترة لدى إحدى قبائل أستراليا تقول إن العقاب هو خال الغراب. وبما أن العرف عند بعض القبائل الأسترالية يقضي بأن الرجل يتزوج من بنت خاله فإن ذلك يعني أن العقاب هو خال الغراب وأبو زوجته أيضا. وحسب العرف أيضا فإن على الغراب واجب إمداد أبي زوجته بالطعام ومشاركته في كل ما يصطاده وما يحصل عليه من مصادر غذائية كجهاز لابنته. ووفق هذا العرف طلب العقاب من الغراب أن يذهب ليجمع له طعاما يتغذى عليه. لكن الغراب بدلا من أن يمنح خاله ما حصل عليه من الطعام استأثر به لنفسه وأكله ولم

يبق منه شيئا لخاله. ولما عاد إلى القطين كذب على خاله وقال له إن مساعيه خابت وأنه لم يحصل على أي طعام. لكن خاله لاحظ أن حزامه مشدود على بطنه (دلالة الشبع) وليس راخيا (دلالة الجوع). فقام يدغدغه حتى تقيأ الطعام وافتضح أمره. فغضب العقاب وقام برمي الغراب في الموقد ومنذ ذلك الحين أصبح لونه أسودا ولون عينيه أحمرا من أثر النار. كما دعا العقاب على الغراب أن لا يتمكن من الآن فصاعدا من الحصول على الطعام إلا عن طريق التلصص والسرقة، على عكس العقاب الذي يحصل على طعامه عن طريق الصيد.

وهناك العديد من الأساطير المشابهة لأسطورة العقاب والغراب مثل أسطورة الكنغر والومبات wombat. تقول الأسطورة إنه في بداية الخليقة شرع الومبات يعد لنفسه مسكنا بأن حفر جحرا تحت الأرض بينما ظل الكنغر يسخر منه ويقهقه بصوت عال سبب له الكثير من الأزعاج. ولما بدأ المطر يتساقط في أول حادثة من نوعها، فكل شيء في البدء كان يحدث لأول مرة، تضايق الكنغر وطلب من الومبات أن يفسح له مكانا في جحره ليتقي المطر لكن الومبات اعتذر منه قائلا إن الجحر لا يتسع إلا له. فغضب الكنغر وخبط الومبات بصخرة على أم رأسه فَلْطحت جمجمته ورد الومبات بأن قذف الكنغر برمح ارتكز في مؤخرته، ومنذ ذلك الحين صارت جمجمة الومبات مفلطحة وصار للكنغر ذيلا.

ولا تقتصر هذه الظاهرة على التنظيمات العشائرية بل إنها تنطبق على مختلف أنواع التنظيمات المزدوجة. ففي أستراليا نجد أن بعض القبائل تتخذ طوطما للرجال هو الوطواط، الذي يصنفه الأستراليون ضمن فصيلة الطيور، وطوطما للنساء هو البوم عند بعض القبائل ومتسلق الشجر tree creeper عند البعض الآخر. وقد يتخذ أحد التنظيمين مسمى الصقر والآخر مسمى النسر أو الذئب والثعلب، وهكذا. وواضح أننا هنا نتحدث عن الطوطمية لكننا باستخدام الطريقة المقارنة استطعنا أن نضع الطوطمية في إطارها الصحيح وننظر لها كقضية متفرعة عن قضية أعم، هي علاقة البشر بمظاهر الطبيعة واللجوء لها لتصنيف التنظيمات الاجتماعية وفرزها عن بعضها البعض. فمن خلال هذه الأساطير يتم تصوير عالم الحيوان على هيئة علاقات اجتماعية تعكس العلاقات في المجتمعات الإنسانية.

وقد تبدو لنا هذه الأساطير أشبه بحكايات العجائز والأطفال. ولكن إذا ما قارناها مع بعضها نجد بينها روابط تساعد على فهمها وتفسيرها. التشابه والاختلاف بين أجناس الحيوانات التي تتحدث عنها كل واحدة من هذه الأساطير تعكس العلاقة بينها والتي تفصح عن نفسها على شكل تآلف من جهة وتنازع من جهة أخرى، أي الوحدة في التضاد. بهذه الطريقة يتم ترتيب الأجناس الطبيعية في أزواج تقوم بين طرفي كل منها علاقة إئتلاف واختلاف؛ فهما متضادان من ناحية ومتآلفان من ناحية أخرى. فالعقاب والغراب يتفقان في كونهما من آكلات اللحوم لكنهما يختلفان في أن العقاب يحصل على طعامه عن طريق الصيد بينما الغراب يحصل على طعامه عن طريق التلصص والسرقة. كما يتميز العقاب بالشجاعة بينما يتميز الغراب بالدهاء؛ كما أن اللقلق الأبيض والأسود يتفقان في أن كليهما لقلق لكنهما يختلفان في أن أحدهما أبيض والآخر أسود. وكذلك هي الحال بالنسبة للذئب الشجاع والثعلب المكار أو الصقر المفترس والنسر الذي يتغذى على الجيف. أي أن علاقة الإئتلاف والاختلاف أحدهما تفترض الأخرى. فلا يمكننا أن نختار زوجا من الطيور أو الحيوانات لنقيم بينهما علاقة تضادية ما لم توجد بينهما أيضا خاصية مشتركة. فمثلما أن عشائر القبيلة الواحدة تتضاد في كون كل منها مستقلة عن

الأخرى نجد أنها في الوقت نفسه متفقة في كونها تنتمي لقبيلة واحدة تتحدث بلسان واحد وتسكن في منطقة واحدة. وعادة ما تكون السمات الجوهرية التي تتميز بها العشيرة هي ذات السمات التي يتميز بها طوطمها والتضادية بين العشائر تتشابه مع التضادية بين طواطمها.

التضادية الطوطمية عند الأقوام البدائية ما هي إلا أحد التطبيقات لمبدأ "علاقة التقابلية التضادية binary opposition" كعلاقة الأعلى بالأسفل والأيمن بالأيسر والأبيض بالأسود، وهكذا؛ أي كما في القول بأن الشيء يعرف بضده. ولتأكيد هذه التضادية وإلقاء الضوء عليها يتم تصوير الطرفين على أنهما في شقاق ونزاع لا ينقطع، كما في الأساطير السابقة. كذلك نجد أن العشائر وإن كانت تنتمي لنفس القبيلة تقوم بينها علاقة تنافسية مفتعلة وقدر من المشاحنات الصورية مما يساعد على احتفاظ كل منها بتفردها وهويتها المتميزة ولكن دون أن يصل النزاع بينها إلى حد الشقاق والعداوة السافرة التي تفرق الشمل وتقطع عرى الصلة القبلية وأواصر القربى.

وتتخذ التضادية العشائرية أشكالا مختلفة مثل علاقة رفع الكلفة المزاح الثقيل أو التنابز بالألقاب joking relationship. وكما قلنا فإن العشيرتين المتضادتين عادة ما تشطران القبيلة إلى شقين متزاوجين. وفي مناسبات الزواج يحمل أهل الزوج معهم جهاز العروس ويذهبون متجهين نحو عشيرة الزوجة التي يختبئ لهم رجالها في منتصف الطريق ويهجمون عليهم هجوما صوريا ويخطفون منهم الجهاز خطفا ويرد عليهم الشق الآخر بخطف العروس والهرب بها إلى بيت العريس. وعادة ما يتحاشى العريس النظر إلى أم زوجته أو التحدث معها كما تتحاشى العروس النظر إلى أبي زوجها أو التحدث معه، وهذا ما يسميه الأنثروبولوجيون "علاقة التحاشي avoidance relationship". ففي أستراليا مثلا إذا اضطر العريس لسبب أو لآخر أن يتحدث إلى أم زوجته فإن الإثنين كل منهما يدير ظهره للآخر ويتحدثان إلى أحدهما الآخر بأصوات عالية متظاهرين بأن مسافة بعيدة تفصلهما. وتتسم علاقة الزوج مع أهل زوجته بالتحفظ الشديد تجاه من هم أكبر منه سنا ورفع الكلفة والمزاح الثقيل مع من هم أصغر منه.

من قراءة هاتين المقالتين لرادْكْلِف براون نلاحظ تحولا في موقفه من الطوطمية. فهو في مقالته الأولى يقترب من موقف فْريْزر، وكذلك بْرونِزْلاو مالِناوسْكي، الذي وصفه كلود ليفي شتراوس بأنه يعزو اهتمام العشيرة بطوطمها إلى كونه غالبا يشكل عنصرا هاما في غذائها، أو كما يقول ليفي شتراوس عن الطوطم إنه نافع للأكل good to eat. بمعنى آخر، تختار العشائر بعض الأجناس الطبيعية كشارات ورموز لها لأنها أصلا تحظى باهتمام العشيرة على صعيد آخر هو كونها ذات أهمية في حياتها، كأن تكون مصدرا من مصادر الغذاء أو أي ضرورة من ضرورات الحياة. هذا بينما نجده في مقالته الثانية يعزو اهتمام العشيرة بطوطمها إلى كون الطوطم يساعدها ذهنيا في فرز وتصنيف المظاهر الطبيعية والاجتماعية، أو كما يقول ليفي شتراوس عن الطوطم إنه نافع للتفكير good to think. من خلال التفكير الطوطمي يتم تحويل العلامة الفارقة بين شيئين من عامل سلبي يحول دون الاندماج والاتحاد إلى عامل إيجابي يساعد على ذلك. ولذا نجد طوطمي الشقين المتزاوجين الذين تتألف منهما القبيلة لا بد أن يتمايزا ويتضادا ليحتفظ كل منهما بهويته المتميزة التي تستمدها من هذه التضادية. لكن هذا التضاد هو في نفس الوقت ما يوحد بينهما ذهنيا مثلما يتحد اليمين مع الشمال والأعلى مع الأسفل. فببغاء الكوكاتو الأبيض والكوكاتو الأسود كلاهما كوكاتو cockatoo لكن أحدهما أبيض والآخر أسود. وهذه هي النقطة التي سيلتقطها لاحقا ليفي

شتراوس ليبني عليها أطروحته البنيوية عن الطوطمية (Levi-Strauss 1963a: 83-9).

