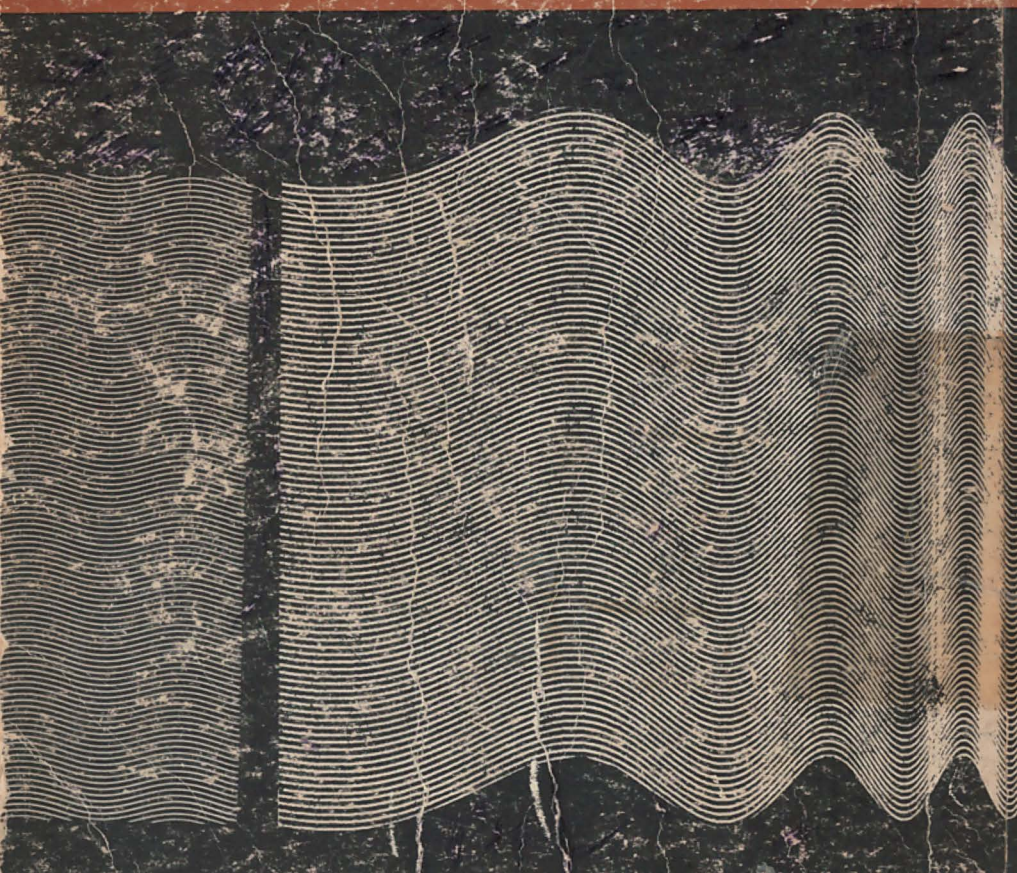
توتمیسم

لوی - استروس

ترجمه: مسعود راد



در بازار کتاب ایران

«۲۳۱»

لوی ـ استروس

توتمیسم

ترجمهٔ مسعود راد

□ توتمیسم
□ کلودلوی ـ استروس
□ ترجمهٔ مسعود راد
□ چاپ شرکت افست «سهامی عام» تاریخ انتشار ۱۳۶۱
□ انتشارات توس، اول خیابان دانشگاه، تلفن ۶۶۱۰۰۷
□ تیراژ سه هزار نسخه

فهرست مطالب:

یادآوری

به‌علت عدم مقـــدورات چاپخانه، در متن تـــرجمهٔ کتاب استفاده از حروف سیاه یا حروف «ایرانیك» به‌عنوان معادل حروف ایتالیك در متن اصلی ممکن نگردید. همه‌جا بجای آن از گیومه استفاده شده است، که به‌این‌ترتیب متأسفانه استفاده از گیومه برای نقل قول و بجای حروف ایتالیك، تفکیك‌پذیر نیست. ناشر.

مقدمه مترجم

(۱)

برای آشنائی با طرز فکر کلود لوی‌ـاستروس مردم‌شناس مشهور فرانسوی، و به روایتی سردمدار مکتب اصالت ساخت در مردم‌شناسی، کتاب توتمیسم دارای مناسبت خاص است. این کتابی است که خود لوی ـ استروس برای تشریح نظریه‌اش به اختصار در سال ۱۹۶۰ به نگارش درآورده است، و درواقع مقدمه‌ایست برنظریهٔ ساختگرائی در مردم‌شناسی، که در آثار دیگر این نویسنده بسط داده می‌شود. همانطور که خود وی در مقدمهٔ کتاب اندیشه وحشی[1] می‌نویسد، اثر اخیر مکمل بسط یافتهٔ کتاب توتمیسم بشمار می‌رود.

در زبان فارسی نام لوی ـ استروس که شیفتگان و منتقدان متفقاً به‌اهمیت نظریات او در مردم‌شناسی اذعان دارند، نامی آشناست، ولی بنظر می‌رسد هنوز هیچیك از کتب نظری او به‌فارسی ترجمه‌نشده باشند. دو اثری که از این نویسنده ترجمه شده‌اند عبارتند از (۱) **نژاد و تاریخ**[2] که رساله‌ایست که وی در سال ۱۹۵۲ برای یونسکو درباره نژادپرستی و مسائل‌نژادی نوشته است، و توسط آقای‌ابوالحسن نجفی ترجمه شده است؛ و (۲) **دیدگاه مردم‌شناسی**[3] که متن‌سخنرانی او

1- La Pansée Sauvage
2- Race et Histoire
۳ـ The Scope of Anthropology (ترجمه از متن انگلیسی).

در جلسهٔ افتتاحیهٔ کرسی مردم‌شناسی اجتماعی کولژ دو فرانس در ژانویهٔ ۱۹۶۰ است، و توسط آقای نعمت‌الله تقوی ترجمه شده است. علاوه بـرآن کتاب لوی ـ استروس نوشتهٔ ادمـوندلیچ مردم‌شناسی ساختگرای انگلیسی توسط آقای حمید عنایت به‌فارسی ترجمه شده است. این کتاب را لیچ برای معرفی این نویسنده به انگلیسی‌زبانان نوشته است و برای آشنائی با طرز فکر او بسیار مفید است. البتـه باید توجه داشت که همانطور که خود لیچ اظهار می‌دارد، او دارای بعضی زمینه‌های اختلاف‌نظر با لوی‌ـاستروس است و بهمین جهت کتابش‌را درواقع با انتقاد از لوی ـ استروس آغازمی‌کند وحتی هنگامی که او را می‌ستاید در لحنش نوعی کنایه، یا حداقل گلایه حس‌می‌شود.

با توجه به‌این توضیحات بنظر می‌رسد کتاب توتمیسم بـرای معرفی این نویسنده به‌زبان خودش احتمالا مفید باشد. ولی اختصار و مقدماتی بودن آن نباید این شبهه را ایجاد نماید که در **توتمیسم** مطلب ساده گرفته شده یا برای عوام نوشته شده است. بگذریم از این کـه بعضی‌ها این کتاب مختصر را «شاید درخشان‌ترین تحلیل ساختگرا»[۴] بشمارآورده‌اند، که مسلماً مبالغه‌آمیزاست. در هرصورت واقعیت‌آنست که روی سخن بامردم‌شناسان است وبطورکلی فرض برآنست‌که خواننده با مسئله آشنائی قبلی دارد و مؤلفین را می‌شناسد و نیازی به‌توضیح مسائل بدیهی (بدیهی از نظر لوی ـ استروس!) نیست. بهمین جهت باوجود این که مترجم در ابتدا قصد داشت مقدمه را حتی‌الامکان‌خلاصه و محدود به توضیحاتی دربارهٔ شیوهٔ ترجمه بنماید و از توضیحات اضافی در خود کتاب و در زیرنویس صفحات احتراز جوید، با پیشرفت کار روشن شد که این رویه عملی نیست. در این مقدمه ما کوشش خواهیم نمود توضیح مختصری درباره شیوه نگارش مؤلف و طرزفکر او ارائه دهیم. درحین بحث ضمناً به‌بعضی‌گرایش‌های فکری (بخصوص در زبان‌شناسی ساختگرا) که لوی ـ استروس را تحت تأثیر قرارداده‌اند اشاره خواهد شد.

۴ـ Roger C. Poole در ابتدای مقدمه بر ترجمه انگلیسی کتاب.

(۲)

در مورد شیوهٔ نگارش لوی ـ استروس باید به‌چند نکته توجه داشت. از یک‌سو همانطور که اشاره شد، در مباحث نظری اغلب روی سخن او با مردم‌شناسان (گاه به‌مفهوم صاحب‌نظران و تئوریسین‌های مردم‌شناسی) است و بهمین جهت از بسیاری مطالب بدون توضیح کافی می‌گذرد؛ و از سوی دیگر باتوجه به تعلق خاطر وی به مکتب اصالت ساخت در زبانشناسی، زبان و نحوه کاربرد آن برای لوی‌ـ استروس اهمیت خاص دارد و در واقع جزئی از دیدگاه نظری او را تشکیل می‌دهد. در عین‌حال علائق او به فلسفه، روانشناسی، ادبیات، و حتی موسیقی، منشاء بسیاری از اشارات و کنایات در نوشته‌های لوی‌ـ استروس هستند. مجموع این نکات گاه فهم نوشته‌های لوی‌ـاستروس را کمی مشکل می‌کند. در واقع انتظارات او از خواننده زیـاد است. ادموند لیچ می‌گوید: «خصوصیت برجستهٔ نوشته‌های او چه به فرانسه و چه به‌انگلیسی آنست که فهم کردن آنها دشوار است. نظریات او در جامعه‌شناسی پیچیدگی گیج‌کننـده را با فضل بیکران درمی‌آمیـزد.» (لـوی ـ استروس [ترجمه فـارسی] ص ۱۱) پس از چاپ ترجمـه انگلیسی کتاب **استوای اندوهگین**[5] مفسر مجله نیوریپابلیك نـوشت: «مسئله اغلب خوانندگان آنست که اثری از لوی‌ـاستروس بیابند که فهمیدن آن نیاز به درجه فوق دکترا در مردم‌شناسی نداشته باشد»[۶] (سپس اضافه کرده که فقط آن کتاب از این قاعده مستثنی است).

اغلب حتی عناوین کتابهای لوی‌ـاستروس سئوال‌انگیز است. «استوای اندوهگین» خود معنی چند پهلو و آهنگی شاعرانه دارد، که شاید «افسوس براستوا» یا حتی «افسوس براستوائیان» بیش از همه می‌توانست مبین حالت احساسی آن باشد. بهمین جهت در تـرجمه انگلیسی آن بالاخره همان عنوان فرانسه حفظ گردیده است. در ترجمه فارسی عنوان این کتاب، آقای عنایت «گرمسیریان اندوهگین» و آقای

5- Tristes Tropiques

۶ـ این مطلب در صفحه اول چاپ جیبی ترجمه انگلیسی کتاب نقل قول شده است.

نجفی «گرمسیر دلگیر» را برگزیده‌اند، و ما «استوای اندوهگین» را بیشتر پسندیده‌ایم، بدون آنکه مدعی باشیم این عنوان دقیقاً (یا حتی بهتر از عناوین دیگر) تمام مفاهیم مورد نظر را القاء می‌کند.

ولی مسئله اغلب از کنایات شاعرانه فراتر می‌رود. عنوان سه جلد کتاب لوی ـ استروس درباره اساطیر[۷]، از یك طرف معنی «اسطوره شناختی» و از طرف دیگر معنی «منطق اساطیر» می‌دهد. به‌عبارت دیگر نویسنده می‌خواهد بگوید برای شناخت و بحث درباره اساطیر باید به «منطق» درونی آنها پی برد. بحث توتمیسم در کتاب «اندیشه وحشی» دنبال می‌شود که در زبان فرانسه درعین حال به‌معنای «بنفشه وحشی» هم هست. همانطور که خواهیم دید در این نکته ضمناً اشاره‌ای به‌شکسپیر وجود دارد، و بنظر می‌رسد که منظور از این بازی لغوی آن باشد که درواقع «توتمیسم شیوه اندیشیدن وحشی‌هاست». در ترجمهٔ انگلیسی، عنوان کتاب را «ذهن وحشی» گذارده‌اند که بسیار مورد ایراد واقع شده است. در ترجمه انگلیسی این کتاب کار بجائی کشید که یکی از مترجمین (چون ترجمه کاری چندنفره شد) «یکسره از خود سلب مسؤلیت» نمود (لیچ، ص ۱۳۴). مثالهائی از این قبیل فراوانند و ادموند لیچ به تعدادی از آنها اشاره می‌کند (از جمله مثال جالب ص ۸۱ کتاب **لوی‌ـاستروس**).

در این بحث جادارد اشاره‌ای هم به‌عنوان کتاب حاضر («توتمیسم امروز») بشود. آیا منظور «وضعیت کنونی مسئله توتمیسم» یا چگونگی «اعتقادات توتمی در قبائل دورافتاده درحال حاضر» است؟ درواقع آنطورکه از متن‌کتاب برمی‌آید، منظور باید آن باشدکه توتمیسم، به مفهوم سنتی آن، امروز دیگر نمی‌تواند بعنوان یك مقوله قابل طرح باشد، و استفاده از این اصطلاح فقط به‌عنوان پدیده‌ای در تاریخ تفکر مردم‌شناسی جائز است. ولی عنوان کتاب این سئوال‌ها را مطرح می‌کند و ظاهراً قصد نویسنده آنستکه این سئوال‌ها مطرح شود، چون توتمیسم هم مانند بسیاری پدیده‌های اجتماعی دیگر در چندین سطح مطرح شده و قابل طرح است. هدف لوی‌ـاستروس دست‌یافتن به

1- Mythologique

سطحی است که مفهوم باطنی و ساخت درونی مسئله را روشن می‌کند.

قصد ما از ذکر این مثال‌ها آنستکه نشان دهیم در نوشته‌های لوی‌ـ استروس برای القاء بعضی مفاهیم، زبان فقط یك عنصر خنثی برای بیان مطلب نیست، بلکه جزئی از خود مطلب بشمار می‌رود. همانطور که در زبان‌شناسی ساخت‌گرا، هدف پی بردن به زیربنای ناخودآگاه زبان در وراء پدیده‌های آگاه زبانی است، در بیان لوی‌ـاستروس نیز طرح بعضی مباحث در سطوح مختلف آگاهی ذهنی صورت می‌گیرد. بنابراین نحوه بیان خود یك عنصر اصلی برای درك مسئله در سطوح مختلف آگاهی، و پی‌بردن به‌ساخت درونی («منطقی») آنست. شاید با مثالی از خود **توتمیسم** بتوان موضوع را روشن ساخت. همانطور که خواهیم دید در «توتمیسم» مسئله فقط درجات آگاهی «بومیان» نیست، بلکه چارچوب ذهنی محقق و درجات آگاهی وی نسبت به آن نیز همانقدر حائز اهمیت (بوده) است. بهمین جهت کسانی مثل روسو و برگسون که خود از جهاتی مانند «انسانهای بدوی» و«وحشیان» فکر می‌کرده‌اند و چارچوب ذهنی‌مشابه‌آنها داشته‌اند، (بنظرلوی‌ـاستروس) توانسته‌اند با روشن‌بینی غیر منتظره‌ای از درون به کنه «مسئله توتمیسم» پی ببرند[۸]. پس در این‌صورت اگر (من‌باب مثال) قصد ما تحلیل‌اسطوره‌ای است که حقایق را در دو (یا چند) سطح مختلف مطرح می‌نماید، آیا شیوه بیان ما نیز نباید به‌تبعیت از اسطوره، القاء کننده دو (یا چند) معنی باشد؟

شاید با این نحوه ارائه مطلب بتوان خواننده را دائماً متوجه سطوح مختلف آگاهی در پدیده‌های مردم‌شناسی نمود، ولی مسلماً برای بسیاری این تفکیك سطوح قدری مشکل خواهد بود. البته اغلب مسئله به‌این شکل حاد مطرح نمی‌شود، ولی در بسیاری از مباحث لوی ـ استروس از مشاهدات عینی به تجرید می‌پردازد و دوباره به‌مشاهدات عینی رجعت می‌نماید، و بدینوسیله مرتباً توجه خواننده را به‌اهمیت فورم و ساخت (باطنی) روابط و تشکیلات اجتماعی (در مقایسه با

۸ـ به این ترتیب ما (در واقع مثل لوی ـ استروس) آخر داستان را از اول فاش نموده‌ایم، چون این یکی از نتیجه‌گیری‌های اصلی کتاب است. م.

اشکال ظاهری آنها) جلب می‌نماید. این شیوه نگارش ضمناً گاه باعث میشود سر نخ صغری و کبرای یك استدلال از دست خواننده خارج شود. (ولی بقول عطار: نظم من خاصیتی دارد عجیب، زآنکه هردم بیشتر بخشد نصیب!). چون این بحث خودبخود وارد دیدگاه نظری لوی ـ استروس میگردد، جا دارد اکنون توضیح کوتاهی در این‌باره داده شود. هدف از این توضیح ارائه چارچوب و نقطه عزیمتی برای شروع کتاب توتمیسم است.

(۲)

محور اصلی دیدگاه لوی ـ استروس مسئله «ساخت» است. این مفهوم در بادی امر خالی از ابهام بنظر می‌رسد. در واقع یکی از هدفهای کلیه علومی که با شناخت انسان به‌عنوان یك موجود اجتماعی سروکار دارند پی بردن به الگوهائیست که بافت جامعه را تشکیل می‌دهند و انسانها را با یکدیگر مرتبط می‌سازند. به‌این معنی ساخت مفهوم تازه‌ای نیست. ولی‌از آنجا که تشابه و تفاوت دو روی یك سکه هستند، دست یافتن به الگوی‌ها مشابه ضمناً نمایانگر تفاوت‌های این الگوهاست. (مثلا در تمام جوامع الگوهای خویشاوندی یا زناشوئی یافت می‌شوند، ولی این یك واقعیت پیش پا افتاده است، و آنچه که مهم است تجزیه و تحلیل تفاوت‌هائیست که در استفاده از این الگوها در جوامع مختلف وجود دارند.) بنابراین احتمالا تبیین این تفاوت‌ها را می‌توان در الگوی‌ها عام‌تر و مجردتر جستجو نمود. پس ساخت‌های اجتماعی در سطوح و درجات مختلف قرار دارند. هدف لوی ـ استروس دست یافتن به ساخت‌های زیربنا یا ناخودآگاه جوامع است. خود او می‌گوید الگوی ساختی می‌تواند در سطوح مختلف وجود داشته باشد، ولی الگوهای سطحی در واقع همان معیارها و ضوابط اجتماعی هستند و نتیجه مهمی از آنها به‌دست نمی‌آید. این الگوهای سطحی، الگوهای عمقی‌تری را که در سطح آگاهی جمعی‌قرار دارند از نظر پنهان می‌کنند (**مردم‌شناسی ساختی**[۹]، ص ۳۰۸).

9- Anthropologie Structurale

این دیدگاه را می‌توان تا حدود زیاد ناشی از پیشرفت‌های منطق صوری دانست که امکانات دست یافتن به درجات بیشتر تجرید را در علوم تجربی فراهم آوردند. این گرایش در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی قابل مشاهده است. لوی‌ـاستروس بسیار تحت تأثیر تحولاتی قرار گرفته است که در زبانشناسی ساختگرا پدیدار گشت، ولی خود ضمناً به‌کرات به علوم دیگر نیز اشاره می‌کند ـ از جمله به کتاب **تئوری بازیها و رفتار اقتصادی**[10]. در واقع در علم اقتصاد هم تقلیل پدیده‌های تجربی به‌مدل‌های مجرد و تحلیل این مدل‌ها برای پی‌بردن به ارتباطات مختلف تأثیر پدیده‌ها بریکدیگر، بسیار رایج گردیده است. ولی مدل‌های اقتصادی اغلب مدل‌های کمی هستند، در حالیکه مدل‌های مورد نظر لوی‌ـاستروس مدل‌های کیفی‌اند. توجه او بیشتر معطوف به رابطه بین این مدل‌ها، یا شاید بتوان گفت مدل این مدل‌هاست (خود وی در کتاب **مردم‌شناسی ساختی** ـ ص ۳۴۷ ـ اشاره به «نظام نظام‌ها» می‌کند). یعنی او می‌خواهد سطح تجرید را بجائی برساند تا همه الگوهای عینی و تجربی را دربر گیرد، چون «اگر در جائی قانون وجود داشته باشد، همه جا بایستی قانون وجود داشته باشد» (با این قول از تایلور، کتاب **ساختهای ابتدائی خویشاوندی**[11] آغاز می‌گردد، و در جلد اول **منطق اساطیر: خام و پخته**[12] ـ ص ۱۸ ـ باز به‌آن عطف داده می‌شود).

لازم است تذکر داده شود که از این تجرید منظور او کنار گذاشتن واقعیات عینی و تجربی جوامع نیست: «به فکر هیچیك از ما [مردم‌شناسان] هم خطور نمی‌کند که یـك... ساخت... مجـرد را جانشین... واقعیت زنده بنمائیم» (مردم‌شناسی ساختی، ص ۳۵۶). کتاب توتمیسم خود شاهد خوبی برای این مدعاست. شاید منظورادموند لیچ از «فضل بیکران» لوی‌ـاستروس، همان احاطه و اطلاعات وسیع وی درباره تحقیقات عملی و نظری مردم‌شناسی در نقاط مختلف جهان

10- Theory of Games and Economic Behaviour, by von Neumann and Morgenstern.
11- Les Structures Elémentaires de la Parenté.
12- Mythologiques: Le Cru el le Cuit.

استته او برای هر نمونه‌ای به مشاهدات متعدد مردم‌شناسان در استرالیا، ملانزی، پولینزی، آفریقا و آمریکای شمالی و آمریکای جنوبی عطف می‌دهد، و خود نیز در میان سرخ‌پوستان آمازون به تحقیقات عملی دست زده است. ولی بنظر او ارزش واقعی این تحقیقات عملی در آنستکه بتوانیم براساس آنها یك چارچوب نظری منسجم بنا کنیم، چارچوبی که از درون این مشاهدات استنتاج می‌گردد و ناشی از پیش داوریها و ساخته ذهن ما نیست. این چارچوب باید مشاهدات را همانطور که هستند تبیین نماید، نه‌اینکه برای ساختن آن ما مجبور به‌دخل و تصرف در واقعیت و جرح و تعدیل در طیف معناشناسی آن شویم. بهمین جهت وی به‌کار عظیم فریزر چندان ارجی نمی‌نهد چون فاقد یك دیدگاه نظری عمیق و فراگیر بنظر می‌رسد، و به‌الکین هم از همین بابت خرده می‌گیرد.

بنابراین در مردم‌شناسی ساختی، تحلیل نظری مکمل وهدف تحقیقات عملی است و این دو لازم و ملزوم یکدیگر بشمار می‌روند. برای پی بردن به‌فعل و انفعالات ناخودآگاه جامعه بایستی ابتدا فرآیندهای آگاه را شناسائی و تحلیل نمود. این تفکیك بین سطوح مختلف‌ساخت‌اجتماعی درواقع‌معادل‌تفکیکی‌است‌که درزبانشناسی‌ساخت‌گرا بین **زبان** و **بیان**[۱۳] قائل گردیده‌اند (قبل از همه توسط دوسوسور)[۱۴]. زبان بیان شده («بیان») بایستی معرف یك نظام ذهنی‌باشد، یا در واقع ساخت درونی زبان باید در ناخودآگاه انسان باشد. به‌این ترتیب **بیان** بازتابی از این **زبان** ناخودآگاه است، و هدف ما پی بردن به‌این زبان درونی از طریق تحلیل بیان خارجی آن است. بهمین ترتیب لوی‌ـاستروس نشان می‌دهد چگونه اشکال مختلف یك اسطوره می‌توانند ما را برای دست یافتن به‌زبان واقعی آن راهنمائی نمایند. لوی‌ـاستروس به کرات از فروید یاد می‌نماید و این جستجو برای فرآیندهای ناخودآگاه، به‌ناچار یادآور تأثیر روانکاوی فروید در دیدگاه لوی‌ـاستروس است. بهمین جهت هم گفته شده لوی‌ـاستروس نقش

13- Langue et Parole.
14- de Saussure.

روانکاوی را داردکه بیماران اوتمدن‌ها هستند، وتحلیل او از اساطیر مانند تحلیل خواب بیماران روانی۱۵ است.

اما چگونه می‌توان به‌ماهیت این زبان واقعی، این ساخت ناخودآگاه پی برد؟ مسلماً روش مقایسه‌ای پیشنهادی ردکلیف ـ براون گام مهمی در این راه بشمار می‌رود. ولی مقایسه بین چند پدیده فقط با تقلیل این پدیده‌ها به ابتدائی‌ترین عناصر سازنده آنها میسر است. از منطق آموخته‌ایم که مبنای سیستم ذهنی انسان، یك منطق دوارزشی است، به‌این ترتیب یك سیستم۱۶ مفاهیم پیچیده بایستی قابل تبدیل به جفت‌های دوگانه باشد. پس با تقلیل پدیده‌ها به جفت‌های دوگانه، شباهت‌ها و تفاوتهای آنها آشکار می‌گردند. (این شیوه در زبان‌شناسی و متعاقب آن بسیاری رشته‌های دیگر مورد استفاده قرار گرفته است، و مبنای علوم کامپیوتری هم همانست.) بنابراین ساخت مورد نظر ما می‌تواند کیفیت سیستمی را داشته باشد که رابطه حاکم برآن رابتوان به‌شکل جفت‌های دوگانه، یا تناظر یك‌به‌یك در آورد۱۷. از اینرو بالاخره درمی‌یابیم که برای درك واقعی توتمیسم باید از «قیاس‌برونی به‌تناظر درونی رسید» (فصل چهارم، پایان قسمت اول)؛ و اینکه توتمیسم مبین بهم‌بستگی‌ها و تضادها، و نمونه‌ای از اصل وحدت عناصر متضاد است (فصل چهارم، اواخر قسمت سوم). در واقع «تمام تحقیقات عملی مردم‌شناسی، روشنگر یك تناظر ساخت بین اندیشه انسان و نهادهائی که اندیشه برآن اعمال گردیده است می‌باشند» (پایان فصل چهارم). در این سطح تجرید کلیه الگوهای عینی و تجربی

15- I.M. Lewis: Social Anthropology in Perspective, p. 125.

۱۶ـ چون به کلمه سیستم (= نظام) به‌کرات برخورد خواهیم نمود، لازم است حدوداً تعریف کنیم منظور چیست. منظور کلی از سیستم مجموعه‌ایست از عناصری که همه با یکدیگر مرتبط‌اند. ولی تعریف دقیق از سیستم (در منطق) مجموعه گزاره‌هائیست که از طریق قیاس با یکدیگر مرتبط‌اند، و تعدادی از آنها اصول موضوعه قلمداد می‌گردند. (توجه به این نکته ضروریست که این دو تعریف مبین معانی کاملا متفاوتی هستند).

۱۷ـ یا همانطور که لوی‌ـاستروس در اوائل فصل اول می‌گوید، «جدولی که انواع تبدیلات [ریاضی] ممکن این عناصر را نشان دهد».

به‌یك زبان بیان می‌شوند و ما می‌توانیم مفهوم درونی و باطنی آنها را در ارتباط با یکدیگر دریابیم.

