الطوطمية من السيكولوجيا إلى السوسيولوجيا

سيغموند فْرُوْيْد (١٨٥٦–١٩٣٩) Sigmund Freud وإميل دوركهايم (١٨٥٨–١٩١٧) Emile Durkheim كل منهما كان متأثرا بطروحات رابَرْتْصُن سْمِث وجيمز فْرِيْزر ونظرياتهما عن الدين وعن الطوطمية، وكلاهما عوّلا على النتائج التي توصلت إليها البحوث الإثنوغرافية عن الطوطمية وعن حياة سكان أستراليا الأصليين خصوصا، وكذلك عن الهنود الحمر وغيرهم من الأقوام البدائية. إلا أن هذه البدايات المشتركة تقودهم، كما سنرى، إلى نتائج مختلفة تماما عن من سبقوهما وعن أحدهم الآخر فيما يخص البحث عن الجذور التاريخية وعن الوظائف النفسية والاجتماعية للدين.

سيغموند فْرُوْيْد

سيغموند فْرُوْيْد
Sigmund Freud

انطلاقا من قرائته لكتابات رابَرْتْصُن سْمِث وجيمز فْرِيْزر بلور فْرُوْيْد نظريته التي تتناول الجوانب العاطفية من الدين ووظائفه النفسية وبسط آراءه في كتابه **الطوطمية والتابو** (1946) *Totem and Taboo*. كان فْرُوْيْد، مثله مثل تايْلُر والأنثروبولوجيين، متمسكا بنظرية التطور البيولوجي والاجتماعي للجنس البشري، لكنه لا يتفق معهم بأن الدين هو الإيمان بالقوى الروحية والغيبيات أو أنه بحث للإجابة عما كان يشغل ذهن الإنسان البدائي من تساؤلات حول نواميس الكون ومظاهر الطبيعة. الدين، عند فْرُوْيْد، يقوم في العاطفة قبل العقل، ووظيفته ليست الإجابة على التساؤلات الكونية وحل معضلات الطبيعة وإنما هو حالة شعورية تهدف إلى ملأ الفراغ العاطفي والوجودي عند الإنسان، ويلجأ الناس للدين في محاولة منهم لتخفيف ما يثقل كواهلهم من صراعات داخلية.

لاحظ فْرُوْيْد أثناء معالجته للأشخاص المصابين باضطرابات نفسية وعاطفية من خلال التحليل النفسي لأعراضهم أن أغلب هؤلاء يتهربون من تذكر المواقف والأحداث المؤلة في حياتهم، خصوصا تلك التي تخالف القواعد الأخلاقية التي تلقوها من والديهم في الصغر أثناء مرحلة التنشئة الاجتماعية. تلك القيم الثقافية والنماذج الأخلاقية والأنماط السلوكية يتلقاها الطفل من والديه وغيرهم من رموز السلطة المؤثرين في طفولته ويزرعونها في ذهنه من خلال مختلف وسائل الثواب والعقاب والتي من خلالها يستبطن في وعيه رقابة ذاتية يستدل بها في سلوكه ويميز بين المسموح والمحظور، والتي تشكل ما يسميه فْرُوْيْد الأنا العليا superego.

خَلُص فْرُوْيْد من أبحاثه إلى أن شخصية الفرد متعلّقة أساسا بجسده المادي، بكل ما لذلك الجسد من غرائز ونوازع وحاجات بيولوجية يقوم عليها بقاؤه واستمرار حياته، مثل الحاجة إلى الأكل والجنس والراحة

والأمن. وجود هذه الحاجات الأساسية يسبق وجود الفرد، بل حتى وجود الجنس البشري، فهي موجودة منذ وُجدت الحياة على الأرض. وأي كائن حي يفرض عليه وجوده العيش وفق مبدأ اللذة، فأنت لكي تحفظ بقاءك تأكل حينما تجوع وحينما تخاف تهرب أو تستعد للدفاع عن نفسك. ويطلق فْرُوْيْد مسمى الـ"هذا" id على المبدأ الأول والأساس الذي تقوم عليه الحياة الحيوانية الفجّة التي تفتقر إلى الوعي بذاتها. هذا المبدأ يمثل الجانب اللاشعوري الذي يعتبر مصدر الطاقة الغريزية والنوازع الجسدية الصرفة غير المدجّنة والرغبات البهيمية غير المروّضة. وعلى العكس من الـ"هذا" تماما تأتي الأنا العليا التي تمثل سلطة الوالدين والمجتمع والقيم الثقافية والقوانين التي تحاول قدر المستطاع منذ لحظة الولادة ترويض الرغبات والنوازع البهيمية وأنسنتها بما يتمشى مع متطلبات الحياة الاجتماعية في العالم خارج الذات. بين هذين النقيضين يقع الأنا ego الذي يقوم بدور الوسيط بحيث لا يموت الذئب ولا تفنى الغنم، أي لا يحرم المرء نفسه ويتنكر لجميع نوازعه ورغباته بما يشكل خطرا على حياته وبقائه، لكنه في الوقت نفسه لا ينتهك الأعراف والقوانين ويخالف قيم المجتمع وقوانينه ليحصل على كل شيء تتمناه نفسه الأمّارة بالسوء، فلا بد للفرد أن يسلك طريق الواقعية والاعتدال ويحتفظ بالتوازن قدر المستطاع.

يقول فْرُوْيْد إنه من خلال هذه الصراعات والتجاذبات المستمرة تتشكل شخصية الفرد. ثم وسع من اهتمامه ليتجاوز البحث في أسباب الصراع النفسي عند الفرد ليجد أن الثقافة الإنسانية ذاتها تمارس الكثير من الضغوط على الأفراد المنتمين لها من خلال أعرافها وقوانينها وتقاليدها الصارمة التي تفرضها على الطبيعة الحيوانية للإنسان وتحد من انطلاقتها التلقائية وحريتها الفطرية في بحثها عن اللذة وإشباع الغرائز البهيمية. فالحيوان مثلا حالما يبلغ يسعى لإشباع غريزته الجنسية من أي أنثى يصادفها بدون قيود، وحينما يجوع يأكل أي شيء يصادفه دون التقيد بمعايير الحلال والحرام أو الملكية الخاصة. الإنسان فقط هو الذي يفرض من خلال القيم الاجتماعية والمعايير الثقافية والأخلاقية قيودا صارمة على غريزته الجنسية libido ويقنن بشكل صارم ومرهِق كيفية إشباعها، هي وغيرها من الغرائز. لذلك يضطر الإنسان إلى كبت طاقته الجنسية ويبحث عن وسائل بديلة ومقبولة اجتماعيا للتنفيس عنها، من خلال الرياضة مثلا أو الفن. فوظيفة الدين بالنسبة لفْرُوْيْد ليس فقط الإجابة على التساؤلات المحيّرة والمسائل الشائكة في حياة الإنسان، وإنما خلق متنفسات تتسامى من خلالها غرائز الإنسان ورغباته المكبوتة في اللاوعي.

وتشكل عقدة أوديب Oedipus complex أهم المعضلات التي يواجهها الإنسان في التكيف مع القيم الأخلاقية التي تفرضها الثقافة الإنسانية على السلوك الجنسي. في مراحل الطفولة الأولى ومع بداية تطور الغريزة الجنسية ينجذب الطفل تلقائيا تجاه أمه ويشعر بالخوف والغيرة تجاه أبيه إن كان ذكرا، والعكس من ذلك إن كانت أنثى. وحيث أن الثقافات البشرية كلها تحرّم السفاح، أي غشيان المحارم incest، يتعلم الطفل أثناء التنشئة الاجتماعية كيف يكبت هذه الرغبة المستهجنة ثقافيا ويقصيها إلى اللاوعي وتدريجيا يحولها إلى مجرى آخر يتقبله المجتمع وينسجم مع القيم الثقافية والمعايير الأخلاقية.

كان فْرُوْيْد يرى أن الجماعات البدائية تمثل طفولة الجنس البشري وأن مراحل تطور الفرد ونموه الجسمي والذهني والنفسي ما هي إلا خلاصة وصورة مختزلة جدا لمراحل التطور الثقافي والاجتماعي والذهني والنفسي للجنس البشري والتي استغرقت عشرات الآلاف، إن لم تكن مئات الآلاف من السنين، أو كما يقولون "نمو الفرد يختزل تطور النوع" ontogeny recaptures phylogeny. ومثلما أننا نجد في شخصية

الشخص البالغ بقايا وآثار تعكس مراحل تنشئته وطفولته الأولى فإننا سنجد في ثقافة وسلوك الأجناس البدائية آثاراً نستدل بها على طبيعة ومنشأ مؤسسات ونظم الحضارات المعاصرة والأكثر رقيا وتقدما. كما أننا لو درسنا هؤلاء الأقوام البدائيين وتفحصنا سلوكهم لاستطعنا من خلال ذلك أن نتعرف على أسباب وطبيعة الصراعات النفسية والعاطفية التي يعاني منها المرضى النفسيون جراء النزعات المتضادة والحوافز الغريزية المكبوتة في اللاوعي أثناء محاولتهم خلال مراحل التنشئة الاجتماعية التكيف مع الأعراف والتقاليد التي يفرضها المجتمع وتمليها الثقافة:

> لو قارنا سيكولوجية الأقوام البدائية، كما نستشفها من دراسة الفلكلور، مع سيكولوجية العصابيين من المرضى النفسانيين، كما تتضح لنا من خلال نتائج التحليل النفسي، لاكتشفنا العديد من نقاط الالتقاء مما يلقي ضوءا كاشفا على بعض المسائل التي أصبحت مألوفة لدينا (Freud 1946: 4).

ولتطبيق هذا المنهج عرّج فْرُوْيْد على دراسة الطوطمية والتابو عند قبائل أستراليا الأصليين aborigines الذين هم من وجهة نظره يمثلون بداية الجنس البشري على حقيقتها وديانتهم هي النواة الأولى التي انبثقت منها فكرة التدين. لاحظ فْرُوْيْد، مثلما لاحظ غيره، أن أولئك الأقوام يتقزّزون ويشمأزون جدا من أمرين يعدونهما من أعظم المحرمات؛ أحدهما السفاح حيث لا يجيزون الاتصال الجنسي أو الزواج إلا من خارج العشيرة exogamy، والأمر الآخر الامتناع بتاتا عن أكل طوطم العشيرة إلا في مواسم ومناسبات محددة. وأضاف فْرُوْيْد، من واقع خبرته في معالجة من يعانون من اضطرابات نفسية وعاطفية، أن الإشمئزاز من الشيء هو في الظاهر وسيلة دفاعية تعكس رغبة دفينة فيه. فأنت مثلا حينما تحزن حزنا شديدا يفوق المعتاد على موت أبيك أو عمك فإنك في اللاوعي كنت تتمنى موته وما هذا الحزن الشديد الذي تظهره إلا تعبيرا عن شعورك بالذنب تجاه هذه الرغبة المكبوتة وإحساسك المَرَضي أنها هي السبب في موته. وهكذا هو الإنسان في نظر فْرُوْيْد يعيش حالات من المشاعر والرغبات المتضاربة والمتأرجحة بين الرغبة والإشمئزاز، الحب والكراهية، الإقدام والإحجام. ومثلما أن الاشمئزاز من الشيء يعكس رغبة دفينة فيه، كذلك فإن فرض عقوبات مغلظة على من ينتهك محظورا اجتماعيا هو أيضا، بالنسبة لفْرُوْيْد، دليل آخر على وجود تلك الرغبة الدفينة، إذ لولاها لاجتنب الإنسان ذلك المحظور تلقائيا من ذات نفسه دون الضرورة لفرض العقاب عليه (Freud 1946: 160).

ولتوضيح هذه المسألة يطرح فْرُوْيْد تصورا لما حدث لا تؤيده وقائع التاريخ لكنه مجرد فرضية بدت له معقولة لأنها تتمشى مع المناخ الفكري السائد آنذاك والذي كان مأخوذا بنظرية دارْوِن التطورية. من خلال هذا التصور الفرضي يقدم فْرُوْيْد تفسيرا للدين يؤكد على وظيفته العاطفية والنفسية التي تعكس مخزونات اللاوعي المكتوبة، خلافا للنظرية التي طرحها تايْلُر وفْريْزر والتي تؤكد على وظيفة الدين العقلانية في محاولات الإنسان الواعية لإيجاد تفسيرات مقبولة لغوامض الكون والبحث عن أسباب ظواهره ونواميسه التي لم يعرفها الإنسان البدائي.