خاصية التفكير بواسطة المزدوجات المتضادة سمة من أهم سمات العقل البشري وله تاريخ طويل ابتداء بالفيلسوف الإغريقي هِراكْلِتُس Heraclitus وانتهاء بالفيلسوف الألماني هيغل Hegel مرورا بمفهوم الين Yin واليان Yan عند الشعب الصيني. لكن هذا المفهوم لم يتم توظيفه في العلوم الإنسانية إلا بعد ظهور اللسانيات البنيوية structural linguistics وكذلك الأنثروبولوجيا البنيوية (Levi-Strauss 1963a: 89-91). ففي علم الصوتيات مثلا نجد أن الصوت /د/ والصوت /ت/ يتفقان في المخرج وعضلات النطق وموضع التحقيق، فكلاهما أسلي حنكي، إلا أنهما يختلفان في أن الأول صائت، أي يصاحب تحققه تذبذب الأوتار الصوتية، بينما الآخر غير صائت؛ وهذا هو الحال تماما مع الصوت /ذ/ والصوت /ث/. وهذا ما نفصل القول فيه في فصل آخر.

الدراسات الطوطمية في أستراليا

سبق لنا القول إن أستراليا هي مهد الطوطمية وأن كل عشائر الأبورجين هي، بشكل أو بآخر، عشائر طوطمية حيث يتغلغل هذا المعتقد في جميع شؤونها الحياتية ويسير نظمها الاجتماعية وقيمها الأخلاقية ونظرتها إلى مجمل مكونات الكون ومظاهر الطبيعة من حولها. لذا لا يستغرب أن يواصل الأنثروبولوجيون الأستراليون اهتمامهم بهذا الموضوع بالرغم مما يثار حوله من تحفظات، أو –لنكون دقيقين أكثر– من تحفظات حيال ما يتعلق به من مفاهيم ونظريات تقليدية. وعراب الأنثروبولوجيين الأستراليين هو البروفسور إِلْكِن A. P. Elkin الذي تتلمذ على رادْكْلِف براون وتأثر بمنهجيته الإمبريقية التي تقوم على توصيف الظواهر الاجتماعية وصفا إثنوغرافيا وتصنيفها وفق أنماط يسهل تعريفها وتحديد وظائفها والمقارنة فيما بينها. كان إِلْكِن يرى أن أفضل طريقة لانتشال ظاهرة الطوطمية من التخبط النظري الذي وقعت فيه هو اللجوء إلى المنهج الإمبريقي وتقديم وصف إثنواغرفي موثق يقوم على حشد الشواهد والأدلة ثم فرز هذه الشواهد وتصنيفها. ولم يكتف إِلْكِن بحث تلامذته على مواصلة البحث في الظاهرة الطوطمية في أستراليا وفق المنهج التقليدي بل إنه هو نفسه حرر سلسلة من المقالات عن أشكال الطوطمية هناك ووظائفها ومغازيها. ويقصد بالشكل طريقة انتشار المعتقد الطوطمي بين الأفراد وبين مختلف الكتل الاجتماعية كالعشائر والفصائل التزاوجية. أما المغزى فهو ما يعنيه الطوطم لصاحبه، هل هو حارسه الروحي أم رأيّه أم مساعده، وتشير الوظيفة إلى دور الطوطمية في تنظيم العلاقات التزاوجية بين أبناء العشائر مثلا أو تكريس المناقب الأخلاقية أو تفسير ظواهر الكون والوجود.

ومعظم آراء إِلْكِن بخصوص الطوطمية مبثوثة في مجموعة مقالات نشرها عام عام ١٩٣٣ (Elkin 1933a, 1933b, 1933c). وقد عبر عن هذه الآراء بتركيز أكثر في المقالة الثانية وما سنقدمه في الأسطر التالية ما هو إلا تلخيص لهذه الآراء.

توصل إِلْكِن من خلال أبحاثه إلى نتيجة مؤداها أن هناك أشكالا متعددة من الطوطمية كل له شكله المتميز عن البقية ووظيفته المختلفة، فهناك مثلا طوطم العشيرة وهناك طوطم الشق القبلي وهناك طوطم الفصيل التزاوجي وهناك طوطم الجنس والطوطم الفردي، وهناك الطوطم الذي يمنح للفتى بعد عبوره شعائر الترسيم، وهلم جرا. وقد توجد عدة أشكال من الطوطمية مجتمعة في نفس العشيرة، كأن يوجد

لديها طوطم عشائري يخصها وطوطم يخص الشق القبلي الذي تنتمي له وطوطم لكل فصيل من فصائلها التزاوجية الأربع أو الثمان وطوطم للجنس. وقد يرث الإبن طوطمه العشائري عن أمه وطوطمه المكاني عن أبيه وطوطم آخر عن خاله. والعلاقة التي تربط الفرد بطوطمه تتحدد إما من خلال الانتساب، أي اعتقاد أبناء العشيرة بأنهم تناسلوا من الطوطم، أو من خلال الانتماء للمكان الذي يوجد فيه المركز الطوطمي المقدس الذي يمثل مستودع أرواح الأسلاف التي يتكرر تناسخها في الأجيال المتتالية، أو كون أمهاتهم ولدنهم أو شعرن بأعراض الحمل في نفس المكان. وهذا ما يترتب عليه بعض الممارسات الشعائرية المتمثلة إما بالامتناع عن أكل الطوطم أو قتله أو باحتكار الحق في إقامة طقوس التكاثر الخاصة به وتوارث الأساطير المتعلقة بسيرته وأعماله في زمن ماقَبْل الخلق.

لا يهمنا كثيرا لا طوطم الجنس ولا طوطم الفرد لذا لن نطيل الحديث عنهما. ما يسميه إِلْكِن طوطم الجنس غالبا ما يوجد عند العشائر الأمومية ويبدو أن وظيفته التأكيد على التمايز بين الجنسين وعلى أهمية دور النساء. أما الطوطم الشخصي فهو محدود الانتشار وعادة ما يلجأ له من يمارسون السحر فيختار الساحر أحد الحيوانات، خصوصا السحالي والثعابين، ليتخذه عينا ومعينا له في عمل السحر.

الطواطم المهمة هي تلك المتعلقة بالعشيرة وفصائلها المختلفة. العشائر الطوطمية في أستراليا صنفان: عشائر أمومية يتتبع أفرادها نسبهم الطوطمي من الخط الأمومي وعشائر أبوية يتتبع أفرادها نسبهم من الخط الأبوي. الطوطم العشائري الذي يرثه الفرد من أمه يربطه برباط القربى المقدس مع طوطمه ومع جميع أفراد عشيرته الطوطمية، فاللحم الذي يكسو عظامه والدم الذي يجري في عروقه هو نفس اللحم الذي يكسو عظام جميع أبناء العشيرة، بما في ذلك طوطمهم، والدم الذي يجري في عروقهم جميعا. فالأبورجين يعتقدون أن المولود يرث تكوينه المادي والجسدي بلحمه ودمه عن طريق أمه من الجدة الأولى التي تناسلت منها العشيرة والتي عاشت في زمن الأسلاف الأسطوريين. هذا الشكل من أشكال الطوطمية يختلف عن الطوطم الأبوي والطوطم المكاني في افتقاره للممارسات الشعائرية فوظيفته اجتماعية بحتة تتمثل في تأكيد روابط القربى بين من ينتمون لنفس الطوطم وتحريم التزاوج فيما بينهم لأنهم يشتركون في الدم وعنصر الحياة الذي يسري في أجسادهم.

أما الطوطمية الأبوية فليس لها بعد اجتماعي، فأبناء العشيرة لا يعتقدون بتناسلهم من طوطمهم. الانتماء لنفس الطوطم عند العشائر الأبوية انتماء طقوسي تقتصر وظيفته على الجانب الشعائري المتعلق بتوارث الأساطير المتصلة بالأسلاف الطوطميين وإقامة طقوس التكاثر التي سبق لنا الحديث عنها والتي هدفها ضمان استمرار الخصب والنماء في الطبيعة وانتظام دورة الحياة وتعاقب الفصول ومختلف مظاهر الكون بما في ذلك ضمان التوافق بين الإنسان والطبيعة وتعاونهما، فكل منهما يعتمد على الآخر. هذا الصنف من الطوطمية يقوم على الاعتقاد باتحاد الإنسان مع الطبيعة وعلى أنه يؤثر فيها مثلما يتأثر بها. الوجود برمته، وفق هذه العقيدة، مرهون بالشعائر والطقوس التي يمارسها البشر. وهذا هو المقصود بالقول إن شعور الإنسان تجاه الطبيعة يأخذ منحى طقوسيا. فالتسمي بأسماء الحيوانات والنباتات هو تعبير عن هذا التوجه وليس مجرد اسم تتسمى به العشيرة أو الشخص.

وبما أن الزوجة تنتقل بعد الزواج لتقطن مع زوجها في موطنه مع جماعته المحلية horde فمن الطبيعي أن ينتمي الإبن لنفس الطوطم المكاني الذي ينتمي له الأب. فالجماعة المحلية هي نفسها جماعة طوطمية

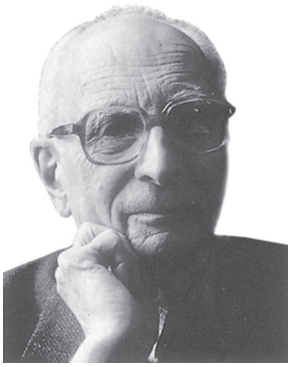
والمولود في هذا الصنف من العشائر الأبوية يرث انتماءه الطوطمي والمكاني من أبيه. لكن الإبن لا ينتمي لطوطم أبيه لأن الأب ينتمي لنفس الطوطم وإنما لأنه ينتمي لنفس المكان الذي ينتمي له أبوه ولنفس الجماعة المحلية، وهذا ما رأينا أن فْريْزر يسميه طوطمية المكان، أي المكان الذي شعرت فيه الأم لأول مرة بأعراض الحمل. تقوم الطوطمية الأبوية على الاعتقاد بأن أرواح الأسلاف يتمركز تواجدها في المراكز الطوطمية المقدسة ويُعاد استنساخها مع كل جيل جديد من أبناء العشيرة، وبعد موت الفرد تذهب روحه إلى ذلك المستودع لتغذية رصيده الذي لا ينضب من الأرواح التي يتكرر استنساخها. هذا يخلق رابطا روحيا يشد أبناء العشيرة إلى موطنهم العشائري ويربطهم، من خلال التناسخ، بأرواح الأسلاف الأولين التي تجوس ربوع ذلك الموطن. لكن الطوطمية الأبوية، على خلاف الطوطمية الأمومية، لا تفترض أي رباط عضوي بيولوجي بين الوالد والولد كما في حالة الطوطم الأمومي. وهكذا يندمج الجانب الديني في العشائر الأبوية مع الجانب الاجتماعي من حيث تنظيم التزاوج لأن العشائر الأبوية بطبيعتها عشائر محلية، أي أن من ينتمون لنفس خط النسب الأبوي ينتمون إلى نفس الموطن الذي يقطنون فيه مع جماعتهم المحلية وعليهم الزواج من خارج جماعتهم. العلاقات الزوجية عند العشائر الأبوية تنظمها العلاقات القرابية، كأن يفترض في الرجل أن يتزوج بنت خاله أو بنت عمته، وليس للانتماء الطوطمي أي أثر في ذلك. كما أنه ليس لهذا الشكل من أشكال الطوطمية دور يذكر في التابوهات المتعلقة بقتل الطوطم وأكله.