اشکال کار بسیاری از مردم‌شناسان (به‌نظر لوی ـ استروس) در آن بوده است که بجای اینکه روشی را اتخاذ نمایند که کلیه عناصر متشکل یك پدیده را دربرگیرد، و واقعیت را در این کلیت جستجو نمایند، برای یافتن قالب مناسب برای پیش‌فرض‌ها و قضاوتهای قبلی خود متوسل به‌بسط دامنه مشاهدات تجربی در مکان و زمان شده‌اند. آنها تصور می‌نموده‌اند که با گردآوری «نمونه‌های» بیشتر از نقاط مختلف جهان، و با فرضیه‌پردازیهای تاریخی بهتر می‌توان توتمیسم را به‌قالب (من‌باب مثال) نوعی دین بدوی درآورد. در حالیکه اولا این نمونه‌ها معرف اشکال متنوعی هستند که فقط با چشم‌پوشی از بعضی جنبه‌ها و عناصر متشکله آنها (در واقع «جرح و تعدیل در طیف معناشناسی» مبحث، همانطور که خود لوی ـ استروس در پایان قسمت اول فصل اول می‌گوید) می‌توان آنها را در یك قالب جاداد ـ یعنی این نمونه‌ها خود معرف تفاوت‌های عمده هستند. و ثانیاً تحلیل‌تاریخی باید متکی به‌اطلاعات عمقی و نسبتاً دقیق باشد، حال آنکه ما در مورد تاریخ اقوام بدوی اطلاعات بسیار محدود داریم، و از اینرو اینگونه مباحث تاریخی بیش از بسط مشاهدات تجربی در مکان، متکی به‌حدس و گمان و فرضیه‌پردازی است. بهمین جهت است که در تفکر لوی ـ استروس گرایش به‌بررسی عمقی «نمونه‌های» محدودتر و تحلیل همزمان (در مقایسه با تحلیل زمانی[۱۸] یا تاریخی) پدیده‌ها وجود دارد. ولی باید اضافه نمود که بنظر وی در نهایت امر نظریه‌ساختگرا باید تحلیل همزمان و زمانی را توأماً دربرگیرد (مثلا نگاه کنید، ص ۱۰۲ـ۳ مردم‌شناسی ساختی).

به‌این‌ترتیب مسئله واقعی «توتمیسم» و «وهم توتمی» ناشی از روش‌های دلبخواه مردم‌شناسان برای تبیین پدیده‌ها بوده است. هدف لوی‌ـاستروس آن نیست که یك نظریه چهل و دوم به چهل و یك نظریه توتمی که ون‌گنپ مورد مطالعه قرار داده است (ر. ك. ابتدای فصل

18- Synchronique - Diachronique.

دوم) اضافه کند. او مسئله توتمیسم را مناسب برای پروراندن‌روش مورد نظر خود می‌بیند، زیرا چگونگی مسئله شدن توتمیسم بخوبی نشان می‌دهد دیگران از چه جهت دچار این «وهم» شدند. خطای‌بسیاری از مردم‌شناسان (مانند فریزر و لوی ـ برول) آن بوده است که کوشش نموده‌اند با پیش‌فرض کودکانه بودن ساخت ذهن وحشیان، نهادهای جوامع بدوی را تبیین نمایند. تناقضاتی که در تئوریهای‌توتمیسم به‌چشم می‌خورند نشانه خوبیست برای آنکه اینگونه پیش‌فرض‌ها را در قبال واقعیات ارزیابی نمائیم. برخلاف نظر آنهائی که با توجیهات فایده‌گرا و کارکردگرای (فونکسیونالیست) ساده مدعی‌اند «توتم‌ها برای خوردن مناسب‌اند»، در واقع باید پذیرفت که بسط دامنه تحلیل نشان می‌دهد «توتم‌ها برای اندیشیدن مناسب‌اند» (فصل‌چهارم، ابتدای قسمت چهارم). آنچه که توتمیسم نامیده می‌شود در واقع یك نظام طبقه‌بندی، و تجلی منطق سمبولیك «وحشیان» است، و بهترین راه برای شناخت واقعی از توتمیسم، پی بردن به ساخت ذهنی و زیربنای آنست.

این ساخت ذهن را نمی‌توان صرفاً «بدوی» و ساده انگاشت. یك بررسی عینی و دقیق‌تر جوامع بدوی نشان می‌دهد ما «برای درك تشکیلات اجتماعی و قواعد زناشوئی همین جوامع بایستی از ریاضی‌دانان کمك بگیریم، و جهان‌بینی آنان موجب شگفتی فلاسفه است.» (**اندیشه وحشی**، ترجمه انگلیسی، ص ۲۴۳).

گفتیم که دنباله پاسخ به‌معمای توتمیسم را باید در کتاب **اندیشه وحشی** جستجو نمود. در آنجا وی می‌گوید «همانطور که‌قبلاگفتم‌چیزی بنام توتم واقعی وجود ندارد» (ص ۲۳۹) و جستجوی ما برای کشف توتمیسم دریك شیئی یا حیوان یا گیاه بیهوده است، همانطور که اهمیت یك سند ذیقیمت تاریخی که در مرکز اسناد ملی (آرشیو ملی فرانسه) نگاهداری می‌شود در کاغذ آن نیست، حتی در مهری که پای آن خورده هم نیست. سند فقط یك دلالت‌کننده است. توتم هم یك سمبل و«دلالت‌کننده» نظام فکری و اندیشه فلسفی بعضی اقوام «بدوی»

است۱۹. (که اصطلاحات «دلالت‌کننده» و «دلالت‌شونده» مبین دین این مبحث به‌زبانشناسی ساختگرا هستند.)

قبلا به ابهام عنوان کتاب **اندیشه وحشی** اشاره نمودیم. موضوع کتاب درباره توتمیسم است، و «توتم‌ها برای اندیشیدن مناسب‌اند». از طرف دیگر معنای دو پهلوی عنوان کتاب («اندیشه وحشی» و «بنفشه وحشی») یادآور جمله‌ای از شکسپیر است که «آن گلهای بنفشه است، برای اندیشه‌هاست» (کتاب لیچ، ص ۱۳۴). درست مانند توتمیسم، ما هم برای اندیشیدن، به‌جهان طبیعی (یك گیاه: بنفشه) توسل جسته‌ایم. این کنایات بخوبی نشان می‌دهد که به‌نظر لوی ـ استروس هدف اصلی از تجزیه و تحلیل نهادهای اجتماعی (مانند توتمیسم و اساطیر)، دست یافتن به‌زیربنای زبان منطقی ـ فلسفی اندیشه انسان وحشی (و حتی انسان به‌مفهوم عام آن) است. لازمه شناخت انسان، شناخت جامعه انسانی است، چون «انسان یعنی زبان، و زبان یعنی جامعه» (استوای اندوهگین، ص ۴۵۰). مسئله اصلی مردم‌شناسی چگونگی «گذر [انسان] از طبیعت به‌فرهنگ است» که در واقع با گذر از حیوانیت به‌انسانیت...و از عاطفه به‌تعقل... همه‌شان‌یکی هستند (**توتمیسم**، فصل‌پنجم،قسمت‌سوم).یعنی‌بررسی نهادهای‌اجتماعی جوامع (بدوی)که‌درواقع همان فرهنگ‌است، بدون‌تحقیق‌درباره مبانی‌تعقل و تفکر انسان (وحشی) عاری از مفهوم خواهد بود. این دو به‌نحوی تجزیه‌ناپذیر به‌یکدیگر پیوسته‌اند و متقابلا متأثر از یکدیگرند. لوی‌ـ استروس مانند دورکیم معتقد نیست که اندیشه فرد فقط انعکاسی از تجلیات اجتماعی است. نهادهای اجتماعی خود متأثر از شیوه اندیشیدن و جهان‌بینی انسان هستند و بین این‌دویك رابطه‌دیالکتیکی تأثیر متقابل وجود دارد. «کوشش مابرآن‌نیست‌که نشان دهیم چگونه انسان‌ها در اسطوره‌ها فکر می‌کنند، بلکه می‌خواهیم نشان دهیم‌چگونه اسطوره‌ها در انسانها فکر می‌کنند» یا حتی چگونه «اسطوره‌ها در خود

۱۹ـ و همانطورکه در بخش پایانی مقدمهٔ مؤلف خواهیم‌دید، اشتباه بوآس در همین بود که «اهمیت منطقی [این] نظام علامت‌گذاری... که از طبیعت قرض گرفته شده» را درنیافت.

می‌اندیشند» (**منطق اساطیر: خام و پخته**، ص ۲۰). یعنی نهادهای اجتماعی هم فقط یا بطور مستقیم انعکاس اندیشه (آگـاه) انسان نیستند، بهمین جهت شناخت این نهادها یعنی پی‌بردن به‌زبان ناخودـ آگاه جامعه، زبانی که ما بعضی از انواع ترکیبات ممکن آنرا بصورت نهادهای اجتماعی می‌توانیم تجربه کنیم.

شاید بهمین جهت است که گاه به‌لوی ـ استروس خرده می‌گیرند که از محدوده مردم‌شناسی به‌معنای اخص آن خارج می‌شود. بـرنـامه طویل‌المدت وی که بقول خودش با کتاب**ساخت‌های ابتدائی‌خویشاوندی** آغاز و به‌سه جلد منطق اساطیر ختم می‌گردد همان بررسی نهادهای جوامع بدوی در وراء شباهت‌های ظاهری، و از درون مبادی تفکـر انسان «بدوی» است. وی در جلد اول کتاب **منطق‌اساطیر** ضمن اشاره به‌این برنامه به‌کسانی که‌تصور می‌کنند وظیفه مردم‌شناسی منحصر به‌بررسی اجتماعی ـ سیاسی ـ اقتصادی روابط فرد و گروه است و نبایستی وارد روانشناسی، منطق، و فلسفه (که «منطقه شکار محدود اعلام شده است»!) گردد، طعنه می‌زند. در همانجا وی ضمناً به‌بحث فلسفی آخر کتاب **اندیشه وحشی** اشاره می‌نماید (ص ۱۸ ـ ۱۷).

در واقع بحث توتمیسم بالاخره در کتاب **اندیشه‌وحشی** با گفتاری درباره کتاب **نقدی بر منطق دیالکتیك** اثر ژان‌پل‌سارتر پایان‌می‌پذیرد. نتیجه‌گیری لوی ـ استروس آنستکه تعارضی میان ذهن«منطقی»و«ماقبل منطقی» (که کسانی چون لوی ـ برول، و تا حدی سارتر، به‌اقوام بدوی نسبت داده‌اند) وجود ندارد، و منطق اندیشه وحشی نیز مانند منطق ما توسل به‌تفکیك و تضاد می‌جوید و از سمبل‌ها استفاده می‌نماید. «بسیاری از متون دورکیم و موس نشان می‌دهند که آنها دریافته بودند که تفکر بدوی یك تفکر کمیت یافته است» (**اندیشه وحشی**، ترجمه انگلیسی، ص ۲۶۸). در این جهان اندیشه‌ها، توتمیسم یك زبان رمز برای بیان بهم‌بستگی‌ها و تضادهاست، و بالاخره «توتمسیم... به‌جهان مفاهیم تعلق دارد، و ضروریاتی که توتمیسم به‌آنها پاسخ می‌دهد... عقلی هستند... واقعیت [آن] بیرون از ما نیست، در درون ماست»

20- Critique de la Raison Dialectique.

(**توتمیسم**، ص آخر).

(۴)

درباره ترجمه این کتاب لازم است چند نکته را به‌اختصار تذکر دهیم:

۱ـ کتاب حاضر ترجمه‌ایست از متن فرانسه کتاب **توتمیسم امروز**[۲۱] (چاپ پنجم، سال ۱۹۸۰، چاپخانه دانشگاهی فرانسه)، که با ترجمه انگلیسی آن (**توتمیسم**، چاپ پلیکان، ۱۹۶۹) مقابله گردیده است.

۲ـ توضیحات ضروری از طرف مترجم در زیرنویس با حرف «م» از زیرنویس‌های مؤلف تمیز داده‌شده‌اند. بهرحال قسمت عمده زیرنویس‌ها از مترجم است. معادل فرانسه اغلب لغات فنی و بعضی اصطلاحات در زیرنویس داده شده، ولی اسامی قبائل و بعضی مکانهای ناآشنا در فهرستی در آخر کتاب گنجانده شده‌اند[۲۲].

۳ـ گاه در داخل متن نیز توضیحات بسیار مختصر، یا معانی مکمل یا اضافی، در کروشه [] از طرف مترجم اضافه شده است، تا کمك به‌روشن شدن مطلب بنماید. (مثلا در مواردی که ضمن بحث درباره یك نظریه، درست مشخص نیست نویسنده تا کجا نظریه مؤلفی دیگر را توضیح می‌دهد، و از کجا انتقاد یا زاویه دید خود را مطرح می‌نماید)[۲۳].

۴ـ نقل قولهای لوی‌استروس از مؤلفین انگلیسی زبان، درترجمه انگلیسی کتاب مستقیماً از آثار این مؤلفین گرفته شده‌اند. بهمین جهت در ترجمه فارسی، این نقل قولها از متون انگلیسی ترجمه شده‌اند (که گاه با ترجمه فرانسه اندکی تفاوت دارند).

21- Le totemisme aujourd'hui

۲۲ـ غیر ذیروح را به‌جمع صرف کرده‌ایم: «گنجانده شده‌اند» و نه گنجانده شده است.

۲۳ـ متاسفانه طبعا این «توضیحات» جنبه تفسیر از طرف مترجم دارد، و خواننده کاملا محق خواهد بود که آنها را بعضاً یا کلا زائد یا ناصواب بداند.

۵ـ در ذکر مآخذ مانند نویسنده عمل شده است. در کتابشناسی فهرست کلیه کتابهائی که در متن به‌آنها اشاره شده، آمده است، و هرجا از یك مؤلف بیش از یك اثر مورد اشاره قرار گرفته است، به آن شماره داده شده (مانند [۲] یا [۳]) تا مشخص شود منظور اشاره به‌کدام اثر است.

۶ـ در ترجمه اصطلاحات فنی حتی‌الامکان کوشش شده است از واژه‌های مصطلح در علوم اجتماعی استفاده شود تا هم بار خواننده سبکتر شود، و هم بار مترجم. برای این منظور عمدتاً از کتاب **واژگان فلسفه و علوم اجتماعی** آقای داریوش آشوری استفاده شده است.

۷ـ در مورد اسامی حیوانات از کتابهای **راهنمای پستانداران ایران** و **پرندگان ایران** (از انتشارات سازمان حفاظت محیط زیست) استفاده شده است. ولی در بسیاری موارد برای حیوانات (مثلا انواع ماهی‌ها) و در اغلب موارد برای گیاهان، معادل‌های شناخته شده در فارسی وجود ندارد.

۸ـ و مهم‌تر از همه، باید سپاسگزاری خود را از محبت و راهنمائی‌های دوست ارجمندم مهرداد بهار که نسخهٔ خطی این ترجمه را با دقت و صمیمیت خواند، و همچنین کمکهای برادرم در روشن کردن بعضی مفاهیم ابراز نمایم.

مسعود راد
بهمن ۱۳۶۰

... قوانین منطق که نهایتاً بر جهان تفکر حاکمند، بـرحسب طبیعت‌شان اساساً عام و لایتغیرند، و ایـن عمومیت و لایتغیر بودن نه‌فقط به همه زمانها و مکانها، بلکه به کلیه موضوعات اطلاق دارد، خواه موضوعـات حقیقی، خواه موضوعات تخیلی ــ در واقع حتی رؤیا نیز از حیطه آن خارج نیست...

اگوست کنت

دوره فلسفه اثبات‌گرا [پوزیتیو]

درس ۵۲

«مقدمه»

۱

توتمیسم و بیماری هیستری از جهتی شبیه یکدیگرند. به مجرد اینکه بپذیریم نمی‌توانیم بعضی پدیده‌ها را خودسرانه طبقه‌بندی و از پدیده‌های دیگر جدا نمائیم و بعد فرض کنیم که آنها علائم یك بیماری یا یك نهاد اجتماعی‌اند، خود آن علائم ناپدید می‌شوند، یا بهرحال دیگر نمی‌شود یك تفسیر واحد به‌آنها اطلاق نمود. در مورد هیستری «بزرگ» بعضی‌ها این دگرگونی فکری[1] را، که در تبیین ناراحتی‌های دماغی حیطه روان را جانشین حیطه بدن [سوماتیك] نمود، معلول تحولات اجتماعی می‌دانند. ولی از مقایسه توتمیسم با هیستری، ضمناً پی می‌بریم که بین تئوری‌های علمی و چارچوب فرهنگی، در یك سطح دیگر نیز

---

* ـ اشاره به دگرگونی‌های فکری در روانشناسی، که با ارائه نظریات فروید صورت گرفت: که هیستری و بسیاری بیماری‌های «دماغی» دیگر معلول امراض مغزی و توارث نیستند، بلکه ناشی از مسائل روانی ـ اجتماعی هستند. اصطلاح هیستری بزرگ از شارکو (ر.ك. زیرنویس بعد) است. م.

رابطه وجود دارد، زیرا در هر دو مورد نتیجه‌گیریهای علماء بیش‌ازآنکه‌متکی به‌مشاهدات عینی باشد، تحت‌تأثیر ذهنیت خودشان بوده است. گوئی آنها ناخودآگاه می‌خواسته‌اند این افراد (خواه بیماران‌دماغی، خواه کسانی که به‌آنها «انسانهای بدوی» گفته می‌شد) را از آنچه که بودند «متفاوت»تر نشان دهند. هیستری و توتمیسم همزمان باب شدند و معلول چارچوب فرهنگی مشترك هستند، و سرانجام نافرجام هردوشان در درجه اول معلول گرایشی بود که در اواخر قرن نوزدهم در چندین شاخه از علوم به‌چشم می‌خورد. این گرایش عبارت بود از اینکه دانشمندان بعضی پدیده‌های انسانی را که ترجیح می‌دادند نسبت به جهان اخلاقی خود بیگانه بدانند، یك کاسه می‌کردند و جداگانه ــ تحت عنوان (دوست داشتند بگویند) «طبیعت» ــ مورد بررسی قرار می‌دادند، تا وجدان‌شان در قبال جهان اخلاقی خودشان راحت باشد.

اولین هدف فروید در انتقاد از نظریه شارکو[1] این بود که ما را قانع کند، اولا بین سلامت روانی و بیماری روانی اختلاف اساسی وجود ندارد، ثانیاً علت بیماری روانی حداکثر ناشی از حدوث تغییراتی در بعضی فعل و انفعالات عمومی است که هرکس بطور طبیعی می‌تواند در خود مشاهده نماید، و در نتیجه، ثالثاً، بیمار روانی هم آدمی مثل خود ماست، چون تنها فرق ما با هم ازجهت نوع درگیری (که در نفس خود کاملا بی‌اهمیت، دارای

۱ــ Charcot ، روانشناس فرانسوی ۱۸۹۳ ــ ۱۸۲۵. م.

ماهیت اتفاقی، از نظر تعریف دقیق نامشخص، و حداقل بخودی خود موقتی است) در زندگی گذشته‌مان است، که این زندگی گذشته در واقع مبنای موجودیت فردی هر انسان است. خیلی راحت‌تر بود که بیمار روانی را موجودی استثنائی و متعلق به‌گونه‌ای[۲] کمیاب ومولود مقدرات درونی و برونی از قبیل وراثت، الکلیسم، و عقب‌ماندگی فرض کنیم.

بهمین منوال برای اینکه استادان محترم نقاشی بتوانند سر راحت به زمین بگذارند گرکو[۳] نمی‌توانسته به‌عنوان یك آدم سالم سبك‌های متعارف نقاشی را نپذیرد، بلکه حتماً قسمت کروی حشمانش معیوب بوده است و گواه این مدعا درازی غیرطبیعی اشکالیست که نقاشی کرده است... در این مورد هم مثل آن یکی، معیارهای فرهنگی در سطح طبیعت[۴] توجیه گردیده‌اند، در حالیکه این معیارها هم به‌اندازه هر معیار فرهنگی دیگر می‌توانسته‌اند ارزش عام جهانی داشته باشند. با برچسب غیرعادی زدن به‌نقاش نوپرداز و بیمار مبتلا به هیستری، ما در واقع بخود خوش‌خیالی می‌داده‌ایم که آنها با ما فرق دارند و تنها بصرف وجودشان، نظام اجتماعی و اخلاقی و فکری قبول شده ما مورد شك و تردید واقع نخواهد شد.

۲ـ معادل Espèce . م.

۳ـ El Greco نقاش اسپانیولی قرن شانزدهم. م.

۴ـ تفکیك و تقابل بین «فرهنگ» و «طبیعت» همانطور که خواهیم دید از اصولی است که لوی استروس در مردم‌شناسی بسیار مهم می‌شمارد. برای توضیح درباره مفهوم خاص این دو واژه ر.ك. به‌زیرنویس مترجم درابتدای فصل اول. م.

در فرضیه‌پردازیهائی که منجر به پیدایش و هم توتمی[۵] گردید نیز نفوذ همینگونه انگیزه‌ها و برداشت‌ها بچشم می‌خورد. البته اینجا دیگر مستقیماً مسئلهٔ طبیعت مطرح نیست (هرچند، همانطور که خواهیم دید، توسل به اعتقادات و برداشت‌های «غریزی» اغلب مشاهده می‌گردد). ولی مفهوم توتمیسم کمکی بود برای اینکه بتوان شاید با همان قاطعیت جوامع را از یکدیگر تفکیك نمود، اگر نه به‌این مقصود که باز بعضی از آنها را تحت عنوان [وضعیت انسان در] طبیعت از خود طرد کنیم (که اصطلاح ناتور فولکر[۶] نمایانگرآنست)، حداقل بخاطر آنکه آنها را از طریق دیدگاهشان در قبال‌طبیعت طبقه‌بندی نمائیم، مانند انسان را جزء سلسله حیوانات قرار دادن و نحوه شناخت یا (در واقع فرض) عدم اطلاع [آنها] از مکانیسم تولید مثل. به‌این ترتیب اتفاقی نیست که فریزر[۷] توتمیسم و عدم اطلاع از نقش پدر در تولید مثل را با یکدیگر مخلوط می‌کند. به‌عقیده وی توتمیسم انسان را به حیوان نزدیك می‌کند و (فرض) عدم اطلاع [اقوام بدوی] از نقش پدر در بارداری منجر به جایگزین نمودن ارواح که به نیروهای طبیعی نزدیك‌تر هستند، بجای پدر واقعی می‌شود. این «طبیعت‌زدگی» سنگ زیربنای تفکیك انسان وحشی از انسان متمدن بود.

۵ـ عنوان فصل اول، که بعداً راجع به‌مفهوم آن توضیح داده‌خواهد شد. م.

۶ـ Naturvölker که مفهوم درست آن اقوام بدوی است، ولی کلمه به کلمه یعنی «مردم طبیعت». م.

7- Frazer

بنابراین بهترین راه استحکام و حفاظت از شیوه‌های اندیشه انسان بالغ، عادی و سفیدپوست آن بود که بعضی رسوم و اعتقادات را که درباره آنها فرضیات بسیاری رویهم انباشته شده بودند، از جهان او جدا و با هم یك‌کاسه کنیم (که در واقع این رسوم و اعتقادات بسیار ناهمگن و به سختی قابل یك‌کاسه کردن بودند)؛ در اینصورت حتی اگر مجبور می‌شدیم وجود آنها را در کلیه تمدنها از جمله تمدن خودمان بپذیریم، زیاد زننده نبود. ما با توتمیسم قبل از هرچیز خواسته‌ایم افکاری را که با اصل عدم پیوستگی انسان با طبیعت (که از اصول اعتقادات مسیحی است) ناسازگار بوده‌اند، از جهان خود دور کنیم، مثل اینکه بخواهیم شر ارواح خبیثه را دفع کنیم. و برای توجیه این کار فرض کرده‌ایم پیوستگی انسان با طبیعت به معجونی مرکب از «انسان بدوی» و «دوران باستان» تعلق دارد، معجونی که انسان متمدن اختراع کرده تا از دست طبیعت خلاص شود.

در مورد توتمیسم این کار مناسبت بیشتری هم داشت، چون قربانی کردن که مفهوم آن در بطن ادیان بزرگ غربی قرار دارد، مشکل مشابهی [با پیوستگی انسان با طبیعت] دربر داشت. در قربانی کردن همیشه نوعی بهم‌بستگی بین قربانی کننده، خداوند، و چیزی که قربانی می‌شود (خواه حیوان یا گیاه باشد، خواه شیئی که مانند جاندار با آن رفتار می‌شود) مستتر است زیرا قربانی دادن در واقع بجای فدا کردن خود است. بنابراین در قربانی کردن نطفه نوعی اختلاط بین‌انسان

و حیوان به‌چشم می‌خورد. ولی اگر ماهیت قربانی کردن و توتمیسم را یکی فرض کنیم آنوقت می‌شود قربانی کردن را بعنوان اثر باقیمانده‌ای از توتمیسم [در جامعه خودمان] قلمداد نمود، و به‌این ترتیب مبانی عقیدتی قربانی کردن را بعنوان یك رسم زنده و فعال از ناخالصی‌ها زدود و در واقع عقیم کرد. یا حداقل می‌شد فرض کرد دو نوع قربانی کردن وجود دارد که دارای منشاء و مفهوم متفاوت هستند.

۲

با تأکید بر جنبه‌های مشکوك فرضیه توتمیسم حال بهتر می‌توانیم چگونگی سرنوشت آنرا درك کنیم. زیرا این فرضیه به‌سرعت خارق‌العاده‌ای مورد پذیرش واقع شد و سرتاسر قلمرو مردم‌شناسی و تاریخ مذهب‌را دربر گرفت. ولی با این‌همه مامی‌بینیم درست درعین موفقیت، آثار زوال آن هم پدیدار گشتند، و درست موقعی که خلل‌ناپذیر بنظر می‌رسید در حال فرو افتادن بود.

ون گنپ[8] در پایان پیشگفتار کتاب خود موسوم به «وضعیت کنونی مسئله توتمیسم» (که ترکیب عجیبی است از اطلاعات عالمانه، جهت‌گیری‌ها، و حتی عدم درك مسائل، توأم با شهامت نظری و آزاداندیشی استثنائی) در آوریل سال ۱۹۱۹ نوشت:

«توتمیسم تاکنون فراست واندیشه خلاقه بسیاری

8- Van Gennep

از دانشمندان را به‌خود معطوف داشته است، و دلائلی در دست است که انتظار داشته باشیم تا سالیان دراز همینطور بماند.»

علت این پیشگوئی واضح است، چون چندسال پیش اثر عظیم فریزر بنام «توتمیسم و برون‌همسری»[۹] منتشر شده بود و در خلال این سالها مجله بین‌المللی مردم‌شناسی بنام «آنتروپوس»[۱۰] بخشی از مجله را بطور دائم به بحث درباره توتمیسم اختصاص داده بود، و این بخش دارای اهمیت ویژه بود. با این حال پیشگوئی ون گنپ کاملا غلط از آب درآمد. کتاب وی در واقع آخرین اثری بود که کلا به این مسئله اختصاص داده شده بود، و از این بابت منحصر بفرد بشمار می‌آید. ولی این کتاب درست بجای آنکه اولین قدم در راه تدوین یك نظریه ترکیبی[۱۱] باشد، در واقع آوازقوی نظریه‌پردازی درباره توتمیسم بود.

در همان آثار اولیه گلدن وایز[۱۲]، که ون‌گنپ با بی‌اعتنائی کنار گذاشته است، می‌توان خطوط اصلی انتقاداتی را که بالاخره منجر به ازهم پاشیده شدن این فرضیه گردید، مشاهده نمود.

برای این کتاب که در سال ۱۹۶۰ شروع شد، سال ۱۹۱۰ نقطه غریمت مناسبی است. درست نیم‌قرن فاصله افتاده است، و در سال ۱۹۱۰ بود که دو اثر با ابعاد

۹ـ معادل Exogamy . م.