يبدأ فْرُوْيْد تصوره الافتراضي بالتلميح، انطلاقا من فهمه لنظرية دارْوِن، إلى أن الإنسان الأول كان يعيش في جماعات hordes أقرب إلى قطعان القردة والسعادين في تركيبها. كانت تشتمل تلك القطعان على ذكر فحل قوي بالغ يستأثر بكل إناث القطيع ويأتمر الجميع بأمره ويعامل أبناءه بقسوة وجبروت، وأي فتى من فتيان القطيع يحاول التعدي على سلطته أو منافسته على الإناث يُطرد من القطيع. وعلى الرغم من أن

الأبناء كانوا يخافون أبيهم ويغارون منه لأنه لا يمكّن أحدا منهم أن يحصل على مركز مرموق أو يمارس الجنس مع إناث القطيع، إلا أنه لم يكن بمقدور أحد منهم أن ينتقم لنفسه من الأب أو يتحدى سلطته. وذات يوم خطر في ذهن الأبناء أن يتّحدوا مع بعضهم البعض ويهجموا على أبيهم ليقتلوه ويستريحوا من طغيانه، فأقدموا على قتله من أجل أن يتمتعوا بعد موته بنساء القطيع. وحيث أن أفراد ذلك القطيع لم يصلوا بعد إلى المرحلة الإنسانية الحقة وكانوا لا يزالون يأكلون لحوم البشر، وحيث أن أباهم كان يمثل بالنسبة لهم شخصا مهيبا يتمتع بقوة جنسية وبدنية لا حدود لها فإنهم، لكي يستبطنوا هذه القوة الجنسية والجسدية، قرروا أكله. وطفقوا في عيد جماعي وطقوس احتفالية يأكلون لحم أبيهم ويمارسون الجنس مع نسائه. ولكنهم بعدما شبعوا لحما وجنسا انتابهم شعور حاد بالذنب وحزنوا حزنا شديدا على فعلتهم النكراء التي بدأت بشاعتها ترتسم في مخيلتهم جميعا. ومما فاقم من مصيبتهم أنهم وجدوا أنفسهم بعد قتلهم لأبيهم يتقاتلون فيما بينهم دون سلطة تردعهم أو وازع أخلاقي يثنيهم عن غيهم، كل منهم يريد النساء وكل شيء آخر له وحده هو دون البقية. وللتكفير عما اقترفوه بحق أبيهم ومن أجل تحقيق السلام فيما بينهم، قرروا اتخاذ خطوتين يعتبرهما فْرُوْيْد بداية التنظيم الاجتماعي والأساس الذي قامت عليه بقية مكونات الثقافة الإنسانية ومؤسسات المجتمع البشري، بما فيها الدين والعائلة. فقد حرّموا الاتصال الجنسي والزواج من النساء داخل العشيرة وأن يبادلونهن بدلا من ذلك بزوجات من خارج العشيرة exogomy. كما قرروا اتخاذ كائن بديل يرمز لأبيهم وجعلوه طوطما لهم يعبدونه وحرّموا أكله إلا في مواسم الخصب والتكاثر تحديدا، يأكلونه ثم يتباكون وينوحون عليه. هذه الحادثة التخيلية هي البذرة التي نشأ عنها هذا التوتر والغموض الذي يكتنف علاقة الإبن بأبيه.

وانطلاقا من تأثره بأطروحات رابَرْتْسُن سْمِث في هذا الموضوع يقول فْرُوْيْد إن العشيرة تحرم إيذاء طوطمها أو أكله إلا في مواسم معينة، هي بمثابة الأعياد عندهم، يأكلون فيها لحم طوطمهم وفق طقوس جماعية يلتئم فيها كافة أفراد العشيرة وفي مراسم احتفالية يشارك فيها الجميع وتستمر لبضعة أيام يقصد بها تجديد القوة الخفية غير المجسدة التي اكتسبوها من الطوطم فحلت بهم وصارت تسري في عروقهم وتمتزج بدمائهم وتقوي وشائج القربى الخاصة التي تربطهم بطوطمهم وببعضهم البعض. في هذه المناسبات الاحتفالية يطلقون العنان لغرائزهم ويتحللون من كل القيود والمحرمات ويغنون ويرقصون على قرع الطبول وقد صبغوا أجسادهم بالطلاء وتزيّوا بأزياء يتشبهون بها بطوطمهم ويطلقون صيحات كصيحاته وحركات كحركاته. يرى فْرُوْيْد، كما كان يرى رابَرْتْسُن سْمِث، أن تقديم القرابين ليس الهدف منه التقرب للآلهة خوفا منها أو طمعا في رضاها وإنما الهدف هو تحقيق وحدة الجماعة مع ربهم. والقربان هو الحيوان الطوطمي الذي يحرم عادة ذبحه وأكل لحمه إلا في مناسبات محددة وخاصة جدا. وحينما يقدم الحيوان الطوطمي كقربان فإن روح الآلهة تحل فيه وبالتالي تحل في الجماعة التي تأكل لحمه وتوحد ما بينهم كعشيرة واحدة تربطهم صلة الدم.

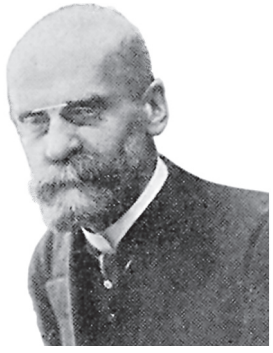
هذه المراسم والطقوس التي يتم بها أكل الطوطم والنواح عليه ما هي، في نظر فْرُوْيْد، إلا استعادة لذلك العمل الشنيع الذي اقترفه الأبناء بحق أبيهم ومحاولة لتذكّره والتكفير عنه. وبذلك أصبح الأب المقتول في غيابه أكثر قوة منه في حضوره، فقد عاد الأبناء من ذات أنفسهم يجتنبون ذات الشيء الذي كان في حياته ينهاهم ويذودهم عنه، أي مضاجعة إناث القطيع. هذان المحظوران taboos اللذان حدثا في طفولة الجنس

البشري وكان منبعهما شعور الأبناء بالذنب بعد مقتل أبيهم والمتمثلان في الامتناع عن الزواج داخل العشيرة وعن أكل لحم الطوطم عند الرجل البدائي يمثلان في نظر فْرُوْيْد حقيقة العقد الاجتماعي الذي كان الفلاسفة من قبله يتحدثون عنه، والأهم من ذلك أنهما يفسران رغبتين مكبوتتين عند الأنسان تمثلهما عقدة أدويب، وهما الرغبة في قتل الأب للإستئثار بمضاجعة الأم (Freud 1946: 182-6). ويلخص فْرُوْيْد رأيه في هذه المسألة بقوله:

> إذا كان الحيوان الطوطمي يقوم مقام الأب فإن الوصيتين الأساسيتين المتعلقتين بالطوطمية، أي المحظورين الذين يمثلان لب الموضوع –النهي عن قتل الطوطم وعدم السماح للذكر بمضاجعة نساء عشيرته الطوطمية– تتفقان في مضمونهما مع جريمتي أوديبوس الذي قتل أباه وتزوج أمه، وتتفقان كذلك مع رغبتي الطفولة الملحتين واللتين ما لم يتم كبتهما أو لو تمكنتا من الظهور إلى السطح لاحقا يشكلان النواة الأولى لكل الاضطرابات العصبية. إن كان هذا التوافق أكثر من مجرد لعبة خداعة حبكتها الصدفة المحضة فذلك مما يمكننا بالضرورة من إلقاء بعض الضوء على جذور الطوطمية في عصور ماقَبْل التاريخ (Freud 1946: 171).

صحيح أن وظيفة الدين، بالنسبة لفْرُوْيْد، وظيفة نفسية تتمثل في تخفيف حدة الصراع بين النوازع والرغبات المتضادة التي يعاني منها الأفراد، لكن بما أن كل أفراد المجتمع يعانون إن بشكل أو بآخر من ذات الصراعات فإن ذلك مما يسهل بلورة عقيدة مشتركة يدين بها جميع أفراد المجتمع وتوحد فيما بينهم. إلا أن منبع الدين الأساسي، وفق هذه الرؤية، يبقى هو الشعور الفردي.

إميل دوركهايم



إميل دوركهايم
Emile Durkheim

يتفق إميل دوركهايم مع الأسباب التي يقدمها فْرُوْيْد في رفضه لفرضيات إدوارد تايْلُر وأندرو لانْغ وغيرهما من أنثروبولوجيّي العصر الفكتوري حيال نشأة الدين وطبيعته ووظيفته. كما يتفق معه في قناعته بأن طوطمية سكان أستراليا الأصليين تمثل الظاهرة الدينية في نشأتها البدائية وأبسط مظاهرها، ومن ذلك جاء عنوان كتابه الذي أسسه على ما حصُل عليه من ملاحظات الرحالة والأنثروبولوجيين عن تلك الديانة **الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطمية في أستراليا** *Les Formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australia* والذي نشره عام 1912 وترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *The Elementary Forms sof the Religious Life* (1965). لكن دوركهايم في الوقت نفسه لا يقبل فرضية فْرُوْيْد بأن الدين حقيقة سيكولوجية وأنه يقوم أساسا في الشعور الفردي، فنحن لا نستطيع الوصول إلى مشاعر الفرد الذاتية. يبني دوركهايم نظريته عن الدين انطلاقا من قناعته، كعالم اجتماع، بأهمية المجتمع والحقائق الاجتماعية التي تشمل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية في فهم الحقائق الفردية، فلولا حقائق المجتمع لما كان هناك، في نظره، وجود للحقائق الفردية لأن الفرد يولد في المجتمع، فالمجتمع بمؤسساته وقيمه وأعرافه سابق على الفرد الذي عليه أن يتكيف مع المجتمع الذي يولد فيه من خلال التنشئة الاجتماعية. لذا فمن غير المفيد الاقتصار على الحقائق البيولوجية والنفسية لفهم

الشخصية الفردية. يعتقد دوركهايم جازما أن القيم الأخلاقية والالتزامات الاجتماعية المتبادلة بين الأفراد للتقيد بالمعايير التي يفرضها المجتمع لا يمكن فصلها عن الدين الذي بدوره لا يمكن فهمه إلا ضمن سياقه الاجتماعي والذي يتغير بتغيره ويختلف باختلافه. فهم حقيقة الدين وطبيعته يتطلب منا ملاحظة الظاهرة الدينية على الأرض في أبسط مظاهرها لنحاول من خلال ذلك أن نحدد الأشكال الأولية والعناصرالأساسية التي لا تخلو منها ديانة من الديانات في أي زمان أو أي مكان، مثلما يحدد علماء الفيزياء الذرة أو يحدد علماء البيولوجيا الخلية كعناصر أولية تبدأ منها علومهم. وكما أن اكتشاف الخلية كمكون أولي وأساسي للحياة غيّر مفهوم الحياة عند علماء الإحياء فإن اكتشاف الأشكال الأولية للظاهرة الدينية سيغيّر مفهوم علماء الاجتماع لطبيعة الدين ووظيفته الاجتماعية. فمثلما تتوفر صفة الحياة في كل الكائنات الحية، بدءا من ذوات الخلية الواحدة حتى الإنسان، فإن صفة الدين تتوفر في كل الممارسات الاجتماعية التي تتضمن أشكال الدين الأولية.

الباب الأول من الأشكال الأولية يكاد يقتصر على استعراض مختلف آراء ونظريات الأنثروبولوجيين الأوائل من العصر الفكتوري حول مظاهر الديانات البدائية من حيوية المادة animism إلى الطبيعية naturism ثم يشرع في تفنيدها وتبيان مواطن الضعف فيها. أولئك الأنثروبولوجيون كانوا يرون أن الديانات البدائية مبنية على الأوهام التي مصدرها عدم قدرة الإنسان البدائي على التفريق بين التخيلات والأحلام وبين التفكير الواقعي، لكن دوركهايم يرد عليهم بالقول أن منهجية علم الاجتماع تفترض سلفا أنه لا توجد في أي مجتمع، مهما كان موغلا في البدائية، مؤسسات اجتماعية تقوم على الخطأ والفكر الزائف، لأن الخطأ لا يمكن أن يستمر وجوده. نعم، قد يقدّم البدائيون تفسيرات خاطئة أو ساذجة لمعتقداتهم وممارساتهم لكن هذا لا يعني خطأ أو سذاجة هذه المعتقدات والممارسات. فنحن لو نحّينا هذه التفسيرات جانبا وعمّقنا بحثنا في المعتقدات نفسها متجاوزين مظاهرها السطحية إلى معانيها الأعمق فإن ما يبدو لأول وهلة وكأنها ممارسات بربرية وخزعبلات سوف يتبين لنا أنها تلبي حاجات إنسانية أساسية لمن يعتنقونها على المستويين الفردي والجماعي، وهذا هو السبب الحقيقي لنشأتها واستمرار وجودها، إذ من المستبعد أن يستمر وجود ممارسات خاطئة في أي مجتمع ما لم تؤدّ وظائف اجتماعية ملحّة. من هنا يمكن القول بأنه لا يوجد دين زائف، فكل الديانات ديانات صحيحة ما دامت تؤدي الوظائف المتوقعة منها وتلبي حاجات الوجود الإنساني. مهمة عالم الاجتماع هي الغوص إلى أعماق الممارسات الدينية لاكتشاف وظائفها الاجتماعية ومعانيها الحقيقية التي قد تغيب عن البال لغير الباحث المتمرس (Durkheim 1965: 14-15, 87, 257).

عدا ما أشرنا إليه في موقع آخر من تأثر دوركهايم بطروحات أستاذه فوستيل دي كولانج عن الدين فإنه يعترف في أحد خطاباته بأن قراءاته لكتابات رابَرْتْسُن سْمِث هي التي أثارت اهتمامه البحثي بمسائل الدين وطبيعته الاجتماعية، خصوصا ما يتعلق بتقديم القرابين والذي يمثل بالنسبة له الإشكالية الأولى في الديانات البدائية (Jones 1981: 185; Lukes 1973: 237-8, 450-1). ولذا نجد أن معظم طروحات دوركهايم عن الدين والطوطمية والقرابين تنطلق من طروحات رابَرْتْسُن سْمِث الذي يتردد اسمه كثيرا في الأشكال الأولية ويتفق معه دوركهايم في عدة نقاط نلخص أهمها فيما يلي:

* القول بأن الباحث لا يهمه ظاهر الرموز بقدر ما يهمه الوصول إلى ما يختبئ وراء الرموز من معاني ودلالات.