والقبيلة في أستراليا يتم شطرها إلى شقين متقابلين متزاوجين. ويقوم هذا الانشطار على التضادية بين الشقين لكنها ليست تضادية تباعد وتفصل بينهما بل هي تضادية تكاملية تقوم على الاعتماد المتبادل بينهما. ويتم مفصلة كل شق من الشقين إلى فصائل تزاوجية بحيث لا يتزوج أبناء هذا الفصيل من هذا الشق إلا مع أبناء ذلك الفصيل من ذلك الشق. ولا تتوقف وظيفة شطر القبيلة ومفصلتها عند حد تنظيم علاقات التزاوج بينهما بل إنها تتعدى ذلك إلى مفصلة جميع مظاهر الطبيعة وتصنيفها في أنواع وأجناس تتوزع بين الشقين، كما أنها تساعد في تنظيم فصائل العشيرة وتوزيع الأدوار فيما بينها أثناء تأدية الطقوس. وهكذا تتعدد الطواطم بتعدد التكوينات والكتل الاجتماعية، ولكل كتلة من هذه الكتل الاجتماعية طوطمها الذي يخصها، من الشق القبلي إلى العشيرة إلى الجماعة المحلية إلى الفصائل التزاوجية. من خلال طوطمية الفصائل يتم تقسيم موجودات الكون ومظاهر الطبيعة بين شقي القبيلة وبين عشائرها وفصائلها الأربعة أو الثمانية بحيث أن كلا من هذه الموجودات والمظاهر يخص فصيلا معينا من فصائل القبيلة. فلا يوجد شيء في الطبيعة ليس له ارتباط طوطمي بأبناء القبيلة. وتترتب منازل هذه الطواطم في سلسلة هرمية من الأهم إلى المهم ومن الأدنى إلى الأقصى. والفرد لا يحترم فقط طواطم الشق القبلي أو الفصيل التزاوجي الذي ينتمي له بل يحترم أيضا، وإن بشكل أقل، طواطم جميع الفصائل والعشائر الأخرى التي تنتمي لشقه القبلي. وتنظر بقية الفصائل إلى ما يشتمله هذا الفصيل أو ذاك من مظاهر طبيعية على أنهم يرتبطون معها بروابط القرابة، تماما كما يرتبطون مع أفراد الفصيل أنفسهم من أبناء عشيرتهم. فبعض هذه المظاهر يعتبرونه قريبا بالنسب وبعضها يعتبرونه قريبا بالمصاهرة.

ولا شك أن أبحاث إِلْكِن عمقت مفهوم الطوطمية وصححت بعض الأوهام وأضافت الكثير من المعلومات الجديدة عن طبيعة هذه الظاهرة، لكن محاولاته، كما يقول ليفي شتراوس الذي لا ينكر جهوده بالرغم من تحفظه على النتائج التي توصل لها، ما هي إلا محاولات يائسة لترميم هذه الظاهرة التي كانت قد

بدأت تتداعى أركانها بعد ما وجه إليها الأنثروبولوجيون الأمريكيون سهام نقدهم. (Levi-Strauss 1963a: 37). وبدلا من أن يقتل الأفعى المتعددة الرؤوس the Hydra فإن إِلْكِن، كما يقول ليفي شتراوس، قطعها إلى أشلاء وحاول التعايش مع هذه الأشلاء كل على حدة مما قضى على وحدة الظاهرة وأصبح لدينا طوطميات بدلا من طوطمية واحدة. فلا يمكن من خلال المنهج الإمبريقي الوصفي أن نضع أيدينا على شيء اسمه الطوطمية، إذ أننا كلما دققنا النظر في هذه الظاهرة وحاولنا الإمساك بها تناثرت أشلاؤها من بين أصابعنا وأفلتت من أيدينا واختفت عن الأنظار. التباين الذي يتحدث عنه إِلْكِن بين أشكال الطوطمية لا يعود، كما يزعم، إلى الخصائص الذاتية لهذه الأشكال بقدر ما يعود إلى المقتربات النظرية التي وظفها للتعاطي معها. لإعادة توحيد هذه الأشكال التي تبدو متباينة والنظر إليها كأوجه لنفس الظاهرة لا بد من النظر إليها والتعاطي معها من خلال منظور أبعد وأعمق ومقترب نظري أشمل وأعم (Levi-Strauss 1963a: 45-6).

ليفي شْتراوس



كلود ليفي شتراوس
Claud Levi-Strauss

على يد رادْكْلِف براون A. R. Radcliffe-Brown يكتمل التحول من المنهجية التطورية إلى المنهجية المقارنة والتي تقود بدورها إلى منهجية ليفي شتراوس البنيوية في تناول الطوطمية. أصدر ليفي شتراوس عام ١٩٦٢ كتابين أحدهما عَنْوَنه **الطوطمية اليوم** *Le totemisme aujourd'hui* وتمت ترجمته إلى الإنجليزية تحت عنوان **الطوطمية** *Totemism* وهو عبارة عن مقدمة لكتابه الآخر تحت عنوان **عقل الفطرة** *La Pensee Sauvage* والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *The Savage Mind*. وحالما يبدأ القارئ بتصفح الكتاب الأخير يرد إلى ذهنه كتاب إميل دوركهايم ومارسيل مَاوْس **التصنيفات البدائية** *Primitive Classification* والذي سبق أن ألمحنا له بإشارة مقتضبة. ويبدو أن **عقل الفطرة** محاولة أخرى مطورة عن محاولة دوركهايم ومَاوْس وتشتبك معها في جدل ديالكتيكي. الترجمة الإنجليزية لكتاب *La Pensee Sauvage* أدت إلى سوء الفهم عند من لا يجيدون اللغة الفرنسية لأن الكلمة الفرنسية Sauvage لا تعني تماما ما تعنيه الكلمة الإنجليزية savage والتي تعني متوحش أو بدائي. الكلمة الفرنسية لا تشير فقط إلى ما هو بدائي وإنما أيضا إلى ما هو غير هجين أو غير مدجن، كالنباتات الفطرية مثلا أو الحيوانات البرية (Caws 1970: 200). وليفي شتراوس هنا، كعادته، يتلاعب بالألفاظ فهو يريد دراسة العقل البدائي ولكن ليس بصفته عقلا همجيا لاعقلانيا وإنما بصفته عقلا غير هجين حيث لم تدجنه الحضارة والمدنية على أساس أن عقلية الإنسان البدائي تمثل عقلية الإنسان على الفطرة، أي أن فكره لا يمثل فكرا "بدائيا" وإنما "بدايات" التفكير (Levi-Strauss 1966: 219).

في الصفحة الأولى من كتابه عن الطوطمية يبدأ ليفي شتراوس تشخيصه لهذه الظاهرة بمقارنتها بالهستريا التي يقول أنك كلما اقتربت منها أكثر كلما أفْلت التشخيص من يدك وبدا لك أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل لأنه في نهاية المطاف، وكما أثبت فْرويْد، لا يوجد خط فاصل وقطعي بين الشخص السوي

والشخص المصاب بالهستريا، فأعراض الهستريا قد تظهر حتى على الأسوياء لكن ربما ليس بالشكل الملحوظ الذي نجده عند المصابين. لكن الأسوياء وضعوا هذا الحاجز الوهمي لجزعهم من هذا المرض وخشيتهم من أن يوضعوا في نفس السلة مع المصابين ويصنفوا معهم. كذلك الرجل الأوربي "المتمدن" نظرا لتقززه من البدائيين و"ممارساتهم الهمجية" حاول جاهدا أن يقيم الحواجز بين طريقته "المتحضرة" في العيش والتفكير وبين الشعوب البدائية الذين هم في نظره أقرب إلى الأطفال والمعتوهين في طريقة تفكيرهم المشوشة بحيث لا يستطيع أحدهم أن يميز حتى بين البشر والحيوانات فيفترض أن جده هذا الحيوان أو ذاك وأن أفراد ذلك الجنس الحيواني كلهم إخوة له. ويعيد التأكيد نفسه في الصفحة قبل الأخيرة ويرى أن من بين الأسباب التي يمكننا أن نعزو لها إقامة هذا الحاجز المنيع هو أن الرجل الأوربي يخشى لو أن المعتقدات الطوطمية اقترتبت من معتقداته الدينية، أي اتضح له أن جذور معتقداته ربما تعود إلى الطوطمية، لأدى ذلك إلى تفككها وانهيارها. "الطوطمية ما هي أساسا إلا محاولة استبعاد، كما عن طريق رقية سحرية، خارج محيطنا الاجتماعي لطريقة تفكير لا تتوافق مع فهمنا للفصل القاطع بين الطبيعة والثقافة الذي يؤكد عليه الفكر المسيحي" (Levi-Strauss 1963a: 3).