10- Anthropos

۱۱ـ معادل Synthèse . م.

12- Goldenweiser

کاملا نامساوی منتشر گردیدند؛ هرچند که در آخر کار تأثیر نظری این ۱۱۰ صفحهٔ گلدن وایزر[۱۳] [۱] ماندگارتر از چهار جلد و ۲۲۰۰ صفحه فریزر بود... درست موقعی که فریزر در حال انتشار کتابی بود که در آن کلیه اطلاعات موجود در زمان خودش را جمع‌آوری کرده بود تا منشاء توتمیسم را تبیین و شالوده نظام توتمیسم را پایه‌ریزی نماید، گلدن وایزر مدعی بود که ما حق نداریم خودسرانه سه پدیده مختلف را با یکدیگر تلفیق نمائیم. این سه پدیده عبارت بودند از: تشکیلات طایفه‌ای[۱۴]، نسبت دادن اسم یا رایت[۱۵] (صورتك) حیوانات و گیاهان به طایفه‌ها، و اعتقاد به نوعی خویشاوندی[۱۶] بین هر طایفه و توتم مربوط به‌آن. بنظر او این سه پدیده غالباً دارای مرزهای مشترك نیستند و هریك می‌تواند بدون دوتای دیگر وجود داشته باشد.

بر این منوال سرخ‌پوستان کناره رود تامپسون توتم دارند ولی طایفه ندارند؛ ایروکواها اسم حیوانات را روی طایفه‌هاشان گذاشته‌اند ولی این حیوانات توتم نیستند؛ و بالاخره یوکاژیرها دارای تقسیمات طایفه‌ای‌اند و در عقاید مذهبی‌شان حیوانات نقش مهمی ایفاء می‌کنند، ولی واسطه اجرای این نقش جادوگر قبیله[۱۷]

۱۳ـ رجوع شود به کتاب‌شناسی.

۱۴ـ طایفه = Clan . م.

۱۵ـ معادل Emblème ، که در واقع علاوه بررایت، مفهوم نقش، صورتك، نشان، و علامت هم میدهد. م.

۱۶ـ معادل Parenté . م.

۱۷ـ معادل Chaman . م.

است، نه گروههای اجتماعی. [بنابراین بنظر وی] توتمیسم فرضی ما به هیچ تعریف مطلقی تن درنمی‌دهد، و در نهایت امر تلفیقی از تعدادی عنصر نامشخص است، مجموعه‌ای از پدیده‌های مجزا که بطور تجربی قابل مشاهده‌اند، بدون اینکه از جمع کردن آنها بتوان خاصیت بدیعی استنتاج نمود؛ ولی بهر حال یك ترکیب منسجم یا یك شیئی اجتماعی نیست.

پس از نقد گلدن وایزر تعداد صفحاتی که در کتابهای درسی آمریکائی به مسئله توتمیسم اختصاص داده می‌شد با گذشت سالها بتدریج کمتر می‌شد. در ترجمه فرانسه کتاب «جامعه بدوی» لوی[۱۸] هنوز ۸ صفحه به توتمیسم اختصاص داده شده است؛ اول برای محکوم کردن کار فریزر و سپس برای تلخیص و تأیید نظریات اولیه گلدن وایزر (تازه آنهم با این هشدار که تعریف او از توتمیسم به‌عنوان «اجتماعی شدن ارزش‌های عاطفی» بیش از حد کلی و جاه‌طلبانه است، واشاره شده است که مثلا در استرالیا گرچه بومیان بوئین در قبال توتم‌هاشان دیدگاه نیمه مذهبی دارند، توتم‌های افراد قبیله‌کاریرا واقع در استرالیای‌غربی موردپرستش نیستند و هیچگونه تابو[۱۹] [مناهی] به آنها ارتباط داده نشده است). ولی لوی بیش از همه گلدن وایزر را از این بابت سرزنش می‌کند که تا حدودی منکر نظر خودش شده است و پذیرفته است که تجربه نشان می‌دهد بین توتمیسم و تشکیلات طایفه‌ای نوعی ارتباط وجود دارد،

18- Lowie
19- Tabou

در حالیکه [عملا می‌بینیم] قبائل کرو، هیداتسا، گرو ـ وانتر، و آپاچی طایفه‌های بدون اسم توتمی، و قبیله آراندا، گروههای توتمی مجزا از طایفه دارند. سپس لوی نتیجه‌گیری می‌کند:

«علی‌رغم تمام ژرف‌بینی و دانشی که در این راه بکار گرفته شده است، من قانع نیستم که واقعیت پدیده توتمیسم اثبات شده باشد.» (ص ۱۵۱)

از این به‌بعد دیگر تلاشی مسئله سرعت می‌گیرد. بیائیم دو چاپ کتاب «مردم‌شناسی» اثر کروبر[۲۰] را مقایسه‌کنیم. چاپ ۱۹۲۳ هنوز اشارات‌متعددبه‌توتمیسم دارد، ولی فقط برای تمایزدادن بین‌طایفه‌ها و نیمه‌ها[۲۱] (به‌عنوان نحوه تقسیم‌بندی تشکیلات اجتماعی) و توتمیسم (به‌عنوان یك نظام سمبولیك [نمادی]). [بنظر کروبر] این دو ضرورتاً با یکدیگر ارتباط ندارند، تنها در عمل نوعی بهم‌پیوستگی به‌چشم می‌خورد که بیش از همه طرح کننده مسئلهٔ حل نشده‌ایست.

در چاپ سال ۱۹۴۸ همان کتاب علی‌رغم ۸۵۶ صفحه مطلب، واژه‌نامه آن که خود ۳۹ صفحه تمام است فقط یك‌بار به توتمیسم عطف می‌دهد، و تازه آنهم اتفاقی و در ارتباط با یك قبیله‌کوچك در برزیل‌مرکزی بنام کانلا است:

«... دو میـن جفت نیمه‌ها...: مربوط به پیوند زناشوئی نمی‌شود و از نوع توتمی است، یعنی بعضی

20- Kroeber

۲۱ـ معادل Moitiés . م.

حیوانات و اشیاء طبیعی بطور سمبولیك [نمادی] مظهر نیمه‌ها هستند». (ص ۳۹۶)

برگردیم به‌لوی، او در «مقدمه‌ای برمردم‌شناسی فرهنگی» نیم صفحه به بحث درباره توتمیسم اختصاص می‌دهد، و در دومین‌رساله‌اش درباره جامعه‌شناسی بدوی بنام «تشکیلات اجتماعی» فقط یکبار، آنهم در حین بحث برای اینکه نظر پ. اشمیت را توضیح دهد کلمه «توتمیسم» را ذکر می‌کند.

در سال ۱۹۳۸ بوآس[۲۲] کتاب «مردم‌شناسی عمومی» را که با همکاری شاگردانش تنظیم کرده بود چاپ نمود. بحث درباره توتمیسم که توسط گلدیس‌ریچارد[۲۳] نوشته شده جمعاً ۴ صفحه را پر می‌کند. او می‌نویسد: تحت عنوان توتمیسم پدیده‌های نامتجانسی گردآوری‌شده‌اند: فهرست نام‌ها یا رایت‌ها، اعتقاد به روابط فوق طبیعی با موجودات غیرانسان، ممنوعیت‌هائی که گاه با تغذیه مربوط می‌شوند ولی نه همیشه (مثل راه رفتن روی علف‌ها و در کاسه غذا خوردن در سانتاکروز؛ دست زدن به شاخ یا مدفوع گاو وحشی [بیزون]، ذغال، یا زنگار، و یا به‌حشرات و کرم بین سرخ‌پوستان اوماها) و بالاخره بعضی قواعد برون همسری. این‌پدیده‌ها گاهی باگروه‌های خویشاوندی ارتباط‌داده می‌شوند، گاه با اخوت‌های مذهبی یا نظامی و گاه با افراد. بعد نتیجه‌گیری می‌کند که:

«درباره‌توتمیسم آنقدر نوشته شده‌است... که نمی‌ـ

22- Boas
23- Gladys Reichard

توان بکلی آنرا کنار گذاشت... ولی، مظاهر آن در نقاط مختلف جهان آنقدر متفاوت‌اند، شباهت‌ها آنقدر سطحی هستند، و پدیده‌ها را آنقدر می‌توان بدون هیچ ارتباط به گروههای همخون واقعی یا فرضی مشاهده نمود، که مطلقاً غیرممکن است آنها را در یك مقوله واحد قرار داد.» (ص ۴۳۰)

مرداك[۲۴] درکتاب «ساخت‌اجتماعی» پوزش‌می‌خواهد از اینکه به‌مسئله توتمیسم نپرداخته است، و اضافه می‌کند که نقش توتمیسم در ساخت‌های صوری بسیار ناچیز است:

«...اگر قرار باشد گروه‌های اجتماعی نامگذاری شوند، استفاده از اسم حیوانات همانقدر محتمل است که استفاده از هر اسم دیگر.» (ص ۵۰)

مسلماً مطالعه عجیب لینتون[۲۵] کمك زیادی به این بی‌تفاوتی تصاعدی دانشمندان آمریکائی در قبال مسئله‌ای که تا قبل از آن آنقدر مورد بحث قرار می‌گرفت نموده است.

طی جنگ جهانی اول، لینتون در تیپ چهل‌ودوم خدمت می‌کرد. ستاد مرکزی اسم این تیپ را «تیپ قوس و قزح» گذاشته بود چون این تیپ متشکل از واحدهائی بود که از ایالات مختلف آمده بودند و هرکدام پرچم مخصوص بخود داشتند، به نحوی که تعدد و تنوع رنگ این پرچم‌ها مثل قوس و قزح بود. به‌مجرد اینکه این تیپ پا به‌خاك فرانسه گذارد این نامگذاری، داخل‌زبان

24- Murdock
25- Linton

رایج شد، و وقتی از سربازی می‌پرسیدند متعلق به‌کدام واحد است، پاسخ می‌داد «من قوس و قزح هستم.»

حوالی ماه فوریه ۱۹۱۸، یعنی تقریباً ۵ یا ۶ ماه بعد از اینکه این اسم را روی تیپ گذارده بودند، دیگر تقریباً همه پذیرفته بودند که پیدایش قوس و قزح در آسمان برای این تیپ شانس می‌آورد. سه ماه بعد گفته می‌شد که هر وقت این تیپ وارد کارزار می‌گردد در آسمان قوس و قزح دیده می‌شود ــ حتی علی‌رغم شرایط نامساعد هواشناسی.

در ماه مه ۱۹۱۸ تیپ چهل‌ودوم در کنار تیپ هفتادوهفتم قرار گرفت که نشان مشخصه آن مجسمهٔ آزادی بود که روی وسائط نقلیه نقاشی کرده بودند. تیپ قوس‌وقزح نیز به تقلید از همسایه‌اش همین شیوه را برای متمایز نمودن خود بکار گرفت. حوالی ماههای اوت و سپتامبر تقریباً همه سربازان بخود نشان قوس و قزح زده بودند، علی‌رغم‌اینکه گفته‌می‌شد حمل نشانهای غیرنظامی علامت شکست خوردن در جنگ است و یك نوع تنبیه بشمار می‌رود. این رسم چنان باب شد که در پایان جنگ نیروی اعزامی آمریکا تشکیل شده بود از «تعدادی گروه‌های متمایز که اغلب نسبت به‌یکدیگر حسادت می‌ورزیدند، و هریك دارای آداب ورسوم خاص خود بودند» (ص ۲۹۸). این آداب خاص را نویسنده به‌ترتیب زیر برمی‌شمارد: ۱ــ تقسیم‌بندی به‌گروههائی که نسبت به‌موجودیت انفرادی خودوجدان آگاه داشتند؛ ۲ــ هر گروه برای خود اسم یك حیوان، یك شیئی، یا

یك پدیده طبیعی را انتخاب نموده بود؛ ۳ـ در مکالمه با افراد بیگانه این اسم به‌عنوان لقب بکار بـرده می‌شد؛ ۴ـ نشان مخصوصی روی سلاح‌ها و وسائط نقلیه نقش کرده بودند و افراد نیز از آن به‌عنـوان زینت شخصی استفاده می‌کردند، و در عین حال استفاده گـروههای دیگر از آن یك‌نوع تابو (ممنوعیت) شده بود؛ ۵ـ به‌خود «مظهر» و نقشی که آنرا تجسم می‌داد احترام گذاشتـه می‌شد؛ و ۶ـ اعتقاد مبهم به شگون آن و نقش آن بـه عنوان حامی وجود داشت. «تقریباً هر محققی که با چنین عقاید و رسومی بین مردم غیرمتمدن برخورد می‌نمود بدون تردید آنـرا مرتبط با آداب تـوتمی می‌دانست. بی‌شك این رسوم در مقایسه با توتمیسم پیشرفته بومیان استرالیا و جزائر ملانزی از نظـر محتوا بسیار فقیـر بنظر می‌رسند، ولی غنای آن در همان حدود آداب توتمی قبائل آمریکای شمالی است. فرق اصلی‌اش با توتمیسم حقیقی در فقدان قواعد زناشوئی و اعتقاد به یك رابطه نسبی[۲۶]، یا رابطه خـویشاوندی ساده با تـوتم است». لینتون نتیجه‌گیری می‌کند که معذالك اعتقادات مزبور بیشتر تابع تشکیلات طایفه‌ای هستند تا توتمیسم بـه معنای واقعی کلمه، چون همیشه همراه توتمیسم یافت نمی‌شوند.

۲۶ـ معادل Filiation. م.

۳

کلیه انتقاداتی که تاکنون ذکر گردیدند از طرف دانشمندان آمریکائی عنوان شده‌اند؛ نه بخاطر اینکه ما برای مردم‌شناسی در آمریکا مزیت خاص قائلیم، بلکه برای آنکه این یك واقعیت تاریخی است که متلاشی شدن مسئله توتمیسم از آمریکا شروع‌شد (علی‌رغم چندصفحه پیشگوئی تایلور[۲۷] که بازتابی نداشت، و بعداً [در آخر همین مقدمه. م.] درباره آن صحبت خواهیم کرد) و در همانجا نیز با سرسختی دنبال شد. برای اینکه مطمئن بشویم این یك رویداد محلی نبوده است، کافی است به سرعت چگونگی تحول فکری در انگلستان را موردبررسی قرار دهیم.

در سال ۱۹۱۴ دبلیو. اچ. آر. ریورز[۲۸] که یکی از معروف‌ترین نظریه‌پردازان توتمیسم بود آنرا با تلفیق سه عنصر تعریف نمود. یك عنصراجتماعی: ارتباط بین گونه‌ای از حیوانات یا گیاهان، یا یك شیئی بیجان یا طبقه‌ای از اشیاء بیجان، با یك گروه مشخص در جامعه (معمولا یك گروه برون همسری یا یك طایفه). یك عنصر روانی: اعتقاد به‌یك رابطه خویشاوندی بین اعضاء گروه و حیوان، گیاه، یا شیئی، که اغلب بصورت اینکه نسب گروه به‌آن می‌رسد بیان‌می‌گردد. و یك‌عنصر آئینی: احترام به حیوان، گیاه یا شیئی، که معمولا به صورت ممنوعیت خوردن حیوان یا گیاه، یا بکار بردن

۲۷ـ Tylor، که در آخر همین مقدمه به‌این‌پیشگوئی اشاره‌خواهد شد. م.

28- W. H. R. Rivers

شیئی (مگر تحت قیود خاص) نشان داده‌می‌شود. (ریورز، جلد دوم ص ۷۵)

چون نظریات مردم‌شناسان معاصر انگلیسی بعداً مورد تجزیه و تحلیل و بحث قرار خواهند گرفت، اینجا ما فقط برای مقایسه با نظر ریورز، اول از یك کتاب درسی نقل‌قول می‌کنیم:

«همانطور که خواهیم دید اصطلاح توتمیسم به انواع‌گوناگون روابط بین‌آدمیزاد و گونه‌ها و پدیده‌های طبیعی اطلاق گردیده است. بهمین جهت نیز ارائه یك تعریف قانع‌کننده از توتمیسم غیرممکن است، هرچند که در این راه کوشش بسیار شده است... تمام تعاریف توتمیسم یا آنقدر عام هستند که بسیاری از پدیده‌هائی را که دربر می‌گیرند بدرستی نمی‌توان توتمی دانست، و یا آنقدر خاص هستندکه بسیاری‌از نظام‌های «توتمی» خارج از آن قرار میگیرند.» (پیدینگتون[۲۹] ص ۲۰۳ ـ ۲۰۴)

حال بیائیم به آخرین «توافق نظری» بپردازیم که در چاپ ششم (سال ۱۹۵۱) نشریه «سئوالات‌و یادداشت‌های مردم‌شناسی»[۳۰] (که توسط «مؤسسه مردم‌شناسی سلطنتی» منتشر می‌شود) درج گردیده است:

«به‌معنای گسترده‌کلمه، ما هنگامی می‌توانیم‌صحبت از توتمیسم بکنیم که: (۱) قبیله مورد نظر ما متشکل از گروههائی (گروههای توتمی) باشد که تمام افرادقبیله

29- Piddington

۳۰ـ در واقع این متن‌بدون تغییرات اصولی‌درچاپ‌های قبلی نیزوجود دارد.

را دربر گیرند، و هریك از این گروه‌ها رابطه‌ای خاص با یك طبقه موجودات (توتم‌های) جاندار یا بی‌جان داشته باشد؛ (۲) روابط بین گروههای اجتماعی و این موجودات بطور کلی از یك نوع باشد؛ و (۳) هیچ‌یك از اعضای این گروههای توتمی نتواند (مگر در شرایط خاص مانند پذیرش[۳۱] توسط گروه دیگر) عضویت خود را تغییر دهد.»

سه شرط جنبی به این تعریف اضافه شده‌اند:

«مفهوم رابطه توتمی متضمن آنستکه بین کلیه اعضاء گروه توتمی و کلیه اعضاء گونه، رابطهٔ توتمی برقرار باشد. قاعده کلی آنست که اعضاء گروه توتمی نمی‌توانند با یکدیگر ازدواج نمایند.

اغلب قواعد رفتاری نیز وجود دارد... گاهی اوقات منع خوردن گونهٔ توتمی، گاه استفاده از عناوین خاص، تزئینات یا نشان، و رعایت آداب رفتاری خاص در قبال موجودات توتمی.» (ص ۱۹۲)

این تعریف از تعریف ریورز پیچیده‌تر و دارای ظرافت بیشتری است، هرچند که هر دو حاوی سه نکته‌اند. ولی سه نکته «سئوالات و یادداشت‌ها»، با سه نکته ریورز فرق دارند. نکته ۲ ریورز (اعتقاد به‌یك رابطه خویشاوندی با توتم) بکلی ناپدید شده است، و نکات ۱ و ۳ او (ارتباط بین طبقه موجودات طبیعی و «معمولا» گروههای برون همسری، و ممنوعیت غذائی بعنوان شکل «معمول» احترام) نیز با مسائل دیگر به

۳۱ـ معادل Adoption.م.

شرایط جنبی تنزل مقام پیدا کرده‌اند. بجای آنها، سه نکته مورد نظر «سئوالات و یادداشتها» عبارتنداز: وجود یك سری [رشته] دوگانه در تفکر بومیان، که یکی «طبیعی» و دیگری اجتماعی است؛ تناظر یك به یك[۳۲] [به مفهوم ریاضی م] در روابط بین عناصر این دو سری؛ و ثبات این روابط[۳۳]. به‌عبارت‌دیگر از توتمیسم، که ریورز می‌خواست به‌آن «محتوا» بدهد چیزی جز «صورت» [فورم] باقی نمی‌ماند:

«اصطلاح توتمیسم به‌صورتی ازتشکیلات اجتماعی و آداب مذهبی ـ جادوگری اطلاق می‌گرددکه وجه بارز آن ارتباط بعضی گروههای (معمولا طایفه‌ها یا تبارها) داخل یك قبیله بابعضی طبقات موجودات جاندار یا بی جان است، و ارتباط هر گروه جدا از ارتباط گروه‌های دیگر است.» (همان اثر ص ۱۹۲)

این تفسیر محتاطانه که مفهوم توتمیسم را از محتوا خالی و در واقع چیزی برای آن باقی نمی‌گذارد، مؤید هشدار کلی لوی به مخترعین نهادهای اجتماعی است:

«باید اول بدانیم داریم واقعیات فرهنگی را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم یا فقط تصوراتی را که از الگوهای منطقی طبقه‌بندی ذهن خودمان ناشی شده‌اند.»

۳۲ـ معادل Homologie

۳۳ـ نویسنده توجه به‌کاربرد ریاضی ـ منطقی این اصطلاحات دارد. در فصول بعد تا حدی مطلب روشن خواهد شد. در عین حال روشن است که نویسنده همان مطالب سئوالات و یادداشت‌ها را منتهی این بار بصورت مجرد تکرار می‌کند، و یك مقایسه روشنگر مسئله خواهد بود.م.

(لوی [۴] ص ۴۱)

۴

این در واقع بوآس بود که قبل از دیگران تعریف صوری توتمیسم را جایگزین تعریف عینی و مجسم آن نمود. او از اوان سال ۱۹۱۶ در برابر فریزر و دورکیم[۳۴] جهت‌گیری نموده بود و با جمع‌کردن پدیده‌های فرهنگی در یك قالب واحد مخالفت می‌ورزید. [بنظر او مفهومی مانند] مفهوم «اسطوره» در واقع یك مقوله[۳۵] ذهنی ماست، و ما خودسرانه تحت این عنوان واحد کوشش‌هائیکه برای توجیه پدیده‌های طبیعی صورت گرفته‌اند، آثار ادبی شفاهی، نظریه‌پردازیهای فلسفی و تجلی فرآیندهای زبانی در آگاهی انسان[۳۶] را یکجا رویهم ریخته‌ایم. بهمین منوال توتمیسم نیز یك عنوان واحد تصنعی و مخلوق ذهن مردم‌شناس است که درجهان خارج باهیچ پدیده‌ای مطابقت نمی‌کند.

وقتی صحبت از توتمیسم می‌کنیم، در واقع دو مسئله را بایکدیگر مخلوط می‌کنیم. مسئله اول، مسئله یکی‌انگاری[۳۷] انسان با گیاهان و حیوانات است، که

34- Durkheim

۳۵ـ معادل Catégorie . م.

۳۶ـ این نحوه بیان با توجه به‌نظریه ساختگرائی لوی‌استروس به‌خصوص در زبان‌شناسی مفهوم می‌گردد: ناخودآگاه به‌شکل «زبان» است که تجلیات آن «بیان» می‌شوند. م.

۳۷ـ معادل Identification . م.

مربوط به رابطه انسان باطبیعت مـی‌شود و از ایـن دیدگاه قابل بررسی است. این مسئله چه از نظر هنر و جادو، و چه از دید جامعه و مذهب درخور توجه است. مسئله دوم، مسئله نامگذاری گروه‌های خـویشاونـدی است، که برای این منظور می‌توان از اسامی حیوانات یا گیاهان استفاده نمود، ولی راههای دیگر هم وجود دارد. اصطلاح توتمیسم فقط موردی را در بر می‌گیرد که این دو امر بایکدیگر انطباق داشته باشند.

در بعضی جوامع از این اعتقاد کلی مبنی بروجود روابط نزدیك بین انسان و موجودات یـا اشیاء طبیعی، ضمناً برای توصیف طبقات خویشاوندی واقعی وفرضی استفاده شده است. برای اینکه طبقات خویشاوندی از یکدیگر متمایز باقی بمانند بایستی قواعد زناشوئی در این جوامع باثبات باشند[۳۸]. بنابراین می‌توانیم بپذیریم که توتمیسم همیشه نوعی قاعده برون همسری را پیش فرض می‌نماید. در این نکته ون‌گنپ نظر بوآس را بد

۳۸ـ چون خویشاوندی براساس ازدواج بوجود می‌آید، و برای اینکـه جامعه به‌طبقات (تقسیمات) مجزای خویشاوندی تقسیم شده باشد لازم است قاعده ازدواج ثابت باشد، و گرنه در خویشاوندی تداخل می‌شد و طبقات مجزا بوجود نمی‌آمد. اینجا باید توجه داشت که اولا منظور از طبقات معنی‌مرسوم آن درجامعه‌شناسی نیست، بلکه منظور طبقه‌بندی و تقسیمات است. ثانیا خویشاوندی را نباید به‌مفهوم شناخته شده‌اش در جامعه خودمان تصور کنیم ـ بسته به‌جامعه مورد بررسی، تعریف خویشاوندی فرق می‌کند (مثلا دختر عمو ممکن است الزاماً خویشاوند نباشد، ولی شخص دیگری که هیچ رابطه واقعی خونی با ما ندارد خویشاوند بشمار آید). وبالاخره ثبات قواعد ازدواج برای تمایز طبقات‌خویشاوندی شرط لازم است ولی شرط کافی نیست، و در دنباله بحث این مطلب روشن می‌شود (کمااینکه در مورد اسکیموها وجود این شرط کافی برای تشکل طبقات خویشاوندی نیست). م.

فهمیده است: بوآس فقط تقدم منطقی و تاریخی برون همسری را بر توتمیسم پذیرفته است بدون آنکه مدعی باشد دومی ناشی از اولی می‌شود یا نتیجه آنست.

در مورد برون همسری نیز دونوع عمل و ادراك وجود دارد. از نظر اسکیموها واحد برون‌همسر خانوار است که‌حدود آن بوسیله روابط خویشاوندی حقیقی‌معین می‌گردد. چون‌محتوای هرواحد موکداً ثابت‌است افزایش جمعیت منجر به‌ایجاد واحدهای جدید می‌گردد. گروهها ایستا [استاتیك، بی‌تحرك] هستند و چون برحسب تعریف بسته بشمار می‌روند، باگروههای‌دیگر ترکیب‌پذیر نیستند و ادامه موجودیت آنها منوط به‌نوعی بیرون انداختن افراد است. این شکل برون‌همسری با توتمیسم ناسازگار است چون جوامعی که به آن عمل می‌نمایند (حداقل در این سطح) عاری از یك ساخت صوری[۳۹] هستند.

برعکس، اگر گروه برون‌همسر خود قابل بسط باشد، شکل گروهها ثابت باقی می‌ماند، و این محتوای هر گروه است که افزایش می‌یابد. در این‌صورت تعلق به‌گروه را نمی‌توان برحسب شجره تعریف نمود، و دو چیز لازم است:

(۱) یك قاعده نسبی یك‌طرفه مانند انساب یك سوئی[۴۰]؛

(۲) یك اسم یا اقلا یك علامت تفکیك کننده که

۳۹ـ یا عاری از یك نظام «طبقاتی» (خویشاوندی) هستند. م.

۴۰ـ معادل Filiation unilatérale . م.

انتقال آن نسبی باشد و جای روابط واقعی [خونی] را بگیرد.

بعنوان یك قاعده کلی، در جوامعی که از نوع اخیر هستند تعداد گروه‌ها بطور تصاعدی روبه کاهش می‌رود، چه افزایش جمعیت به‌تدریج منجر به محو بعضی از آنها می‌شود. و چنانچه نهادهائی وجود نداشته باشند که اجازه دهند گروه‌های در حال بسط تقسیم گردند تا تعادل مجدداً برقرار شود، این تحول منجر به ایجاد جامعه‌ای می‌گردد که از دو گروه برون‌همسری تشکیل شده است. این می‌تواند منشاء تشکیلات اجتماعی دوگانه[۴۱] باشد.