* تماهي الانتماء الديني مع الانتماء السياسي في المجتمعات البدائية بحيث لا يمكن الفصل بينهما، فالفرد مثلما أنه يولد في العشيرة التي ينتمي لها سياسيا ولا خيار له في ذلك فإنه أيضا يولد في الدين الذي يؤمن به ولا يعتنقه بمحض إرادته عن قناعة وتدبر.
* أهمية البحث عن الجذور الأولية التي تشكّل النواة الأساسية والسمات الجوهرية لأي ظاهرة دينية والتي توجد أينما وجد الدين.
* أسبقية الشعائر والطقوس منطقيا وتاريخيا على المعتقدات التي تأتي لاحقا لتبرر الطقوس وتفسر رموزها التي تفقد مغازيها الأصلية مع مرور الوقت ويصعب فهمها على المتعبدين.
* الفصل الحاد بين المقدس الذي يشكل شأنا اجتماعيا عاما والمدنس الذي هو شأن فردي خاص وعدوى كل منهما بمجرد الاقتراب منه والتماس معه.
* ثنائية الطبيعة الدينية، فهي تمارس تأثيرها على شخصية الفرد وسلوكه من جهتين: تحفيزية وتقنينية. فهي من ناحية تشكّل مصدر الطاقة التي تحفز الفرد على العمل البناء وتمنحه الثقة والقدرة على مواجهة تحديات العيش وهي من ناحية أخرى تعينه على ضبط النفس وكبح جماح نزواته ورغباته الجامحة.
* الطبيعة الاحتفالية الجماعية لتقديم القرابين في مراحلها الأولى التي تعود إلى العصور الطوطمية.
* التمييز بين السحر الذي يوظف لأغراض خاصة والدين الذي هو شأن عام.

بناء على الدروس التي استوعبها دوركهايم من قراءاته لأعمال رابَرْتْسُن سْمِث فإنه يؤكد مثله أن القصد من البحث عن أصول الدين ليس البحث عن الأصل التاريخي أو الجغرافي أو البداية الأولى عند نقطة محددة في الزمان والمكان، لأنه من المستحيل التأكد من ذلك والقول إن الدين ظهر مكتملا عند نقطة معينة على مسار التطور البشري. القصد هو تحديد الظروف والأسباب التي أفرزت أساسيات الشعور الديني من خلال البحث عن الأشكال الأولية والسمات الجوهرية التي تشكّل الحد الأدنى والضروري والتعريف الجامع المانع لأي ظاهرة دينية والتي لا بد من توفرها ووجودها أينما وجدت الظواهر الدينية والتي يظل الدين محتفظا بها بالرغم من التحولات التي تطرأ عليه عبر مراحل تطوره وعبر البيئات الاجتماعية المختلفة التي يوجد فيها. البحث عن تلك الأشكال الأولية لا يعني دراسة هذا الدين أو ذاك وإنما تجريد المكونات الأساسية التي لا تخلو منها أي ديانة من أدنى المجتمعات وأكثرها بدائية وبساطة إلى أكثرها تطورا وتقدما. وباتباع منهجية البحث العلمي نستطيع أن نكتشف هذه الأشكال الأولية وذلك بالرجوع إلى جذورها البدائية قبل أن تغلف الأيديولوجيات جوهر الدين الفطري وتطمس معالمه الفذلكات اللاهوتية والاجتهادات الفقهية، ثم تتبع التحولات التي طرأت عليها والمراحل التي مرت بها خلال مختلف المراحل السياسية والاجتماعية التي تتوالى على المجتمع عبر القرون (Durkheim, 1965: 17-20, 38).

الأشكال الأولية التي تقوم عليها الأنساق الدينية من البدائية منها إلى المتطورة ما هي إلا منظومة من المعتقدات والشعائر التي تتضمن بعض التصورات والمبادئ الأساسية التي يتم التعبير عنها من خلال الممارسات الطقوسية التي مهما تباينت أشكالها وطرق أدائها من دين إلى دين فإنها تخدم نفس الأهداف وتؤدي نفس الوظائف. فمهما اختلفت مظاهر الممارسات الدينية فإنها جميعها تشترك في المكونات الشعائرية

وفي السمات والمضامين الأساسية التي تظل الظاهرة الدينية محتفظة بها عبر مختلف البيئات الاجتماعية التي توجد فيها وبالرغم من التحولات التي تمر بها عبر مراحل تطورها التاريخي. هذه الأشكال الأولية نجدها بشكل أوضح في ديانات المجتمعات الأكثر بدائية والأبسط تنظيما؛ إنها الديانات التي توجد في المجتمعات الصغيرة التي تتميز ببناء اجتماعي بسيط يقوم على النظام العشائري الذي يقسم العشيرة إلى شطرين متناظرين moites، وهذا النمط من المجتمعات لا يوجد مجتمع أبسط منه نظاما ولا أكثر بدائية، فهو الذي يأتي مباشرة بعدما يسمى "القطيع الهمجي المختلط undevidid horde" الذي فصلنا القول فيه في مكان آخر (ص ص ٩٣٧، ٩٦٦) وقلنا إنه يمثل، في رأي بعض الأنثروبولوجيين، مرحلة الانتقال من الوحشية إلى البشرية. وهي كذلك الديانات التي لا نحتاج لفهمها أن نرجع إلى ديانة أبسط منها لأنه لا توجد أصلا ديانة أبسط منها ولأنها توجد في مجتمعات موغلة في البدائية. الديانات البدائية تمثل الأصل الذي انبثقت منه وتطورت عنه الديانات الأخرى ويمكننا العثور فيها على الممارسات والأفكار الدينية الأساسية التي تمثّل أشكال الدين الأولية في أبسط وأوضح صورها. كلما اقتربنا عبر دراسة ديانة المجتمعات البدائية من الظروف التاريخية في عمر الجنس البشري التي انبثق منها الشعور الديني كلما استطعنا فهم الأسباب الحقيقية التي قادت إلى ظهور الدين وعرفنا كيف بدأت الممارسات والمعتقدات تتطور شيئا فشيئا وتزداد تعقيدا مع زيادة تعقيد النظم الاجتماعية التي يشكل الدين جزءا منها. أما المجتمعات المتطورة فإن بنيتها المركبة تجعل من الصعب فرز أشكال الدين الأولية فيها نظرا لتشابكها مع السمات الثانوية التي تتعنقد حولها في مراحل لاحقة لتصبح مزيجا مختلطا من المؤثرات الخارجية من مختلف الثقافات والأديان الأخرى التي اكتسبتها عن طريق التثاقف والاستعارة والهجرات والغزوات (9-18 ,5-13 :1965).

يرفض دوركهايم التعريف التقليدي للدين الذي يقوم على التمييز بين الطبيعة ومافوق الطبيعة –لأن الإنسان البدائي، في رأيه، لا يرد إلى ذهنه أساسا هذا الفصل بين الطبيعي وما فوق الطبيعي– مثلما يرفض الاعتقاد بوجود الآلهة والقوى الروحية كأساس لتعريف الدين لأنه يرى أن لا وجود للإله بدون وجود العباد، فوجوده مرتبط بوجودهم (50-39 ,19 :1965). كما يقتفي أثر رابَرْتْسُن سْمِث، كما أشرنا أعلاه، في التأكيد على أهمية الشعائر والطقوس والتقليل من شأن المعتقدات التي يرى أنها ليست بذات أهمية في فهم الظاهرة الدينية لأنها إضافات لا تأتي إلا في مراحل تالية كمجرد تبرير للطقوس وتفسير لها بعد أن تفقد معانيها الأصلية. ويميز بين الدين والسحر قائلا إن الدين شأن اجتماعي صرف غالبا ما تكون مظاهره مصحوبة بالمشاعر الجياشة من الخوف والرجاء والتوجس والترقب، وهدفه هو الخير العام للمجتمع برمته وعادة ما تمارس طقوسه بشكل جماعي وفي مواسم محددة وربما أماكن محددة ودور للعبادة خصصت لهذا الغرض، بينما السحر ليس مؤسسة اجتماعية وإنما مسألة فردية يلجأ لها الفرد لمنفعته الشخصية الراهنة والتي تخصه دون غيره. ومن يمارسونه أو يلجأون له حالهم كحال المرضى الذين يقصدون الأطباء أو أولئك الذين يقصدون الميكانيكي لإصلاح سياراتهم، فهم لا يحسون بأي رابط يربطهم ويوحد فيما بينهم كأمة أو جماعة كما هو الحال بالنسبة لمن يؤمنون بدين واحد. ولذا يعترض دوركهايم على تفسير فْرِيْزر لطقوس التكاثر *intichiuma* عند الأستراليين ويؤكد على أنها ليست، كما يزعم، ممارسة سحرية، وإنما هي اعتقاد راسخ بقوة خفية تشبه قوة المانا سماها المبدأ الطوطمي والتي تمارس سلطتها سلبا وإيجابا على من يعتقدون بها (61-57 ,37 :1965).

يبني دوركهايم تعريفه للدين على التمييز بين المقدس والمدنس. الدين، حسب تعريفه، ما هو إلا منظومة مترابطة من المعتقدات والممارسات والتعاليم المرتبطة بالمقدس، أي بالأشياء المحظورة والمكرّسة consecrated بعيدا عن المدنس وكل ما يتعلق بها من معتقدات وممارسات توحد من يدينون بها في أمة واحدة. تتفق الأديان، كما يقول، في فرز كل الأشياء الواقعية، بما في ذلك اللغة والأفكار التي تجول في فكر الإنسان، إلى صنفين متمايزين تمام التمايز يشار لهما بمصطلحين مختلفين هما المقدس والمدنس. المقدس والمدنس عبارة عن فصل مزدوج لكل مكونات الكون وكل موجوداته، المعلوم منها والمجهول، وفرزها في حقلين متمايزين أشد التمايز، حقلان متنافران متضادان ومنفصلان تماما وكل منهما مغاير للآخر ويتناقض معه منطقيا. الهوة الفاصلة بين المقدس والمدنس لا تسمح لهما بتاتا بالتداخل، حيث لا يمكن لأحدهما أن يقترب من الآخر ويظل محتفظا بهويته. وتصل حدة التمايز والتضاد بين هذين المفهومين إلى درجة أنه لا يوجد بينهما أي حدود مشتركة ولا يمكن العبور من المدنس إلى المقدس أو العكس إلا عبر شعائر وطقوس محددة بموجبها يتم التحول التام للشخص أو للشيء من حالة إلى أخرى. هذا التمايز الحاد بين المقدس والمدنس وتضادهما المنطقي هو الذي يشكل المعيار الذي ترتكز عليه المعتقدات الدينية. فالمعتقدات الدينية ما هي إلا التصورات التي تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة والعلاقات التي تسندها وتحدد علاقتها مع بعضها البعض من ناحية ومع المدنس من ناحية أخرى. وجميع الشعائر والطقوس ما هي إلا بمثابة إجراءات احترازية يقصد منها تحصين المقدس وإحاطته بالتابوهات لمنع المدنس من الاقتراب منه والاحتكاك به، فهي قواعد السلوك التي تحدد كيف يتصرف الناس مع المقدس مع شدة الحرص على النأي به عن المدنس. أما الأساطير والتصورات والمعتقدات فإنها جميعها تدور حول الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها البعض من جهة وعلاقتها بالأشياء المدنسة من ناحية أخرى (Durkheim 1965: 52-63, 337-8).

ليس المقصود بالمقدس هنا الآلهة أو الأرواح العلوية حصريا ولا الأشخاص أو الأشياء التي يفترض أن لها صلة مع الآلهة أو أي قوى غيبية فوقطبيعية. فالقدسية لا تقتصر على الآلهة والملائكة والكائنات الروحية، كما في الديانات المتطورة، بل إن مظاهر الطبيعة من أشجار وأحجار وأنهار يمكنها أن تكتسب القدسية، وكذلك الكلمات والعبارات التي لا يجوز التلفظ بها لغير الأشخاص المتطهرين والمرسمين خصيصا لأداء الشعائر الدينية. أي شيء يضفي عليه المجتمع صفة القدسية يصبح مقدسا. فالمقدس هو أي عمل أو قول أو شيء يحوطه المجتمع بالجلال والهيبة ويتم التعامل معه بحذر واحترام ولا يجوز امتهانه أو التهاون بشأنه، ودلالة قدسيته ما يحيط به من تابوهات تحدده وتقصيه عن المدنس ولا تسمح بالاقتراب منه إلا وفق شعائر وطقوس محسوبة حتى لا يختلط بالمدنس (Durkheim 1965: 44-50). وفي مكان آخر نجد دوركهايم يقرن المقدس بمثاليات المجتمع وقيمه العليا التي يجسدها عادة على شكل أشياء ومجسمات مادية، مثل الطوطم أو الصنم، والتي تتصف بالرهبة لما يبعثه حضورها من الجلال والهيبة. أما المدنس فهو عكس ذلك، إذ أنه يأتينا من العالم المادي ومصدره الحواس، وهو ما نحتاجه للبقاء في وجودنا العضوي الشخصي مقابل الوجود الروحي الذي يتغذى على المقدس. ولذلك نجد الناس لا يعيرون اهتماما يذكر للمدنّس الذي يمثل الأعمال الروتينية والأشياء المبتذلة التي لا يأبهون بها ويتعاملون معها في حياتهم اليومية بشكل اعتيادي خال من أي شعور إلا شعور المنفعة والفائدة. وغالبا ما تتعلق المدنسات بالشؤون الفردية الخاصة والجانب البيولوجي من الحياة، على خلاف المقدسات التي تتعلق بالقضايا الكبرى والمصالح العامة والشؤون المصيرية التي تهم المجموعة

ككل وتوحدنا مع قوة تعلو على وجودنا الشخصي، هي الوجود الجمعي.