ينطلق ليفي شتراوس في دراسته للطوطمية من نفس المنطلقات التي انطلق منها غولدنوايزر الذي يقول عنه إن كتابه الذي لا يتعدى عدد صفحاته ١١٠ صفحة أبقى أثرا من مجلدات فْريْزر التي تجاوزت ٢,٢٠٠ صفحة. كان غولدنوايزر قد قال بأن الطوطمية من بنات أفكار أنثروبولوجيي العصر الفكتوري لأنه لا يوجد على أرض الواقع مبدأ واحد ومحدد ينتظم كل المظاهر التي تم إدراجها تحت مسمى الطوطمية في مختلف الأزمنة والأمكنة والوحدة التي افترضها الأنثروبولوجيون بين هذه المظاهر هي وحدة مصطنعة، فلا يوجد في المجتمعات البدائية ظاهرة قائمة بذاتها ومستقلة يمكن أن نطلق عليها مسمى الطوطمية. ثم يزيد على ذلك بالتأكيد على أن الطوطمية تندرج ضمن ظاهرة أعم وخاصية مألوفة تشترك فيها كل الشعوب والأمم من أرقاها إلى أدناها وهي خاصية تصنيف موجودات الطبيعة، اللهم إلا أن طرق ووسائل البدائيين في التصنيف تختلف عن الأمم المتطورة. فالبشر كلهم يصنفون الأشياء من خلال ملاحظة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بينها على محور ثنائيات تضادية مزدوجة وفق المنهجية التي حددها رومان ياكسبون بالنسبة للسمات الفارقة في النظم الصوتيمية، وهي بذلك تصبح جنسا من أجناس التفكير الرمزي ونمطا من أنماط التواصل. فهم يستعيرون الفروقات التي تمايز بين الأجناس الحيوانية ليوظفوها في التمييز بين الجماعات الإنسانية فيخلقون بذلك نوعا من التوازي بين الفوارق التي تمايز بين الأجناس الحيوانية وتلك التي تمايز بين الجماعات البشرية. وبذلك لم تعد الطوطمية تمثل مرحلة أولى من مراحل تطور الفكر الديني والاجتماعي والخطوات الأولى المتعثرة في هذا الاتجاه. ولا يزال الإنسان متعلقا بالفكر الطوطمي بشكل أو بآخر ويصنف الظواهر الاجتماعية على غرار الأصناف الموجودة في عالم الطبيعة. فكل الحيوانات ترتبط في ذهن الإنسان بنمط معين من أنماط الشخصية مثل شموخ الصقر وشجاعة الأسد ومكر الثعلب وجبن الأرنب وقذارة الخنزير ونجاسة الكلب وبلاهة الدجاج، وهلم جرا.

بعد استبعاد آراء الأنثروبولوجيين الذين سبقوه يميل ليفي شتراوس إلى نظرية الفيلسوف الفرنسي هنري برْغَسُن Henri Bergson عن الطوطمية والتي لا يخفي إعجابه بها ويفاضل بينها وبين نظرية رادْكْلِف براون ونظرية دوركهايم التي فصلنا القول فيها في فصل سابق. بدلا من أن يبحث عن تفسير للطوطمية

من خلال تفحص الملاحظات الميدانية التي جمعها الباحثون من الميدان، كما فعل دوركهايم ورادْكْلِف براون، سلك بِرْغَسُن بدلا من ذلك طريقا يعتبره ليفي شتراوس هو الطريق الموصل إلى فهم الطوطمية على حقيقتها، وهي نفس الطريق التي سلكها قبله جان جاك روسّو Jean Jacques Rousseau، وذلك بأن تقمص ذهنية الإنسان البدائي وطريقته في التفكير وتوصل من خلال ذلك إلى أن المعتقد الطوطمي أساسه إبراز تفرد العشيرة والتأكيد على الاختلافات التي تميزها عن العشائر الأخرى بحيث تبرز ازدواجية العشيرتين، وهي نفس النتيجة التي توصل لها رادْكْلِف براون، كما سبق وأن بينا.

يتساءل بِرْغَسُن عن سر التماهي بين الإنسان والطوطم في المجتمع البدائي وما هو الشيء المميز في الحيوانات خصوصا والذي دفع الإنسان البدائي إلى اتخاذ أغلب طواطمه منها! لكي يجيب على هذه التساؤلات لم يلجأ بِرْغَسُن إلى اتهام البدائيين بقصر التفكير لدرجة أنهم لا يفرقون بين الإنسان والحيوان أو النبات، كما كان يرى لوسيان ليفي بْرُوهل Lucien Levy-Bruhl أحد تلامذة دوركهايم الذي أمضى معظم أيام عمره وكرس معظم كتاباته في البحث عن الطبيعة التي تميز العقل البدائي عن العقل المتمدن وتوصل إلى أن التفكير البدائي تفكير قبل–منطقي، أي أنه غير محكوم بمقاييس المنطق التي يتقيد بها الإنسان المتمدن. سبب التماهي بين الإنسان وطوطمه، كما يراه بِرْغَسُن، هو أنه في نفس الوقت الذي تتبين لنا خاصية الحيوان التي تميزه فإن فردانيته تذوب في الجنس الذي ينتمي إليه. فنحن لا نميز الحيوانات كأعيان وإنما نميزها كأجناس وأنواع، على خلاف البشر الذين نستطيع تمييزهم بأشخاصهم. الحيوان يفتقر إلى الفردانية ولا نميزه إلا من خلال خصائصه النوعية كعيّنة تنتمي إلى هذا الفصيل أو إلى ذاك. هذا الإدراك المباشر لمفهوم الصنف أو الفصيل من خلال العينة هو ما يصبغ رؤية الإنسان تجاه الحيوان أو النبات. والقول بأن هذه العشيرة تتسمى باسم هذا الحيوان أو ذاك وأن العشيرة الأخرى تتسمى باسم حيوان آخر لا يعني عدا أن العشيرتين تبقيان متمايزتين أحدهما عن الأخرى وإن كانتا تنتميان لنفس القبيلة. وأي من هذين الإسمين لا يعني شيئا بمفرده عدا كونه مجرد اسم، لكنهما معا يؤكدان على تمايز العشيرتين بحكم تمايز الإسمين. حينما يدّعي أفراد عشيرتين انتماءهما لجنسين من الحيوان فإن التركيز هنا ليس على الصفة الحيوانية وإنما على ثنائية الجنسين، أي على الصفة الخلافية بينهما. استطاع بيرغسون أن يدرك بأن مفهوم الصنف ومفهوم التضاد هما الأساس المباشر للإدراك ولتشكيل النظم الاجتماعية، وهذا هو المنطلق الذي ينبغي أن يقوم عليه علم المجتمع، لأن حقائق المجتمع ذات طبيعة منطقية وليست طبيعية (Levi-Strauss 1963a: 92-7).

وهنا يبدي ليفي شتراوس تعجبه كيف استطاع فيلسوف من خارج العلوم الاجتماعية أن يجد حلا لمعضلة الطوطمية قائما على عمليات ذهنية تتمثل في فكرة التضاد والازدواجية، بينما دوركهايم الذي يؤكد دائما في كتابته على فكرة التقابلية والتضاد ومقولات الفكر يجد الجواب في المشاعر الغامضة والعواطف الجياشة والمضطربة. وفي **عقل الفطرة** (Levi-Strauss 1966: 136) يعبر ليفي شتراوس بطريقته عن نفس الفكرة ويقول إن لجوء الفكر الطوطمي إلى الأجناس النباتية والحيوانية في عمليات التصنيف يعود إلى كونها تحتل منطقيا موقعا وسطا بين طرفين أحدهما هو الجنس الذي يحتوي على مجموعة من الأفراد ويختلف عن بقية الأجناس والآخر هو الفرد المعين داخل الجنس والذي يتميز عن بقية أفراد الجنس. والفرد بدوره ما هو إلا مجموعة من الوظائف العضوية والخواص التشريحية التي يمكن تمييزها. مفهوم

الجنس، إذن، يمتلك دينامية داخلية، حيث أن موقعه بصفته كتلة متوسطة بين نظامين يؤهله للقيام بدور عامل منطقي logical operator يسمح بالعبور من الوحدة في التنوع إلى التنوع في الوحدة. تنوع الأجناس يضع تحت يد الإنسان تصورا حدسيا يسهل إدراكه لتجزّء الطبيعة وتمفصل مكوناتها وتصنيفها. إنه تعبير حسي مباشر لتشفير واقعي يمكّن الفكر من الصعود إلى أعلى درجات العمومية أو النزول إلى أدنى درجات الخصوصية (Levi-Strauss 1966: 136-9).

بعد عرضه لنظرية بِرْغَسُن التي أوحت له بفكرته عن الطوطمية كعملية تصنيفية يعرج ليفي شتراوس على جان جاك روسّو الذي استمد منه الاهتمام بالحدود الفاصلة بين الطبيعة والثقافة وأهمية اللغة في نشوء المجتمع الإنساني. يطرح روسّو تصورا أشبه بالنموذج النظري لكيفية انفصال الثقافي عن الطبيعي. وقد استبعد مفهوم الغريزة من تفسيره لسلوك الإنسان الثقافي لأن الغريزة خاصية طبيعية واللجوء لها يعني النكوص إلى الطبيعة بدلا من تجاوزها إلى الثقافة. قبل العبور من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة كانت عملية التكاثر مجرد غريزة حيوانية. أولى مراحل عبور الإنسان إلى الحالة الثقافية بدأت مع تزايد أعداد البشر الأوائل مما اضطرهم إلى أن يضربوا في مناكب الأرض ويقطنوا بيئات مختلفة للتغلب على شح الغذاء وتنويع مصادره من خلال تنويع وسائل استغلال موارد الطبيعة. كل ذلك حفز الإنسان شيئا فشيئا لأن يبدأ في التفكير في نفسه وفي الناس والأشياء من حوله. وهكذا بالتدريج ومع تطور اللغة بدأ الذهن البشري يصنف البشر ومكونات الطبيعة ويكتشف ما بينها من علاقات داخلية ويطلق عليها الأسماء ليميزها عن بعضها البعض، كقولنا هذا صغير وهذا كبير، هذا سريع وهذا بطيء، هذا قوي وهذا ضعيف. ولم يعد الوعي الإنساني أسيرا لمشاعر اللحظة التي يعيشها وإنما بدأ يفكر في تحسين وضعه كفرد وكجماعة، وهذا ما كرس لديه الشعور بتميزه كفرد عن غيره من الأفراد وتميز جماعته عن غيرها من الجماعات. أي أنه قبل ظهور الطوطمية كإشكالية علمية تحتاج إلى تفسير وقبل كل من تعاطوا مع هذه الإشكالية من الذين سبق ذكرهم كان روسّو قد أدرك أن أولى العمليات المنطقية تتوقف على توظيف التصنيف الطبيعي والتفكير من خلال المزدوجات المتضادة (Levi-Strauss 1963a: 101).

الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يتطلب رابطا مشتركا بينهما تتم عبره عملية الانتقال. هذا الرابط هو العطف. العطف يمنحنا القدرة على التماهي مع الآخر في مشاركته الآلام والآمال مما يساعدنا على العيش في جماعات ولكن مع احتفاظ كل منا بفردانيته وبتميزه عن غيره. ومع بداية التمييز بين الأنا والآخر يبدأ التفكير الثنائي، أي التفكير المنطقي الرمزي الذي يقوم على خاصيتي الإتلاف والاختلاف معا. منذ البداية كانت التضادية والمجاز يشكلان الرافد الأساسي للتفكير البشري. التضادية مكنت الإنسان من التمييز بين الذات مقابل الآخر والمجاز مكنه من استعارة تمايزات الأجناس الحيوانية والنباتية ليوظفها في إدراك التمايزات بين التشكيلات الاجتماعية. هكذا، يقول ليفي شتراوس، أدرك روسّو أن الفكر التصنيفي هو أول العمليات المنطقية التي توفر عليها الإنسان وأن المجاز، الذي يعتمد عليه التفكير الطوطمي، جزء من اللغة نشأ معها وليس بعدها، أي أنه بدأ مع بداية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة (Levi-Strauss 1963a: 99-102). مع ظهور اللغة ظهر المجتمع وتم الانتقال من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية، أي من الطبيعة إلى الثقافة ومن العاطفة إلى المعرفة. اكتسب الإنسان القدرة اللغوية والقدرة الرمزية دفعة واحدة وقبل ذلك لم تكن هناك للأشياء لا معاني ولا أسماء، إذ لا يمكن للأشياء أن تتخذ

أبعادا رمزية بالتدريج (Levi-Strauss 1987: 59). الوعي بالذات ضروري للحياة الاجتماعية لكنه يتطلب ظهور اللغة واستخدام المجاز اللغوي الذي يمكننا من المقارنة وبالتالي تمييز المتشابه من المختلف. فقط حينما يبدأ الإنسان يحس بانتمائه لجماعة يشبههم ويشبهونه يتمكن من الوعي بنفسه وتظهر لديه القدرة عن تمييز ذاته عن الآخر وتمييز الجماعة التي ينتمي لها عن غيرها من الجماعات، أو بمعنى آخر، يوظف اختلاف الأنواع والأجناس كسند مفاهيمي يتكئ عليه في عمليات التصنيف والتمايز الاجتماعي.

قلنا إن الطوطمية عند ليفي شتراوس ما هي إلا آلية من آليات التصنيف الطبيعي والاجتماعي. تشكل الحيوانات والنباتات مصدرا خصبا للتصنيف الطوطمي لأنها هي أصلا، مثلها مثل العشائر والقبائل، تتوزع في أجناس وأنواع. هذا النظام الموجود في الطبيعة يمكن نقله ونقل تمايزاته بسهولة إلى عالم المجتمع الإنساني (Levi-Strauss 1963a: 13). الطوطمية تقرن بين مجموعة أشياء في الطبيعة مع مجموعة أشياء مناظرة لها في المجتمع البشري وتفرض تمايزات الأولى مجازيا على الثانية من أجل تشفير الفروقات بين مختلف العشائر في أسمائها ومواطنها ومواقعها في التصنيف الهرمي للقبيلة وواجباتها تجاه العشائر الأخرى وعلاقاتها التزاوجية معها، وهكذا. وهذا مما يسهل على الفرد تصور وإدراك البنية الاجتماعية والنظام الاجتماعي والإحاطة بمجمل العلاقات المتداخلة بين مختلف مكونات الجسم الاجتماعي. والتناظر هنا ليس بين الإنسان والحيوان ككائنات حية وتشكيلات اجتماعية وإنما بين الفروقات التمايزية في عالم الحيوان والفروقات التمايزية في عالم البشر، أو كما يقول في عبارته المشهورة التي تظهر ولعه بالتلاعب بالألفاظ "ليست التشابهات هي التي تتشابه وإنما الاختلافات it is not the resemblances but the differences which resemble each other" (Levi-Strauss 1963a: 77; 1963a: 93). فالإنسان يستعير تصنيف الأنواع الموجود في الطبيعة كأداة ذهنية للتفكير. ويستشهد بقول إدوارد تايْلُر إن الطوطمية تعود إلى ميل الإنسان نحو تصنيف مكونات الطبيعة. ويقول:

> يتبادر السؤال لماذا يشكل عالم الحيوان والنبات مجالا مفضلا لترميز النظام الاجتماعي، وما العلاقات المنطقية التي تربط بين هذا النظام من الإشارات والنظام المشار إليه. عالم الحيوان والنبات لا يتم توظيفه لمجرد أنه موجود ولكن لأنه يوحي للذهن بأسلوب للتفكير. الربط بين علاقة الإنسان مع الطبيعة وتشخيص الكيانات الاجتماعية، التي يقول عنها بُواز Boas إنها ظرفية واعتباطية، تبدو كذلك فقط لأن الرابط الحقيقي بين النظامين رابط غير مباشر ويمر عن طريق الذهن. هذا الرابط يفترض تناظرا ليس بين العناصر المشار إليها وإنما بين السمات الفارقة الموجودة بين الجنسين (س) و (ص) من ناحية ومن ناحية أخرى بين العشيرتين (أ) و (ب) (Levi-Strauss 1963a: 12-3).

القول بأن عشيرة (أ) تناسلت من السحالي وعشيرة (ب) تناسلت من السلاحف هي وسيلة منطق البدائيين للتنبيه إلى أن سلسلة التمايزات الفارقة بين (أ) و (ب) تماثل سلسلة التمايزات الفارقة بين السحالي والسلاحف (Levi-Strauss 1963a: 31). فليس المهم هنا الأجناس الحيوانية بذاتها وإنما المهم هو الفروقات التي تمايز بينها، تماما كما هو الوضع بالنسبة للصوتيمات التي لا يهم فيها مادتها الصوتية وإنما السمات الفارقة التي تميزها أحدها عن الآخر. القيمة الحقيقية لنسق التصنيفات والتسميات الطوطمية مشتقة من خاصيتها الشكلانية. أنساق التسميات والتصنيفات الذي عادة ما يطلق عليها مسمى الطوطمية تستمد قيمتها العملية من خاصيتها الشكلانية؛ فهي بمثابة وسائل ملائمة لتمرير رسائل قابلة للنقل والتحويل من شفرة إلى أخرى بحيث يمكن إرسالها واستقبالها من خلال نظم تشفيرية مختلفة، كأن

نبعث برسالة بواسطة رموز مشفرة بشفرة التمايزات بين الأجناس في الطبيعة ونستقبلها ونفسرها من خلال رموز مشفرة بشفرة التمايزات بين الجماعات البشرية. أي أن العلاقات الموجودة في الطبيعة تترجم إلى علاقات بمعاني ثقافية. ولا يختلف عن ذلك تحويل فروقات اللون في الطبيعة أخضر/أصفر/أحمر لنعطيها قيمة ثقافية مفادها سر/تمهل/قف (Levi-Strauss 1966: 75-6).

لو أخذنا الطوطمية لوجدنا أنها تشمل علاقات تفرضها الأيديولوجيا (= المعتقدات الدينية) البدائية بين سلسلتين أحدهما طبيعية والأخرى ثقافية. السلسلة الطبيعية تشمل أجناس مقابل أعيان والسلسلة البشرية تشمل جماعات مقابل أفراد. ويتم اختيار هذه الأطراف الأربعة بشكل اعتباطي من أجل التمييز، في كل سلسلة، بين نمطين من الوجود، فردي وجماعي، دون الخلط بين أطراف هاتين السلسلتين. ولكن في المراحل الأولى من تصميم النموذج نفترض أنه يمكن اقتران أي طرف من هذه السلسلة مع أي طرف من تلك. ولو استنفدنا كل التواليف الممكنة بين طرفي هاتين السلسلتين لحصلنا على نموذج بأربع تباديل هي:

الطبيعة:	جنس	جنس	عين	عين
الثقافة:	جماعة	فرد	جماعة	فرد

هذه التوليفات الأربع تتشاكل منطقيا لأنها نتاج لنفس العملية الذهنية وكل واحدة منها تتطابق مع واقع مجتمع من المجتمعات، إلا أن الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين يشملون التوليفتين الأولى والثانية ضمن ظاهرة الطوطمية ويستبعدون الأخريتين إما على أساس أنهما رواسب من رواسب الطوطمية أو على أساس أنهما بوادر وبدايات لم تكتمل بعد. أي أنهم استبعدوا بعض الحالات وأبقوا على البعض الآخر علما بأن كل الحالات جوانب مختلفة لنفس الظاهرة، أي أنها تحولات من بعضها البعض (Levi-Strauss 1963a: 17-8).

وهناك سبل مختلفة لتأكيد وتقنين الروابط بين الجماعة وطوطمها كالقول بأن سلوك الجماعة يشبه سلوك الطوطم، فبنو أسد يعيشون على الصيد وبنو ثعلبة يعيشون على التلصص. وبعض العشائر الأسترالية تمتنع عن أكل طوطمها لأن أكل لحم طوطمها بمثابة أكل لحم أحد أبنائها. ومن الأمثلة الأخرى التي يمكن إيرادها بخصوص الفروق التمايزية القائمة على منطق القياس أن أفراد عشيرة تتسمى باسم الراكون racoon يعيشون على صيد السمك والفواكه البرية مثل حيوان الراكون، ومن يتسمون باسم القطط البرية ينامون بالنهار ويصطادون بالليل، وأفراد العشيرة التي يطلق عليها مسمى الطيور ينهضون مع الفجر، وأفراد العشير التي يطلق عليها مسمى الثعالب لصوص محترفون، وعشيرة الضربّان Redskunk يأخذون لهم مساكن من زرائب يحفرونها تحت الأرض. وهذه القواعد يسميها ليفي شتراوس المولد المنطقي أو المولّد الطوطمي totemic operator ومهمتها الحفاظ على القيمة الرمزية للطوطم. عالم الحيوان والنبات فقط يوحي للإنسان بمنهج معين من التفكير يقوم على التصنيف ومهمة الباحث هي الكشف عن المولد المنطقي (Levi-Strauss 1966: 118-9).