از طرف دیگر [از دید بوآس] علامات تفکیك‌کننده باید فورم مشترك داشته باشند، ضمن آنکه محتوای هریك [یعنی آنچه که علامت‌گذاری شده: تقسیمات اجتماعی. م.] با دیگری متفاوت است. در غیر اینصورت یك گروه خود را بوسیله اسم تعریف می‌کند، دیگری بوسیله آئین، سومی بوسیله علامت و... با این همه مواردی از این قبیل، هرچند بندرت، وجود دارد که نشان می‌دهد انتقاد بوآس کافی نبوده است. ولی جهت‌یابی او درست بوده که نتیجه‌گیری می‌کند:

«... تناظر یك به‌یك [تشکیل زوج‌های مرتب] علامات تفکیك کنندهٔ تقسیمات اجتماعی یك قبیله نشان می‌دهد. این تقسیمات معلول تمایل [درونی انسان] به طبقه‌بندی هستند.» (بوآس [۲] ص ۳۲۳)

۴۱ـ مفادل Organisations dualistes . م.

در جمع، طبق نظریه بوآس (که ون گنپ بد فهمیده بود)، شرط لازم توتمیسم، وجود یك نظام اجتماعی است. بهمین دلیل توتمیسم به اسکیموها که تشکیلات اجتماعی‌شان نامنظم [غیرسیستماتیك] است قابل‌اطلاق نیست، وبهمین دلیل برای توتمیسم وجود انساب یك تباری ضروری است، چون فقط انساب یك تباری‌جنبهٔ ساختی[۴۲] دارد (البته انساب دوتباری که از بسط و ترکیب انساب یك‌تباری بوجود می‌آید نیز می‌توانند همین کیفیت را داشته باشد، ولی نباید آنرا باانساب غیر تفکیکی[۴۳] اشتباه گرفت)[۴۴].

[بنظر بوآس] بهرصورت، استفاده از اسم حیوانات و گیاهان در یك نظام اجتماعی، فقط نوع خاصی از روش نامگذاری تفکیکی است، که از هر نوع علامت‌گذاری دیگر هم استفاده شود ماهیت موضوع فرق نمی‌کند.

۴۲ـ معادل Structurale . م.

۴۳ـ معادل Filiation indifférencieé . م.

۴۴ـ در دنباله توضیح قبلی، لازم است یکی دو مفهوم دیگر نیز روشن شوند: منظور از نظام اجتماعی وجود تشکیلات و تقسیمات است که موقعیت اجتماعی تمام افراد را روشن کند (و ضمناً نحوه تشکل و رابطه بین این تقسیمات مشخص نیز باید روشن باشد)؛ در غیر اینصورت جامعه دارای «ساخت» مشخص نیست. انساب یك تباری (مانند هنگامیکه فقط نسب مادری خویشاوند بشمار می‌آید) تشکل یك نظام را ممکن می‌سازد. انساب دوتباری نیز می‌تواند همین نتیجه را داشته باشد، یعنی هنگامیکه خویشاوند بعض افراد جامعه فقط نسب مادری و خویشاوند بقیه فقط نسب پدری باشد، ولی نه هردو باهم، یعنی برای یك نفر انساب از دو طرف ـ انساب غیر تفکیکی ـ نباید باشد، چون در اینصورت تفکیك طبقات خویشاوندی میسر نمی‌شود. برای تعریف عمومی‌تر مفهوم «نظام» ر. ك. به مقدمه مترجم. م.

شاید اینجاست که فورمالیسم بوآس از هدف دور می‌شود، چون اگر اشیاء علامت‌گذاری شد[۴۵] تشکیل یك نظام بدهند (و او این‌مطلب را تأییدمی‌کند) آنوقت‌شیوه علامت‌گذاری هم برای اینکه بتواند از عهده این نقش برآید بایدمنظم باشد [خودجزئی‌ازیك نظام (فکری) باشد. م.]. قاعده تناظر یك‌به‌یك که بوآس وضع نموده بیش از حد خالی و مجرد است که به‌این ضرورت پاسخ دهد. جوامعی را می‌شناسیم که از این قاعده پیروی نمی‌نمایند؛ و با اینهمه کسی نمی‌تواند ادعا کند که روش‌های تفکیك پیچیده‌تر مورد استفاده آنها منظم [سیستماتیك] نیستند. از سوی دیگر این سئوال مطرح می‌شود که چرا در علامت‌گذاری نظام اجتماعی اسامی حیوانات و گیاهان از ترجیح مخصوص برخوردارند، و منطقاً چه رابطه‌ای بین نظام علامت‌گذاری و نظام گیرندهٔ علامت وجود دارد؟ جهان حیوانات و جهان گیاهان فقط بخاطر این که دم دست هستند مورداستفاده قرار نمی‌گیرند، بلکه بخاطر این بکار گرفته می‌شوند که به‌انسان یك شیوه اندیشیدن‌القاء می‌نمایند. ارتباط بین «رابطه انسان با طبیعت» و «علامت‌گذاری‌گروههای اجتماعی»، که بوآس تصور می‌کند اختیاری و اتفاقی است، فقط به‌این دلیل اختیاری و اتفاقی بنظر می‌رسد که ارتباط واقعی بین دو نظام غیر مستقیم و درونی [ذهنی] است. این ارتباط نیز یك تناظر یك به‌یك را پیش فرض می‌نماید، ولی نه آنقدر در خود نظام علامت

۴۵ـ منظور تقسیمات یا «اشیاء» اجتماعی است.م.

گذاری، که «بین وجوه تفاوتی[۴۶] که از یك سو بین گونه x و گونه y، و از سوی دیگر بین طایفه a و طایفه b وجود دارند.

می‌دانیم که ابداع کننده توتمیسم در سطح نظری «مك‌لنن»[۴۷] اسکاتلندی است. او در سری مقالاتش تحت عنوان «پرستش حیوانات و گیاهان» در نشریه فورت ناتیلی ریویو[۴۸] این فرمول مشهور را ارائه می‌دهد که: توتمیسم همان بت‌پرستی است به اضافه برون‌همسری و انساب مادرتباری[۴۹]. ولی سی سالی بیش طول نکشید که کار انتقاد از توتمیسم آنقدر بالا گرفت که به نظریات بوآس انجامید، و از آنهم همانطور که در آخر پاراگراف قبل اشاره شد فراتر رفت. در سال ۱۸۸۹ تایلور یك جزوه ده صفحه‌ای درباره توتمیسم انتشار داد. «اشارات» او اگر آنقدر برخلاف جریان فکری روز نبود شاید می‌توانست جلوی بسیاری از سرگشتگی‌های نو و کهنه را بگیرد. او قبل از بوآس تذکر داده بود که در ارزیابی مقام‌واهمیت توتمیسم،

«.... لازم است به‌تمایل انسان به طبقه‌بندی جهان توجه شود.» (ص ۱۴۴)

از این نقطه‌نظر توتمیسم را می‌توان بعنوان‌رابطهٔ

۴۶ـ همانطور که در پاراگراف آخربخش اول فصل چهارم («بسوی ذهن») توضیح داده می‌شود، منظور «تشابه بین دو نظام تفاوت‌هاست». م.

47- Mc Lennan

48- Fortnightly Review

۴۹ـ معادل matrilinéaire .

بین یك گونه حیوانی و یك طایفه انسانی تعریف کرد. ولی تایلور ادامه می‌دهد:

«مطلبی که مورد اعتراض من است این‌است‌که توتم را تقریباً به عنوان مبنای مذهب قلمداد نموده‌اند. توتمیسم در واقع یك بحث فرعی در تاریخ حقوق بشمار می‌رفت، ولی بعضی‌ها بدون توجه کافی به‌بسط دامنهٔ مذاهب اولیه، چنان نقش اغراق‌آمیزی به توتمیسم داده‌اند که هیچ تناسبی با جنبه مذهبی واقعی آن‌ندارد.» (ص ۱۴۴)

و بالاخره نتیجه‌گیری می‌کند که:

«شاید بهتر باشد در تحقیقات تأمل کنیم تا... توتم به ابعادی که حقاً در چارچوب مذاهب جهان شایستگی آنرا داردتقلیل‌یابد. من‌قصدندارم وارداین‌بحث‌بشوم‌که بعلت آثار اجتماعی توتمیسم، اهمیت آن در جامعه‌شناسی بسیار بیش از اهمیت آن‌در مذهب‌است... برون همسری می‌تواند بدون توتمیسم وجود داشته باشد و عملا هم وجود دارد... ولی کثرت تلفیق توتمیسم و برون همسری در سه‌چهارم نقاط روی زمین نشان می‌دهد چقدر اثر توتم در مستحکم کردن و در عین حال متحد کردن طایفه‌ها بایکدیگر در داخل حلقه وسیع‌تر قبیله، قدمت دارد و مؤثر است.» (ص ۱۴۸)

این هم یك شیوه نشان‌دادن اهمیت منطقی نظام‌های علامت‌گذاریست که از طبیعت قرض گرفته شده‌اند[۵۰].

۵۰ـ منظور آن‌است‌که چون نظام علامت‌گذاری دارای ساخت منطقی است استفاده از آن در تقسیمات اجتماعی شالوده منطقی طبقه‌بندی جامعه را تضمین می‌کند و در «مستحکم کردن و متحد کردن طایفه‌ها» مؤثر است. م.

فصل اول

«وهم توتمی»

۱

اینکه به‌پذیریم راجع به مقوله‌ای بحث‌کنیم‌که خود آنرا باطل می‌دانیم یك خطر دارد، چون عطف توجه به آن ممکن است این توهم را پیش بیاورد که نکند خودمان هم در مورد باطل‌بودن آن شك داشته باشم. [برای عبور از یك مانع نامشخص باید اول حدود آنـرا مشخص نمود؛] ولی وقتی از یك نظریه انتقاد می‌شود، این تعیین حدود غالباً با نوعی ستایش نسبت به آن آغاز می‌گردد. ممکن است برای خلاص شدن از دست اجنه لازم باشد اول آنها را احضار کرد، ولی اگر احتیاط نکنیم غیب شدن آنها موقتی خواهد بود، و دوباره ظاهر می‌شوندو ایندفعه از دفعه قبل هم جلوتر ظهور می‌کنند.

شاید بهتر باشد نظریه‌های‌کهنه رابدست‌فراموشی بسپاریم و مردگانرا بیدار نکنیم. اما از سوی دیـگر،

همانطور که «آرکل»[1] پیر می‌گوید، تاریخ وقایع بیهوده نمی‌سازد. مسئله‌ای که امروز بنظر ما غیر واقعی می‌رسد، سالهای سال متفکرین بزرگ را بخود مجذوب نموده بوده است. علت این امر بدون شك آنست که آنها (هر چند بطور مبهم و قدری مغشوش) دریافته بودند که این پدیده‌ها با وجود اینکه بطور دلبخواه دسته‌بندی و بطور ناقص تجزیه و تحلیل شده بودند، شایان توجه و تعمق بشمار می‌روند. آیا ما برای اینکه خود بتوانیم این پدیده‌ها را بررسی کنیم وتفسیر دیگری ارائه‌دهیم، راهی جز این داریم که قدم به‌قدم همان مسیر را دنبال کنیم، مسیری که راه بجائی نمیبرد، ولی ما را وادار به جستجوی راهی دیگر واحتمالا کمك به یافتن آن می‌کند؟

ما که از ابتدا نسبت به واقعیت توتمیسم تردید داشته‌ایم بایستی تذکر دهیم که از اصطلاح توتمیسم بصورت نقل قول از مؤلفینی که درباره‌شان بحث خواهد شد استفاده می‌نمائیم. و فقط برای سهولت کار است که هردفعه آنرا داخل گیومه نمی‌گذاریم و صفت «ادعائی» را به‌آن‌اضافه نمی‌کنیم. انعطاف دربکاربردن لغات از ضروریات بحث است. ولی گیومه و صفت ادعائی تمام مدت نظر ما، خواهد بود، و این بمنزله هشدار به‌کسانیست که بخواهند از فلان جمله یا اصطلاح ایراد بگیرند که که بانظر صریح ما مغایرت

۱ـ Arkel اشاره به اثر «دبوسی» موسیقیدان که نمایشنامه «پلئاس و ملیساند» نوشته موریس مترلینك را بصورت اپرا درآورده است.م.

دارد.

پس از ذکر این مقدمه، بیائیم کوشش کنیم بطور عینی واز کلی‌ترین جنبه‌ها، طیف معناشناسی[۲] پدیده‌هائی را که عموماً تحت عنوان توتمیسم گردآوری می‌شدند تعریف نمائیم.

در واقع در این مورد هم مثل موارد دیگر، روشی که ما اتخاذ خواهیم نمود عبارت است از:

۱ـ تعریف پدیده مورد بررسی بعنوان رابطه‌ای بین دو یا چند عنصر[۳] [مانند «عناصر» یك تصاعد، یك سری، یا یك تبدیل ریاضی.م.] حقیقی یا فرضی؛

۲ـ درست‌کردن جدولی که انواع تبدیلات[۴] ممکن این عناصر را نشان دهد؛

۳ـ بررسی این جدول بعنوان هدف کلی تجزیه و تحلیل که تنها در این سطح می‌تواند ارتباطات ضروری را نشان دهد، زیرا پدیدهٔ تجربیی که در آغاز مرور کردیم، در واقع فقط یکی از انواع ترکیبات ممکن است، و ما بدواً باید کل این نظام [سیستم] را از نو بسازیم.

اصطلاح توتمیسم دربرگیرنده روابطی است که بین دوسری وجود دارند، یکی «طبیعی» و دیگری «فرهنگی»[۵]. سری طبیعی از یك‌سو شامل «مقولات»[۶]

۲ـ معادل Sémantique .م.

۳ـ معادل Terme به معنای ریاضی. م.

۴ـ معادل Permutations .م.

۵ـ همانطور که در زیرنویس ص ۳ مقدمه اشاره شد طبیعت و فرهنگ و تقابل آنها در این متون به مفهوم نسبتا خاص‌بکار برده می‌شوند. منظور از طبیعت، ←

است و از سوی دیگر شامل «افراد»؛ سری فرهنگی شامل «گروهها» و «اشخاص» است. این عناصر بطور اختیاری انتخاب شده‌اند تا در هر سری دو وجه موجودیت، یکی فردی و دیگری گروهی، از یکدیگر متمایز گردند واز مخلوط‌شدن سری‌ها اجتناب شود. دراین مرحله مقدماتی هرعنصری را می‌شود بکار برد باین شرط که از عناصر دیگر متمایز باشد:

طبیعت .... مقوله .... فرد

فرهنگ .... گروه .... مشخص

عناصر سری‌های مختلف را از چهار طریق می‌توان دو به دو به‌هم ارتباط داد، یعنی برای اقناع فرضیه اولیه‌مان که یك رابطه بین دو سری‌وجود دارد این‌حداقل شرایط لازم است:

← جهان طبیعی و ضمنا (فرض) انسان در حالتی است که هنوز تشکیل جامعه نداده باشد و «تمدن» نیافته باشد و (احتمالا) ابزار بکار نگرفته باشد (یفنی یك حالت کاملا فرضی). فرهنگ مبین تشکل جامعه و تمدن، و مقابل طبیعت است. بنابراین در متن مورد بحث مقوله طبیعی مثلا یك‌گونه حیوانی یا گیاهی، و فرد طبیعی یك حیوان یا گیاه بخصوص است. در حالیکه گروه فرهنگی اشاره به طایفه و دیگر تقسیمات اجتماعی دارد، و از شخص هم منظور انسان‌اجتماعیست. (باید توجه داشت که این مفاهیم، خاص لوی‌ـاستروس نیستند و بسیاری دیگر قبل از او هم آنها را بکار برده‌اند).م.

۶ـ معادل Categories ولی باید توجه داشت که این واژه علاوه بر «مقوله» که کاربرد منطقی مشخص دارد، مفهوم وسیع‌تری را نیز دربر می‌گیرد که می‌توان آنرا معادل «طبقه» به‌مفهوم کلی آن دانست. دراین متن لوی‌ـاستروس این واژه را بیشتر به معنی دوم بکار می‌برد (واقعاً «مقوله حیوانات» را باید «طبقه‌ای از حیوانات» دانست) ولی چون طبقه در جامعه‌شناسی معنی کاملا خاص (= Classe) دارد، ما همه‌جا از واژه مقوله استفاده کرده‌ایم که در بعضی متون باید آنرا به مفهوم وسیع‌تری تلقی نمود.م.

	۱	۲	۳	۴
طبیعت	مقوله	مقوله	فرد	فرد
فرهنگ	گروه	شخص	شخص	گروه

هریك از این چهار ترکیب با پدیده‌های قابل مشاهده در یك یا چند جامعه مطابقت دارند. توتمیسم استرالیا با وجوه «اجتماعی» و «جنسی» آن، نمونه رابطه بین یك مقوله طبیعی (گونه حیوان یا گیاه، یا طبقه اشیاء یا پدیده‌ها) و یك گروه فرهنگی (نیمه، بخش، رده، اخوت مذهبی، یا مجموعهٔ اشخاص با جنسیت مشترك) است. دومین ترکیب با توتمیسم «انفرادی» سرخ‌پوستان آمریکای شمالی تناسب دارد، که نزد آنها فرد سعی دارد با گذراندن آزمایشاتی خود را با یك مقوله طبیعی پیوند دهد. به‌عنوان مثال سومین ترکیب می‌توان از قبیله موتا در جزایر بنکز نام برد که بچه را تجسد* گیاه یا حیوانی می‌دانندکه مادر دراولین لحظه‌ای که احساس بارداری می‌نماید، خورده یا مشاهده نموده است. به‌این مثال می‌توان مثال بعضی قبائل گروه الگنکین را نیز اضافه نمود که معتقدند رابطه خاصی بین نوزاد و حیوانی که هنگام تولد خود را به‌کلبه نزدیك نموده است وجود دارد. ترکیب گروه ــ فرد نیز در پولینزی و آفریقا مصداق داشته است که بعضی

* معادل Incarnation. م.

حیوانات (مارمولك نگهبان در زلاندنو؛ کروکودیل مقدس و شیر یا پلنگ در آفریقا) مورد حمایت و احترام جمعی هستند. احتمالا مصریان قدیم نیز اعتقاداتی از اینگونه داشته‌اند، و همینطور قبائل انگون در سیبری، هرچند که در مورد اخیر بجای حیوانات واقعی، از شکلك‌هائی استفاده می‌شود که آنها را زنده قلمداد می‌نمایند.

منطقاً چهار ترکیب ما با یکدیگر برابرند، چه همه‌شان معرف یك نوع فعل وانفعال هستند. ولی فقط دوتای اول در حیطه توتمیسم گنجانده شده‌اند (وچقدر هم بحث شده برای اینکه روشن شود کدام واقعاً بدوی هستند و کدام مشتق از آن) در حالیکه دوتای دیگرفقط به‌شکل غیر مستقیم با توتمیسم ارتباط داده شده‌اند، یکی بعنوان توتمیسم مقدماتی (واین کاری است که فریزر در مورد قبیله موتا کرده است) ودیگری بعنوان بازمانده آن. تعدادی از مؤلفین حتی ترجیح می‌دهند بکلی آنها را کنار بگذارند.

بنابراین وهم توتمی در درجه اول ناشی از جرح و تعدیل در یك طیف‌معناشناسی است‌که باید دربرگیرنده تمام پدیده‌های هم نوع باشد. به بعضی قسمت‌های این طیف مزایای نسبی‌خاص داده شده‌است تابتوان به‌آنها بداعت وغرابتی نسبت دادکه درواقع ازآن بی‌بهره‌اند. چون بابیرون کشیدن آنها از نظامی که جزء لایتجزای آن و شکلی از اشکال آن بشمار می‌روند، به‌آنها جنبه مرموز داده می‌شود. آیا می‌توان حداقل آنها را بعلت

«حضور» [وقوع] یا انسجام بیشتر، از موارد دیگر متمایز نمود؟ کافیست که مثال‌ها، و قبل از همه آن مثالی راکه منشاء همه‌نظریه پردازیها درباره توتمیسم گردید مورد بررسی قرار دهیم تا مطمئن بشویم که ارزش ظاهری آنها فقط ناشی از یك تجزیه نادرست واقعیت است.

۲

خوب می‌دانیم که کلمه «توتم» ازقبیله‌اوجیبوامی‌آید که یکی از قبائل گروه الگنکین ساکن شمال دریاچه‌های بزرگ در آمریکای شمالی است. عبارت «اوتوتمان»[۷] تشکیل شده است از: «او»، پیشوند شخص سوم؛ «ت»، حرف بی‌صدا (که بین دوحرف صدادار گذاشته می‌شود تاصدای‌آنها مخلوط نشود)؛ «م»، ضمیر مالکیت؛ «ان»، پسوند شخص سوم؛ وبالاخره «و ت»، که مبین‌خویشاوندی بین خود و خویشاوند مؤنث یا مذکر ی است و برون همسری را در سطح نسل فاعل تعریف می‌کند. تعلق طایفه‌ای به این ترتیب بیان می‌شد: «ماکوانیندوتم»[۸] که یعنی «طایفه من خرس است»، «پیندیکن نیندوتم»[۹] که یعنی «بیا تو، برادر طایفه‌ای من»، و غیره. در واقع طایفه‌های اوجیبوا اغلب اسامی حیوانات دارند، واین

7- Ototeman
8- makwa nindotem
9- Pindiken nindotem

نکته را تاونه[10] (مبلغ مذهبی فرانسوی که در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم در کانادا می‌زیست) چنین توضیح می‌دهد که هرطایفه از یك حیوان سرزمین اصلی‌اش خاطرهٔ خاص‌داشت، مانند: زیباترین، رفیق‌ترین، ترس‌آورترین، فراوان‌ترین، یا اینکه حیوانی که معمولا شکار می‌شد (کووك[11]، ص ۳۱۳ث۳۱۲)

این نظام نامگذاری گروهی را نباید با اعتقادهمین اوجیبواها به‌اینکه هرفرد می‌تواند بایك حیوان رابطه برقرار کند و آن حیوان روح نگهبان او خواهد شد، مخلوط کرد. تنها اصطلاح شناخته شده‌ای که برای این روح نگهبان، انفرادی وجود دارد «نیگوئیم»[12] است که توسط یك سیاح نیمه‌قرن نوزدهم استنساخ گردیده است، و بنابراین هیچ ارتباطی به‌کلمه توتم و عباراتی از نوع آن ندارد. در واقع تحقیقاتی که درباره قبیله اوجیبوا شده نشان می‌دهند که اولین تشریح نهاد «توتمیسم» (که مربوط می‌شود به‌یك تاجر و مترجم انگلیسی در آخر قرن نوزدهم بنام لانگ)[13] فقط ناشی از مخلوط‌کردن [اشتباه گرفتن] واژه‌های مربوط به طایفه (که در آن اسم حیوانات معادل القاب گروهی هستند) با اعتقادات مربوط به روح نگهبان (که‌نگهبان یك فرد است) بوده است. («راهنمای سرخ پوستان آمریکای شمالی» مقاله «توتمیسم»). این مطلب با

10- Thavenet
11- Cuoq
12- nigouime
13- Long

تجزیه و تحلیل جامعه اوجیبوا بهتر روشن می‌شود.

تشکیلات این سرخ‌پوستان شامل ده‌ها طایفه پدر تباری[۱۴] و پدر بومی[۱۵] می‌شده است که پنج تای آنها احتمالا قدیمی‌تر از دیگران بودند، یا بهرصورت از حیثیت خاص برخوردار بودند:

«یك اسطوره شرح می‌دهد که نسل این پنج طایفه به شش موجود فوق طبیعی شبه انسان می‌رسد که از اقیانوس درآمده بودند تا باانسان آشنا شوند. یکی از آنها چشم‌هایش را بسته بوده و جرأت نمی‌کرد به سرخ‌پوستان نگاه کند، هرچند که بنظر می‌رسید خیلی دلش می‌خواهد این کار را بکند. بالاخره نتوانست جلوی کنجکاویش را بگیرد و پردهٔ جلوی چشمش را کنار زدو نگاهش به مردی افتادکه مثل اینکه صاعقه زده شده باشد آناً افتاد و مرد. زیرا نگاه تازه‌واردکه هیچ‌قصد بدی هم نداشت، خیلی قوی بود و موجب مرگ حتمی می‌شد. به‌این ترتیب همراهانش او را وادار کردند به اعماق دریاها برگردد. پنج‌تای دیگر نزد سرخ‌پوستها ماندندو برای آنها موهبت‌های فراوان آوردند. این پنج نفر منشاء پنج طایفه بزرگ یا پنج توتم هستند، که عبارتند از: ماهی، مرغ تاجدار، مرغ غواص، خرس، و سمور» (وارن[۱۶]، ص ۴ـ۴۳).

با وجود آنکه این اسطوره به شکل متلاشی شده‌ای بدست ما رسیده است، از جهاتی بسیار قابل توجه بنظر

۱۴ـ معادل Patrilinéare .م.

۱۵ـ معادل Patrilocale .م.

16- Warren

می‌رسد. در درجه اول این اسطوره تأیید می‌کنند که بین انسان و توتم نمی‌تواند یك رابطه مستقیم و مستقل وجود داشته باشد. تنها رابطه ممکن باید زیر «نقاب» و استعاره باشد. واینکه (چنانکه در آمریکا واسترالیا مشاهده گردیده است) گاه حیوان توتمی را به‌اسمی غیر از اسم‌حقیقی‌اش خطاب می‌کنند، تاجائیکه لقب‌طایفه‌ای توتم، فوراً و بطور عادی با معادل جانورشناسی یاگیاه‌شناسی آن تداعی نمی‌گردد، مؤید همین امر است.

در درجه دوم، این اسطوره تضاد دیگری را بین رابطه شخصی و رابطهٔ گروهی نشان می‌دهد. مرگ سرخ‌پوست فقط بخاطر نگاه‌کردن نیست، رفتار استثنائی یکی از موجودات غیر طبیعی هم در آن مؤثر است (در حالیکه دیگران بطور گروهی و با احتیاط عمل کردند).

با توجه به‌این دومفهوم، رابطه‌توتمی بطور ضمنی از رابطه با روح نگهبان که مبنای آن تماس مستقیم است، ودر نهایت منجر به‌یك پیروزی انفرادی و تنها می‌گردد، تمیز داده شده است. بنابراین نظریهٔ خود بومیان (که این اسطوره آنرا تشریح می‌کند) ما را وا می‌دارد توتم‌های‌گروهی را از ارواح نگهبان فردی‌جدا، و به‌جنبهٔ واسطه‌ای واستعاره‌ای رابطهٔ انسان با صاحب نام طایفه[۱۷] تأکید کنیم. و بالاخره به‌ما هشدار می‌دهد که دچار وسوسه ساختن یك نظام توتمی نشویم، و روابطی را که هریك جداگانه مشاهده شده‌اند با یکدیگر جمع نکنیم، ودر هر فرصتی یك گروه از آدم‌ها

۱۷ـ منظور چیزیست که نام طایفه از آن گرفته شده است.م.

را با یك گونه حیوانات یکی نکنیم. چون رابطه بدوی بین دونظام است، یکی نظام تفکیك گروهها، ودیگری نظام تفکیك گونه‌ها، به نحوی‌که از یك سوجمع گروه‌ها و از سوی دیگر جمع گونه‌ها، در رابطه ودر تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند.

بنابه اشارات وارن که خود یك اجیبوا بوده است، از بطن پنج طایفهٔ اصلی، طایفه‌های دیگر درآمدند:

ماهی ــ پری دریائی، گربه ماهی، ماهی بروشه، اوزون‌برون، ماهی آزاد، ماهی مکنده.

مرغ تاجدار ــ عقاب، شاهین.

مرغ غواص ــ مرغ دریائی، مرغ ماهی‌خوار، غاز وحشی.

خرس ــ گرگ، سیاهگوش.