يتفق دوركهايم مع مَكْلِيْنَن في أن الطوطمية تمثل البدايات الأولى للدين لأنها هي الأكثر بدائية والأبسط، ولذا رأى أنها هي المرشحة الأوفر حظا لنعثر فيها على الأشكال الأولية للدين. اختار دوركهايم أن تقتصر دراسته على الديانة الطوطمية عند قبائل أستراليا الأصليين لأنه رأى من الأفضل التركيز والتعمق في دراسة مجتمع واحد لفحص الظاهرة الدينية في سياقها الثقافي المتكامل ومن خلال ترابطها الوظيفي مع بقية الأنساق الاجتماعية بدلا من اللجوء إلى المنهج المقارن الذي يقوم على الانتقائية في اختيار الشواهد المتناثرة من هنا وهناك وعزلها عن محيطها الاجتماعي وظروفها الطبيعية. والأهم من ذلك أن التنظيم الاجتماعي عند الأستراليين يقوم على التنظيم العشائري الذي يقسم العشيرة الطوطمية إلى شطرين متناظرين phratries. هذا التنظيم هو الأكثر بدائية من بين التنظيمات الاجتماعية في أي من المجتمعات الإنسانية الأخرى. ومن البديهي أن هذا النسق الاجتماعي الذي هو في غاية البدائية سوف يصاحبه نسق ديني على نفس المستوى من البدائية. يقول دوركهايم:

> حيث أننا نطمح في هذا العمل إلى دراسة أبسط ديانة يمكننا العثور عليها من بين الديانات وأكثرها بدائية فإنه من الطبيعي أن نتوجه إلى أدنى ما يمكن العثور عليه تطورا من بين المجتمعات، حيث من الواضح أننا سنجد هناك الاحتمالية الأكبر لوجود (هذه الديانة البدائية) ومن ثم دراستها بشكل جيد. ولا يوجد في الوقت الراهن أي مجتمع تتحقق فيه هذه المواصفات بدرجة عالية مثل المجتمع الأسترالي. ولا يتوقف الأمر عند بدائية الثقافة المادية عندهم –فهم ما زالوا لا يعرفون حتى البيوت والأكواخ– بل إن تنظيمهم الاجتماعي أيضا في منتهى ما يمكن تصوره من البدائية والبساطة، وهو ما سميناه في مكان آخر التنظيم العشائري (1965: 115).

ويقول في مكان آخر:

> التنظيم الاجتماعي المبني على أساس عشائري هو أبسط تنظيم معروف لنا. وهو في الواقع تتحدد ماهيته ويتبلور وجوده منذ اللحظة التي ينشطر فيها المجتمع في الحد الأدنى إلى عشيرتين. لذلك يمكننا القول أنه لا يوجد مجتمع أكثر بدائية من ذلك، حيث لا يوجد مجتمع يتشكل من عشيرة واحدة فقط ونعتقد أنه حتى الآن لم يتم العثور على مجتمع كهذا. والديانة المرتبطة بشكل لصيق بنظام اجتماعي لا مثيل له في بدائيته يمكن القول بأنه لا يمكن العثور على ديانة أكثر بدائية منها. لذا فإنه إذا أمكننا أن نكتشف جذور تلك المعتقدات التي سبق لنا عرضها فمن المحتمل أننا سنكتشف في نفس الوقت الأسباب التي أدت إلى ظهور الشعور الديني عند البشر (1965: 195).

وبحكم بدائية النسقين الديني والاجتماعي عند شعوب أستراليا البدائية فإن ارتباط مكونات الأنساق الدينية ببعضها البعض وببقية مكونات النسق الاجتماعي ستكون في هذه الحالة واضحة للعيان مما يمكّن من سهولة استكشافها وتحليلها، وهذا بالتالي سوف يمكّن من اسكتشاف الظروف الاجتماعية الأولى التي انبثقت منها الظاهرة الدينية والتي بدورها ستقودنا، كما سنرى لاحقا، إلى استكشاف الجذور الاجتماعية للتصورات الجمعية ومقولات الفكر الإنساني (7-194, 115 :1965).

أبناء العشيرة الطوطمية لا تربطهم علاقة دم بيولوجية مع بعضهم البعض وليس لهم رئيس يوحدهم، كما أنهم لا ينتمون لنفس المكان لأنهم في الغالب الأعم يرثون انتماءهم الطوطمي من أمهاتهم اللواتي، بحكم نظام الزواج الخارجي، يسكنّ مع أزواجهن الذين يقطنون في أماكن متفرقة ومتباعدة؛ كما لا تتاح لهم فرصة اللقاء والاجتماع إلا في مواسم إقامة شعائرهم الطوطمية في الفصل المطير. أي أن أبناء العشيرة الطوطمية لا

تربطهم لا وحدة سياسية ولا وحدة جغرافية ولا تربطهم حتى قرابة بيولوجية. من هنا جاءت حاجة العشيرة إلى طوطم تتسمى به يميزها عن غيرها من العشائر وراية توحد أبناءها ويلتفون حولها، وإلا لما استطاعت العشيرة أن تستشعر وجودها وتحس بكينونتها، فالشيء الوحيد الذي يوحدهم هو انتماؤهم لنفس الطوطم وتسميهم باسمه. رؤية هذا الرمز المادي المحسوس هو ما يجسد مفهوم الانتماء المجرد ويحضر إلى ذهن كل فرد من أفراد العشيرة حقيقة انتمائه لها، فالرمز هو الذي يوحد أفراد الجماعة، كما يوحد العلم أبناء الوطن الواحد. وأفضل ما يمكن اتخاذه كرمز يجسد وحدة العشيرة هو أجناس الحيوانات والنباتات وغيرها من مظاهر الطبيعة التي يكثر وجودها في محيط العشيرة ولها أهمية خاصة في حياتها وتعتمد عليها في بقائها، وخصوصا تلك التي يسهل تمثيلها بالرسوم والنقوش.

تَسَمِّي أبناء العشيرة باسم الطوطم يعني اتحادهم مع بعضهم البعض ومع طوطمهم في الطبيعة والجوهر لأن الاسم بالنسبة للإنسان البدائي ليس مجرد أصوات لغوية وإنما هو جزء لا يتجزأ من ذات الشخص أو الشيء، فحينما يسمي الأسترالي نفسه كنغر مثلا فإنه يعني ذلك حرفيا وليس من باب المجاز. من خلال الطقوس الطوطمية التي تجمع أبناء العشيرة وما ينتابهم خلال المشاركة في أدائها من مشاعر هو ما يثير فيهم الإحساس بأنهم هم وطوطمهم من طينة واحدة. هذا الانتماء الطوطمي لا تقل فاعليته عن قرابة الدم فيما يخص المسؤوليات والالتزامات المتبادلة بين أبناء العشيرة تجاه بعضهم البعض وإحساسهم بقوة الروابط التي توحدهم. هذا الالتزام الأخلاقي المتبادل بين أفراد العشيرة بحكم انتمائهم لنفس الطوطم هو الذي يجعل من ذلك الطوطم، في نظرهم، وازعا أخلاقيا يرفعه إلى مصاف الألوهية (1965: 265, 269).

علاقة العشيرة بطوطمها لا تشبه تماما علاقة المتعبدين بربهم في الديانات المتطورة وإنما هي أقرب إلى علاقة أفراد الأسرة ببعضهم البعض. فالعشيرة لا تعبد طوطمها كما تُعبد الآلهة وإنما يتعاملون معه كواحد من أقربائهم. والطوطم قد يكون نباتا أو حيوانا حقيرا لا يتمتع بالهيبة ولا يبعث على الرهبة، كأن يكون فراشة أو نملة أو ضفدعة. إنه مجرد راية تلتف حولها العشيرة واسم تتسمّى به ليميزها عن غيرها من العشائر. وأي شيء يمكن أن يكون طوطما؛ المهم هو أن العشيرة تختار الرمز الذي تشاء لتجعل منه طوطما لها. فالطوطم لا يكتسب قدسيته من خصائصه الذاتية وإنما من القوة الرمزية التي تمنحه إياها الجماعة وما تسقطه عليه من معتقدات. إنه مجرد رمز تقدسه العشيرة من خلال تقديس الشعار الذي يرمز له والذي يرسمونه على أجسادهم وعلى قطع التشورنغا. وقد مر بنا في فصل سابق كيف كانت العشائر الاسترالية تقيم طقوسها بغياب الطوطم نفسه ويكتفون بدلا منه بحفر صوره على ألواح التشورينغا التي ينصب تركيزهم أثناء تأدية الطقوس عليها وعلى غيرها من الرموز الطوطمية التي ينقشونها على أجسادهم وعلى الأعمدة الطوطمية ويرسمونها بالدم على الساحة التي يقيمون فيها حفلاتهم الطقوسية ويعدونها بمثابة الراية أو الشارة التي ترمز للعشيرة ولطوطمها. ولا تختلف التشورينغا أو أيا من هذه الرموز عن أي قطعة حجر أو خشب أخرى لكن نقش الطوطم عليها تحديدا هو ما ينقلها من مجال المدنس إلى مجال المقدس وبذلك تكتسب أهمية بالغة في طقوسهم الاحتفالية ويحرم على النساء والأطفال الاقتراب منها أو حتى مجرد النظر إليها. ويقدسون هذا النقوش أكثر من تقديسهم للطوطم نفسه نظرا لكثافة حضورها وتواجدها أثناء تأدية الطقوس ولأن الطقوس لا تصح ولا تكتمل بدونها. هذه النقوش ليست صورا دقيقة للطوطم تحدد ملامحه بوضوح بقدر ما هي رموز مادية تجسد فكرة الجماعة عن طوطمها وتحتل مركز الصدارة في احتفالاتهم الطقوسية،

فهي الراية التي يلتفون حولها ليثبتوا من خلال هذا الالتفاف ولاءهم لطوطمهم وليؤكدوا لأنفسهم ولبعضهم البعض أنهم أقرباء ينتمون لنفس العشيرة وأنهم يتشاركون في نفس المفاهيم والتصورات والقيم. فبحكم أن أبناء العشيرة لا يستطيعون تحديد مصدر الشعور الديني الذي ينتابهم ويشعرون به في دواخلهم أثناء تأدية الطقوس فإنهم يردونه إلى مصدر خارج ذواتهم ويتوجّهون بشعائرهم ويصرفون انتباههم إلى هذه الرموز المادية المحسوسة والشارات التي يرونها أمامهم والتي ترمز للطوطم.

لا تقتصر وظيفة الرموز الطوطمية على التعبير عن الشعور الديني الذي تثيره المشاعر الجماعية بل هي أيضا تعمل على تحفيز ذلك الشعور وإثارته في روح كل فرد من أفراد المجتمع. إنها ترمز للقدسية والشعور الديني وهي في الوقت نفسه ما يحرك هذا الشعور ويثيره في النفوس. هذه الرموز وغيرها من الكائنات المقدسة التي خلقها المخيال الاجتماعي تبرز في أوضح تجلياتها حينما يتجمهر أبناء العشيرة خلال تأدية طقوسهم الطوطمية مما يتيح لهم الاتصال مع بعضهم البعض بشكل حميمي ويحسون بنفس المشاعر والأحاسيس ويتصلون اتصالا مباشرا وجماعيا مع التصورات الجمعية للعشيرة. في هذه الحالة التي هم عليها يخلقون عالما مثاليا متعاليا على الواقع اليومي الذي يعايشونه في حياتهم العادية وتكتسب الأشياء في نظرهم قوى ومناقب خارقة، خصوصا تلك الرموز التي تحيط بهم والتي هم على اتصال مباشر معها أثناء تأدية الطقوس.

توضح الملاحظات الميدانية التي جمعها الرحالة عن سكان أستراليا الأصليين أن العشائر تتفرق خلال فصول السنة على شكل نجوع صغيرة مشتتة تنتشر على أرض القبيلة ومرابعها حتى يحل موسم الربيع وهطول الأمطار فتلتئم العشيرة بقضها وقضيضها وتجتمع لإقامة احتفالاتها الموسمية. الهدف من هذه الاحتفالات الدورية التي تتخللها الطقوس والشعائر الجماعية المشحونة بالمشاعر الجياشة هو إعادة نفخ الروح في الطاقة القدسية كل ما أوشكت جذوتها على الذبول في نفس كل فرد من أفراد العشيرة، تماما كما يجدد المسيحيون صلتهم بربهم من خلال العشاء المقدس Euchrist. تكرار الطقس كل سنة هو تجديد لهذا الولاء العشائري وضخ مزيد من الطاقة القدسية وشحنة من الشعور الجمعي في أفراد الجماعة، خصوصا حينما تبلغ النشوة الاجتماعية ذروتها خلال أداء هذه الطقوس. وهكذا تنقسم الدورة السنوية من الناحية الاجتماعية إلى فصل مدنس يتزامن مع موسم الجفاف تتفرق فيه العشيرة ويتشتت أفرادها بحثا عن العيش وأسباب الحياة وإلى فصل مقدس يتزامن مع الفصل المطير تلتئم فيه العشيرة بكامل أفرادها لإقامة الطقوس والشعائر الجماعية، وهذا ما يلقي في روع أبناء العشيرة هذه الفكرة المزدوجة، فكرة المقدس والمدنس التي تمثل عند دوركهايم أحد أهم الأشكال الأولية للدين، والتي لا يعادلها في الأهمية إلا تقديم القرابين (1965: 245-50, 390, 399-400).

حينما يتجمع أفراد العشيرة في حشود غفيرة لإقامة طقوسهم الجماعية يولّد ذلك لدى كل منهم شعورا عارما وعواطف غامرة تسري في الحاضرين سريان النار في الهشيم وتصل النشوة الجماعية effervescence بينهم إلى ذروتها ويشعر كل فرد منهم بنشوة طاغية وقوة خفية وطاقة غير عادية تجرفه وتنقله إلى عالم آخر من الحيوية والنشاط يتدفقان في جسده بحيث ترد إلى ذهنه خيالات ومشاعر جامحة ويحس أنه يستطيع أن يحقق أعمالا خارقة وإنجازات باهرة لا يستطيع القيام بها في الأحوال الاعتيادية (1965: 248-50, 469-70). والمحتفلون لا يعرفون مصدر هذه النشوة والطاقة وليس بمقدورهم اللجوء إلى التفكير بواسطة المفاهيم

المجردة ولذا فهم يتلمسون مصدرها من وجود مادي ملموس وينسبونها إلى الرموز والشارات الطوطمية الشاخصة أمامهم؛ هذه الرموز التي تجمعهم ويتحلقون حولها ويرونها ماثلة أمام أعينهم. وهكذا يستمد الطوطم قدسيته من المشاعر الجياشة التي تثيرها رموزه في أفئدة المتعبدين أثناء تأدية الطقوس الجماعية التي يتم من خلالها تأكيد ألوهية الطوطم ويتولد الشعور الديني ويعاد إنتاجه. ولكن لا يمكن أن يكون الشعور الديني، بما يصاحبه من إحساسات قوية، نابع من الانطباعات الحسية التي تثيرها رؤية الطوطم أو النقوش التي ترمز له أو ملامسة هذه الأشياء أو الاقتراب منها. فهذه، كما سيتبين لنا، مجرد منبهات حسية مشاهدتها تحضر إلى الذهن قوة خفية ترمز لها وتمثلها على الصعيد المادي. فالدين ليس انعكاسا لتأثرنا بما حولنا من مظاهر الطبيعة وإنما هو انعكاس لتأثرنا كأفراد بما يمارسه الضمير الجمعي من سلطة على الضمير الفردي.