ويحاول ليفي شتراوس في أعماله الأخرى التي يكرسها لتحليل الأساطير أن يوجد روابط بين الأساطير وبين الطوطمية ويحاول من خلال تحليله للأساطير تحديد طبيعة العقل الفطري. الأساطير، مثلها مثل الطوطمية، تلجأ للمظاهر والكائنات الطبيعية كوسائط لتشفير حقائق غير طبيعية ولا تنتمي

لنسق الطبيعة وإنما لنسق المنطق (Levi-Strauss 1966: 95). مثال ذلك أن الحيوانات تأكل الطعام نيئا أما البشر فيطبخون طعامهم، أي يعالجونه بالطبخ والطبخ وسيلة ثقافية. لذا فإن الأساطير تعول على الطبخ للفصل بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. كما أن الحيوانات تتزاوج بشكل عشوائي بينما يخضع التزاوج عند البشر لقواعد تنظمه، لذا فإن الأساطير أيضا تعول على ممارسة غشيان المحارم من عدمه لتمييز الطبيعي عن الثقافي. ثم بما أن العسل يؤكل نيئا دون معالجة فإن أكله مطبوخا، حيث لا ينبغي ذلك، أو الامتناع عن تقديمه للآخرين ومشاركتهم في أكله يرمز لغشيان المحارم. وعلى عكس العسل الذي يؤكل نيئا فإن الدخان (التبغ) يلزم حرقه للتمكن من استهلاكه، وكأنه هكذا يطبخ بما يزيد عن اللازم بالنسبة للطعام الذي لا ينبغي حرقه لأن ذلك يعني فساده. وهكذا يتدرج المنطق الأسطوري من العسل إلى الطعام إلى الدخان.

هذا الطرح ينتزع الطوطمية من الأطر الضيقة التي وضعتها فيها النظريات الكلاسيكية على أنها مظهر من مظاهر السحر أو الدين أو على أنها مرحلة بدائية من مراحل التطور الفكري، الذي لم يتمكن فيه الإنسان بعد من التمييز بين ما هو طبيعي وما هو إنساني، ليضعها في الإطار الأعم والأشمل، إطار النشاط الذهني التصنيفي الذي تشترك فيه كل الشعوب والجماعات الإنسانية ويكسر الحاجز بين ما هو "بدائي" وما هو "متحضر". فلم تعد الطوطمية مؤسسة اجتماعية محددة المعالم لها سماتها التي تميزها وتفصلها جانبا عن غيرها من المؤسسات وتنظر إلى من يمارسونها على أنهم جنس مختلف من البشر لم ترتق ذهنياتهم وقواهم العقلية وتصل إلى ما وصل إليه الرجل الأوربي.

هدفَ ليفي شتراوس من إخراج كتابيه عن الطوطمية وعن العقلية الفطرية البرهنة على أن عقلية الرجل البدائي لا تختلف نوعا وكيفا عن عقلية الرجل المتحضر وأن الإنسان مذ وجد وهو يفكر بشكل جيد. القدرات الذهنية عند البدائيين ليست بأدنى منها ولا تختلف عنها عند المتمدنين، الاختلاف فقط هو في المجالات التي توظف فيها هذه القدرات والأدوات التي تستعين بها. وقد يختلف تصنيفهم عن تصنيفنا ولكن ليس السبب في ذلك أن قدراتهم العقلية أقل منا ولكن لأنهم يلجأون لمناهج وطرق مختلفة عنا.

كرس ليفي شتراوس كتابه **عقل الفطرة** لتشريح طبيعة الذهنية البدائية والفرق بينها وبين ذهنية الرجل المتمدن. يستهل الكتاب بالتأكيد على أن البدائي يتعامل مع الطبيعة لأنها موجودة وتحيط به أينما حل. فهو لا يتفق مع مدرسة مالِناوسْكي الوظيفية التي تحصر اهتمام الإنسان بالطبيعة لكونه يجد فيها ما يملأ به بطنه إذا جاع ويلبي بقية حاجاته الأساسية. ليست المنفعة وتلبية الحاجات البيولوجية أو السيكولوجية هي ما يدفع الإنسان لأن يشغل نفسه ويعمل فكره في تدبر الطبيعة. اهتمام البدائي بأجناس الحيوان والنبات لا ينبع فقط من كونها تلبي حاجات عملية أو لأنها صالحة للأكل وإنما أيضا لأنها تلبي حاجات ذهنية ولأنها صالحة كأدوات للتفكير. وحتى تلك الأشياء التي ينتفع بها الإنسان البدائي يعرف عنها أكثر بكثير مما تمليه الضرورة النفعية مما يؤكد على الدافع المعرفي لمجرد المعرفة. الكون بالنسبة للبدائيين محط نظر وتفكير مثلما هو مصدر لإشباع الحاجات، وإشباع الحاجات الذهنية والمعرفية لا يقل أهمية عن إشباع الحاجات المادية (Levi-Strauss 1963a: 62, 89; 1966: 3, 9).

بإمكان الإنسان البدائي أن يتصور أن عالم البشر يتشاكل مع عالم الحيوان والنبات ويقيم علاقات تناظرية بين مجتمعه ومجتمع الحيوان. فحين يقول إنه "دب" أو "صقر" فهو لا يعني ذلك حرفيا، كما اعتقد

الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون مما دفعهم إلى القول بأن البدائيين يفتقرون إلى المنطق ولا يستطيعون التمييز بين الإنسان والحيوان. كل ما هنالك أننا هنا أمام منطق يختلف عن منطق الإنسان المتمدن، لكنه يختلف في النوع وليس في الدرجة. فالقوى العقلية لدى الإنسان البدائي لا تقل بأي حال من الأحوال عن غيره لكنه يوظف هذه القوى العقلية بطريقة تختلف عن طريقتنا. ولا أدل على ذلك من أن لغته لا تقل تعقيدا في تركيبها وفي عدد مفرداتها عن اللغات الأوربية. أضف إلى ذلك دقة ملاحظته وقدرته على تصنيف مكونات محيطه الطبيعي من معالم جغرافية وتضاريسية ومن أجناس نباتية وحيوانية بطريقة لا تختلف كثيرا في تركيبها وتعقيدها عن طريقة العالم الإحيائي وطريقة مخترع التصنيف كارلُس لينـاوس Carolus Linnaeus. وأهمية التصنيف لا تقتصر على الناحية الذهنية بل إن الإنسان يسعى في هذا الاتجاه إرضاء لذوقه والحس الجمالي عنده والذي يقوم على التناظر والتوازن والتقابل (Levi-Strauss 1966: 3-5-13-9). وتزخر لغاتهم بآلاف المفردات التي تسمّي كل الأجناس الحيوانية والنباتية في بيئتهم وتحصي أدق الفروقات بينها. وفي الاقتباس التالي يدلل ليفي شترواس على تفوق البدائيين على المتحضرين في الإلمام بما توفره بيئتهم من أجناس النبات والحيوان ومختلف إمكانات البقاء في البيئة الصحراوية:

> بضعة آلافٍ من قبيلة الكواهُويلا Coahuila الهندية لم يستنفدوا ما تقدمه الطبيعة من خيرات وفيرة في منطقة صحراوية في جنوب كاليفورنيا. واليوم تقطن المنطقة فقط حفنة من العوائل البيض الذين لا يكادون يحصلون على ما يقيتهم. عاش الهنود عيشة رغدا حيث كانوا في تلك المنطقة التي تبدو صحراء جرداء على دراية بما لا يقل عن ستين نوعا من النباتات القابلة للأكل وثمان وعشرين من الأعشاب المخدرة والمنبهة والطبية. وأحد المخبرين من سِمِنول Seminol يستطيع التعرف على مائتين وخمسين جنسا وأنواعا مختلفة من النباتات . . . وهناك ثلاثمائة وخمسين نبتة يعرفها هنود الهوبِي Hopi وأكثر من خمسمائة سجلت من عند النافَهو Navaho (Levi-Strauss 1966: 5).

تصميم العقل البشري أصلا لا يسمح للإنسان أن يمارس نشاطاته الذهنية ويدرك مكونات الطبيعة من حوله ويتفاعل معها إلا من خلال ترتيبها وتصنيفها في أجناس وأنواع، فالتصنيف بالنسبة للإنسان خاصية ذهنية لا مفر منها، فهذه مهمة العقل أساسا. فأي شيء ندركه خارج الذهن نمنحه اسما يحدد مرتبته وموقعه في النظام الكلي للموجودات، فلا يمكن أن يظل معلقا هكذا. التفكير في مكونات الطبيعة وترتيبها وتصنيفها في أجناس وفصائل طبيعة جبل عليها الإنسان بحكم ما يمتلكه من ملكات ذهنية لا تتوقف عن العمل، مثلما أن الحواس وأعضاء الجسد لا تتوقف عن العمل، وبحكم أن الإنسان لا يطيق الفوضى ولا يرتاح له بال إلا إذا فرض نوعا من النظام على الأشياء من حوله من أجل أن تنتظم مع بعضها في علاقات تمنح كل منها معنى وقيمة رمزية. فالنظام –أيا كانت طبيعة هذا النظام– دائما أفضل من الفوضى حتى لو كان النظام قائما على معطيات حسية، كاللون والطعم والرائحة، بدلا من التشريح المخبري والسمات المجردة (Levi-Strauss 1966: 15). وإذا ما حدث أي خلل أو اضطراب في النظام الرمزي التصنيفي سارع المجتمع إلى إعادة الاتساق والتوازن للنظام. فلو أن مجتمعا يتألف مثلا من عشيرتين طوطميتين، ولنقل عشيرة السلاحف وعشيرة السحالي، وحدث أن انقرضت عشيرة السحالي بينما تكاثرت عشيرة السلاحف فإن هذه العشيرة تنقسم إلى عشيرتين تتسمى كل منهما بنوع مختلف من السلاحف وذلك للحفاظ على النظام العشائري المزدوج.

لأنه لا تتوفر للإنسان البدائي المصطلحات والمفاهيم المجردة للتفكير والتعبير فإنه يلجأ للوسائل

الحسية. وإذا أراد أن يبين الفرق بينه وبين شخص آخر أو بين جماعته وجماعة ذلك الشخص قال إننا صقور وهم غربان، ويقصد بذلك أن أوجه الفرق وأوجه الشبه بيننا وبينهم يوازي أوجه الفرق وأوجه الشبه بين الصقور والغربان. منطق المحسوس في صيغته الطوطمية لا يجد صعوبة في افتراض تكافؤ منطقي بين مجتمع الأجناس الطبيعية والمجتمع البشري لأن العقلية البدائية عقلية قياسية تستخدم القياس analogical thinking لتخليق تصنيفات وتصورات جمعية عن عالم الإنسان مناظرة لتصنيفات عالم الطبيعة. العقل الميثولوجي يلجأ للتعبير المجازي لإيجاد تماثلات قياسية بين عالمه وعالم الطبيعة بحيث يكون أحدهما نظيرا للآخر وتصبح التمايزات الموجودة في عالم الطبيعة معادلة للتمايزات الموجودة في عالم الإنسان مما يساعد على تمثل الطبيعة وفهمها ومن ثم مواجهتها والتعامل معها للحصول على مقومات البقاء.