گوزن شاخ‌پهن ــ سمور، گوزن کاریبو، بیدستر[۱۸].

در سال ۱۹۲۵ میچلسون[۱۹] طایفه‌های زیر را مشاهده نمود:

سمور، مرغ غواص، عقاب، ماهی آزاد، خرس، ازون‌برون، سیاهگوش بزرگ، سیاهگوش، مرغ تاجدار، مرغ خانگی. چند سال بعد ودر یك منطقه‌دیگر (دریاچه صحرای قدیم) کینیتز[۲۰] شش طایفه یافت: پری

۱۸ـ شاید این توضیح لازم باشد که در ترجمه انگلیسی فقط ۱۰ طایفه منشعب از طایفه‌های اصلی ذکر شده‌اند. احتمالا این امر پس از مراجعه به‌منابع و کسب نظر پورفسور لوی‌استروس (که ترجمه با کسب نظر او بوده است) صورت گرفته است.م.

19- Michelson

20- Kinietz

دریائی، خرس، گربه ماهی، عقاب، سمور، مرغ خانگی. او به آنها دوطایفه دیگر را که به‌تازگی از بین رفته بودند اضافه نمود: مرغ‌تاجدار، ویك پرنده نامشخص.

میان اجیبواهای شرقی در جزیره پری (واقع در خلیج جورجین که از دریاچه هورن منشعب می‌شود) جنس[۲۱] درسال ۱۹۲۹ تعدادی طایفه «پرنده» مشاهده نمود: مرغ‌تاجدار، مرغ غواص، عقاب، مرغ دریائی، شاهین، کلاغ؛ تعدادی طایفه «پستاندار»: خرس، گوزن کاریبو، گوزن شاخ‌پهن، گرگ، بیدستر، شنگ، رودك، راسو؛ وتعدادی طایفه ماهی: اوزن‌برون، ماهی بروشه؛ گربه ماهی. طایفه‌ای دیگری هم وجود داشت که نام آن هلال‌ماه بود. مضافاً تعدادی اسم طایفه وجود داشت که یا خیالی بودند یاخود طایفه‌ها از آن منطقه رفته بودند: سنجاب، لاك‌پشت، سمور، سمور کانادائی، مینك، و پوست درخت قان. طایفه‌های موجود به‌شش‌تا تقلیل یافته بودند: گوزن کاریبو، بیدستر، شنگ، مرغ غواص، قوش، و شاهین.

ضمناً ممکن است تقسیم‌بندی به پنج گروه بوده باشد، و پرنده‌ها خود به دو رده «آسمانی» (عقاب، شاهین) و «آبی» (همه بقیه)، و پستانداران هم به دو رده «زمینی» و «آبی» (آنهائی که در مناطق مردابی زندگی می‌کنند، مانند خانواده گوزن کانادا، یا آنهاکه ماهی می‌گیرند مانند سمور کانادائی، مینك و غیره) تقسیم شده بوده باشند.

21- Jenness

در هر حال و صورت، در میان اجیبواها هیچگاه اعتقاد به‌اینکه اعضاء طایفه اولاد حیوان توتمی باشند مشاهده نگردیده و کیش آن نیز موجود نبوده است. بهمین جهت نیز لندز[۲۲] می‌گوید با وجود اینکه دیگر گوزن کاریبو اصلا در کانادای جنوبی وجود ندارد این موضوع اصلا طایفهٔ هم اسم آنرا نگران نمی‌کرده‌است، و به‌او می‌گفتند «این فقط یك اسم است». توتم را آزادانه شکار می‌کردند و می‌خوردند، و تنها آئینی که رعایت می‌شد، کسب اجازه قبلی شکار از خود حیوان و عذرخواهی بعدی بود. اوجیبواها حتی می‌گفتند حیوان توتمی با رغبت بیشتر خود را در مقابل پیکان‌شکارچیان طایفه‌اش قرار می‌داده، و از اینرو صدا کردن اسم او موقع تیراندازی به‌موفقیت شکار کمك می‌کرده است. از نام مرغ خانگی و خوك (که حیوانات وارداتی از اروپا بودند) برای نامگذاری طایفه‌ای که از افراد دورگه که مادر سرخ پوست و پدر سفید پوست داشتند تشکیل شده بود، استفاده می‌شد (در غیر اینصورت، بعلت قاعده انساب پدرتباری آنها از اینکه متعلق به طایفه‌ای باشندمحروم می‌شدند). گاه نیز آنها را به طایفه عقاب تعلق می‌دادند، چون این پرنده علامت آمریکاست و روی سکه‌های آمریکائی دیده می‌شود. طایفه‌ها خود به دسته‌هائی تقسیم می‌شدند که اسم قسمت‌های بدن حیوان طایفه روی آن بود، مثل سر، پشت، چربی زیرپوست و غیره.

22- Landes

با گردآوری و مقایسه اطلاعاتی که از مناطق مختلف بدست آمده‌اند (که از هرکدام به‌تنهائی فهرست ناکامل بدست می‌آید چون توزیع طایفه‌ها همه‌جا یکسان نیست) می‌توان به‌یك تقسیم‌بندی سه‌گانه گمان برد: آب (پری آب، گربه ماهی، ماهی بروشه، ماهی مکنده، اوزون‌ـ برون، خانواده ماهی آزاد و غیره ـ به‌عبارت دیگر تمام طایفه‌های «ماهی»)؛ هوا (عقاب، شاهین، و سپس مرغ تاجدار، مرغ غواص دریائی، مرغ ماهیخوار، غاز وحشی و غیره)؛ زمین (اول با گروه گوزن کاریبو، گوزن شاخ‌پهن، گوزن، سمور، بیدستر، رودك؛ سپس سمور کانادا، مینك، راسو، سنجاب، و بالاخره خرس، گرگ، سیاهگوش). جای مار و لاك‌پشت نامشخص است.

کاملا مجزا از نظام نامگذاری توتمی که از اصل هم ارزی[۲۳] تبعیت می‌نماید، نظام «روح» یا «منیدو»[۲۴] به شکل پانتئون سلسله مراتب یافته[۲۵] است. بدون شك میان الگنکین‌ها یك سلسله مراتب طایفه‌ها وجود داشته، ولی مبنای آن برتری یا پست‌تری حیوان صاحب نام طایفه نبوده است؛ مگر به‌عنوان شوخی: «توتم من گرگ است، مال تو خوك است... مواظب باش گرگ خوك‌را

۲۳ـ معادل Equivalence .م.

24- Manido

۲۵ـ Panthéon = ۱ـ معبد همه خدایان ۲ـ مجموعه خدایان یك قوم یا یك مذهب. اینجا با توجه به‌توضیح چند سطر بعد، معنی دوم مورد نظر است: مجموعه «ارواح» که برحسب حرمت و... درجه‌بندی شده‌اند.

می‌خورد!» (هیلگر[۲۶]، ص ۶۰). حداکثر اشاراتی به تفاوتهای جسمی واخلاقی بعنوان وجوه مشخص مشاهده گردیده است. بالعکس، نظام «ارواح» بطور وضوح روی دومحور درجه‌بندی شده‌اند: از یك‌سو ارواح بزرگ و کوچك واز سوی دیگر ارواح نیك‌خواه و بدخواه. در رأس آنان روح بزرگ قرار دارد، سپس خدمتگزاران او، و بعد به ترتیب نزولی ــ چه از نظر جسمی و چه از نظر اخلاقی ــ خورشید وماه، چهل و هشت صاعقه افکنان که مقابل مارهای اسطوره‌ای قرار دارند، «سیاه‌پوستان نامرئی کوچك»، پری‌های آب (نرو ماده)، چهار جهت اصلی، وبالاخره‌گله منیدوهای با نام و بی‌نام که در آسمان، زمین، آبها، و جهان زیرزمینی آمدوشد دارند. بنابراین به‌یك معنی‌این دونظام ــ نظام «توتم‌ها» و «منیدوها» ــ نسبت به یکدیگر عمودند، یکی تقریباً افقی و دیگری عمود و فقط دریك نقطه تلاقی می‌نمایند زیرا تنها پری‌های آب بدون ابهام در هر دو وجود دارند. شاید این توضیحی باشد برای اینکه چرا در اسطوره‌ای که اجمالا به آن اشاره کردیم گفته شده ارواح فوق طبیعی که منشأ نامگذاری و تقسیم‌بندی طایفه‌ها هستند از دریا آمده‌اند.

26- Hilger

نظام «منیدو»

روح	بزرگ
خورشید	ماه
صاعقه	افکنان
چهار جهت	اصلی
عقاب، غاز وحشی، پری‌های	آب، ماهی بروشه، اوزون برون، غیره

نظام «توتم»

مارهای جهان	زیرزمین

غیره

تمام ممنوعیت‌های غذائی که نزد اجیبواها مشاهده گردیده‌اند از نظام «منیدو» می‌آیند، و همه آنها به‌یك صورت توضیح داده شده‌اند:

یك نفر خواب می‌بیند که روح معینی خوردن فلان گوشت یا فلان قسمت از بدن حیوانی را (مثلا گوشت جوجه‌تیغی و زبان گوزن شاخ پهن) برای او ممنوع کرده است. حیوان مورد نظر الزاماً جزء حیواناتی نیست که نام طایفه‌ها از آنها می‌آید.

بهمین ترتیب بدست آوردن یك روح نگهبان نقطه اوج یك کوشش کاملا انفرادی است که دخترها و پسرها با نزدیك شدن بلوغ تشویق به آن می‌شوند. در صورت موفقیت، یك حامی فوق طبیعی بدست می‌آوردند که مشخصات و نحوه ظهورش نمودار استعداد

و مقدرات حرفه‌ای آنهاست. این مزایا البته فقط در صورتی تضمین شده است که در برابر حامی بااطاعت و احترام رفتار بشود. با وجود همه این تفاوت‌ها، اشتباهی را که لانك در مخلوط کردن توتم و روح نگهبان مرتکب آن شد تا حدودی می‌توان ناشی از آن دانست که روح نگهبان هیچگاه:

«یك حیوان پستاندار یا پرنده خاص نبود که می‌شد روزانه دراطراف«ویگ‌وم»[۲۷] دید، بلکه موجودی فوق طبیعی بود که تجلی تمامی گونه بشمار می‌رفت.» (جنس، ص ۵۴)

۳

حال به‌نقطه‌ای دیگری از جهان سفر کنیم و به دنبال «ریموند فرت»[۲۸] برویم، کسی که تجزیه و تحلیل او سهم بسزائی در روشن‌کردن شکل به‌غایت پیچیده و ناهمگن اعتقادات و آدابی که خیلی زود به‌آنها برچسب توتمی زده شده بود داشته است. این تجزیه و تحلیل‌ها علی‌الخصوص از آن جهت روشنگر مسئله هستند که مربوط به‌منطقه‌ای می‌شوند ــ تیکوپیا ــ که ریورزفکر می‌کرد بهترین دلیل اثبات وجود توتمیسم در پولینزی را در آنجا مشاهده نمود.

معهذا بنظر فرت قبل از آنکه چنین ادعائی بکنیم،

۲۷ـ Wigwam = دهکده سرخ‌پوستان.م.

28- Raymond Firth

«... لازم است بدانیم آیا این رابطه [با گونه‌ها و اشیاء طبیعی] از جانب انسان رابطه‌ایست که افراد بطور گروهی در آن شرکت می‌نمایند یابطور انفرادی، و در مورد حیوان یا گیاه آیا تمامی یك‌گونه مورد نظر است یا فقط تك‌تك اعضاء آن گونه؛ آیا شیئی طبیعی بعنوان مظهر گروه انسانی مورد نظر است یا بصورت رایت آن؛ آیا هیچ نشانی از یکی انگاری انسان با حیوان یا شیئی، و رابطه نسبی بین آنها وجود دارد؛ و بالاخره آیا توجه افراد مستقیماً معطوف به خود حیوان یا گیاه است، یا اهمیت حیوان یا گیاه از بابت اعتقاد به وابستگی آن با ارواح اجدادی یا خدایان دیگر است. در صورت اخیر، بسیار لازم است که چیزی درباره ادراك بومیان از رابطهٔ بین گونه‌ها و موجودات فوق طبیعی بدانیم.» (فرت [۱] ص ۱۹۲)

از این متن چنین بر می‌آید که ما باید به دو محور «گروه ـ فرد» و «طبیعت ـ فرهنگ» که قبلا تفکیك نموده بودیم، محور سومی نیز اضافه کنیم که روی آن انواع گوناگون روابط قابل تصور بین عناصر دو محور اولی قرار گرفته‌اند، مانند روابط رایتی، یکی‌انگاری، نسبی، توجه مستقیم یا غیر مستقیم، و غیره.

[فرت توصیف می‌کند] جامعه تیکوپیا شامل چهار گروه پدرتباری موسوم به «کائینانگا»[۲۹] است که ضرورتاً برون‌همسری نیستند، و هر کدام توسط یك رئیس یا «اریکی»[۳۰] اداره می‌شود که دارای روابط خاص با

29- Kainanga
30- Ariki

«اتوا»[۳۱]هاست. مفهوم درست این اصطلاح خدایان است، ولی ارواح اجدادی و رؤسای پیشین قبیله را نیز در بر می‌گیرد. ادراك بومیان از طبیعت شدیداً تحت تأثیر تفکیك بین «چیزهای‌خوردنی» «اکای»[۳۲] و «چیزهای نخوردنی» «سیس‌اکای»[۳۳] است.

«چیزهای خوردنی» بیش از همه شامل غذاهای گیاهی و ماهی است. میان گیاهان چهارگونه گیاهی در درجه اول اهمیت قرار دارند چون هر کدام نزدیکی خاصی با یکی از طایفه‌ها دارند: یام[۳۴] (=اینیام) به «کافیکا» «گوش می‌دهد» یا از آن «اطاعت می‌کند»؛ همین رابطه تبعیت بین درخت نارگیل و طایفه «تفووا»، لوف[۳۵] وطایفه «توماکو»، و درخت نان وطایفه «فانگارر» وجود دارد. در تیکوپیا نیز مانند [مجمع‌الجزایر]مارکیز تصور می‌شود گیاه مستقیماً به‌خدای طایفه تعلق دارد (که به‌شکل یکی از انواع مارماهی‌های آب شیرین یا صخره‌های ساحلی تجسد یافته) و مناسك کشاورزی به منزله نیایش خداست. نقش رئیس طایفه بنابراین بیش ازهمه «کنترل‌کردن»[۳۶] یك گونه گیاهی است. باز هم باید تمایز دیگری بین گونه‌ها قائل شد: کاشت و برداشت یام و لوف و برداشت درخت نان دارای طبیعت فصلی است. در مورد درخت نارگیل که تکثیر آن به

31- Atua
32- ekai
33- Sise ekai

۳۴ـ yam نوعی گیاه بالارونده استوائی.م.
۳۵ـ معادل Taro از خانواده گل شیپوری (به‌فرهنگ معین مراجعه شود. م.)
۳۶ـ منظور تحت اراده و فرمان خویش درآوردن است. م.

خودی خود صورت می‌گیرد و میوه آن در تمام سال می‌رسد، اینطور نیست. این تفاوت محتملا معادل تفاوتی است که در نحوه کنترل هریك مشاهده می‌شود. همه طایفه‌ها سه‌گونه اول را دارند، می‌کارند، و برداشت می‌کنند و محصول آنها را آماده می‌کنند و می‌خورند، در حالیکه فقط یك طایفه آداب مربوط به هرگونه را بجا می‌آورد. ولی در مورد درخت نارگیل آئین طایفه‌ای خاص وجود ندارد، و طایفه تافوا که آنرا کنترل می‌کند فقط ملزم به‌رعایت بعضی تابوهاست: برای نوشیدن شیرهٔ نارگیل اعضاء آن باید بجای شکستن نارگیل، آنرا سوراخ بکنند، و برای شکستن و درآوردن مغز نارگیل نمی‌توانند بجز از یك سنگ از چیز دیگری استفاده کنند، و هیچ وسیلهٔ ساخته شده‌ای نباید بکار برده شود.

تفاوت بین این رفتارها نه‌فقط القاء کننده نوعی بهم‌بستگی [آماری] بین آداب و اعتقادات و بعضی شرائط عینی [تکثیر گونه توسط انسان] است بلکه ضمناً زمینه انتقادی ما را از قاعده تناظر یك به یك بوآس تحکیم می‌نماید، زیرا سه تا از طایفه‌ها رابطه خودشان را با گونه‌های طبیعی توسط آئین بیان می‌نمایند و چهار می‌توسط ممنوعیت‌ها ودستورالعمل‌ها[۳۷]. اگر تناظر یك به یك وجود داشته باشد باید در سطح عمیق‌تری در جستجوی آن بود.

در هر صورت روشن است که رابطه‌انسان با بعضی

۳۷ـ یعنی رابطه متناظر یا جفت، جفت وجود ندارد. م.

گونه‌های گیاهی در تیکوپیا در دو سطح جامعه‌شناسی و مذهب تجلی می‌کند، و مثل اجیبوا نقش اسطوره یکی کردن این دو جنبه است:

در زمان بسیار قدیم خدایان‌فرقی باآدم‌ها نداشتند و مستقیماً مظاهر طایفه‌ها روی زمین بودند. از قضا یکی از خدایان مناطق دوردست بنام «تیکارائو»[۳۸] به تیکوپیا آمد، و خدایان محلی میهمانی مفصلی برای او برپا کردند، ولی قبل از آن ترتیب یك مسابقه زور-آزمائی و سرعت داده شده بود. وسط مسابقه خدای غریبه زمین خورد و گفت زخمی شده است. ولی‌ناگهان در حالیکه تظاهر به لنگیدن می‌کرد بطرف غذاها یورش برد و همه را بغل کرد و به کوهستان فرار کرد. خانواده خداهای محلی دست به تعقیبش زدند، تیکارائو دومرتبه لیز خورد و افتاد و آنها توانستند مقداری از غذاها را از او بگیرند، یکی یك نارگیل گرفت، دیگری یك لوف، دیگری یك میوه درخت نان، و بقیه یك یام. تیکارائو موفق شد قسمت عمده اغذیه میهمانی را با خود به آسمان ببرد ولی این چهار گیاه خوردنی برای مردم باقی ماندند. (فرت [۲] ص ۲۹۶)[۳۹]

با وجود اینکه این اسطوره با اسطوره اجیبوا خیلی تفاوت دارد، چند نکته در آنها مشترك است که باید مورد توجه قرار گیرند. در مرحله اول همان تضاد بین رفتار گروهی و رفتار فردی مشاهده می‌گردد، که

38- Tikarau

۳۹ـ این کتاب زیر چاپ بود که اثر جدید فرت [۳] بدست ما رسید که در آن اشکال دیگری از همین اسطوره دیده می‌شوند.

در رابطه با توتمیسم، اولی بطور منفی و دومی بطور مثبت توصیف گردیده‌اند. در هر دو اسطوره رفتار فردی و خبیث از یك خدای پرطمع و بی‌ملاحظه سر می‌زند (که چندان بی‌شباهت با لوکی[۴۰] اسکاندیناوی نیست که ژ، دومزیل[۴۱] فاضلانه مورد مطالعه قرار داده است). در هر دو مورد مبنای نظام توتمی «باقیمانده‌ای» از یك کل است [باقی مانده غذاها و باقی‌مانده خدایان که مبنای نظام اجتماعی واقع شدند. م.]. شاید این امر مبین آن باشد که عناصر این نظام بایستی از یکدیگر جدا باشند تا بتوانند یك طیف معناشناسی را پر کنند. در این طیف معناشناسی که قبلا پرتر بود، اکنون ناپیوستگی داخل شده است. و بالاخره ازهردو اسطوره اینطور بر می‌آید که تماس مستقیم (در یك مورد بین خدا ــ توتم‌ها و انسان‌ها و در مورد دیگر بین خدا ــ انسان‌ها و توتم‌ها) یا رابطه متصل، باروح نهاد مغایر است.

در تیکوپیا مقوله «چیزهای خوردنی» شامل ماهی نیز می‌شود، معهذاهیچگونه ارتباط‌مستقیم بین‌طایفه‌ها و ماهی‌های خوردنی مشاهده نمی‌گردد. وقتی خداها را هم وارد معرکه بکنیم مسئله پیچیده می‌شود. از یك سو چهار گیاه مقدس بشمار می‌آیند چون «مظهر» خدایان هستند (یام «بدن» کافیکاست، لوف «بدن» توماکو، و میوه درخت نان و مغز نارگیل «سر» فانگارر و تافوا

40- Loki
41- G. Dumézil

هستند) ولی از طرف دیگر خدایان ماهی، یا بطوراخص مارماهی «هستند». به‌این ترتیب ما مجدداً به شکل‌جابجا شده‌ای تمایز بین توتمیسم و مذهب را مشاهده می‌کنیم که قبلا هم در تقابل بین تشابه و اتصال دیده بودیم. توتمیسم تیکوپیا نیز مانند توتمیسم اوجیبوا از طریق روابط استعاره‌ای بیان می‌شود.

در عوض در سطح مذهب رابطه بین خدا و حیوان از نوع مجازی است. اولا برای اینکه تصور می‌شود «اتوا» «داخل» حیوان می‌شود ولی «تغییر شکل» بصورت حیوان نمی‌دهد. ثانیاً برای‌اینکه «تمامی» گونه هیچوقت مطرح نیست، و همیشه یك حیوان مفرد مورد نظر است (یعنی «قسمتی» از گونه) که رفتار غیر عادی‌اش نشان می‌دهد حامل خداست. و بالاخره چنین اتفاقی فقط بطور متناوب یا حتی استثنائی واقع می‌شود، در حالیکه رابطه ــ دورتر ــ بین گونه گیاهی و خدا دارای شکل دائمی است. از نقطه‌نظر اخیر، تقریباً می‌توانیم بگوئیم که رابطه مجازی در سطح وقایع و رابطه استعاره‌ای در سطح ساخت قرار دارد. (ژاکبسون‌و هال، فصل اول)[۴۲]

اینکه گیاهان و حیوانات خوردنی خود خدا نیستند بوسیله یك تقابل اساسی دیگر نیز تأیید می‌گردد: تقابل بین اتوا و غذا. نام اتوا به ماهی‌ها، حشرات، و

۴۲ــ در این‌چارچوب می‌بینیم‌که دواسطوره منشأ توتمیسم‌که ماخلاصه‌و با هم مقایسه کرده‌ایم می‌توانند بعنوان اسطوره‌های منشأ استعاره نیز تلقی گردند. و چون ساخت استعاره عموماً از مشخصات اسطوره‌هاست، آنها را می‌توان اسطوره درجه دوم بشمار آورد.

خزندگانی اطلاق می‌شود که خوردنی نیستند، بدون شك بخاطر آنکه (بقول فرت) «حیواناتی که برای‌خوردن مناسب نیستند جزء نظام عادی طبیعت بشمار نمی‌روند... [در مورد حیوانات] این خوردنی‌ها نیستند، بلکه غیر خوردنی‌ها هستند که با موجودات فوق طبیعی تداعی می‌شوند» (ص ۳۰۰). فرت‌ادامه‌می‌دهد: بنابراین اگر «قرار باشد،... این پدیده‌ها را سازنده توتمیسم تصور کنیم، بایستی تصدیق کنیم که در تیکوپیا از این نهاد [توتمیسم] دو نوع مجزا وجود دارد ــ یکی مثبت که مربوط به غذاهای گیاهی می‌شود، با تأکید بر باروری، دیگری منفی که مربوط به حیوانات می‌شود با تأکید برمناسب‌بودن بعنوان غذا.» (فرت [۱] ص ۳۰۱)

دوگانگیی که به‌حیوانات نسبت داده می‌شود از این هم بیشتر است چون خدایان چندین صورت تجسد حیوانی می‌پذیرند. برای افراد تفوا خدای طایفه یك مار ماهی است که برای پیروانش مغز نارگیل را رسیده می‌کند، ولی او ضمناً می‌تواند به‌شکل خفاش درآید، و در این شکل نخلستان طایفه‌های دیگر را نابود کند. بهمین جهت هم در مورد خفاش ممنوعیت خوراکی‌وجود دارد؛ همینطور هم در مورد مرغان دریائی، و ماهی‌ها که روابط به‌ویژه خوبی با بعضی خدایان دارند. این ممنوعیت‌ها که ممکن است عمومی باشند یا محدود به یك طایفه یا تبار[۴۳] باشند بهر حال شکل توتمی‌ندارند،

۴۳ـ معادل Famille (که دراین متن استثنائاً همان تبار از آن مستفاد میشد). م.

مثلا کبوتر که با طایفه توماکو خیلی نزدیك است خورده نمی‌شود، ولی کشتن آن عیب ندارد چون به باغات صدمه می‌زند. علاوه بر آن ممنوعیت فقط شامل بزرگترها می‌شود.

در پس این اعتقادات و ممنوعیت‌های خاص، یك طرح اساسی وجود دارد که خواص صوری آن مستقل از روابط بین فلان‌گونه حیوانی یاگیاهی با فلان طایفه یا تیره[۴۴] یا تبار که موارد تجلی آن هستند، پابرجا می‌ماند.

به‌این ترتیب دالفین [گراز دریائی] نزدیکی‌خاصی با تبار کورو کورو از طایفه تفوا دارد. وقتی‌یك دالفین به‌ساحل می‌افتد این تبار به‌او یك غذای گیاهی تازه هدیه می‌کنند که به‌آن «پوتو»[۴۵] می‌گویند: «هدیه روی گور کسی که بتازگی مرده است.» سپس گوشت آنرا می‌پزند و بین طایفه‌ها تقسیم می‌کنند ــ به‌استثناء تبار مورد نظر که برای آن‌دالفین «تاپو»[۴۶] ست‌چون «اتوای» آن مرحجاً در دالفین تجسد می‌نماید.

طبق قاعده تقسیم، سر به افراد فانگارر میرسد، دم به تفوا، قسمت جلوی بدن به توماکو، و قسمت‌پشت به کافیکا. بنابراین دو طایفه‌ای که گونه گیاهی‌شان (یام ولوف) «بدن» خداست از قسمت «بدن» برمی‌دارند، ودو طایفه‌ای که گونه‌شان (میوه نارگیل‌ودرخت

۴۴ـ معادل Sous - clan . م.

45- Putu

۴۶ـTapu(یعنی همان تابو. م.)

نان) «سر» خداست از دو سر آن «سر و دم» برمی‌دارند. [بااین کار در واقع] یك نظام روابط به‌موقعیتی تعمیم داده شده است که در نگاه اول نسبت به آن کاملا بیگانه بنظر می‌رسد. و باز مانند اجیبوا، یك نظام دوم روابط باجهان فوق طبیعی که ممنوعیت‌های غذائی در بردارد با یك ساخت صوری آمیخته گردیده ولی در عین حال بطور مشخص از آن متمایز است، درحالیکه فرضیه توتمی آنها را مخلوط می‌کند. نظام گونه‌های خدائی که این‌ممنوعیت‌ها به‌آنهامربوط می‌شود، جدا ازنظام‌هائیست که کارکرد[۴۷] طایفه‌ای دارند و خود با تغذیه گیاهی در ارتباطند. مثلا هشت پا به کوهستان تشبیه می‌شود چون جویبارهای سیلابی آن مانند زائده‌های هشت‌پا هستند، و بهمین دلیل نیز به‌خورشید و انوار پراکنده آن تشبیه می‌شود؛ و در مورد مار ماهی (هم آب شیرین و هم دریائی) چنان ممنوعیت غذائی شدید وجود دارد که گاه حتی دیدن آن موجب استفراغ می‌شود.