وقد أشار سْبِنْسَر وغِيلِن في كتاباتهما عن عشائر وسط أستراليا أنهم يختتمون الطقوس عندهم في لحظة معينة يندفع فيها المشاركون من عدة اتجاهات نحو بعضهم البعض ليتعانقوا ويشكلوا كتلة متراصة في مركز حلبة الرقص. ويرى دوركهايم أن هذه الحركة إعادة تمثيل وإحياء لتلك اللحظة البعيدة التي تشكل في نظره التقاء الأفراد مع بعضهم بعدما كان كل منهم معزولا عن الآخر ويحيا حياة بهيمية قبل تشكل المجتمع الإنساني. والشعور العارم الذي انتابهم في تلك اللحظة وسرى في ذهن كل واحد منهم كسريان النار في الهشيم قدح فيهم الشعور الجمعي الذي ردوه إلى قوة خارقة تستوجب التقديس. وبما أن من أهم سمات المقدس هي العدوى فإن هذه العدوى تسري فيهم جميعا بحيث أن الكل يشعر بنفس الشعور. وبما أنه كان من الصعب عليهم الإحاطة بتلك القوة الخارقة اتخذوا من الطوطم رمزا لها يتوحدون حوله ويتوجهون له بمشاعر التقديس. الطوطم المقدس هو التحقيق المادي لقوة الشعور الجمعي المستبطنة في ذهن كل واحد منهم والتي تصل ذروتها حينما تلتئم العشيرة لتأدية طقوسها الجماعية (Layton 1998: 65-6).

يتولد الشعور الديني وتتولد معه التصورات الجمعية من هذا الإحساس المشترك الذي يتوحد فيه الفرد ويندمج مع المجموع فكريا وشعوريا ويحس بأنه في حضرة الإله وفي عالم أسمى من عالمه اليومي المعتاد. هذه قوة قدسية مجردة ومنبثة تنتشر بالعدوى وتتفشى في المحيط الطبيعي والفضاء الاجتماعي وهي القوة التي يسميها دوركهايم المبدأ الطوطمي totemic principle ويشبهها بقوة المانا mana عند البولونيزيين والميلانيزيين أو الواكان Wakan عند قبائل السو Sioux أو الأُرِندا Orenda عند قبائل الأُرُكْواي Iroquoie من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. إيمان أبناء العشيرة بهذه القوة القدسية الخفية أو المبدأ الطوطمي غير المعيّن الذي يرمز له التشورينغا هو ما يوحدهم مع طوطمهم ومع بعضهم البعض كأمة أو شعب له قيمه وأعرافه ومعاييره الأخلاقية المشتركة، وهو الذي يمارس قوته الأخلاقية ويفرض هيبته واحترامه على أفراد العشيرة (5-220 :1965).

وحيث أن الطوطم ليس إلا مجرد وسيط والمقصود بالتقديس حقيقة هو الجماعة نفسها فإنه لا يهم ما الشيء الذي تتخذه الجماعة طوطما لها، فالطوطم يمكن أن يكون أي شيء والتقديس لا يتعلق بخصائص الطوطم الذاتية وإنما من اتفاق الجماعة على اتخاذه شعارا لها. بناء على ذلك يؤكد دوركهايم أن المهم ليس البحث عن أصل القدسية في الأشياء والأفكار وإنما في الحقائق التي تعبر عنها الرموز المقدسة (6-235 :1965). توجّه المحتفلين بطقوسهم نحو الرموز الطوطمية، التي تمثل بالنسبة لهم جوهر العقيدة الطوطمية، يعني أنهم

في واقع الأمر لا يعبدون هذا الحيوان أو ذلك النبات الذي يتسمّى به الطوطم وإنما المبدأ الطوطمي أو القوة الخفية التي تنتشر وتحل في كل التجليات العينية لذلك الجنس النباتي أو الحيواني وكل ما يرمز له. المبدأ الطوطمي المقدس فكرة مجردة لا تخص هذا الحيوان أو ذاك النبات بل هي تعم الجنس كله ويتشارك فيها كل أفراده وهي لا تتلاشى ولا تفنى بفناء أفراد الجنس بل تنتقل عبر الأجيال ما دام الجنس موجودا، فهي موجودة قبل وجود أفراد الجنس وتظل محتفظة بوجودها بعد فنائهم. إنها السر الخفي أو القوة الغامضة التي توحد بين أقانيم الثالوث المقدس المتمثل في أبناء العشيرة والطوطم والإسم أو النقش الذي يرمز لهما معا ويوحدهما (7-216 :1965). وكما يقول ليفي شتراوس فإن الشعور الجمعي يرتد في نهاية المطاف، وفق رؤية دوركهايم، إلى الشعور الفردي والعواطف الفردية (Levi-Strauss 1963a: 70-1).

وعدوى المقدس تنتشر من الطوطم إلى كل شيء يتعلق به أو له به صلة من قريب أو من بعيد، الأشياء التي يتغذى عليها، الأشياء التي تشبهه، الأشياء التي تلامسه، الخ. ولا تلبث أن تنتشر هذه القدسية في أرجاء الكون كله وفي جميع مكوناته (254 :1965). فالطوطم يشمل بقدسيته كل الرموز التي ترمز له وكل أبناء العشيرة بحكم أنهم يتسمون باسمه وبحكم علاقة القربى التي تربطهم معه واشتراكهم معه في المبدأ الطوطمي المقدس الذي يعمهم ويعم مظاهر الطبيعة ومختلف مكونات الكون، وإن بدرجات متفاوتة. وتتركز قدسية البشر بشكل أكبر في أجزاء محددة من الجسد مثل الدم والشعر والشحم (61-159 :1965).

المشاعر التي يثيرها المبدأ القدسي في نفوس المتعبدين لا تنبع حقيقة من المؤثرات والانطباعات الحسية الصادرة عن الطوطم ورموزه المادية. المصدر الحقيقي لهذه القوة القدسية وما تفرضه عليهم من سلطة أخلاقية هي المشاعر التي يثيرها المجتمع في أفراده أثناء التجمهر لتأدية الطقوس الجماعية. لكن أفراد العشيرة لا يعرفون مصدر هذه السلطة الأخلاقية التي يمارسها عليهم المجتمع لذا فإنهم يسقطونها على قوة خارج ذواتهم تعلو على تصوراتهم. ولكي يتمكنوا من تمثل هذه القوة والتواصل معها يلجأون لأشياء مادية مجسدة ينصب عليها اهتمامهم وتتمثل في الطوطم والرموز الطوطمية، وتبعا لذلك تصبح هذه الرموز رموزا مقدسة ويلبسونها صفة الألوهية. أي أن حقيقة المبدأ الطوطمي أو القدسي تقع خارج الرمز المادي. الطوطم ما هو إلا تجسيد مادي وتشخيص يصوره الخيال لهذه القوة الخفية المجردة والطاقة التي تبث الحياة في الطبيعة وتمنحها الخصب والنماء. هذا يجعل من السهل على أبناء العشيرة أن يتمثلوا هذه الطاقة في أذهانهم ويحسوا بوجودها. وغالبا ما يكون هذا التجسيد على هيئة حيوان أو نبات يسهل رمزه وتمثيله. لكن هذا الرمز المادي الذين يسقط عليه أبناء العشيرة مشاعرهم هو الذي يمكّنهم من التعبير عن المشاعر التي يثيرها فيهم اتصالهم بالمبدأ المقدس ويستطيعون من خلاله أن يتواصلوا ويشاركوا بعضهم البعض هذه المشاعر ليخلقوا من مشاعرهم الفردية شعورا جمعيا يعبر عن وحدتهم وعن حضور المجتمع داخل كل فرد منهم (262 :1965).

أما لماذا تفضل العشائر أن تتخذ طوطمها في الغالب من الحيوانات والنباتات يقول دوركهايم إن الأصل في الطوطم أشبه بالوسم أو الوشم، مجرد خطوط ونقط ودوائر وغيرها من الأشكال الهندسية الفجة التي يتخذها أفراد العشيرة للتعرف عن بعضهم البعض وللتميز عن غيرهم من العشائر التي تتخذ كل منها وسما يخصها. ومع مرور الزمن ومن احتكاك أفراد العشيرة بما يتوفر في بيئتهم من أجناس نباتية وحيوانية يبدأون يلاحظون أوجه شبه بين طوطمهم وأحد هذه الأجناس. وشيئا فشيئا يتبلور لديهم الاعتقاد بأن طوطمهم لا

يشبه ذلك الجنس وإنما هو هو فعلا فيتحول التقديس إلى ذلك الجنس (7-264 :1965).

هذا ما يثبت، في نظر دوركهايم، أن الدين منتج اجتماعي. لكن بما أن المجتمع لا وجود له بدون الأفراد الذين يستمد قوته منهم فإن قوته التي يشعرون بها موزعة بينهم وبداخل كل واحد منهم جزء منها يعينه ويستمد منه طاقته وحيويته كفرد. وفي المناسبات التي يلتئم فيها شمل أفراد العشيرة ويجتمعون لإقامة الطقوس تتجمع قواهم الفردية بحكم اتصالهم المباشر ببعضهم البعض وتوحيد جهودهم لتصبح قوة خارقة تجرف الأفراد في خضمها وتحلق بهم إلى درجات ومستويات من المشاعر والأحاسيس والطاقة الخارقة التي لا عهد لهم بها ولم يتصوروا أنهم يمتلكونها ولم يحسوا بها قبل تجمّعهم حينما كان كل واحد منهم مشغولا بشؤونه الخاصة يعيش حياته بمعزل عن الآخرين. هذا ما يعطيهم الإحساس بأن هذه القوة أتتهم من مصدر خارجي، مثلها مثل غيرها من المشاعر والانطباعات الحسية الأخرى التي تأتيهم من مؤثرات ومصادر خارجية. هذا هو منبع الشعور الديني والأصل الذي نشأ منه. لذا لا بد لهذه القوة الخفية المجردة من رمز مادي يجسدها ويسقطها عليه أبناء العشيرة. هذا الرمز هو الطوطم، مثلما أن العلم هو رمز الوطن الذي يفديه أبناؤه بأرواحهم وتحية العلم ما هي إلا تحية للوطن، ومثلما أن الصليب رمز المسيحية والمنجل رمز الشيوعية. ويتم الدمج ذهنيا بين الرمز والمرموز إليه بمعنى أن رؤية الرمز تثير نفس المشاعر التي يثيرها المرموز إليه (57-245 :1965).

الطوطم ما هو إلا رمز مادي وتجسيد حسي لشيء آخر يقبع وراء الرمز وخارج عنه؛ إنه رمز للمبدأ الطوطمي المقدس وللعشيرة معا. طوطم العشيرة وإلهها ما هو في حقيقة الأمر إلا مجتمع العشيرة مجسدا في الرموز الطوطمية (236 :1965). مثلما أن الطوطم يمثل مبدأ القدسية فهو أيضا يمثل العشيرة التي بحكم صلتها به تشترك معه في هذه القدسية. أي أن المقدس ما هو في نهاية المطاف إلا العشيرة، أي المجتمع مشخصا في الرمز الطوطمي الذي يرمز للمجتمع. الطوطم في واقع الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لتجسيد مبدأ مجرد، هو مجتمع العشيرة ذاته. إنه مجرد رمز مادي لهذه القوة الخفية التي تمارس سلطتها على الأفراد والتي هي العشيرة في نظر دوركهايم، مما يعني أن العشيرة والمبدأ الطوطمي هما ذات الشيء، وهذا بالتالي يعني أن الطوطم هو العشيرة ومن هنا فإن تأليه الطوطم هو تأليه العشيرة. الطوطم إذاً لا يستمد قدسيته من وجوده الحسي ولا من الانطباعات الحسية التي تصدر عنه، وإنما من المجتمع الذي يرمز له ولمثله وقيمه المستبطنة في نفوس أفراد العشيرة ووجداناتهم. وهكذا يصبح الله عند دوركهايم هو المجتمع وقد رأينا قبل ذلك أنه الأب عند فْرُوْيْد. من هنا ينطلق دوركهايم إلى الخطوة التالية ليقول إن الطوطم نفسه ليس في الواقع إلا المجتمع مجسدا في الطوطم ومشفّرا في التشورينغا. إنه العشيرة ذاتها مشخصة ومجسدة في الطوطم. إنه تأليه المجتمع (236 :1965).