بينما يمارس التفكير العلمي الحديث نشاطاته بعيدا عن مجال المحسوس ويتعاطى مع الكيفيات الأولية مثل الطاقة والقوة والكتلة والصلابة والامتداد والشكل والحركة والذرة والخلية، والتي تُستنتج بشكل غير مباشر عن طريق الاستنباط، نجد أن الفكر البدائي يمارس نشاطاته من خلال التصورات المجسمة ويتعرف على الأشياء من خواصها الظاهرية التي يحسها مباشرة من لون وطعم ورائحة وما أدراك، أو ما يسمى الكيفيات الثانوية للموجودات secondary qualities، أي الكيفيات الحسية التي يمكن إدراكها بشكل مباشر (Levi-Strauss 1966: 15). العلم الحديث يستعين بمفاهيم وأدوات ذهنية مخصصة للتفكير والتحليل والتفسير، مثل الرياضيات والمفاهيم المجردة والمصطلحات الجاهزة للاستعمال، بينما الفكر البدائي يلجأ لأشياء موجودة سلفا ليعيد توظيفها كأدوات للتفكير، كما يفعل مع الطوطمية (Badcock 1976 : 45-6). وسائل البدائيين في التفكير وسائل مادية تقوم على التقابل بين صفات محسوسة لأشياء ملموسة. لكن كون الفكر البدائي مقيد هكذا بالمحسوس والمُتَخيّل وكونه ينزع في نظامه المعرفي نحو الاعتبارات الفنية والخيال الأسطوري أكثر منه نحو الاعتبارات الموضوعية لا يقلل من قيمته ولا يعني أنه أقل شأنا أو أدنى منزلة من العلم الحديث. هذا يعني فقط أنه ينتهج مقتربا نحو فهم الطبيعة والتعامل معها مختلفا عن مقتربات العلم الحديث لكنهما كلاهما يخضعان لنفس المبدأ البنيوي الذي ينظم المعرفة ويصنف الأشياء انطلاقا من علاقات التضاد والتشابه والتجاور، الخ. الإشكاليات التي يتعامل معها الفكر الأسطوري والأدوات والمفاهيم التي يلجأ لها غير تلك التي يتعامل معها العلم ويلجأ لها العالم؛ لكن هذا لا يخدش في اتساقها وانتظامها.

هناك فرق بين منطق التجريد logic of the abstract وما يسميه ليفي شتراوس منطق المحسوس logic of the concrete ويسميه أيضا المنطق الميثولوجي. من يتوسل في تفكيره بمنطق المحسوس، بدلا من المفاهيم المجردة، مثله مثل "الخردواتي" *bricolage* الذي إذا أعوزته الحيلة لجأ إلى أي شيء متوفر لديه لإنجاز المهمة التي أمامه أو حل المشكلة التي يواجهها (Levi-Strauss 1966: 16-8). فهو على خلاف الميكانيكي مثلا أو الكهربائي أو السباك الذي دائما لديه في ورشته أدوات ومعدات جاهزة ومصنعة أصلا لإنجاز مهام محددة، وكل واحدة منها لا تستخدم إلا لإنجاز المهمة التي صُنّعت من أجلها. أما الخردواتي فإنه إن لم يتوفر له المنشار أو مفك البراغي استخدم رأس السكين عوضا عن المفك أو طرفها الحاد عوضا عن المنشار، وإذا لم تتوفر له طبلة قرع على الطنجرة، أو إذا لم تتوفر له كرة اللعب لف قطعة من القماش على شكل دائري ولعب بها، وهكذا. بهذه الطريقة المرتجلة *ad hoc* يواجه الرجل البدائي الطبيعة ويحاول

التعامل معها والتغلب عليها بتوظيف وسائله المحدودة للوفاء بأغراض متعددة، تماما كما كان الإنسان الحجري يستخدم الفأس الحجري لإنجاز العديد من المهام، من قطع الأشجار إلى ذبح الطريدة وسلخها وتقطيع لحمها إلى اجتثاث الجذور والدرنات التي يتغذى عليها.

التفكير الخردواتي لا يعترف بشيء اسمه نفايات فكرية أو قمامة. فكل شيء يدوّر ويعاد استخدامه من جديد. فلا شيء يذهب سدى. فحينما تتفتت الأسطورة مثلا وتتحول إلى شظايا بفعل محدوديات الذاكرة وطبيعة الرواية الشفهية فإن البدائي يلتقط هذه الخردة من الشظايا المتناثرة ويحملها إلى ورشته ليعيد نسجها من جديد وسبكها في قوالب جديدة لكنها دائما مؤطرة بنفس الأطر الذهنية المتداولة والمتوارثة والتي تخضع لمنطق المحسوس. التفكير الميثولوجي يشكل البناءات بواسطة تركيب الأحداث، أو ما يتبقى عالقا في الذهن من الأحداث، مع بعضها البعض. أما العلم فهو بمجرد تشكله يخلق وسائله ونتائجه على هيأة أحداث بحكم البناءات التي يشيدها باستمرار والتي تشكل فرضياته ونظرياته. فالعلِم، بحكم تفريقه بين الظرفي والضروري، يخلق الأحداث ويغير العالَم مستعينا بالبناءات بينما الفكر الأسطوري يخلق البناءات مستعينا بالأحداث (Levi-Strauss 1966: 21-2). ولربما يكون هذا وجه من أوجه الاختلاف بين منطق المحسوس ومنطق التجريد أو العلم الحديث، فالعلم الحديث يسير في خط تطوري تصاعدي لكن مختلف ومدمر للبيئة بينما علم "العصر الحجري "neolithic science يتسم بالسكونية ولا تتغير قوالبه البنيوية بتغير الزمن بالرغم من التحولات الشكلية التي يمر بها، فهو لاتاريخي ahistorical لكن ميزته أنه لا يتطلب جهدا كبيرا ولا يستهلك كما كبيرا من الطاقة لذا لا يلحق ضررا بالبيئة ويحافظ على التوازن والانسجام equilibrium.

ما يمنح العلم البدائي صفة العلم هو أن دوافعه معرفية وليست نفعية بحتة. فالإنسان البدائي لا يحصر جهده المعرفي في الجوانب العملية والأشياء التي يجني منها منفعة مباشرة بل إنه يسعى نحو المعرفة النظرية التي تبحث في طبيعة الأشياء وانتظام العلاقات التي تربط فيما بينها وعن الوحدة في التنوع. فهو لا يبدأ في التعرف على الأشياء بعد أن تتضح له منفعتها بل إن منفعتها لا تتضح له إلا بعد أن يتعرف عليها. فالناحية المعرفية أساسا لا بد وأن تسبق الناحية النفعية فأنت لا يمكنك معرفة فائدة الشيء إلا بعد أن تتعرف عليه وعلى خصائصه. خذ مثلا موضوع الفأل والطيرة. هناك بعض القبائل البدائية تربط بين صيحة طائر أبو عُرف crested jay وبين التفاؤل بأن رحلة الصيد ستكون موفقة لأن صوت ذلك الطائر يشبه غرغرة الحيوان عند الذبح. إيجاد هذا الربط يفترض المعرفة الأولية بالكيفيتين اللتين يتم الربط بينهما والخلفية التاريخية لهذا الربط. ويبدو أن ليفي شتراوس هنا يرد على فكرة النموذج الأصل archetype كما وردت عند كارل يُوْنْغ Carl Jung، فهو لا يعترف بفكرة النموذج الأصل، فقد نجد الشيء نفسه يحمل معاني مختلفة في الثقافات المختلفة (Levi-Strauss 1966: 54, 65). ولا يمكننا تحديد قيمة الشيء ومعناه في مجتمع ما من خلال تفحص خصائصه المادية أو الجوهرية بل لا بد من ربطه بمجمل النظام الرمزي لذلك المجتمع وتحديد موقعه فيه والعلاقات التي تربطه مع عناصر النظام المختلفة.

منطق المحسوس لا يستند إلى جواهر الأشياء في التفريق بينها وتصنيفها وإنما إلى السمات المحسوسة والخواص الماثلة للعيان لمختلف أجناس النبات والحيوان ومظاهر الطبيعة والتضاريس. الاعتماد على الظواهر المحسوسة للتصنيف والترميز يجعل من الصعب التنبؤ أيا منها سيتم اختياره