بنابراین ما همصدا با فرت می‌توانیم نتیجه بگیریم که در تیکوپیا حیوان نه رایت شناخته می‌شود، نه نیا[۴۸] [سلف]، ونه خویشاوند. توجیه اینکه چگونه بعضی حیوانات می‌توانند مورد احترام ویا ممنوعیت‌ها قرار گیرند را باید در اعتقاد سه‌گانه بومیان به‌اینکه شجره گروه به‌یك نیا می‌رسد، خدا در یك حیوان

۴۷ـ معادل Fonction. م.

۴۸ـ معادل Ancêtre . م.

تجسد می‌کند، و در زمانهای اسطوره‌ای یك رابطهٔ اتحاد بین این نیا وخدا وجود داشته است، جستجو نمود. احترام به‌حیوان در واقع انعکاسی از این بینش است.

ازطرف دیگر نسبت به‌گیاهان وحیوانات‌دیدگاههای مختلف وجود دارند. آئین‌های کشاورزی وجود دارد، ولی آداب ماهیگیری یا شکار وجود ندارد. اتواها خود را به‌شکل حیوانات به‌انسان نشان می‌دهند، ولی هیچوقت به‌شکل گیاه در نمی‌آیند. ممنوعیت‌های غذائی در مواردی‌که وجود دارند مربوط به‌حیوانات می‌شوند، نه گیاهان. روابط خدایان با گونه‌های‌گیاهی سمبولیك [نمادی] است، در حالیکه روابط‌شان با گونه‌های حیوانی واقعی است؛ در مورد گیاهان رابطه در سطح گونه‌ایست، در حالیکه یك گونه حیوانی هیچوقت اتوا نمی‌شود، و همیشه فلان حیوان در فلان شرائط خاصی است. و بالاخره گیاهانی که بعلت رفتار متفاوت «مشخص» شده‌اند همیشه قابل خوردن هستند (درمورد حیوانات درست بالعکس). فرت در حالیکه تقریباً کلمه به‌کلمه فرمول بوآس را بیان می‌کند، مشهودات تیکوپیا را با مشهودات بولینزی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که توتمیسم یك پدیده در «نوع‌خود منحصر بفرد» نیست، بلکه یك مورد خاص در چارچوب عام روابط بین‌انسان و عناصر محیط طبیعی‌اش بشمار می‌رود. (ص ۳۹۸)

۴

مشاهدات گزارش شده از مائوری‌ها [بومیان زلاندنو. م.] حتی از این هم از نظریه سنتی توتمیسم دورترند و چنان با مشهودات تیکوپیا قابل تطبیق‌اند که اشاره به‌آن‌ها پایه بحث را مستحکم‌تر می‌کند. علت اینکه بعضی مارمولك‌ها بعنوان نگهبان غارهای اموات و درختانی که برای شکار پرندگان دام‌گذاری شده‌اند مورداحترام هستند، آن‌است‌که مارمولك مظهر خدائی بنام «ویرو»[۴۹] ست‌که بیماری ومرگ از اوست. بین‌خدایان و موجودات یا عناصر طبیعی بدون شك یك رابطه نسبی وجود دارد؛ [مائوری‌ها معتقدند] از وحدت صخره و آب انواع ماسه، شن، سنگهای سیاه، و دیگر مواد معدنی (یشم، سنگ چخماق، سنگ‌های آتش فشانی)، و همچنین حشرات، مارمولك‌ها، و کرم، بوجود آمده‌اند. یك خدا ویك الهه بنام‌های «تانه‌ـنوی ـآـ رنگوی»[۵۰] و «کهو ـ پارائوری»[۵۱] تمام پرنده‌ها و میوه‌های جنگل را بوجود آورده‌اند. «رنگو»[۵۲] نیای گیاهان قابل کشت است و «تانگاروا»[۵۳] نیای ماهی‌ها، و «هومیا»[۵۴] نیای گیاهان وحشی (بست)[۵۵].

49- Whiro
50- Tane - nui - a - Rangui
51- Kahu - Parauri
52- Rongo
53- Tangaroa
54- Haumia
55- Best

«برای مائوری‌ها تمام جهان از یك «خویشاوندی» عظیم تشکیل شده است که در آن آسمان و زمین اولین نیاکان همه موجودات واشیاء هستند، مانند دریا، ماسه کنار ساحل، چوب، پرنده‌ها، و انسان. می‌گویند وقتی یك مائوری نتواند رابطه خویشاوندی خود را (مرجحاً با ذکر جزئیات) با ماهی‌های دریا یا با مسافری که مهمان اوست تشریح کند، احساس ناراحتی می‌کند. یك اشراف‌زاده مائوری‌شجره‌ها را باعلاقه‌تمام، بررسی و با شجرهٔ مهمانش مقایسه می‌کند، و سعی‌می‌کند با زیرورو کردن شاخه‌های قدیم و جدید آن نیای مشترکی با مهمانش کشف کند. حتی موردی گزارش شده است که در آن یك مائوری یك شجره ۱۴۰۰ نفری رااز حفظ بوده است.» (پریتز ــ یوهنسن[۵۶]، ص ۹)

هیچوقت از زلاند نو بعنوان جائی‌که‌در آن مثالهای نمونه توتمیسم یافت می‌شوند یاد نشده است. [از این نظر جامه مائوری‌ها در واقع] منتهای یك‌حد بشمار می‌رود و بهمین دلیل آنجا بهتر می‌توان مقوله‌های مانعةالجمع را از یکدیگر تمیز داد ــ مقوله‌هائی که فرضیه‌های توتمی آنها را با یکدیگر سازگار دانسته‌اند. درست بخاطر آنکه‌مائوری‌ها واقعاً تصور می‌کنند حیوانات، گیاهان، و مواد معدنی نیاکان آنها هستند، این حیوانات و گیاهان و مواد معدنی نمی‌توانند نقش توتم داشته باشند. جهان‌بینی‌مائوری‌ها

56- Prytz - Johansen

(مانند اسطوره‌های تکامل‌گرای[۵۷] ساموا) شکل یك سری پیوسته رادارد که متشکل ازعناصر سه رده بزرگ طبیعی است، و تسلسل این عناصر ماهیت تکوینی[۵۸] و زمانی[۵۹] دارد[۶۰]. حال چنانچه موجودات یاعناصر طبیعی با یکدیگر رابطه سلف وخلف [نیا و فرزند] داشته باشند، و همگی با هم این رابطه را با انسان داشته باشند، آنوقت هیچیك به‌تنهائی نمی‌تواند نقش نیای یك گروه مشخص آدم‌ها را ایفا نماید. اگر بخواهیم از واژه‌های جدید استفاده کنیم، بایدبگوئیم توتمیسمی که‌در آن طایفه‌ها همه باهم، اصل خود را به گونه‌های مختلف نسبت می‌دهند، بایستی بهمین دلیل یك‌توتمیسم چند تکوینی[۶۱] خوانده شود (در حالیکه پایه تفکر پولینزی یك تکوینی است)، اما این چند تکوینی [مائوری‌ها] خود شکل بسیارخاص دارد، چه در توتمیسم (مثل بعضی انواع فال ورق) از ابتدای بازی تمام کارت‌ها رو می‌شوند و هیچ برگه‌ای باقی نمی‌ماند که مراحل انتقالی بین نیای حیوانی یا گیاهی و فرزند انسانی آنرا نشان دهد. به‌این ترتیب، انتقال از یکی به‌دیگری الزاماً جنبه ناپیوسته دارد (تمام اینگونه انتقالات باید همزمان بوده باشند)، و مانند یك «تعویض صحنه» می‌ماند که در آن هیچ حلقه اتصالی

۵۷ـ معادل Evolutioniste. م.

۵۸ـ برای معادل Genetique در این متن مناسب بنظر می‌رسد. م.

۵۹ـ معادل Diachronique (یا «در زمان»). م.

۶۰ـ یعنی نحوه پیدایش موجودات وتحول تاریخی آنهارا توجیه می‌نماید. م.

۶۱ـ معادل Plurigeniste

مشهود بین حالت اولیه و حالت نهائی به‌چشم نمی‌خورد[۶۲] تکوین توتمی تا حد تصور از الگوی طبیعی فاصله دارد؛ توجیه آن‌مبتنی بر الحاق، انعکاس، و تفکیك است؛ و در واقع متشکل از روابط استعاره‌ای است، که تجزیه و تحلیل آن‌ها بیشتر یك «منطق قومی»[۶۳] را آشکار می‌سازد تا یك «زیست‌شناس قومی»[۶۴]. اینکه بگوئیم طایفه الف «فرزند» خرس است و طایفه ب «فرزند» عقاب، چیزی نیست جز اینکه بخواهیم به‌نحو ملموس و خلاصه نشان دهیم رابطهٔ بین الف و ب مشابه رابطه بین این دوگونه حیوان است.

مردم‌نگاری[۶۵] مائوری‌ها نه‌فقط مسئله مخلوط‌کردن مفهوم تکوین [که مربوط به مائوری‌ها می‌شود. م.] با مفهوم نظام [که مربوط به توتمیسم به‌مفهوم متعارف

۶۲ـ در حالیکه همانطور که گفته شد، جهان‌بینی مائوری شکل یك سری «پیوسته» و ماهیت «زمانی» دارد، یعنی با فورم‌های توتمی که ناپیوسته و همزمان (مغایر با زمانی یا تاریخی) است، تفاوت اصولی دارد. توضیح دو جمله آخر این پاراگراف نیز تأکید می‌نماید چگونه توتمیسم به‌معنای متعارف آن، بادیدگاه مائوری‌ها فرق دارد. م.

۶۳ و ۶۴ معادل‌های Ethno - biologie, Ethno - Logique . این توضیح لازم است که‌در اینجا نویسنده با لغات بازی و با کنایه از آنها استفاده می‌کند. اصطلاح اول (منطق قومی) در واقع معنی «مردم‌شناسی» نیز می‌دهد. اینجا با تجزیهٔ کلمه به‌دو جزء، و مرتبط نمودن آنها با یك خط (ـ)، معنی آن عوض شده و مخصوصاً تأکید به‌جزء «منطق» آن شده است، که اهمیت آن با توجه به‌نظریه ساخت‌گرای نویسنده روشن می‌شود: آنچه که در «مردم‌شناسی» اساسی است جنبهٔ عام شکل منطقی تفکر انسان است. چون برگردان متن به‌فارسی به‌نحوی که هردو معنی از آن قابل استنباط باشد ممکن بنظر نمی‌رسید، چاره‌ای جز انتخاب یکی از دو معنی نبود، و با توجه به تأکید مورد نظر نویسنده معنی «منطق قومی» برای متن انتخاب شده است. م.

۶۵ـ معادل Ethnographie . م.

آن می‌شود. م.] را روشن می‌کند، بلکه بما اجازه می‌دهد یك مورد دیگر اختلاط (که ناشی از همان وهم توتمی است) بین مفهوم توتم ومفهوم مانا[۶۶] را نیز حل کنیم. مائوری‌ها هر موجود، یاهرنوع موجود رابرحسب «طبیعت» یا «اصل»اش (تیکا)[۶۷] و نقش خاص یا رفتار مشخص‌اش (تیکانگا)[۶۸] تعریف می‌کنند. با توجه به‌این تعریف، وجه تمایز بین اشیاء و موجودات «توپو»[۶۹]ست که از درون آنها برمی‌آید، و با برداشتی‌که‌از «مانا»[۷۰] وجود دارد متضاد است. مانا از برون می‌آید و در واقع یك اصل عدم‌تمایز واختلاط است:

«مفهوم «مانا» از خیلی جهات با «توپو» مشترك است، ولی در یك نکته اصولی آنها بایکدیگر اختلاف اساسی دارند. هردو آنها دلالت برگسترش، تحرك، و زندگی می‌نمایند ولی در حالیکه توپو بیان تحرك در طبیعت اشیاء و آدمیزاد از درون است، مانا نوعی اشتراك مساعی و همراهی فعال را بیان می‌کند که فطرتاً هیچوقت بطور انحصاری با یك‌شیئی یا یك‌انسان مفرد مرتبط نیست.» (پریتز ــ یوهنسن، ص ۵۸)

رسوم مربوط به تابوها[۷۱] (تاپو[۷۲] که نباید با «توپو» اشتباه گرفته شود) نیز در سطح ناپیوستگی[۷۳]

66- mana
67- Tika
68- Tikanga
69- Tupu
70- Mana

۷۱ـ که مناهی نیز معادل آن قرار داده‌ایم. م.

72- Tapu

۷۳ـ بنظر میرسد منظور آن باشد که تابوها به‌تمام نهادهای اجتماعی تعمیم داده شده‌اند. م.

قرار دارد، به‌این ترتیب ادغام مفاهیم مانا، توتم، وتابو (که دورکیم و پیروان او اغلب این کار را کرده‌اند) قابل توجیه نیست:

«آنچه که از «تاپو» یك نهاد می‌سازد... احترام عمیق به‌زندگی است، حرمتی که گاه بصورت‌تکریم‌وگاه بصورت ترس نمایان می‌شود. کل زندگی موردنظر این حرمت نیست، آنچه که مورد نظر است جنبه‌های مختلف زندگی است، آنهم نه همه جنبه‌های آن، فقط زندگی در حد همراهی والفتی که در گروه‌های خویشاوندی وجود دارد و دامنه آن به مزرعه، جنگل، و مناطق ماهیگیری کشیده می‌شود و به‌رئیس قبیله، گنجینه‌ها و مکان‌های مقدس منتهی می‌گردد.» (پریتز ــ یوهنسن، ص ۱۹۸)

فصل دوم

۱

«نام‌گرایی[1] استرالیائی»

درسال ۱۹۲۰ ون‌گنپ چهل‌و یـك نظریه مختلف درباره توتمیسم را مرور نمود، که مهم‌ترین و جدیدترین آنها بی‌شك و شبهه برپایه مشاهدات مردم‌شناسی در استرالیا بنا شده بودند. بنابراین تعجبی ندارد که آ.پ. الکین[2] متخصص برجسته معاصر استرالیا با اتکاء به‌همین مشاهدات، و استفاده از یك روش تجـربی و تشریحی و چارچوبهای تحلیلی که چند سال قبل توسط ردکلیف براون[3] وضع گردیده بودند، مسئله را از نـو مطرح نموده باشد.

الکین چنان به‌واقعیت مردم‌نگاری چسبیده است که برای دنبال کردن بحث او لازم است اول به‌مقداری از

۱ـ معادل Nominalisme . م.

2- A. P. Elkin

3- Radcliffe - Brown

داده‌های ابتدائی اشاره کنیم.

چندین‌بار اندازه‌گیری از طریق رادیو آکتیو باقیمانده از کربن «۱۴»[۴] زمان ورود انسان به‌قاره استرالیا را به‌پیش از هزاره هشتم قبل‌از میلاد عقب برده است. امروزه دیگر کسی مدعی نیست که طی این زمان طولانی رابطه بومیان اصلی استرالیا بکلی با دنیای خارج قطع بوده است. حداقل در سواحل شمالی بایستی برخوردها و مبادلات متعددی با گینه جدید (چه مستقیماً و چه از طریق جزائر تنگه تورس) و با جنوب اندونزی برقرار بوده باشد. با این همه احتمال دارد که جوامع استرالیائی در جمع بسیار بیش از جوامعی که در نقاط دیگر جهان قرار گرفته‌اند بطور بسته تحول یافته باشند. بهمین دلیل نیز وجوه مشترك متعددی بین این جوامع مشاهده می‌گردد، علی‌الخصوص از نظر دینی و تشکیلات اجتماعی، و استفاده از شیوه‌های مشابه زندگی.

تمام جوامع «بی‌طبقه» (منظور جوامع بدون نیمه، بخش، و رده[۵] است) در حاشیه قاره قرار گرفته‌اند، یعنی در سواحل دمپیرلند، آرنهم‌لند، خلیج کارپنتاریا، دماغه شبه جزیره یورك، نیوساوت‌ویلز، ویکتوریا، و خلیج بزرگ استرالیا. ممکن است دلیل این پراکندگی آن باشد که با توجه به‌شکل اجتماعی بسیار قدیمی‌شان، این جوامع در واقع بصورت بازماندگان جوامع بسیار

۴ـ روشی است برای تعیین قدمت اشیاء درباستان‌شناسی. م.

۵ـ معادل‌های moitié, section, Sous - sectien. م.

قدیمی در پیرامون قاره باقی‌مانده باشند، و ممکن است ــ به‌احتمال بیشتر ــ در نتیجه ازهم پاشیده شدن جوامعی با نظام طبقاتی بوجود آمده باشند.

جوامعی که دارای نیمه‌های مادرتباری هستند (بدون بخش ورده) در قسمت جنوبی پخش شده‌اند، و عمدتاً درجنوب شرقی مستقر هستند (جنوب کوئینزلند، نیوساوت ویلز، ویکتوریا و شرق استرلیای جنوبی)، و همچنین در یك منطقه کوچك ساحلی واقع درجنوب غربی استرالیای غربی.

جوامعی که دارای نیمه‌های پدر تباری هستند (با بخش ورده) در شمال قاره واقع شده‌اند، از دمپیرلند تا دماغه شبه‌جزیره یورك.

و بالاخره به‌تشکیلات اجتماعی چهار بخشی در شمال غربی (منطقه کویرها تا ساحل غربی) و شمال شرقی (کوئینزلند) و قسمت‌هائی از منطقه مرکزی برخورد می‌کنیم، که درناحیهٔ اخیر تشکیلات هشت‌رده‌ای مستقر هستند (از آرنهم‌لند و دماغه شبه‌جزیره یورك گرفته تا منطقه دریاچه ایری در جنوب).

بیائیم به‌اختصار این تشکیلات اجتماعی متشکل از «طبقات زناشوئی» را مرور کنیم.

برای نیمه‌ها واقعاً نیازی به‌توضیح نیست چون این جوامع را برحسب یك قاعده ساده تعریف می‌کنیم، و آن عبارت از اینستکه هرفردی که تعلق به‌یك نیمه دارد (از طریق نسب پدری یا از طریق نسب مادری، چون هردو مورد در استرالیا وجود دارد) باید به‌اجبار همسر خود

را از نیمه دیگر اختیار کند.

حال بیائیم دو گروه را درنظر بگیریم که در سرزمین‌های جدا اقامت دارند و هر یك بنوبهٔ خودمتعهد به قاعده برون همسری نیمه‌هاست، و فرض‌کنیم که هردو دارای نسب مادرتباری هستند (و این مورد از موارد دیگر فراوان‌تر است، ولی فرضیه عکس آن نیز نتیجه متقارن می‌دهد). فرض کنیم این دوگروه می‌خواهند یکی بشوند و باین منظور تصمیم می‌گیرند که اعضاء هریك از آنها فقط مجازند از گروه دیگر همسر اختیار کنند، و زن و بچه‌ها باید نزد پدر اقامت نمایند. بیائیم اسم نیمه‌ها را «دوران»[۶] و «دوپن»[۷] و اسم‌دوگروه را پاریس و لیون بگذاریم. قاعده ازدواج و نسبت به قرار زیر خواهد بود:

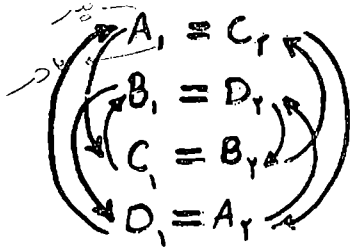
دوران از پاریس=دوپن از لیون
دوران از لیون=دوپن از پاریس

که خوانده می‌شود: اگر مردی از دوران پاریس زنی از دوپن لیون اختیار کند، فرزندان آنها دوپن (مثل مادرشان) و از پاریس (مثل پدرشان) خواهند بود. این همان چیزی است که به‌آن نظام چهاربخشی، یا از نوع کاریرا گفته می‌شود که نام قبیله‌ای در سترالیای غربی است.

با همین استدلال و قرار دادن چهار گروه محلی بجای دوگروه، به‌نظام هشت رده‌ای می‌رسیم. با استفاده از علائم سمبولیك که در آن حروف نماینده گروه‌های

۶ و ۷ـ Durand Dupnt ، منظور دونام مصطلح مثل عمر و زید است. م.

محلی پدرتباری و اعداد نماینده نیمه‌های مادر تباری قرار داده شده‌اند می‌توانیم یك نمودار ترسیم کنیم که از هرطرف که خوانده شود (از چپ به‌راست یا از راست بچپ) دو جمله‌ای اول نماینده پـدر و دوجمله‌ای دوم نماینده مادر است، و پیکان دوجمله‌ای مادر را به بچه‌ها متصل می‌کند (که به‌این نظام «آراندا» می‌گویند):



علت‌وجودی‌این‌قواعدرا ون‌گنپ بخوبی‌شرح‌می‌دهد:

«... نتیجه و احتمالا هدف برون همسری آنستکه بعضی جوامع خاص را به‌یکدیگر پیوند دهد، که بدون برون همسری و درشرائط عادی‌همانقدر شانس‌نزدیکی آنها وجود می‌داشت که شانس نزدیکی بناهای شهر روان با سلمانی‌های شهر مارسی وجود دارد. اگر جـداول زناشوئی را از این نقطه‌نظر بررسی کنیم.... می‌بینیم عوامل مثبت به همان اندازه عوامل منفی آثار اجتماعی دارند، ولی مثل همه مجموعه قوانین، فقط در آن آنچه که ممنوع است مشخص شده است... باین ترتیب دو جنبه غیرقابل تجزیه این نهاد موجب استحکام پیوند، نه آنقدر بین اعضاء طایفه، که بین طایفه‌های مختلف در قبال کل جامعه میگردد. این نهاد نوعی جدول متناوب

زناشوئی بوجود میآورد که نسل اندر نسل، هرچه طول عمر قبیله (بعنوان واحدسیاسی) بیشتر باشد و به‌جناح‌ـ های بیشتری تقسیم شده باشد، آن جدول نیز پیچیده‌تر میگردد. برون همسری ترتب و تکرار این‌آمیزش متناوب را در طول زمان تأمین می‌نماید.» (ون‌گنپ ص ۳۵۱)

این تفسیر که با تفسیر ما یکیست (نگاه کنید به «ساخت‌های ابتدائی خویشاوندی»[۸]) بنظر ما حتی اکنون نیز به‌تفسیر ردکلیف ـ براون (که تا آخرین آثارش هم از آن، عدول ننموده است) رجحان دارد، و آن عبارت است از استنتاج نظام‌های چهاربخشی از یك دوگانگی مضاعف: دوگانگی مضاعف نیمه‌های مادرتباری (که مورد ایراد نیست) و نسل‌های متناوب بانام‌یابی نام‌تبار مذکر [یعنی دو نیمه که به نسل‌های‌متناوب تقسیم‌شده‌اند. م.]. در واقع غالباً دراسترالیا پیش‌می‌آیدکه تبار مردها به‌دو مقوله [جزء] تقسیم‌شده باشد، یکی نسل‌های‌جفت‌ودیگری نسل‌های طاق، ومبداء شمارش، نسل‌فرد موردنظراست.

به‌این ترتیب یك مرد داخل همان مقوله پدر بزرگ و نوه‌اش قرار میگیرد، در حالیکه پدر و پسرش متعلق به‌مقوله دیگر هستند. تفسیر این طبقه‌بندی بخودی خود غیرممکن خواهد بود، مگر اینکه آنرا نتیجه مستقیم یا غیر مستقیم تبدیل و تحویل قواعد پیچیده زناشوئی و انساب بدانیم. بهرحال منطقاً نمی‌توانیم این طبقه‌بندی را یك پدیده متقدم [بر تشکیلات اجتماعی] بشمار آوریم. بالعکس، تمام جوامع منظم، با هر تشکیلات و

۸ـ در کتابشناسی آمده است. م.

هرمیزان پیچیدگی، باید به‌نحوی در ارتباط با اقامت [سکنی] تعریف شوند. بنابراین معقول بنظر میرسد که پاسخ را در یك قاعده خاص اقامت (بعنوان یك اصل ساختی) بدانیم.

در درجه دوم، تفسیری که پایه آن یك دیالکتیك اقامت و انساب باشد این مزیت عظیم را دارد که اجازه میدهد نظام‌های متعارف استرالیا را ـ کاریرا و آرانداـ در یك نوع‌شناسی[۹] عمومی ادغام نمائیم که از آن هیچ نظام (مثلا) بی‌قاعده هم بیرون نخواهد ماند. تأکیدروی این جنبه دوم بیهوده است. چون این نوع‌شناسی عمومی منحصراً متکی به‌جنبه‌های‌جامعه‌شناسی‌است، و بااعتقادات و رسوم توتمی کاری ندارد. این اعتقادات و رسوم در میان کاریراها در درجه دوم اهمیت قراردارند، وهرچند که در مورد آرانداها این مطلب صادق نیست، بین آنها اعتقادات و رسوم توتمی با همه اهمیتی که دارند در سطحی تجلی می‌نمایند که کاملا متمایز از قواعد زناشوئی است و بنظر میرسد روی آنها اثری نداشته باشند.

۲

بداعت کار الکین دقیقاً در همانست که جوامع استرالیائی را از دیدگاه توتمیسم دوباره مورد بررسی قرار داده است. او برای تعریف یك نظام توتمی سه

۹ـ معادل Typologie

معیار پیشنهاد می‌کند: «فورم»، یا نحوه توزیع توتم‌ها بین افراد و گروه‌ها (در ارتباط با جنسیت، یا تعلق به یک طایفه یا یك نیمه و غیره)؛ «مفهوم»، برحسب نقشی که توتم درقبال فرد ایفاء می‌نماید (مانند یاور، نگهبان، همراه، یامظهرگروه اجتماعی، یاگروه‌کیشی)؛ و بالاخره «کارکرد»[۱۰]، که معادل نقشی است که نظام توتمی در گروه ایفاء می‌نماید (تحت قاعده درآوردن زناشوئی، مجازات‌های اجتماعی و اخلاقی، فلسفه، و غیره).

از طرف دیگر الکین جای خاصی برای دو شکل توتمیسم درنظر می‌گیرد. توتمیسم «انفرادی» بیش از همه درجنوب شرقی استرالیا دیده میشود، و دربردارنده رابطه‌ای بین ساحر[۱۱] و فلان‌گونه حیوانی (معمولا خزندگان) است. حیوان از یك سو به‌عنوان عامل خیر و شر، و از سوی دیگر بعنوان قاصد یا جاسوس به‌ساحر کمك می‌کند. مواردی را می‌شناسیم که ساحر یك حیوان اهلی شده را در معرض نمایش می‌گذارد تا نیروی خود را نشان دهد. این شکل توتمیسم در نیوساوت‌ویلز بین کامیلروی‌ها و کورنای‌ها مشاهده گردیده است. و در سرزمین شمالی تا امتداد دمپیرلند با آن به‌شکل اعتقاد به‌مارهای اسطوره‌ای که در بدن ساحر زندگی می‌کنند برخورد می‌کنیم. پی‌آمد این یکی انگاری توتم و انسان یك ممنوعیت غذائی است، چه خوردن حیوان در واقع

۱۰ـ معادل Fonction

۱۱ـ معادل Sorcier . م.

مترادف با خودخواری[۱۲] خواهد بود. دقیق‌تر بگوئیم، گونه جانوری نقش یك عنصر واسطه بین روح‌گونه و روح ساحر را ایفاء می‌نماید.