المجتمع يمتلك بالضرورة كل ما من شأنه أن يرفعه إلى مصاف الآلهة ومقام القدسية في أذهان أبناء العشيرة. فهو له سطوة عليهم تعادل سطوة الإله على عباده، فهو فوق الجميع والكل يعتمدون عليه اعتمادا مطلقا ويطيعونه رغما عنهم في سلوكهم وجميع شؤون حياتهم حتى في الأمور التي تتعارض مع رغباتهم الملحّة وميولهم الفطرية. المجتمع بما يمارسه من سلطة على الأفراد قادر على أن يدخل في روع كل منهم فكرة الألوهية والإحساس بالمقدس وذلك بحكم اعتمادهم عليه اعتمادا كاملا وحاجتهم إليه وخدمتهم له وبحكم ما يمارسه عليهم من قوة قهرية وسلطة أخلاقية لا يمكنهم الفكاك منها وتجبرهم على احترام تعاليمه

والخضوع لقيوده. ولكن المجتمع في الوقت نفسه يمنح كل منهم القوة الضرورية لمواجهة مصاعب العيش والصمود أمام تحديات البقاء (7-236 :1965). يقول دوركهايم:

> حيث أن الضغط الاجتماعي يمارس تأثيره ذهنيا فإنه حتما سوف يزرع في ذهن الأفراد إحساسا بأن هناك قوة أو قوى خارجية، أخلاقية وفعالة في الوقت ذاته، يعتمدون عليها. لذا لا بد لهم أن يدركوا، ولو جزئيا، أن هذه القوى خارج ذواتهم، لما يشعرون به من سطوة لها عليهم، بل وتجبرهم أحيانا أن يقوموا بأفعال تتناقض تماما مع أخص ميولهم الفطرية. ولا شك أنهم لو علموا أن هذه التأثيرات التي يشعرون بها تصدر حقا عن المجتمع، فلن تتولد في أذهانهم أنساق التفسير الميثولوجي لها. لكن بما أن التأثيرات الاجتماعية تمارس سطوتها بطرق متعرجة ومبهمة مستعينة بآليات سيكولوجية في غاية التعقيد فإنها لا تسمح للملاحظ غير المتمرس أن يعرف من أين تأتي. وبدون أساليب البحث العلمي التي تساعد على اكتشافها وفهم طبيعتها فإن كل ما يشعر به الأفراد هو أنه يتم التأثير عليهم دون أن يعرفوا كيف ولا من أين يأتي هذا التأثير. ولذا عليهم أن يبتدعوا لأنفسهم الفكرة القائلة بأن هناك قوى يشعرون بأنهم على اتصال بها. من هنا نستطيع أن نتلمس الوسائل التي عن طريقها يقوم الذهن بتصوير هذه القوى وفق أشكال أخرى تخالف طبيعتها الحقيقية (40-239 :1965).

أفراد العشيرة حينما يعبدون طوطمها هم في الواقع، وبدون وعي منهم، يعبدون مجتمع العشيرة، أي يؤكدون على ولائهم وعلى انتماءهم الاجتماعي واحترامهم للقوانين والأعراف والقيم والعلاقات التي تفرضها عليهم الحياة الاجتماعية وتُلزمهم التقيد بها واحترامها. فوجود أي مجتمع يقوم على التزام كل فرد بما تفرضه عليه الحياة الاجتماعية وأن يتمثل ذلك في وعيه. يحدث ذلك التمثل الاجتماعي في الوعي الفردي أثناء ممارسة الطقوس الاحتفالية الحاشدة التي ينسى فيها الفرد نفسه ويتماهى مع المجموع حينما تأخذه النشوة الغامرة من خلال الرقص الجماعي والغناء والبهجة الممزوجة بمشاعر الرهبة والرغبة والتي تتنامى أكثر فأكثر في تفاعلها مع مشاعر الآخرين التي يمتلئ الجو بذبذباتها وتسري فيه كالتيار الكهربائي وتتلاطم مثل أمواج المحيط الهادر التي تبدأ صغيرة ثم تكبر حتى تصبح طوفانا جارفا. نبض المشاعر العارمة ودفق العواطف الجياشة والطاقة الانفعالية التي تنتاب الأفراد وتسري بينهم في مثل هذه المناسبات المثيرة ويعدي بها بعضهم بعضا لا يمكن أن يمر بها أيا منهم بمفرده، إنها نتاج السيكولوجية الجمعية التي تختلف عن السيكولوجية الفردية والتي تذوب فيها الذات الفردية وتندمج بالذات الجماعية. في مثل هذه المناسبات المثيرة ينسى الأفراد طبيعتهم الفردية وتفاهات الحياة اليومية المدنسة ومشاغلها ويُعرج بهم إلى العالم القدسي الأسمى. هذه هي حقيقة ومنشأ التجربة الدينية كما يراها دوركهايم ووظيفتها هي تكريس الشعور الجمعي والوعي بحقيقة الولاء الاجتماعي والروابط التي تربط أفراد العشيرة مع بعضهم البعض في مجتمع واحد.

الجموع التي تحتشد لأداء الطقوس الطوطمية ما هي إلا تجسيد مادي لحقيقة ذهنية يقول المتعبدون إنها الإله والذي هو في الحقيقة ليس سوى المجتمع. هذه التجمعات المشاركة في أداء الطقوس وغيرها من النشاطات الجماعية هي التي تجعل المجتمع يحقق وجوده ويعي ذاته من خلال تعبير أفراده عن مشاعرهم وقناعاتهم المشتركة. في هذه المناسبات يلتفت الأفراد إلى العادات والتقاليد والمعتقدات والمصالح المشتركة التي توحدهم ويتخلى كل منهم عن فرديته وهمومه الذاتية وشؤونه الخاصة ليذوب في المجموع ويجدد علاقته مع الكل مما يزيد من تماسك الجماعة وتمتين علاقتهم ليشكلوا مع بعضهم لحمة واحدة ومجتمعا واحدا. فالشعائر التي تبدو وظيفتها في الظاهر توثيق عرى العلاقة بين العبد وربه ما هي إلا توثيق علاقة الأفراد مع بعضهم البعض ومع المجتمع الذي ينتمون إليه، حيث أن فكرة الله ليست إلا تعبيرا مجازيا عن فكرة

المجتمع. هذه هي الشعلة التي تقتبس منها روح كل فرد منهم والمعين الذي تنهل منه لتجدد طاقتها وتقوي من عزيمتها في مواجهة قوى الطبيعة الغاشمة (70-469 ,92-377 ,8-257 :1965).

حينما تتحد عقول الأفراد أثناء ممارسة الطقوس الجماعية بكل مشاعرهم وأفكارهم وتصوراتهم يتولد عن ذلك حقيقة اجتماعية متميزة عن أي من هذه العقول الفردية ومستقلة عنها جميعها بحيث تتخذ لنفسها مسارا وجوديا مستقلا. من خلال هذه الطقوس الجماعية تتمثل حقيقة المجتمع كما يشخصها التشورينغا المجسّد الذي ترمز ماديته إلى حقيقة الوجود الاجتماعي بمعزل واستقلالية تامة عن الأفراد وإلى استمرارية المجتمع بعد انتهاء الطقوس وبعد زوال الأفراد، وإلى أن المجتمع ليس وهما وإنما حقيقة ملموسة تفرض وجودها وتمارس سلطتها على الأفراد.

وهكذا يؤكد دوركهايم على ازدواجية طبيعة الفرد التي تتوزع بين الذات الفردية والذات الاجتماعية ليصبح المجتمع داخل الفرد وخارجه في ذات الوقت، معتمد عليه ومستقل عنه. وكلما حاول الجسد فرض غرائزه البهيمية ورغباته الأنانية الفردية التي تحاول الانفلات من قبضة الضبط الاجتماعي لتلغ في المدنّس كانت الرقابة الذاتية التي تمثل صوت المجتمع له بالمرصاد لتصده عن نزواته الفردية وتعيده إلى احترام المقدّس. ومن الطبيعي أن تنبثق من هذه الازدواجية فكرة خلود الروح. ثنائية الجسد الفاني والروح الخالدة هي انعكاس لثنائية الفرد والمجتمع الذي لا يفنى بفناء الأفراد. فروح الفرد ما هي في نهاية المطاف إلا صورة مُجْتَزَأة من روح العشيرة كلها والتي يستمر وجودها ولا تفنى بموت الأفراد. ليست الروح إلا ذلك الجزء من العشيرة المغروس في النفس، بما يمثله ذلك الجزء من قيم ثقافية ونظم اجتماعية ومبادئ أخلاقية، والذي يستبطنه الفرد بداخله ليصبح جزءا من ذاته وليشكل رقابة ذاتية توجه سلوكه. إنها تَمَثُّل الفرد لما يلزمه التقيد به في حياته من أعراف ومثل وقوانين اجتماعية؛ إنها صوت العشيرة داخل النفس ليجعل من الفرد إنسانا اجتماعيا وكائنا ثقافيا بدلا من كونه مجرد كائن حيواني (5-299 :1965).

الدين والمجتمع مظهران لنفس السلطة الأخلاقية التي تملي على الأفراد سلوكهم وطريقة تفكيرهم. فالمجتمع يمارس سلطته القهرية، وغير المريحة أحيانا، ويفرضها على الفرد لكنه بالمقابل يوفر له الحماية والأمان، حيث لا يستطيع الفرد أن يعيش وحيدا. ولأن المجتمع يمارس السلطة على الفرد وفي نفس الوقت يوفر له الحماية، فإن الفرد يحترم المجتمع ويهابه. والآلهة تقوم بذات الأدوار تماما وهي تتمتع بنفس القوة ونفس السلطة الأخلاقية. سلطة المجتمع الأخلاقية على الفرد تولد لديه الشعور بالمقدس، ذلك الشعور الذي من خلاله ينظر الفرد إلى بعض الأشياء على أنها ترمز لقوة أخلاقية عليا. ولا يخطئ المؤمن الذي يعتقد بوجود هذه القوة الأخلاقية التي يعتمد عليها ويستمد منها طبيعته الخيّرة. هذه القوة هي المجتمع. حينما يحس أفراد العشيرة الأسترالية بالخروج خارج ذواتهم ويشعرون بحياة أخرى في دواخلهم، حياة تفاجؤهم بقوتها فإنهم ليسوا واهمين:

> هذا الشعور بالقوة شعور حقيقي وهو ناتج عن قوى خارج الفرد وأسمى منه. صحيح أنه مخطئ في اعتقاده أن هذه الحيوية الفائقة هي من صنيع قوة على شكل حيوان أو نبات. لكن الوهم لا يكمن في حقيقة وجود هذه القوة وإنما فقط في التفسير الخاطئ للرمز الذي من خلاله تتمثل في الذهن وفي المظهر الخارجي الذي تتلبسه في الخيال. فخلف هذه الأشكال والرموز، بالرغم من فجاجتها أو تهذيبها توجد حقيقة حية وملموسة. هكذا يكتسب الدين معنى ومعقولية لا يستطيع أي عاقل إنكارهما. غاية الدين لا أن يمنح الإنسان تصورا للعالم الطبيعي، فلو كانت هذه مهمة الدين فمن الصعب علينا أن نفهم كيف له أن يستمر وجوده لأنه وفق هذا

> التفسير لا يعدو أن يكون نسيجا من الأغاليط. الأهم من ذلك أنه منظومة من الأفكار التي من خلالها يستطيع الأفراد أن يصوروا لأنفسهم مجتمعهم والعلاقات المبهمة التي تربطهم به. هذه هي الوظيفة الأساسية للدين، وعلى الرغم من مجازية هذا التصور ورمزيته إلا أنه تصور ليس خاطئا. بل على العكس فهو يترجم كل ما هو جوهري وما يتطلب التفسير في هذه العلاقات. فالحقيقة الثابتة أنه يوجد خارج كل منا شيء أسمى منا نحن على اتصال معه (257 :1965) .

وهكذا تتمحور أطروحة دوركهايم حول عدد من الثنائيات بدءا من ثنائية المقدس والمدنس مرورا بثنائية الفرد والجتمع ثم ثنائية الجسد والروح. ويضاف إلى هذه الثنائيات ثنائية الطبيعة الدينية المتمثلة في قدرتها على تحفيز الفرد ومنحه الثقة والقدرة على مواجهة تحديات العيش من ناحية ومن ناحية أخرى قدرتها على كبح جماح النزاوت والرغبات الفردية، فهي تشكّل مصدر الطاقة التي تمنح الإنسان القدرة على ضبط النفس من جهة وعلى العمل البناء من جهة أخرى. فالدين بالنسبة للمنتمين له لا يشكل مصدرا لتدبر شؤون الكون بقدر ما يمنحهم الثقة بالنفس ويمدهم بالقوة والعزيمة على العمل البناء وهذا ما يسميه دوركهايم القوة الدايْنامُوجِينِية dynamogenic للطقوس الدينية، تلك القوة التي تمنح الفرد طاقة تفوق طاقته في الأحوال العادية.

> يتحصل الفرد من المجتمع على أسمى ما في ذاته، يحصل منه على كل ما يمنحه سخصية مميزة ومكانا فريدا بين الكائنات الأخرى ويحصل منه على ثقافته الفكرية والأخلاقية. فلو أخذنا من البشر لغتهم وعلومهم وفنونهم ومبادئهم الأخلاقية فإنهم سوف ينحدرون إلى مستوى الأنعام، فطبيعتهم الإنسانية تنبع من طبيعتهم الاجتماعية. ومن الناحية الأخرى فإن المجتمع يوجد فقط ويبقى في الأفراد ومن خلالهم. فلو أن فكرة المجتمع مُسحت من الأفراد ومن قناعاتهم، ولو أن أعضاء الجماعة لم يعودوا يتشاركون بتقاليدها ويشعرون بتطلعاتها لاندثر المجتمع. ويمكننا أن نقول عن المجتمع ما قلناه عن الآلهة، فحقيقة وجوده مرتبط بتمثله في أذهان أفراده، وهذا التمثل رهن بالصورة التي يحملها كل واحد منهم في داخله. وهكذا نرى السبب الحقيقي وراء القول بأن الإله لا يمكن أن يستغني وجوده عن وجود عباده مثلما أن العباد لا غنى لهم عن آلهتهم. هذا لأن المجتمع الذي ليست الآلهة إلا رمزا يعبر عنه لا وجود له دون الأفراد مثلما أن الأفراد لا وجود لهم بدون المجتمع (9-388 :1965).