كرمز يستخدم في تشفير رسالة معينة نظرا لتعدد الظواهر واختلاف الناس في إدراكها أو إدراك أهميتها. حيث أن قيمة الرمز ليست في ذاته وإنما في العلاقة التي تربطه مع رمز آخر وحيث أنه لا حدود للمرتكزات التي يمكن أن تستند عليها علاقات التضاد التي يمكن أن تمايز بين طرفين أو علاقات التشابه التي يمكن أن تربط بينهما، كل ذلك يعطي قيما متعددة للطرف الواحد بحيث يمكن له تأسيس علاقة مع عدة أطراف. من الصعب في هذه الحالة تحديد ما السمات التي سيتم اختيارها من قبل هذه الثقافة أو تلك للتفريق بين جنسين أو دمجهما في جنس واحد فقد يختلفان في عدد من الخصائص ويتفقان في خصائص أخرى. هذا يتطلب الإحاطة بمجمل النظام التصنيفي وسلسلة العلاقات التي تربط مكونات العالم الطبيعي وتلك التي تربط مكونات عالم البشر، كما قد يرجع الربط إلى أسباب تاريخية يلزم البحث عنها. فاختيار عنصر من عناصر الطبيعة لتحميله معنى رمزيا يربطه بعلاقة إشارية مع شيء آخر ليست قضية ضرورية وإنما هي مسألة ظرفية لا تقل في اعتباطيتها عن ربط الكلمة بمدلولها في اللغة. فمن الممكن مثلا تأسيس علاقة تماثل بين شيئين بحكم المجاورة بينهما أو بحكم المشابهة، والمجاورة يمكن أن تكون مجاورة زمانية أو مجاورة مكانية، والمشابهة يمكن أن تكون مشابهة حسية، كالتشابه في اللون أو الرائحة كتشبيه لون النحل المبقّع بلون جلد ثعبان الكوبرا، ويمكن أن تكون مجازية، كتشبيه الرجل الشجاع بثعبان الكوبرا أو تشبيه البنائين بالنحل لأنهم يشيدون البيوت. وقد يتم اختيار الصقر لأنه مثلا طائر مفترس أو لأنه يبني عشه في الأعالي، وقد يوضع في علاقة تضاد مع البوم الذي ينشط ليلا ويرتاد الأماكن الخربة ويقتات على الحشرات والقوارض. كل ذلك يجعل من الصعب فك هذه الرموز والتوصل بطريقة عقلانية إلى المنطق الذي يقف وراء هذه التصنيفات، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها هي غير عقلانية وغير متسقة لأننا حالما نتبينها تتبين لنا معقوليتها واتساقها ويتضح لنا أنها متناظرة بنيويا isomorphic وتقوم على نفس المبدأ مما يجعل من الممكن مناقلتها transposition من مستوى لآخر من مستويات نظام التصنيف والتشفير ومن محتوى لآخر من محتوياته. فلو طال التحريم مثلا أكل جنس من أجناس الحيوان أو النبات للاعتقاد بأن روح أحد الأسلاف حلت فيه عن طريق التناسخ فإن هذا التحريم ينتقل إلي التشفير اللغوي ويصبح من المحرم التلفظ باسم ذلك الجنس أو أي كلمة مجانسة له في اللفظ. وقد يتخذ الرمز شكلا من الأشكال عند جماعة ما ثم نجده يظهر بشكل معكوس inverted عند قبيلة أخرى، كأن تحرم القبيلة أكل جنس من أجناس الحيوان أو النبات لأن سلفهم اختاره قبل وفاته ليكون مستودعا لروحه ثم نجد نفس الجنس يحرم تناوله على أحد الأفراد عند قبيلة أخرى لأن أمه أكلت منه مما تسبب في حملها. إذا عرفنا طبيعة المبدأ المنطقي الذي يحكم هذه التحولات transmutations أمكننا فهم وتفسير العلاقة بينها (Zimmerman 1970: 221-2).

التعقل القياسي يؤدي مهمته بأن يفرض على عالم الطبيعة سلسلة من التضادات البنيوية التي تحظى بالإجماع الضمني لينقل هذه التضادات ويطبقها على عالم الإنسان وبذلك يتحقق التناظر بين العالمين، أي أن التماثل بينهما لا يكمن في تشابهاتهما وإنما في تضاداتهما. وهكذا يقوم الشيء المادي في منطق المحسوس والتفكير الميثولوجي بدور سيميائي مزدوج، فهو دال ومدلول في نفس الوقت وكذلك مدرك حسي ومفهوم رمزي، مدلول ومدرك حسي إذا نظرنا إليه في ذاته ودال ومفهوم رمزي إذا استخدمناه مجازا للإشارة إلى مركب اجتماعي. هذا يمنح العقل الميثولوجي وعيا متعدد الأبعاد يمكنه من التجاوب

لمعطيات الطبيعة على عدة مستويات في نفس الوقت (Levi-Strauss 1966: 18, 93, 104, 115). هذا يعود إلى أن التفكير الخردواتي البدائي يميل إلى تحويل الغايات القائمة بذاتها إلى وسائل لتحقيق غايات أخرى. فالأصناف في الطبيعة، سواء الأجناس الحيوانية أو النباتية، والتي هي موجودة أصلا ولذاتها تحولها الذهنية البدائية إلى وسائل، أي طواطم، لتصنيف المجتمع؛ وبذلك تتحول هذه الأصناف في اللغة الطوطمية إلى علامات دالة مدلولاتها العشائر الطوطمية.

الاستخدام الخردواتي للعناصر الجاهزة كأدوات للتفكير يحيلها إلى علامات أو إشارات signs. ويعرف ليفي شتراوس العلامة بأنها تقع في الوسط بين المدرك الحسي والمفهوم الذهني. فهي تشير إلى مفهوم أو فكرة لكنها هي ليست مفهوم ولا فكرة، وهي في نفس الوقت مدرك حسي، أي شيء محسوس له وجود مادي ولكن بمجرد استخدامها كعلامة لم تعد ذلك الشيء المحسوس. فالضوء الأحمر هو ضوء أحمر بدون شك ولكن بمجرد استخدمه في تنظيم السير يتحول من ضوء أحمر إلى إشارة تعني "قف". في هذا الوضع الجديد أصبح هذا الشيء يتأرجح بين كونه ضوءا أحمر وبين كونه إشارة تعني "قف". وبما أن هذا التوظيف الرمزي اعتباطي في أساسه فيمكننا توضيف اللون الأحمر ليعني أشياء أخرى كأن نضعه على صنابير الماء الحار أو على مصادر التيار الكهربائي ذات الضغط العالي. هذا يسمح بمعاكسة نظم الإشارات. فالطوطمية تشير إلى العشائر على أنها أصناف حيوانية. لكن من أهم سمات العشائر الطوطمية ممارسة الزواج الخارجي بينما من أهم سمات الأصناف الحيوانية التزاوج الداخلي من بني جنسها. لذا فإن الأسماء الحيوانية تميز العشائر عن بعضها البعض من جهة بينما الزواج الخارجي يوحد فيما بينها من جهة أخرى.

ويمكننا عرض مفهوم التفكير الخردواتي بشكل آخر من خلال الرجوع إلى منهجية ليفي شتراوس في تحيل الأساطير. الفكر الميثولوجي، يقول ليفي شتراوس، يسير دوما من إدراك المتضادات أولا ثم ينتقل إلى العمل على التوفيق فيما بينها. والتحليل الميثولوجي لا يرى أن الإنسان يفكر من خلال الأساطير وإنما الأساطير هي التي تفكر وتتدبر نفسها من خلال الإنسان دون أن يعي هو ذلك. ويقصد ليفي شتراوس بذلك أن العقل الباطن يفصح عن مكنوناته من خلال الأساطير ومن خلال الطريقة التي يتم بها ترتيب عناصر الأسطورة وتقابلاتها على شكل مزدوجات تضادية. هذه هي الطريقة التي يعمل بها العقل البشري، الوحشي والمتمدن. بمعنى أن بناء الأسطورة وليس مضمونها هو ما يعطينا المفاتيح لفهم الطريقة التي يعمل بها العقل البشري. فبنية العقل التي تنعكس في البنية الاجتماعية تنعكس أيضا في البناء الأسطوري من خلال العلاقات القائمة بين الرموز التي تتشكل منها الأسطورة. فأي شيء يمكن للذهنية الخردواتية لدى الإنسان البدائي أن توظفه رمزيا مما يعني أن الرموز في حد ذاتها ليست هي الشيء المهم وإنما المهم هو ما يقوم فيما بين هذه الرموز من علاقات (Kirk 1974: 81-2).

هذا النوع من المنطق يسميه ليفي شتراوس منطق أولي أو أساسي elementary logic، أي أنه يمثل الحد الأدنى والضروري الذي يميز طبيعة الفكر البشري ويعرّي لنا هذا العقل لنتعرف عليه على حقيقته بدون رتوش المدنية، وهو الأساس الذي تبدأ منه طريقة التفكير عندنا وعند الرجل البدائي على حد سواء. أي أنه لا يوجد "عقل بدائي" و"عقل متحضر". كل ما هنالك "عقل" وكفى؛ لكن مع التسليم بأن المحتوى العقلي قد يكون مختلفا من حقبة إلى أخرى من حقب التطور البشري.

ويخلص ليفي شتراوس إلى أن "العلم" الذي يمارسه البدائيون والذي نطلق عليه مسمى السحر ليس، كما يتصوره فْريْزر، علما خاطئا يمثل الخطوات الأولى المتعثرة على سلم التطور الصاعد نحو العلم الحديث. كلما هنالك أن أدواته وغاياته تختلف عن أدوات وغايات العلم الحديث، لكن ممارسة أي منهما تتطلب ذات العمليات الذهنية. إنه ليس جنسا متخلفا من العلم وإنما هو فقط جنس مختلف عن العلم الحديث وموازٍ له. وإذا أردنا أن نفهم طبيعة السحر وهذه الطريقة في التفكير فعلينا أن ننظر له بالتوازي مع العلم الحديث كند له مستقل عنه لا كأب عجوز. السحر والطوطمية والأساطير تشكل نسقا فكريا متسقا لتعامل الإنسان البدائي مع الطبيعة والنظر إلى الكون من حوله وهي بذلك تشكل بديلا شرعيا للعلم الحديث (Levi-Strauss 1966: 10-3).

لكن لا بد من تسجيل تحفظ هنا بالإشارة إلى ليفي شتراوس بأن هناك اختلافا جوهريا بين منهجية العلم الحديث وغاياته وبين منهجية العلم البدائي وغاياته. فالأول لا يقف فقط عند مهمة التصنيف بل يتخطاها إلى المهمة الأبعد التي هي مهمة التفسير؛ هذا عدا أن التعريف الدقيق المتفق عليه لمصطلح "علم" لا يتمشى مع المفاهيم التي يطرحها ليفي شتراوس لأن من أهم سمات العلم التحقق والتثبت من صحة النتائج verificatio وكذلك التنبؤ. فلا يمكن مضاهاة العلم الذي يقوم، كما يقول ليفي شتراوس، على الخيال الأسطوري والمجاز بالعلم الحديث، ومقارنة السحر بالعلم تهضم الأخير حقه وإساءة استخدام لمفهوم العلم. والقول بأن الإنسان مذ وجد وهو يفكر بشكل جيد يتغافل عن حقيقة المراحل التي مر بها الإنسان في تطوره عبر ملايين السنين من الطور الحيواني إلى الطور البشري إذ لا بد أنه مر بمرحلة انتقالية طويلة استغرقت زمنا لكي يستكمل الإنسان قواه العقلية وينفصل تماما عن الطبيعة. وهنا يكمن وجه من أوجه الخلاف بين ليفي شتراوس وسارتر الذي يميز بين مرحلة الوعي الدونية ومرحلة الوعي الأرقى والتي لا تتحقق إلا وفق شروط وظروف مادية واجتماعية سبق وأن حددها المنطق الجدلي لهيغل ثم جاء بعده كارل مارْكْس ليحددها بشكل أدق.