توتمیسم «جنسی» در منطقه دریاچه ایری تا ساحل نیوساوت‌ویلز و ویکتوریا وجود دارد. دیری‌ها جنسیت را در رابطه با دو گیاه میدانند. گاه پرندگان نیز وارد معرکه میشوند، مانند خفاش و جغد (دیری)، خفاش و دارکوب (وریمی)، الیکائی[۱۳] و سسك[۱۴] (کورنای)، الیکائی و خفاش (یوئین). در همه‌این قبائل پرندگان مذکور رایت یك‌گروه جنسی هستند. اگریك توتم مذکر یا مؤنث را یك نفر از جنس مخالف مجروح کند، تمام گروه جنسی‌اش اینرا توهینی نسبت به‌خود تلقی می‌نمایند و بین زنها و مردها دعوا راه می‌افتد. این کارکرد رایتی ناشی از اعتقاد به‌آنستکه هرگروه جنسی تشکیل یك جماعت[۱۵] زنده باگونه‌جانوری میدهد. افراد قبله و تجوبلوك می‌گویند «زندگی یك خفاش زندگی مردانه‌ایست». درست معلوم نیست تفسیر بومیان از این نزدیکی چیست: اعتقاد به‌تجسد دوباره هرجنسیت به‌شکل حیوان مربوط به‌آن، یا به‌یك رابطه دوستانه یا برادری، یا به‌اسطوره‌هائی که در آن اجدادشان اسم حیوانات دارند؟

بجز چند استثناء نادر که درساحل نیوساوت‌ویلز و

۱۲ـ معادل auto-Cannibalisme . م.

۱۳ و ۱۴ـ پرندگانی که مشابه آنها را در کتاب «پرندگان ایران» از انتشارات سازمان محیط زیست می‌توان یافت. م.

۱۵ـ معادل Communauté . م.

ویکتوریا مشاهده شده است، بنظر میرسد توتمیسم جنسی با نیمه‌های مادرتباری مرتبط باشد. بهمین‌جهت هم این فرضیه ارائه شده‌که توتمیسم جنسی می‌تواند معرف تمایلی باشد برای «نشانه‌گذاری» بارزتر گروه مؤنث؛ بین کورنائی‌ها، زن‌ها برای‌اینکه مردهای بیش‌از حد خوددار را وادار به‌پیشنهاد زناشوئی دادن بکنند یك توتم مذکر را می‌کشند، و بدنبال آن منازعه‌ای در میگیرد که ختم آن فقط باعقدکنان ممکن است. در عین حال روهایم[۱۶] توتمیسم جنسی را در کناره رود فینك میان بعضی از آرانداهای شمال غربی، و در قبیله الوریدجا مشاهده نموده است. آرانداها نیمه‌های پدر تباری با کیفیت تشریفاتی دارند که نه ارتباطی با کیش‌های توتمی محلی دارد و نه با توتمیسم «بارداری» (که درباره آن مجدداً صحبت خواهیم‌کرد). معهذا، دیگر رسوم و نهادهاشان بی‌شباهت به‌کورنای‌ها نیست. میان آرانداها نیز گاه زنها ابتکار عمل را در دست میگیرند، معمولا با معلوم کردن محل باردار شدن برای تعیین توتم فرزندشان، و همچنین بهنگام رقص‌های تشریفاتی مختص زنها که جنبه شهوانی دارد. و بالاخره حداقل در بعضی گروه‌های آراندا توتم مادری به‌اندازه توتم خود فرد مورد احترام است.

16- Roheim

۳

مسئله بزرگ توتمیسم استرالیا در ارتباط آن با قواعد زناشوئی است. دیدیم که قواعد زناشوئی باعث بوجود آمدن تقسیمات گروه به نیمه، بخش، و رده هستند. هیچ چیز وسوسه‌انگیزتر از تعبیر این سری به‌ترتیب «طبیعی»اش نیست: ۲، ۴، ۸. باین‌ترتیب بخش‌ها نتیجه دوبرابر کردن نیمه‌ها و رده‌ها نتیجه دوبرابر کردن بخش‌ها می‌شوند. ولی در این تکون نقش ساخت‌های توتمی چیست؟ و به‌مفهوم کلی‌تر، چه روابطی بین تشکیلات اجتماعی و مذهب در جوامع استرالیا وجود دارند؟

از این نظر آرانداهای شمالی از مدتها پیش جالب توجه بوده‌اند، چه با وجود آنکه آنها دارای گروه‌های توتمی، گروه‌های محلی، و طبقات زناشوئی هستند، نزد آنان هیچگونه رابطه واضحی بین این سه نوع ساخت، که بنظر میرسد در سطوح مختلف قرارگرفته باشند و هرکدام به‌شکل مستقلی عمل می‌نمایند، وجود ندارد. در عوض در مرز کیمبرلی شرقی و سرزمین شمالی یگانگی بین ساخت‌های اجتماعی و ساخت‌های مذهبی گزارش شده است، ولی درست بهمین علت، اولی دیگر حافظ قواعد زناشوئی نیست. آنجا مثل آنستکه «رده‌ها، بخش‌ها، و نیمه‌ها... اشکالی از توتمیسم [باشند]، [وسیله‌ای برای تحدید] روابط انسان [نه با اجتماع،

بلکه] با طبیعت...»[۱۷] (الکین ــ ۲ ــ ص ۶۶)

در واقع در این منطقه تعلق به‌گروه نیست که مجاز یا ممنوع بودن زناشوئی را تعیین می‌کند، بلکه روابط خویشاوندی است.

آیا درمورد بعضی‌جوامعی‌که رده‌دارندنیز همینطور نیست؟ در قسمت شرقی آرنهم‌لند رده‌ها توتم‌های مجزا دارند، یعنی قواعد زناشوئی و وابستگی‌های توتمی با یکدیگر منطبق میشوند. میان مونگارائی‌ها و یونگ‌من‌ـ های سرزمین‌شمالی وکیمبرلی نیزکه توتم‌ها با مکانهای مشخص مرتبط میشوند و نه با گروه‌های اجتماعی، وضعیت همینطور است، آنهم به‌لطف نظریهٔ مبتکرانه‌ای که طبق آن ارواح جنین همیشه مواظبند در شکم زنی از رده مورد نظر منزل کنند تا انطباق نظری توتم و رده حفظ شود.

در میان کیتیش‌ها، آرانداهای شمالی، ولوریتجاها وضع طور دیگری است. توتمیسم آنها «بارداری» است، یعنی توتم یك بچه،، دیگر توتم پدر یا مادرش یا پدر بزرگش نیست، بلکه حیوان، گیاه یا پدیدهٔ طبیعی است که اسطوره آنرا با محلی که در آن (یا در نزدیکی آن) به مادر برای اولین‌بار احساس بارداری دست میدهد مرتبط می‌کند. این قاعده که بظاهر دلبخواه بنظر میرسد به‌لطف دقت ارواح جنینی در انتخاب‌زنی ازهمان ردهٔ مادر نیای توتمی، اغلب تصحیح میشود. با این همه

۱۷ـ برخلاف شیوه معمول، این نقل قول از متن فرانسه برگردانده شده، نه از متن انگلیسی، چون در متن اخیر عبارت بصورت نقل قول نیامده است. کروشه‌ها [ ] از مؤلف‌اند. م.

همانطور که اسپنسر[18] و گلین[19] تشریح نموده‌اند هیچ لزومی ندارد که یك بچه از قبیله آراندا حتماً به گروه توتمی پدر یا مادرش متعلق باشد، و فرزندان یك پدر و مادر می‌توانند در ارتباط با محلی که اتفاقاً در آنجا مادر آینده‌شان احساس بارداری نموده است تعلق به توتم‌های مختلف داشته باشند.

در نتیجه وجود رده‌ها در جوامعی که تاکنون بر مبنای این ضابطه از یك نوع تشخیص داده شده‌اند، کافی برای یکی انگاشتن آنها نیست. گاه رده‌ها با گروه‌های توتمی آمیخته میشوند بدون آنکه حافظ قواعد زناشوئی باشند (که برحسب درجه خویشاوندی تعیین میگردند). گاه رده‌ها مثل طبقات زناشوئی عمل می‌کنند، ولی‌دیگر رابطهٔ مستقیم با وابستگی‌های توتمی ندارند.

همین عدم اطمینان در مورد جوامع بخشی نیز وجود دارد. بعضی اوقات‌توتمیسم آنهاهم بخشی است، بعضی اوقات تعدادی از طایفه‌های توتمی به‌چهارگروه تقسیم شده‌اند که معادل چهار بخش است. چون در یك نظام بخشی، بخش بچه‌ها با بخش پدر و مادر فرق می‌کند (درواقع بخش آنها با بخش مادر در داخل همان نیمه تناوب می‌کند، که این نوع انتقال را انساب مادرتباری غیرمستقیم می‌نامند) توتم بچه‌ها ضرورتاً با توتم والدین‌شان تفاوت دارد.

جوامع نیمه‌ای بدون بخش و رده در حاشیه قاره قرار گرفته‌اند] در شمال غربی استرالیا اسم دو گونه

18- Spencr
19- Gillen

کانگارو را روی نیمه‌ها گذاشته‌اند؛ در جنوب غربی اسم دو پرنده، طوطی سفید و کلاغ؛ در شرق دو نوع طوطی از قبیل سیاه و سفید و غیرهم.

این دوگانگی به‌سرتاسر طبیعت تعمیم داده شده است، و بنابراین حداقل از جنبه نظری تمام موجودات بین دو نیمه تقسیم‌میشوند. این‌گرایش درمیان آراندها مشهود بوده است؛ آنها توتم‌هایشان را (که تعدادشان از ۴۰۰ متجاوز است) به حدود شصت گروه تقسیم کرده‌اند. نیمه‌ها الزاماً برون همسری نیستند، به‌شرطی که قواعد برون همسری توتمی، خویشاوندی، و محلی رعایت شوند. بالاخره نیمه‌ها می‌توانند به‌تنهائی وجود داشته باشند، مثل جوامع حاشیه‌ای، یا همراه با بخش یا رده یا هر دوی آنها باشند. باین ترتیب قبائل منطقه لورتن بخش دارند، ولی نه نیمه دارند و نه رده؛ در آرنهم‌لند قبائلی مشاهده میگردند که نیمه و رده دارند ولی بخش ندارند. و بالاخره ننگیموری‌ها فقط رده دارند و نیمه و بخش ندارند. بنابراین [الکین نتیجه میگیرد] بنظر میرسد، اولا نیمه‌ها متعلق به یك سری ژنتیك[۲۰] نیستند که خود در آن نقش شرط لازم وجود بخش‌ها را بازی بکنند (که بخش‌ها نیز بنوبه خود شرط لازم رده‌ها باشند)؛ ثانیاً کارکرد آنها الزاماً و بخودی خود به قاعده درآوردن زناشوئی نیست؛ و ثالثاً ثابت‌ترین جنبه آنها در ارتباط با توتمیسم و از طریق

۲۰ـ به‌معنی انتقال تناسلی (یا مرحله به‌مرحله یا پله پله) یك نطفه، یا خاصیت اصلی است. منظور آنستکه هرجا نیمه باشد نباید ضرورتاً بخش باشد و هرجا بخش باشد نباید ضرورتاً رده باشد. م.

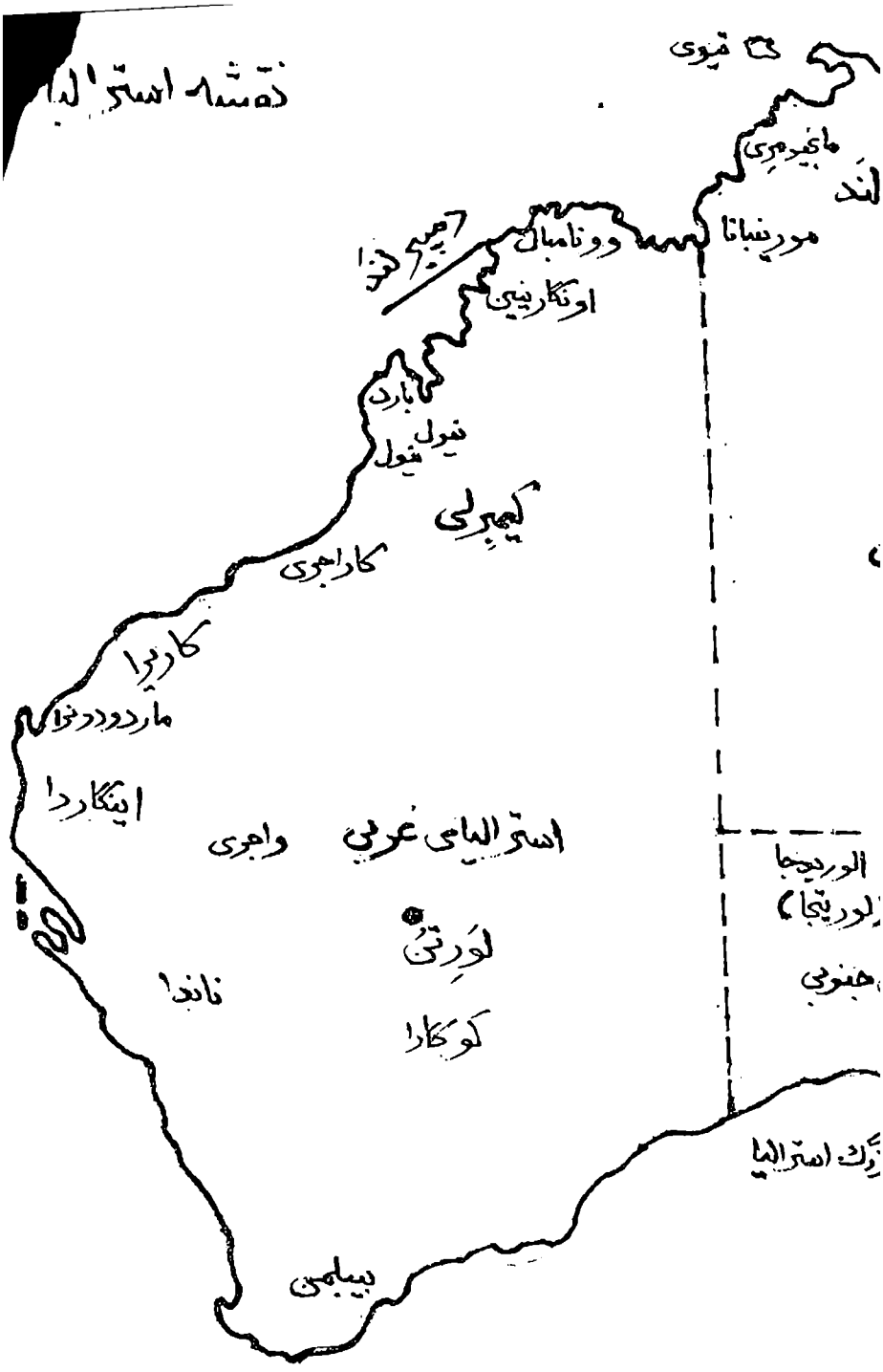
تقسیم جهان به دو مقوله است.

۴

حال بیائیم شکلی از توتمیسم را در نظر بگیریم که الکین به‌آن «طایفه‌ای» نام نهاده است. طایفه‌ها در استرالیا می‌توانند پدر تباری باشند یا مادر تباری، و یا «بارداری» به معنی گروه‌بندی کلیه افرادی که نطفه آنها در یك محل بسته شده است. از هر کدام از این انواع که باشند، معمولا طایفه‌ها توتمی هستند، یعنی اعضاء آنها ممنوعیت‌های غذائی در قبال یك یا چند توتم مرعی میدارند، و از این امتیاز یا اجبار برخوردارند که برای تکثیرگونه توتمی مراسم جشن و سرور برپا کنند. رابطه‌ای که اعضاء طایفه را به توتم‌شان پیوند میدهد بسته به قبیله، یا برحسب شجره مشخص میشود (در اینجا توتم نیای طایفه است) یا برحسب محل (وقتی وابستگی یك گروه محلی به‌توتم‌اش از طریق قلمرواش است که در آن مکانهای توتمی وجود دارند، جاهائی که در آن ارواح جدا شده از تن نیای اسطوره‌ای سکنی میگزینند). یا رابطه با توتم می‌تواند فقط اسطوره‌ای باشد، مانند تشکیلات بخشی که در آن یك مرد در داخل نیمه مادرتباریش، متعلق به بخش پدر پدرش است و همان توتم‌های او را نیز دارد.

طایفه‌های مادرتباری در استرالیای شرقی (کوئینزلند، نیوساوت ویلز) قسمت غربی ویکتوریا و همچنین در یك


دماغهٔ یورک
تنگهٔ تورس
مورنجین
آرنهم لند
خلیج کارپنتاریا
ویک
مونگان
مونگاراری
یونگ من
مارا
آنهولا
بین بینگا
وارا مونگا
سرزمین شمالی
کپنیش
آراندا
واکلبورا
کوئینز لند
مالومبا
دریاچه ایری
دیری
وایلپی
استرالیای
کامیلاروی
کومبا اینلری
نیو ساوت ویلز
ویرانگو
خلیج
وریمی
یارالد
وتجوبلوک
یوئین
ویکتوریا
کودنای
موقعیت قبایل استرالیائی



آنها زیاد اشاره شده است.

منطقه‌کوچك‌در جنوب غربی استرالیای غربی فراوان‌ـ ترند. اعتقاد به‌اینکه بچه از مادرش یك گوشت و یك خون میگیرد که نسل به نسل در خط مؤنث انتقال می‌ـ یابد ناشی از (به‌ادعای بعضی) عدم آگاهی از نقش پدر در بارداری است (که بیشتر بنظر میرسد بجای عدم آگاهی، نوعی انکار باشد). باین ترتیب گفته میشود اعضاء یك طایفه از «یك گوشت هستند» و در زبان قسمت شرقی استرالیای جنوبی همان اصطلاحی که معرف‌گوشت است‌معرف‌توتم نیز هست. از این شناسائی گوشتی طایفه و توتم، در عین حال قاعده برون همسری طایفه‌ای در سطح اجتماعی، و ممنوعیت‌های غذائی در سطح مذهبی، ناشی میشوند [ـ شبیه نباید باشبیه آمیخته گردد، چه از طریق خوردن و چه از طریق عمل جنسی]

درچنین نظام‌هائی، هرطایفه عموماً یك توتم اصلی و تعداد زیادی توتم‌های درجه دوم و سوم دارد که بر حسب اهمیت به‌ترتیب نزولی درجه‌بندی شده‌اند. در نهایت امر تمام موجودات، اشیاء، و پدیده‌های طبیعی در یك نظام واقعی گنجانیده شده‌اند. ساخت جهان بازتابی از ساخت جامعه است.

با طایفه‌های پدرتباری در استرالیای غربی، سرزمین شمالی، شبه‌جزیره دماغه یورك و در کنار ساحل در مرز نیوساوت ویلز و کوئینزلند برخورد می‌ـ کنیم. این طایفه‌ها نیز مانند طایفه‌های مادرتباری توتمی هستند، اما با این اختلاف که هر یك از آنها با

یکی از اردوهای[۲۱] محلی پدرتباری ادغام شده‌اند، و رابطه معنوی با توتم برحسب‌محل، و نه‌گوشتی، برقرار میگردد، یعنی از طریق مکانهای توتمی که در قلمرو اردو واقع شده‌اند. در چنین شرائطی، بسته به اینکه انتقال توتم در خط پدری باشد یا از نوع «بارداری»، دو حالت بوجود میآید.

در حالت اول، توتمیسم پدرتباری چیزی به برون همسری محلی اضافه نمی‌کند. مذهب و ساخت اجتماعی با یکدیگر رابطه هماهنگ دارند و از نظر موقعیت خود درواقع تکرار یکدیگرند. این برعکس آنچیزی است که در مورد طایفه‌های مادرتباری گفتیم، چون در مورد طایفه‌های مادرتباری با توجه باینکه قاعده اقامت در استرالیا همیشه پدر بومی[۲۲] [زن به خانه شوهر میرود. م.] است، رابطهٔ بین قاعده انساب و قاعده اقامت ناهماهنگ است، که در نتیجه موقعیت فرد هیچوقت دقیقاً مانند یکی از والدینش نیست[۲۳]. از طرف دیگر توتمیسم هیچ ارتباطی با نظریه‌بومیان‌درباره تولیدمثل

۲۱ـ معادل horde که ظاهراً ریشه آن همان «اردو» است و معادل مشخص در فارسی برای آن نداریم (گله، و رمه، به‌حیوانات اطلاق میگردد). در ارتباط با استرالیا، ردکلیف ـ براون آنرا یك گروه محلی که محدود به انساب پدر تباری است دانسته است. بطورکلی بنظر میرسد منظور از این اصطلاح، گروهی باشد که ساخت اجتماعی باثبات و پیشرفته‌ای ندارد (و احتمالا متحرك است و کوچ میکند). برای توضیح بیشتر مراجعه کنید به

A Dictionary of the Social Sciences by Gould and Kolb.

۲۲ـ معادل Patrilocale . م.

۲۳ـ اصطلاحات هماهنگ و ناهماهنگ و نتایجی که در بر دارند، در کتاب **ساخت‌های ابتدائی خویشاوندی** تعریف و بررسی گردیده‌اند.

ندارد، و تعلق به یك توتم داشتن فقط یك پدیده محلی را بیان می‌کند، و آن اتحاد و انسجام اردوست.

در حالت دوم، هنگامی که توتم به شیوه بارداری تعیین میگردد (خواه مانند آرانداها، محل احساس بارداری، و خواه مانند منطقه غربی استرالیای جنوبی، محل تولد باشد) وضعیت پیچیده میشود. از آنجا که اقامت پدر بومی است به احتمال اغلب بارداری و تولد در قلمرو اردوی پدری صورت میگیرد و باین ترتیب بطور غیرمستقیم جنبه پدرتباری قاعده انتقال توتم‌ها حفظ میگردد. معهذا استثناء هم وجود دارد، علی‌الخصوص هنگامی که تبارها در حال کوچ هستند. در نتیجه در این جوامع اینکه توتم بچه‌ها همان توتم اردوی پدری باشد فقط یك احتمال است. در هر صورت در میان آراندها (حداقل آرانداهای شمالی) قاعده برون همسری توتمی وجود ندارد، حال چه توتم بچه با توتم پدرش یکی باشد، چه نباشد. آرانداها قواعد زناشوئی را به روابط خویشاوندی یا نظام رده‌ای واگذارده‌اند که بکلی مستقل از طایفه‌های توتمی هستند[۲۴]. نکته قابل توجه (ازنظر بهم‌بستگی آماری) آنستکه ممنوعیت های غذائی در جوامع طایفه‌های پدرتباری (مانند یارالدها) انعطاف‌پذیرتر وگاه حتی ناموجودند، درحالی

۲۴ـ در این نکته مشاهدات اسپنسر و گیلن مورد تردیداند. در این‌باره در کتاب دیگری بحث خواهیم کرد [کتاب «اندیشه وحشی» اثر لوی‌استروس. م.] عجالتاً فقط به‌این اشاره قناعت می‌کنیم که حتی در تفاسیر جدید نیز (الکین [۳]) نهادهای آراندا از نهادهای همسایگان شمالی و جنوبی‌شان متمایز قلمداد میگردند.

که شکل قاطع این نوع محدودیت‌ها همیشه با طایفه‌های مادرتباری تداعی میگردد.

در آخر باین اکتفا می‌کنیم که باختصار یك شکل دیگر توتمیسم را که الکین شرح داده است ذکر نمائیم، این توتمیسم «خواب» است که با آن در شمال غربی میان کاراجری‌ها و در منطقه‌ای در غـرب استرالیای جنوبی میان دیری‌ها، مکومباها، و لوریتجاها برخورد می‌کنیم. توتم «خواب» می‌تواند پس از اولین احساس آبستنی به مادر آینده ظاهر شود، گاه پس از صرف یك تکه گوشت که بعلت چربی زیاد بنظر او فوق طبیعی برسد. توتم «خواب» جدا از توتم «کیش» است که تعیین‌کننده آن محل تولد بچه است.

الکین پس از یك تحلیل مفصل (که در آثار دیگر مجدداً به‌آن پرداخته و تکمیل نموده است، و ما فقط به اختصار به‌آن اشاره نموده‌ایم) نتیجه‌گیری می‌کند که در استرالیا توتمیسم به‌صور ناهمگن یـافت میشود. گـاه این صور ناهمگن همگی یکجا جمعند، چنانکه دیری‌ها که در شمال غربی استرالیای جنوبی زندگی می‌کنند در عین حال یك توتمیسم نیمه‌ای، یك توتمیسم جنسی، یك توتمیسم طایفه مادرتباری، و یك تـوتمیسم کیشی[۲۵] توأم با قاعده اقامت پدر بومی دارند. مضافاً میان این بومیان، توتم کیشی برادر مادر [دائی] علاوه بر توتم پدر (که خود شخصاً فقط آنرا به پسرانش انتقال می‌دهد) مورد احترام پسر خواهر است. در شمال کیمبرلی

۲۵ـ معادل Totem Cultuel . م.

توتمیسم‌های نیمه‌ای، اردوی پدرتباری محلی، و خواب در ارتباط با یکدیگر مشاهده می‌گردند. آرانداهای جنوبی کیش‌های توتمی پدرتباری (که با توتم‌های خواب آمیخته میگردد) و کیش‌های توتمی ارثی از برادر مادر دارند، در حالیکه میان دیگر آرانداها به توتمیسم بارداری انفرادی برخورد می‌کنیم که مرتبط با احترام به توتمیسم مادر است.

پس برای سهولت می‌توانیم «گونه»های غیرقابل تجزیه [توتمیسم] را از هم تفکیك کنیم:

توتمیسم فردی؛ توتمیسم اجتماعی‌که بعنوان انواع مختلف آن می‌توانیم توتمیسم‌های‌جنسی نیمه‌ای، بخشی، رده‌ای، وطایفه‌ای را (خواه پدرتباری، خواه مادرتباری) تمیز دهیم؛ توتمیسم کیشی، که ماهیت مذهبی دارد و شامل دو نوع پدرتباری و بارداری است؛ و بالاخره توتمیسم خواب که می‌تواند اجتماعی یا انفرادی باشد.

۵

همانطور که می‌بینیم الکین کار خود را بصورت یك عکس‌العمل سالم در قبال معجون‌های هفت جوشی آغاز می‌کند که نظریه‌پردازان توتمیسم با توسل به‌آنها می‌خواسته‌اند از توتمیسم یك نهاد خاص بسازند که در بسیاری از جوامع نظائر آن مشاهده‌میگردد. تحقیقات دامنه‌داری‌که‌پس از ردکلیف‌براون توسط‌مردم‌شناسان استرالیائی خاصه الکین، صورت گرفته است، بی‌گمان

مبنای کار کلیه مفسرین جدید مشهودات[۲۶] استرالیا خواهد بود. اما بدون خدشه به ستایشی که درخور یکی از بارورترین مکاتب مردم‌شناسی معاصر و سردمدار نامدار آنست، می‌توان از خود پرسید که آیا الکین خود را از دیدگـــاه نظـــری و روش‌شناسی محبوس در یك بن‌بست، که اجتناب‌ناپذیر هم نمی‌بود، ننموده است؟

هر چند مطالعه الکین شکل تجربی و عینی دارد، معذالك بنظر میرسد که وی قصد دارد افکاری را احیاء کند که انتقادات آمریکائیان آنها را متلاشی نـــموده بودند. دیدگاه او درقبال ردکلیف ــ براون دوپهلـــوتر است. همانطورکه بعداً خواهیم‌دید، ردکلیف ــ براون در سال ۱۹۲۹ با بیانی بهمان‌اندازه بیان بوآس‌منفی، نظر خود را درباره توتمیسم ابراز داشته بود. وی معتقد بود مشهودات استرالیا باید با توجه به‌وجوه تمایزی که بین آنها وجود دارد بدقت بیشتر مورد بررسی قـــرار گیرند. این وجوه تمایز همانهائی هستند که بعداً مورد توجه الکین واقع‌شدند. ردکلیف ــ براون ازاین تمایزات برای از هـــم پاشیدن مفهوم توتمیسم استفاده نمـــوده بود، در حالیکه الکین راه دیگـــری در پیش داشت. او برخلاف تایلور، بوآس، و خود ردکلیف ــ براون، صور

۲۶ــ معادل faits ، که بسته به‌متن گاه «واقعیات» (که به‌مفهوم لغوی آن نزدیك‌تر است) و حتی «مشاهدات» نیز معنی شده است. دراینجا از آن به‌معنی «داده‌ها» یا «حقایق عینی» یا «واقعیاتی که مشاهده شده» استفاده میگردد، یعنی آنچه که از مشاهدات علمی مردم‌شناسان بدست آمده، که مشهودات شاید بهتر مبین آن باشد (علی‌الخصوص که واقعیات = réalités ، و حقایق = vérités است). م.