الدين، بالنسبة لدوركهايم، حقيقة اجتماعية من ثلاثة أوجه؛ فهو من الناحية الأولى نتاج اجتماعي، وهو من الناحية الثانية له وظائف اجتماعية، وهو من الناحية الثالثة يتضمن التصورات الجمعية للحقائق الاجتماعية. ويمكننا أن ننظر للدين على أنه بشكل أو بآخر تصور ذهني للمجتمع والعلاقات الاجتماعية، وهو لذلك يساعد على فهم الواقع الاجتماعي. كما يمكننا أن ننظر للدين على أنه يرمز للواقع الاجتماعي ويعبر عنه من خلال الأداء الدرامي للشعائر والطقوس. فالمبدأ المقدس الذي يتحدث عنه دوركهايم ما هو في نظره إلا المجتمع مجسدا في طوطم العشيرة (200 :1965).

أما فيما يتعلق بالقرابين فإن دوركهايم يتفق مع طروحات رابَرْتْصُن سْمِث التي وصفها بأنها "ثورية" وقال عنها، كما قال فْرِيْزر من قبله، بأنها حدس عبقري مبني على القياس المنطقي مع غياب الشواهد الإثنوغرافية اللازمة والتي لم تكن قد توفرت له آنذاك عن قبائل أستراليا الأصليين وقبائل الهنود الحمر والتي جاءت لاحقا لتؤيد هذا الحدس الأولي (388 ,81-377 :1965). يقول دوركهايم بأن رابَرْتْصُن سْمِث هو أول من تنبه إلى أن القرابين الطوطمية هي البذرة التي انبثقت منه لاحقا شعيرة تقديم القرابين في الديانات المتطورة وشعيرة العشاء المقدس في المسيحية وأنه هو أول من التفت إلى أن تقديم القرابين عبارة عن مأدبة جماعية يشترك

جميع المتعبدين في تناولها مع إلههم في جو احتفالي لا يقصد منه تأسيس علاقة مع الإله بقدر ما هو تجديد وتأكيد للعلاقة القائمة أصلا والتي توحدهم معه. وبما أن الغذاء هو المصدر الذي يستمد منه الجسم، بلحمه ودمه، مادته فإنهم حينما يتشاركون في تناولهم للقربان المقدس تسري القدسية في دمائهم ويصبحون مع بعضهم البعض ومع إلههم أقرباء تربطهم صلة الدم الذي يجري في عروقهم والذي استمدوا مادته من لحم القربان الطوطمي، وبذلك يتحد الجميع في جوهر واحد consubstantiality. هكذا يصبح الأساس في تقديم القرابين ليس تخلي الإنسان عما يملك ليقدمه هدية للإله وإنما هو مشاركة الإله في تناول لحم القربان لتجديد علاقة القربى معه ومع أفراد العشيرة الآخرين. إلا أن دوركهايم، بناء على النتائج التي توصلت لها الأبحاث الإثنوغرافية عن طبيعة القرابين الطوطمية، يخالف رابَرْتْصُن سْمِث في بعض التفاصيل حيث يرى أن هذه الشعيرة تستمد قدسيتها من قدسية القربان في ذاته والذي هو في الأصل طوطم مقدس ولا يكتسب قدسيته فقط من مجرد تكريسه لكي يقدم قربانا، كما يقول رابَرْتْصُن سْمِث. وقد سبقت الإشارة إلى أن رابَرْتْصُن سْمِث يتحفظ على اعتبار القربان هدية يقدمها العبد لربه لأن الرب الذي يهب العباد كل ما يملكون، كما يقول، ليس في حاجة لهم في شيء، ويقول بأن فكرة الهدية للرب لم تتبلور إلا لاحقا بعد ظهور الملكية الخاصة وبعد مرحلة من التطور السياسي والطبقي بحيث أصبح الناس خاضعين للملوك والأمراء الذين يضطرون لدفع الأتاوات لهم. إلا أن دوركهايم، خلافا لهذا الرأي، يرى أن الرب يحتاج لعباده بقدر ما يحتاجون إليه. فبدون العباد لا يوجد آلهة لأن الآلهة هي الفكرة التي يحملونها في أذهانهم. وبقوله إن فكرة الله هي المجتمع ذاته يرى دوركهايم أنه قد استبعد فكرة اعتماد الآلهة على العباد في الممارسات الطوطمية، وهي الفكرة التي تشوب فكرة تقديم القرابين للرب والتي لم يكن يستسيغها رابَرْتْصُن سْمِث (Jones 1981: 617).

من أهم الإسهامات التي قدمها دوركهايم في كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية** مساهمته في تأسيس ما صار يعرف بعلم اجتماع المعرفة. البحث عن جذور الدين بالنسبة له ما هو إلا جزء، وإن كان الجزء الأهم، من مشروع أعم وأشمل هدفه تقديم تفسير سوسيولوجي لإشكالية فلسفية شغلت بال الفلاسفة منذ أفلاطون، وهي إشكالية إبستومولوجية تتعلق بمصادر وأسس المعرفة وذلك عن طريق فحص الجذور الاجتماعية لما كان يسمى مقولات الفكر the categories of the understanding. هذه المقولات هي أعم المحمولات التي يمكن إسنادها لأي موضوع والتي تخضع لها كل الموجودات ولا تقتصر على هذا الموجود بعينه دون ذاك. ويشبه دوركهايم هذه المقولات بالإطارات التي تؤطر الفكر والقوالب التي تشكّل الانطباعات الحسية وبدونها يستحيل التفكير. فالذهن لا يستطيع تصور أي شيء خارجي دون إدخاله في إطار هذه المقولات (488 ,3-21 :1965).

وقد سبق أن تعرض العديد من الفلاسفة من عقلانيين rationalists وإمبريقيين empericists لهذه المسألة وتباينت آراءهم حولها ابتداء من أرسطو. وكان من آخر هؤلاء الفلاسفة وأهمهم عمانويل كَنْط (١٧٢٤–١٨٠٤) Immanuel Kant. يقول كَنْط بأن الحقيقة المادية الملموسة هي من تصميم العقل أولاً على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في مقولات categories من صنع العقل سابقة على التجربة وخارجة عن معطيات الحس. ترتد المعرفة عند كَنْط إلى التجربة من حيث المادة وإلى العقل من حيث الإطار، فهي مزيج من التجربة الحسية ومن الأطر الذهنية القبلية التي تسبق التجربة ولا تستمد منها بل هي متأصلة في بنية العقل الذي يفرضها على معطيات الحس. فالمبادئ الرئيسية للإحساس مثل الزمان والمكان والجوهر والذاتية والصنف والعدد والعلّية (السببية)، إلى اخر القائمة، هي مقولات أو إطارات عقلية أولية *a prioris*. إنها مبادئ عقلية

صميمية متعالية لا تتجاوز نطاق العقل بل هي من نسج العقل نفسه وقائمة في طبيعته أصلا وليس في الواقع الخارجي. وبالتالي فهي لا توجد في التجربة ومعطيات الحس، بل إن معطيات التجربة المحسوسة تترتب وفقاً لها. ودليله على ذلك اتفاق جميع أفراد الجنس البشري حول هذه المقولات التي تفرض سلطتها على الجميع وتوجه تفكيرهم. فلو كانت هذه المقولات تحددها التجربة الحسية لاختلفت باختلاف تجارب الناس. من خلال المقولات استطاع كَنْط أن ينظر إلى معطيات الحس على أن العقل قد شارك في صنعها بإطاراته الأصيلة وأن ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل وتصوير مثالي للحقيقة الواقعية.

وقد قرأ دوركهايم باهتمام بالغ ما كتبه كنط لكنه اختلف معه حول موضوع المعرفة مثلما اختلف مع الإمبيريقيين. يقول دوركهايم إن هذه المقولات لا ترتكز حصريا لا في العقل ولا في التجربة الحسية للأفراد وإنما في الواقع الاجتماعي الذي يشكل التصورات العامة التي يشترك فيها كل أفراد المجتمع الواحد ويستسلمون لها دون مساءلة لكنها قد تختلف من مجتمع لآخر. هذه المقولات هي التي تسهّل الحياة الاجتماعية وتجعل التفاهم والتواصل ممكنا بين الأفراد الذين ينتمون لنفس المجتمع والثقافة وتوحد بينهم ذهنيا وأخلاقيا، لكنه قد يتعثر بين الأفراد الذين ينتمون لمجتمعات مختلفة. هذه المقولات الاجتماعية تفرض نفسها على الفرد بالضرورة ولا يستطيع إلا أن يقبلها بدون وعي منه بذلك. وهذا موقف يأخذ شيئا من الموقف العقلاني بمعنى اشتراك أفراد المجتمع الواحد في مقولات مجتمعهم لكن هذا الموقف أيضا يتفق مع الموقف الإمبريقي في تحديده أصل المقولات بأنها تحكمها وتحددها الحياة الاجتماعية ولذلك تختلف من مجتمع لآخر نظرا لاختلاف التجربة الاجتماعية، وهذا أمر خاضع للملاحظة الإمبريقية (32 :1965).

نظرة دوركهايم إلى الدين على أنه نتاج اجتماعي قاده إلى أن يجد رابطا سببيا بين أشكال البناء الاجتماعي ومضامين المعتقدات والشعائر الدينية. وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تأكيده على أن مقولات الفكر وأشكال التصنيف الطبيعي مستمدة من الواقع الاجتماعي. فالمقولات ما هي إلا نتاج اجتماعي، وليست، كما يعتقد الإمبريقيون، نتاج التجربة الحسية الفردية. لكنها أيضا ليست، كما يقول العقليون، معطيات قبلية مغروسة في الذهن وسابقة على التجربة. الموقف التجريبي يسلب المقولات أهم خصائصها، وهي خاصية الكلية والعمومية والضرورة. أما الموقف العقلاني فإنه يكتفي بالقول إنها مغروسة في الذهن دون أن يفسر كيف جاءت إلى الذهن أصلا. المقولات، إذاً، ليست معطيات حسية ولا تخيلات وإنما تصورات جمعية مشتركة؛ لذا فهي آلية من آليات التواصل الاجتماعي والتفاهم نظرا لأن جميع أفراد المجتمع يشتركون فيها وبدونها تستحيل الحياة الاجتماعية وكأن كل فرد يعيش في عالمه الخاص بمفاهيمه التي تختلف عن كل شخص آخر ولا يستطيع توصيل أفكاره للآخرين ما لم توجد بينه وبينهم أرضية مشتركة لتبادل الأفكار. وبحكم أن المقولات نتاج اجتماعي والجميع متفقون عليها فإن ذلك يمنحها سطوة على أفراد المجتمع ولا تسمح لأحد منهم أن يخرج عنها وإلا فقد صلته بمجتمعه وانقطعت علاقته معه لأنه عندها يصبح في عالم غير عالم الآخرين. وكون المقولات منتج اجتماعي يعني أنها قد تختلف من مجتمع لآخر ومن حقبة لأخرى، ويبدو هذا الاختلاف واضحا في المجتمعات البدائية المعزولة عن بعضها البعض ولكن مع زحف العولمة وتكثيف الاتصال بين المجتمعات تتخذ المقولات بعدا كونيا وتضمحل الفروق بين المجتمعات.

تستند المقولات على التفكير المنطقي المبني على مفاهيم كلية ثابتة وضرورية ذات طبيعة عمومية لأنها تصورات جمعية، بمعنى أن المجتمع هو الذي يجعل هذه المفاهيم الكلية، وبالتالي يجعل التفكير المنطقي أمرا ممكنا. هذه المفاهيم تختلف في كليتها وضرورتها وثباتها عن الإحساسات الفردية بخصوصيتها وتقلبها وعدم ثباتها وصعوبة توصيلها للآخرين نظرا لفرط خصوصيتها. أما المفاهيم التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع فهي التي تجعل التواصل ممكنا بينهم، وبحكم عموميتها فهي تحمل ثقلا وسطوة لا تملكهما الآراء الشخصية.

ولكن ما صلة المقولات بالدين؟ يقول دوركهايم إننا حينما نحلل المعتقدات الدينية الأولية سوف نعثر على هذه المقولات. المقولات تصورات مثلها مثل التصورات الدينية والتي هي تصورات جمعية تعبر عن وقائع اجتماعية. وإذا ما ثبت لنا أن المقولات ذات أصل ديني فلا بد أنها بناء على ذلك تشكّل جانبا من الحقائق الاجتماعية المشتركة، أي لا بد أنها ذات طابع اجتماعي ونتاج ذهنية جماعية. فالشعائر والطقوس أفعال تؤدى في مجاميع تبث فيهم حالات ذهنية وتشحنهم بطاقات نفسية معينة. ولو نظرنا إلى مقولة العلّية (السببية) فيمكن إرجاعها إلى عدة أسباب كلها ذات أصل اجتماعي ديني. فالممارسات السحرية، خصوصا التي تقوم على المحاكاة هو شكل من أشكال السببية، يفترض أن الشبيه يُنتج الشبيه. كما أن سلطة المجتمع الأخلاقية التي يمارسها على الأفراد توحي لهم بمبدأ القوة الفاعلة force، يضاف إلى ذلك كله عموم الطقوس والنشاطات الاجتماعية التي تفضي إلى النتائج المتوخاة منها. ومهما كان مفهوم السببية مضمرا وغامضا فإنه هو الذي يدفع أفراد المجتمع إلى التعاون لإنجاز أعمال معينة من أجل الحصول على نتائج محددة. كل هذه أمور توحي بمبدأ العلية (1965: 23, 406). وكأن دوركهايم هنا يحاول حل معضلة السببية التي أثارها ديفِد هْيُوم والتي حفزت كانت لتأليفه كتابه عن العقل الخالص.

ولا ننس أن البداية التي تبدأ منها قدرة الإنسان الذهنية على التفكير المنطقي وتصنيف الأشياء والكائنات في الطبيعة إلى فصائل وأصناف وأجناس إنما انبثقت من ثنائية المقدس والمدنّس ومن خلال علاقات الكائنات الطوطمية، حيوانية ونباتية، فردية وجماعية، والتي تعكس علاقات أفراد العشيرة بعضهم ببعض وعلاقات العشائر بعضها ببعض وعلاقتها بعالم الطبيعة وكذلك علاقة مكونات عالم الطبيعة بعضها ببعض (1965: 166-9).

وبخصوص مقولة الصنف يتكئ دوركهايم على رسالة صغيرة سبق له أن ألفها مع ابن أخته وتلميذه مارسيل مَاوْس Marcel Mauss عام 1903 وترجمت إلى الإنجليزية عام 1963 تحت عنوان **التصنيفات البدائية** *Primitive Classification*. تقدم الرسالة أنماطا من التصنيفات الطبيعية في المجتمعات البدائية يُفتَرَض أنها مبنية على ومتناظرة مع التصنيفات الاجتماعية. يريد دوركهايم أن يتوصل إلى أن الدين بمثابة كُزْمولوجيا بدائية primitive cosmology تقدم أولى المحاولات لفهم نظام الكون وتصنيف مكوناته. إنطلاقا من هذه الكُزْمولوجيا يتم توزيع كل مكونات الطبيعة بين مختلف العشائر والقبائل بحيث لا يبقى شيء في هذا الكون لا يخص هذه العشيرة أو تلك وينتمي لطوطمها، من الشمس إلى القمر إلى النجوم إلى مختلف أجناس النباتات والحيوانات، وحتى المطر والريح والسحب (1965: 165-73; Durkheim & Mauss 1963: 12ff, 43ff).

وقد اعتمد دوركهايم ومَاوْس في ذلك على ما توصلت إليه الأبحاث الميدانية عن الطوطمية في أستراليا بدأً من أبحاث هَاوِت وفِيْسُن وانتهاء بأبحاث إِلْكِن A. P. Elkin. يقول هؤلاء الباحثون إن النباتات والحيوانات

ومختلف مظاهر الطبيعية وموجودات الكون تتمفصل وتتوزع في نظر الأستراليين بين شقي القبيلة نزولا إلى الفصائل التزاوجية ومنها إلى العشائر الطوطمية، مثلها في ذلك مثل البشر. ويشمل هذا التمفصل كل ما فوق الأرض وتحت السماء، كما يقول إلْكِن (Elkin 1964: 162)، بما في ذلك الرياح والمطر والشمس والقمر، بل حتى أنك لو أشرت إلى نجمة في السماء لأخبروك إلى أي عشيرة طوطمية هي تنتمي. وهذا التقسيم شبيه بالتصنيف الإحيائي الذي يصنف مملكة النبات أو مملكة الحيوان إلى فصائل والفصائل إلى رُتب والرتب إلى أنواع والأنواع إلى أجناس. ففي المفهوم الطوطمي هناك قدر من المحاكاة ونوع من التناظر والتوازي بين تصنيف الموجودات الطبيعة وبين مكونات البناء الاجتماعي، وهناك علاقة بين كل من هذه وتلك. ويشعر الفرد بأن هناك علاقة خاصة تربطه بالأشياء التي تنتمي معه إلى نفس الطوطم وتحتل في التصنيف الهرمي للموجودات الطبيعية نفس الموقع الذي يحتله هو في البناء الاجتماعي. ولا تخلو نظرة المرء إلى أي من هذه الطواطم وشعوره نحوها من مسحة طقوسية وقدر من القداسة، وإن بدرجات متفاوتة. وهو يحس أنه أقرب إلى الأشياء التي تشترك معه في طوطمه العشائري من تلك التي تشترك معه في طوطم الفصيل التزاوجي الذي يضم عددا من العشائر ويصبح الشعور باهتا عندما نصل إلى الطوطم الذي يشترك معه في طوطم الشعبة أو الشق القبلي الذي يضم عددا من الفصائل التزاوجية أو طوطم الجنس الخاص بجنس الرجال أو جنس النساء، وهذه الأخيرة أشبه بما يمكن تسميته بالطواطم الرديفة لطوطمه الأصلي. وسوف تتضح لنا أهمية ومعاني هذه التفريعات من شعب وفصائل تزاوجية عندما نتحدث لاحقا عن أنماط التزاوج عند الأستراليين.

ويتم إبراز هذه العلاقة التناظرية بين مكونات البناء الاجتماعي ومظاهر الطبيعة والتعبير عنها من خلال الطقوس والأساطير والمعتقدات، بل وحتى في طريقة التفكير والسلوك. فجثة الميت مثلا تلف بأوراق من الشجر الذي ينتمي لطوطمه وتسجى الجثة في الاتجاه الذي ينتمي لطوطمه، والساحر لا يكون سحره مؤثرا إلا إذا استعان بالأشياء التي تقع ضمن نطاقه الطوطمي. وفي الاجتماعات القبلية تجلس كل عشيرة في المكان الذي يخصها بحسب هذا التصنيف، فبعضها ينزل في النجاد وبعضها في الوهاد ومنها من ينزل قرب الماء ومنها من ينزل في الجهة التي تهب منها رياح السموم. وبعض الحيوانات تستأثر هذه العشيرة بصيدها والعشائر الأخرى لها ما يخصها في هذا الشأن، وكذا هي الحال بالنسبة لجمع النباتات والبذور والجذور التي يتغذون عليها. كل تلك الأمور ليست اعتباطية وإنما تمليها الانتماءات الطوطمية وما يخص العشيرة من مظاهر الطبيعة وموجودات الكون (Elkin 1933a, 1933b; 1964: 139-63; Frazer 1910/1: 78-80, 133-6, 427-32, 452; Howitt & Fison 1889: 61-4).

إذا كان يتم تصور مكونات الطبيعة في الذهن على أنها أجناس وفصائل تشكّل مع بعضها كلا متداخلا ومترابطا فما ذلك إلا لأن المجتمع نفسه يشكل وحدة مترابطة من أفراد وفئات تتداخل في بناء هرمي بحيث تعشش كل منها داخل ما هو أعلى منها. فمثلما أن القبيلة تتفرع إلى بطون والبطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى بدايد كذلك عالم الحيوان والنبات يتوزع على أنواع متمايزة والأنواع تلتئم في أجناس متمايزة والأجناس تلتئم في أصناف والأصناف في عوائل، وهكذا. فالمجتمع هو النموذج الذي يُصنَّف وفقه الكون بكل مكوناته وموجوداته. وانضمام كل العشائر والبطون والأفخاذ تحت سقف العشيرة الواحدة يعطي للإنسان مقولة الفردانية ومقولة المجموع الكلي أو الصنف الأكبر الذي يشتمل على كل الأصناف. تصنيف الموجودات في

الطبيعة إلى أجناس وفصائل ما هو إذاً إلا انعكاس لتصنيف أفراد المجتمع إلى فئات من الذكور والإناث ومن الصغار والكبار وتصنيف القبيلة إلى أفخاذ وبطون وعشائر، وهكذا.

وهكذا يتشاكل نظام الكون مع النظام الاجتماعي وبنية الطبيعة مع بنية المجتمع. بمعنى أن البناء الاجتماعي هو الذي يمد البشر بالقدرة على تصور الكون كبنية منتظمة. التفكير الكُزْمولوجي يعني القدرة على التفكير المجرد الذي يتخطى خصوصيات الحس إلى عموميات الفكر ويمكّن من إدراك العلاقات التي تربط بين الجزئيات لتشكّل كليات متساندة ضمن تصنيف هرمي متداخل. هذه الكُزْمولوجيا تمثل انعكاسا للواقع الاجتماعي للإنسان البدائي ومنها انبثقت بقية مقولات الفكر التي ترتب المعارف في الذهن وتنظمها وفق النظام الاجتماعي الذي نشأت فيه والتي هي مستمدة منه.

مثل هذه الشواهد تؤكد أن هناك تناظر بين الأنساق الاجتماعية والأنساق الذهنية التي يتم بواسطتها تصنيف المكونات الطبيعية. فالواقع الاجتماعي واقع طبيعي، لذا فهو لا يختلف عن مكونات الطبيعة الأخرى إلا ربما في درجة التعقيد. وبما أن المجتمع جزء من الطبيعة فمن المتوقع أن المقولات التي هو مصدرها تنطبق على الطبيعة الخارجية بقدر ما تنطبق على المجتمع. فالعلاقات الأساسية –والتي من وظيفة المقولات الجوهرية أن تعبر عنها– لا يمكن لها أن تكون مختلفة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي، إذ من المستحيل أن تخالف الطبيعة نفسها فيما يتعلق بخصائصها (31 :1965).

ومقولة الزمان مستمدة أيضا من واقع الحياة الاجتماعية، وتحديدا من دورة حياة الأفراد ومن إيقاع الحياة الاجتماعية ونشاطاتها التي تختلف باختلاف المواسم والفصول. ولا بد أن يكون هناك مفهوم موحد للزمان ليتمكن أبناء المجتمع من الاتفاق فيما بينهم على مواعيد العمل والاحتفالات والطقوس والغزوات وحملات الصيد، وما إلى ذلك (23 :1965). أما فيما يتعلق بمقولة المكان فيقول دوركهايم ومَاوْس أن قبائل الزوْني Zuni من قبائل الهنود الحمر يتصورون المكان على شكل دائرة واسعة تقسمها خطوط تتقاطع داخلها مثلما تتقاطع نجوعهم داخل دائرة القطين ويقسمون هذه الدائرة إلى سبع جهات تتوزع بالتساوي على دائرة قطين القبيلة وتسمى كل جهة منها باسم العشيرة التي عادة ما تحل فيها حينما تجتمع القبيلة بكل عشائرها، لأن كل عشيرة تنزل دائما في جهتها المحددة وتعرف أي القبائل تكون عن يمينها وأيها عن يسارها (1965: 24; Durkheim & Mauss 1963 44ff).

وبالرغم من الاحتفاء الذي لقيه كتاب دوركهايم في الأوساط الأكاديمية إلا أنه لم يسلم من سهام النقد. فالبعض كان يتشكك في مدى موثوقية المعلومات التي بنى عليها دوركهايم تحليلاته ومدى دقة وصحة تفسيره لهذه المعلومات. مثلا قد تكون ديانة الأستراليين أكثر بدائية من ديانة الهنود الحمر وغيرهم من المجتمعات البدائية لكن نسق القرابة عندهم لا يجاريه في نظامه وفي تركيبته المعقدة أي نسق قرابي آخر مما يشكك في اعتبارهم هم الأكثر بدائية من غيرهم.

أما فيما يتعلق بمفهومه للمقولات كتصورات جمعية فإنه يختلف عن مفهوم كنط حيث أنها عند الأخير لا تشمل الزمان والمكان، حيث أن كنط يضمنهما في نطاق الحدس intuition وليس في نطاق المقولات. كما يلاحَظ أنه في تفسيره للمقولات يخلط بين محتويات الفكر وملكة الفكر ويعتبرهما شيئا واحدا. ما يحتويه الفكر من تصورات جمعية قد يمليها الواقع الاجتماعي، لكن ملكات الفكر المتمثلة في المقولات لا يمكن ردها إلى ذلك الواقع؛ إذ كيف يمكن بدايةً تصنيف الواقع الاجتماعي نفسه والتفكير فيه وفق هذه المقولات إن لم

تكن موجودة في الفكر أصلا. فهناك فرق بين القدرة على التصنيف في حد ذاتها مثلا وبين توظيف هذه الملكة لتصنيف الأشياء الاجتماعية والطبيعية بطريقة أو بأخرى (Gehlke 1915: 52-3). وهذا شبيه بقولنا إن الإنسان يولد مجهزا أصلا بالملكة اللغوية لكن اللغة التي سيتكلمها تعتمد على المجتمع الذي ينشأ فيه.

ثم هو يقول إنه لا يمكن لأي مؤسسة اجتماعية أن تنشأ وتنتشر وتستمر إذا كانت مؤسسة على الخطأ، لكنه يعود ليفسر الدين بالقول إن المتعبدين يعتقدون أنهم يتوجّهون بصلواتهم إلى الله بينما هم في الحقيقة يتوجّهون بها إلى المجتمع. أليس هذا الاعتقاد، الذي يشكل القضية الأساسية التي يحاول الكتاب إثباتها، هو ذاته مبني على الخطأ!

ومن النقاد من يقول بأن دوركهايم يبني محاجاته أحيانا على مصادرة المطلوب *petitio principii*، أي إقامة الدليل بدءا بالتسليم بذات القضية المطلوب إثباتها، كأن يقول بأن النشوة الجماعية أثناء أدا الطقوس هي التي تولد الشعور الديني علما بأنه من المفترض أن الشعور الديني هو الذي وحد المؤدين في أمة مؤمنة ودفعهم بالتالي للاجتماع من أجل تأدية هذه الطقوس (Levi-Strauss 1963a: 71; Lukes 1973: 31; Thompson 2002: 110-1).

ومما يؤخذ على دوركهايم أنه اختزالي reductionist بمعنى أنه يحاول اختزال أسباب الظواهر الإنسانية على تباينها ومحاولة ردها إلى أسباب اجتماعية بحتة، بما في ذلك بعض الظواهر التي يمكن ردها لأسباب بيولوجية أو نفسية أو اقتصادية مثلا. وربما يأتي ذلك من حماسه المهني لعلم الاجتماع وترويجه لأهميته في تشخيص وعلاج ما كانت تعاني منه المجتمعات الأوربية من مشاكل اجتماعية وضرورة تأسيس كرسي جامعي لهذا العلم كتخصص أكاديمي مستقل؛ خصوصا وأن مذهب التحليل النفسي حينذاك كان قد خطى خطوات واسعة وحظي باهتمام بالغ بفضل ما حققه كل من سيغموند فْرُوْيْد وكارل يُوْنْغ من نجاحات في هذا المجال. وهذا ما تحقق فعلا على يديه حيث عينته جامعة بوردو Bordeaux عام ١٨٨٧ كأول أستاذ جامعي لعلم الاجتماع في فرنسا.