متنوع توتمیسم در استرالیا را دلیل آن نمیداند که مفهوم توتمیسم یك مفهوم ناسازگاراست و بررسی مجدد مشهودات منجر به حذف آن خواهد گردید؛ بلکه فقط به‌این اکتفا می‌کند که منکر وحدت آن گردد، گوئی تصور می‌کند موجودیت توتمیسم را می‌توان با تقلیل آن به صور ناهمگن نجات داد. از نظر او «یك» توتمیسم وجود ندارد، بلکه توتمیسم‌ها وجود دارند که هرکدام آنها ماهیت مستقل دارد. او بجای اینکه کمك به‌نابودی اژدهای هفت‌سر بنماید (آنهم موقعیکه کمك او می‌توانست کار را یکسره کند، چون تحقیقات مردم‌شناسی در استرالیا نقش مهمی در تکمیل و تکامل تئوری‌های توتمیسم داشته‌اند) آنرا قطعه‌قطعه کرده، و سپس با قطعات آن صلح نموده است. ولی این خود مفهوم توتمی است که موهوم است، نه‌فقط وحدت آن. الکین تصور می‌کند می‌تواند باتجزیه‌توتمیسم به‌آن «جان‌تازه» بدمد. می‌توانیم به‌تقلید از فرمول کارتزین[۲۷] بگوئیم که او بجای حل مسئله، آنرا تقسیم می‌کند.

این کوشش بی‌خطر می‌بود و می‌توانست بسادگی تحت عنوان نظریهٔ چهل دوم، چهل سوم، یا چهل و چهارم توتمیسم طبقه‌بندی شود، اگر (برخلاف اغلب نظریه‌پردازهای پیشین) صاحب‌نظر آن یك مردم‌شناس بزرگ نمی‌بود. در چنین شرائطی خطر آن وجود دارد که نظریه طوری باواقعیت تجربی تصادم بنماید که آنرا متلاشی نماید. و این همان چیزیست که اتفاق می‌افتد.

۲۷ـ معادل Cartesien ، یعنی منتسب به‌دکارت. م.

[دو راه بیشتر وجود نداشت،] یا میشد تجانس و ترتب مشهودات استرالیا را (که بعلت همین تجانس و ترتب جای خاصی در تفکر مردم‌شناسی دارند) واقعی دانست، که در اینصورت باید از توتمیسم بعنوان وجه ترکیبی واقعیت آنها صرفنظر میکردیم، یا میشد توتمیسم را (حتی در کثرت) یك سری واقعی دانست که در اینصورت باید این خطر را تقبل میکردیم که خود این مشهودات آلوده این کثرت‌گرائی بشوند. الکین به جای اینکه بگذارد نظریه متلاشی گردد تا مشهودات پا برجا بمانند، مشهودات را از یکدیگر جدا می‌کند تا نظریه را نجات دهد.. اما با این عمل خود در واقعیت دادن به توتمیسم، این خطر را تقبل می‌کند که مردم‌نگاری استرالیا را به مجموعه‌ای از مشهودات ناهمگن کاهش دهد که بین آنها هیچگونه پیوستگی نمی‌توان برقرار نمود.

الکین مردم‌نگاری استرالیا را در چه وضعیتی یافته بود؟ بدون‌شك [درآنموقع] چیزی نمانده بودکه مردم‌نگاری استرالیا در قبال صدمات روحیه نظام‌سازی مضمحل گردد. همانطور که گفتیم خیلی‌ها دچار این وسوسه شده بودند که فقط صوری [از پدیده‌های اجتماعی] را که بنظر میرسید بهتر تشکل یافته باشند مورد بررسی قرار دهند، و آنها را برحسب پیچیدگی به‌ترتیب درآورند، و بالاخره با قاطعیت آن جنبه‌هائی را که (مانند توتمیسم آراندا) درست در این نظام جا نمی‌افتادند، کم اهمیت قلمداد نمایند.

اما در قبال چنین موقعیتی می‌توان دو نوع عکس‌العمل نشان داد. یا بقول انگلیسی‌ها می‌شود بچه را با آب تشت دورریخت، یعنی‌دست از هرامیدی برای تفسیر منظم (سیستماتیك) [پدیده‌ها] شست و فکر دوباره از نو شروع کردن را از سر بدر کرد. یا می‌توان با اتکاء به همان شبهی که از نظم به‌چشم می‌خورد، حوزه دید را وسعت داد و به‌جستجوی نقطه‌نظر عمومی‌تری پرداخت که اجازه میدهد صوری را که بطور مرتب تکرار میگردند با یکدیگر تلفیق نمود؛ صوری که مقاومت آنها درقبال تحت نظام درآوردن بعلت‌ماهیت‌شان نیست، بلکه ناشی از آنستکه آنها را بطور ناقص تعریف، ناکامل تحلیل، و از زاویه دید تنگی بررسی کرده‌ایم.

در ارتباط باقواعدزناشوئی و نظام‌های‌خویشاوندی مسئله دقیقاً بهمین شکل طرح شده است و ما در یك بررسی دیگر کوشش کرده‌ایم تفسیر جامعی ارائه‌دهیم که در عین حال هم نظام‌هائی را که قبلا مورد تجزیه و تحلیل نظری قرار گرفته‌اند در برگیرد، و هم آنهائی را که هنوز نامنظم و منحرف قلمداد میگردند. ما نشان داده‌ایم که «چنانچه استنباطات قبلی‌مان را درباره قواعد زناشوئی و نظام‌های خویشاوندی تعدیل نمائیم» می‌توانیم برای مجموعه اینگونه مشهودات یك تفسیر منسجم ارائه دهیم.

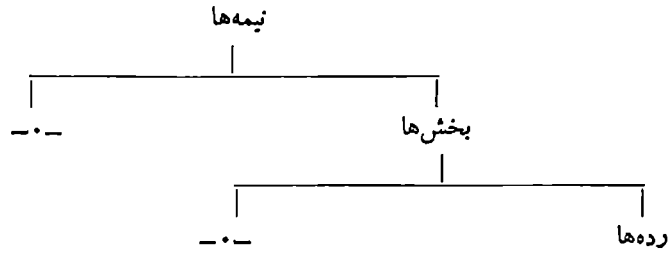
حال آنکه در مورد توتمیسم، الکین ترجیح می‌دهد خود مفهوم را مورد سئوال قرار ندهد (با این شرط که

انواع تقلیل ناپذیر آنرا جانشین «گونه» جامعه‌شناسی آن بنماید، که در واقع خود این انواع تبدیل به‌گونه‌ها می‌شوند) و رضایت می‌دهدکه پدیده‌ها قطعه‌قطعه شوند. ما فکر می‌کنیم که بالعکس (هر چند که اینجا جای‌توجیه آن‌نیست[۲۸]) بهتر می‌بود بدواً همانطور که در پاراگراف قبلی اشاره کردیم، بررسی میشد که آیا امکـــان دارد طیف تفسیر را بسط داد و سپس به آن ابعاد جدیدی اضافه نمود. در اینصورت میشد امید به ساختن یك نظام فراگیر داشت، ولی این‌بار پدیده‌های «مذهبی» هم باید توأم با پدیده‌های اجتماعی در آن تلفیق می‌شدند، حتی اگر مفهوم ترکیبی [سنتیتك] توتمیسم تاب پایداری در مقابل این شیوه برخورد را نمی‌آورد.

۶

برگردیم به تصاعد عددی طبقات، زیرا همه چیز از آنجا شروع میشود. همانطور کـــه یـــادآور شدیـــم بسیاری از مؤلفین آنرا یك‌سری ژنتیك [از یك نطفه، نوع، یا منشاء] پنداشته‌اند. در واقع جریانات بایـــن سادگی نیستند، چه نه نیمه‌ها به‌بخش‌هـــا «تغییرشکـــل» می‌یابند، و نه بخش‌ها به رده‌ها. طرح منطقی مـــوضوع شامـــل سه مرحله نیست که بتوان توالی آنـــرا به شکل ۲، ۴، ۸ فرض نمود، بلکه بیشتر از نوع زیر است:

۲۸ـ این مسئله در کتاب دیگری مورد بررسی قرارخواهدگرفت. [کتاب «اندیشه وحشی»، فصل سوم. م.]



بعبارت دیگر، تشکیلات می‌توانند فقط نیمه‌ای، بخشی، یا رده‌ای باشند، یا شامل فقط دوتای آنها بدون سومی باشند، همانطور که الکین نشان داده است. ولی آیا باید نتیجه گرفت که نهایتاً علت وجودی این‌شیوه‌های گروه‌بندی را نمی‌توان در سطح جامعه‌شناسی یافت و فقط باید آنرا در سطح مذهب جستجو نمود؟

بیائیم اول ساده‌ترین مورد را در نظر بگیریم. نظریه تشکیلات دوگانه مدتها دچار این شبهه اساسی بوده‌است که نظام‌های نیمه‌ای‌را که موجودیت‌آنها بعنوان نهاد، بطور تجربی قابل مشاهده و داده شده بشمار میرود، با الگوی دوگانه مخلوط نموده است. گرچه تشکیلات نیمه‌ای همیشه یك الگوی دوگانه دارد، تجلی الگوی دوگانه در جاهای دیگر نیز با درجات عینیت یافتگی متفاوت قابل مشاهده است، و حتی میتواند جهان‌شمول باشد.

الگوی دوگانه نه فقط زیربنای تشکیلات نیمه‌ای، بلکه زیربنای تشکیلات بخشی و رده‌ای نیز هست، واین واقعیت که بخش‌ها و رده‌ها هر دو مضرب عدد ۲ هستند بخوبی این نکته را به‌ما نشان می‌دهد. بنابراین

این سئوال مجعولی است که بپرسیم آیا تشکیلات نیمه‌ای ضرورتاً نسبت به‌صور پیچیده‌تر تقدم زمانی دارند یا نه. در جاهائی که این الگو به‌شکل نهاد عینیت یافته است، ممکن است اینطور باشد، ولی در عین حال الگوی دوگانه می‌تواند در سطح نهاد، مستقیماً شکل پیشرفته‌تری بگیرد. باین ترتیب قابل تصور است که، بسته به شرائط، صورت‌ساده‌ازطریق جذب‌مجدد‌بوجود آمده‌باشد و زائیده صورت پیچیده‌تر باشد [یعنی نسبت به‌صورت پیچیده متأخر باشد. م.]، یا اینکه از نظر زمانی به آن تقدیم داشته باشد. فرضیهٔ اول موردپسند‌بوآس[۲۹] بوده است ولی مطمئناً این تنها شیوه ممکن پیدایش آن‌نیست، زیرا ما خودمان میان نمبیکواراها در برزیل مرکزی جلوی چشم خود شاهد بوجود آمدن یك تشکیلات دوگانه بوده‌ایم، که نه با کاهش گروههائی که قبلا تعدادشان بیشتر بود، بلکه با ترکیب دو واحد ساده اجتماعی که قبلا ازهم جدا بودند صورت پذیرفت. بنابراین تشکیلات دوگانه را نمی‌توان یك ساخت‌اجتماعی بدوی یاقدیمی‌تر از دیگران دانست. حداقل بصورت طرح، دوگانگی زیربنای مشترك تشکیلات‌نیمه‌ای، بخشی، و رده‌ایست. با این همه مسلم نیست که بتوان استدلال را به‌این موارد اخیر تعمیم داد، زیرا (برخلاف دوگانگی) در تفکر بومیان استرالیا الگوهای چهارگانه و هشتگانه «مستقل از نهادهای عینی» که تجلی اینگونه ساخت‌ها هستند، وجود ندارد. در تمام استرالیا فقط یك مورد

۲۹ـ ر.ك. ص ۴۴ همین کتاب.

گزارش شده است که در آن تقسیم به چهار بخش (که هر کدام با اسم یك گونه شاهین مشخص شده‌اند) می‌توانند از یك الگوی چهارگانه تمام و کمال و منظم (سیستماتیك) ناشی شده باشد. از طرف دیگر چنانچه تقسیمات به‌بخش‌ها و رده‌ها از کارکرد جامعه‌شناسی‌شان مستقل بودند، بایستی بهر تعدادی یافت میشدند. اینکه بگوئیم بخش‌ها همیشه چهار تا هستند و رده‌ها همیشه هشت، جنبه همان‌گوئی [منطقاً بدیهی][۳۰] دارد، چون تعداد آنها در واقع تعریف آنهاست: ولی این خود گویاست که مردم‌شناسان استرالیا برای توصیف نظام‌های مبادله محدود احتیاج به وضع نمودن اصطلاحات دیگری نداشته‌اند. از استرالیا تشکیلات نقش طبقه‌ای نیز گزارش شده است، ولی اینها واقعاً جوامع چهار بخشی هستند که بعلت زناشوئی‌های متعدد بین اعضاء‌شان [یعنی اعضاء دو جامعه. م.] دوتا از بخش‌هایشان را با نام مترادف مشخص کرده‌اند:

جامعه ۲		جامعه ۱
g	(e = c)	a
h	(f = a)	b

ردکلیف ـ براون نشان داده است که کاریراها برای به‌قاعده در آوردن زناشوئی کمتر به تعلق به‌بخش [مربوط] توجه دارند تا به درجه خویشاوندی. و میان و ولامباهای آرنهم‌لند (که‌قبلا به‌آنها مورنجین گفته

۳۰ـ معادل Tautologique. م.

میشد) رده‌ها نقش واقعی در قواعد زناشوئی ایفاء نمی‌کنند، چون مردها همسر خود را از میان دختر دائی‌هاشان[۳۱] برمیگزینند، که بیشتر با نظام چهاربخشی تطبیق می‌نماید. از یك دید کلی‌تر همسرهای تجویز شده یا مرجح هر چند بطور عادی به‌یك طبقه مشخص (بخش یا رده) تعلق دارند، تمام طبقه را شامل نمی‌شوند. بهمین دلیل هم این نظر وجود دارد که کارکرد منحصر بفرد یا حتی اصلی بخش‌ها و رده‌ها به‌قاعده در آوردن زناشوئی نیست. بنظر چندین مؤلف و از آنجمله الکین، در مراسم تشریفاتی بین قبیله‌ای، بخش‌ها و رده‌ها بیشتر نقش یك روش ساده برای طبقه‌بندی افراد به مقوله‌های خویشاوندی (برحسب ضروریات آئین) دارند.

بدون شك بخش‌ها و رده‌ها به‌شکل یك زبان رمز ساده شده که طبعاً به‌سهولت بیشتر قابل استفاده است، می‌توانند این کارکرد را داشته باشند، علی‌الخصوص وقتی مسئلهٔ پیدا کردن معادل‌ها بین چند گویش[۳۲] یا چند زبان بروز می‌کند. از آنجا که این زبان رمز در مقایسه با نظام‌های خویشاوندی خاص هر گروه شکل نسبتاً ساده‌تری دارد، تفاوتهائی که بین این نظام‌ها وجود دارند در آن ملحوظ نمیگردند. در عین حال این

۳۱ـ برای Cousine Croisée matrilateral ، که دو کلمه اول معادل دختر عمه یا دختر دائی میشود و وقتی کلمه سوم که «مادرسوئی» معنی میدهد به‌آن اضافه شود، در واقع معادل همان دختر دائی در فارسی خواهد بود. م.

۳۲ـ معادل Dialecte . م.

زبان نبایستی متناقض زبانهای رمزی پیچیده‌تر باشد. اینکه قبول کنیم هر قبیله دو زبان رمز برای تشریح ساخت اجتماعی‌اش دارد (از یك سو نظام خویشاوندی و قواعد زناشوئی، و از سوی دیگر تشکیلات بخشی یا رده‌ای) بهیچ‌وجه معنی این نمیدهد (و حتی نفی می‌کند) که هدف این زبانهای رمز رسانیدن پیام‌های مختلف است. پیام‌ها یکیست، فقط شرائط وگیرندگان آن فرق می‌کنند:

«رده‌های مورنجین برپایه یك نظام زناشوئی و انساب بنا شده‌اند و در اساس یك ساخت خویشاوندی بشمار میروند. رده‌ها در واقع مجموعه‌هائی از گروه‌های خویشاوندی هستندو به‌ساخت پیچیده‌ترخویشاوندی که در آن تعداد بستگان زیادتر است جنبه کلی‌تر می‌دهند. این روش گروه‌بندی تعداد اصطلاحات خویشاوندی را به هشت کاهش میدهد، چون نظام رده‌ای هشت قسمت دارد.» (وارنر، ص ۱۱۷)

این روش علی‌الخصوص بهنگام تشکیل مجامع‌بین قبیله‌ای مفید است:

«بعضی‌ها از صدها میل دورتر برای شرکت دراین تشریفات بزرگ می‌آیند... و اصطلاحات خویشاوندی آنها کاملا با یکدیگر متفاوت است. چون اصطلاحات بخش‌ها عملا یکیست و فقط هشت تاست، هرکس نسبتاً به‌آسانی می‌تواند نسبت رده‌ای خود را با یك فرد کاملا بیگانه پیدا کند.» (وارنر، ص ۱۲۲)

ولی (همانطور که جای دیگر نشان دادیم) درست

نیست نتیجه‌گیری کنیم که:

«برعکس عقیده مؤلفین قبلی، بخش‌ها و رده‌ها زناشوئی را به‌قاعده درنمی‌آورند... چون این روابط خویشاوندی زن و مرد است که بالاخره تعیین می‌کند با چه کسی باید ازدواج کنند. [یك مرد مورنجین] اگر از A_1 یا A_2 باشد می‌تواند با یك زن B_1 یا B_2 ازدواج کند.» (همان اثر، ص ۱۲۳ـ۱۲۲)

بدون شك. ولی، اولا او نمی‌تواند با کس دیگری ازدواج کند، پس این نظام به‌نحوی در سطح بخش‌ها، اگر نه در سطح رده‌ها، قواعد زناشوئی را بیان می‌کند، ثانیاً حتی‌درسطح رده‌ها طبقه‌و رابطه‌خویشاوندی با یکدیگر تطبیق می‌نمایند، فقط با این شرط که این دو نوع ازدواج به‌تناوب عمل میشوند؛ و ثانیاً «عقیده مؤلفین قبلی» بر اساس بررسی روی گروه‌هائی بوده که اگر هم احتمالا خودشان نظام رده‌ای را با تمام آثار اجتماعی‌اش در نیافته بودند، معهذا آنرا کاملا در خود جذب نموده بودند. این با مورنجین‌ها فرق دارد، که نمی‌توانند با آنان در یك سطح قرار داده شوند.

باین ترتیب ما معتقدیم هیچ دلیلی وجود ندارد که برداشت سنتی از طبقات زناشوئی مورد تجدید نظر قرار گیرد.

یك نظام چهار بخشی را در اساس فقط می‌توان بصورت یك فرآیند جامعه‌شناسی ادغام دوگانگی مضاعف [ادغام دو نظام دوگانه] (بدون آنکه از دید تاریخی لازم باشد یکی متقدم به دیگری باشد) تشریح نمود، و

یك نظام هشت رده‌ای را بصورت تکرار همان فرآیند. ولی باوجود آنکه هیچ ضرورتی ندارد که تشکیلات چهار بخشی اول تشکیلات نیمه‌ای بوده باشد،، بنظر ما معقول میرسد که قبول کنیم یك رابطه ژنتیك [هم نطفه‌ای، تجانس] بین تشکیلات هشت رده‌ای وتشکیلات چهار بخشی وجود دارد.

زیرا، اولا اگر اینطور نبود بایستی انواع نظام‌ها با هر تعدادی تقسیمات یافت میشدند؛ و ثانیاً هر چند دوگانگی مضاعف خودش هنوز یك دوگانگی است، دوگانگی سه برابر اصل جدیدی را وارد موضوع میکند. این در نظام‌های ۶ طبقه‌ای از نوع آمبریم ـ پانتکوت[۳۳] بچشم می‌خورد. ولی دقیقاً این نظام‌ها در استرالیا یافت نمیشوند[۳۴]، و بنابراین آنجا نظام‌های ۸ رده‌ای فقط می‌توانند نتیجه عملیاتی از نوع ۴×۲ باشند.

پس مواردی را که الکین به آن استناد میکند و در آن رده‌ها فقط توتمی بنظر میرسند و اثری روی قواعد زناشوئی ندارند چگونه تفسیر کنیم؟ اولا شیوه الکین در بکار گرفتن این مثال‌ها چندان قانع کننده نیست. بیائیم خود را به مورد مورنجین‌ها محدود کنیم. درآنجا نظام رده‌ای چنان به‌قواعد تنظیم زناشوئی نزدیك است

۳۳ـ دو جزیره در جنوب غربی اقیانوس آرام. م.

۳۴ـ عکس این‌نظر هم ابراز شده (توسط لین [Lane=])، ولی هرچند که یك نظام از نوع موسوم به کاراجری می‌تواند از دید نظری [تئوریك] با فقط سه تبار کار بکند، هیچ چیز در مشاهدات گزارش شده دلالت بر تقسیم به‌سه بخش واقعی نمی‌نماید، زیرا خود الکین وجود یك تبار چهارم را اثبات نموده است (الکین [۳]، چاپ ۱۹۶۱، ص ۷۹ـ۷۷).

که مورنجین‌ها توانسته‌اند با کمی تغییر و تبدیل آنها را با یکدیگر تطابق دهند. این بومیان وقتی نظام‌رده‌ای برقرار میکردند طوری نحوه عمل [مکانیسم] رده‌ها را تغییر دادند (از طریق ابداع یك قاعده زناشوئی اختیاری که تقریباً هر دو دفعه یکبار عمل می‌کند) که تقسیم به رده‌ها تأثیری بر مبادلات زناشوئی نمیگذارد. تنها نتیجه‌ای که از این مثال می‌توان گرفت آنستکه هدف مورنجین‌ها در بکار گرفتن رده‌ها آن نبوده است که روش بهتری را جانشین روش ادغام اجتماعی خود که قبلا مورد استفاده و متکی به اصول دیگر بوده، بنمایند. آنها ضمن حفظ یك ساخت سنتی، با عناصری که از دیگران به عاریت گرفته‌اند به‌آن لباس مبدل پوشانده‌اند. انگیزه آنها ستایشی بوده است که بنظر میرسد همه بومیان استرالیا نسبت به نهادهای اجتماعی بسیار پیچیده داشته باشند.

از چنین عاریت گیری‌ها مثال‌های دیگر نیز می شناسیم:

قبلا مورینباتاها فقط نیمه‌های پدر تباری داشتند. رده‌ها جدیداً مورد استفاده قرار گرفته‌اند، و چند تن از بومیان که بطوراستثنائی با هوش و اهل سفر بوده‌اند آنرا با خود از جاهای دیگر سوقات آورده‌اند. آنها مدتی در جاهای دیگر اقامت کرده بودند و نحوه کار رده‌ها را یاد گرفته بودند. این قواعد حتی وقتی هم که درست تفهیم نشده باشند از حثییت قابل توجهی برخوردارند، هر چند که گاه در قبال آنها عکس‌العمل

نشان داده میشود. بدون کوچکترین شك، نظام رده‌ای جاذبه مقاومت‌ناپذیری در این قبائل دارد... با این وصف، بعلت جنبه پدرسالاری نظام قبلی، رده‌بندیها قدری ناهنجار انجام گرفته، و این موضوع منجر به تعداد زیادی ازدواج‌هائی گردیده که از یك دید اصولی بی‌قاعده بشمار میروند، هر چند رعایت روابط خویشاوندی شده است. (تلخیص شده از استانر).

همچنین، گاه نظامی که از خارج تحمیل شده تفهیم نشده باقی‌می‌ماند. تی.جی.اچ‌ستریلو[۳۵] داستان‌دومرد از آرانداى جنوبی را حکایت می‌کند که همسایگان‌شان که از شمال آمده بودند آنها را در دو رده مختلف قرار داده بودند، در حالیکه آنها هنوز یکدیگر را برادر خطاب میکردند:

«دو پیرمرد جنوبی را این تازه واردین در دوطبقه جدا گذارده بودند، چون یکی از آنها زنی گرفته بودکه مال یك گروه ۸ رده‌ای بود، و حالا این زناشوئی ازدید این غریبه‌ها «قانونی» شده‌بود. آندو درپایان توضیحات خود با لحن تندی درباره آرانداهای شمالی صحبت کردند و گفتند آنها آنقدر از خود راضی هستند که سعی دارند نظام خودشان را به سرزمین قدیمی جنوبی تحمیل کنند حال آنکه در آنجا مردم زیر نظام چهار بخشی سالهای سال تا جائیکه حافظه و سنت قد میدهد، با نظم و ترتیب زندگی کرده بودند.

از نظر ما جنوبی‌ها نظام قدیمی چهار بخشی بهتر

35- T. G. H. STREHLOW

است، ما از نظام هشت رده‌ای سر در نمیآوریم. این دیوانگی است و بی‌نتیجه است، و فقط بدرد آدم‌های بیعقلی مثل آراندهای شمالی می‌خورد؛ ما چنین سنت احمقانه‌ای را از پدرانمان به‌ارث نبردیم.» (استریلو، ص ۷۲)

بنابراین می‌توانیم فرض‌کنیم که بخش‌ها و رده‌ها در ابتدا دارای کارکرد جامعه‌شناسی بوده‌اند (حال خواه کسی آنها را ابداع کرده بود، خواه تقلید، خواه هوشمندانه بعاریت گرفته شده بودند)، یعنی نقش آنها این بود (و اغلب هنوز این هست) که به‌صورت نسبتاً ساد و قابل اطلاق در وراء محدوده قبیله [به شکل‌قواعد کلی قابل اطلاق به چندین قبیله. م.] نظام‌های خویشاوندی و مبادلات زناشوئی را مدون نماید. اما پس از اینکه این نهادها جا می‌افتادند، ادامه حیات مستقلی را آغاز میکردند، و بعنوان مظاهر یك تمدن برتر، یا از نقطه نظر زیباشناسی، یا فقط بعلت پیچیدگی‌شان و از روی کنجکاوی مورد توجه قرار می‌گرفتند. مسلماً بارها همسایگانی که کارکرد بخش‌ها و رده‌ها را بطور کامل درك نکرده‌اند این نظام‌ها را فقط بخاطر ظاهریشان به‌عاریت گرفته‌اند، و سپس کمابیش آنها را با قواعد اجتماعی خودشان که از قبل موجود بوده‌اند تطبیق داده‌اند (یا گاه اصلا تطبیق نداده‌اند). ادامه حیات این نظام‌ها به‌شکل ایدئولوژیك باقی می‌ماند و بومیان بخش «بازی» یا رده «بازی» می‌کنند، یا در مقابل آنها تسلیم میشوند بدون آنکه واقعاً بدانند

چگونه باید از آنها استفاده کرد. بعبارت دیگر، و بر خلاف آنچه که الکین تصور می‌کند، این بعلت توتمی بودن این نظام‌ها نیست که باید آنها را بی‌قاعده قلمداد نمود، بلکه بعلت بی‌قاعدگی آنهاست که جز توتمی چیز دیگری نمی‌توانند باشند، و توتمیسم ــ در شرائطی که تشکیلات اجتماعی دیگر وجود ندارد ــ بعلت انعطاف پذیری‌اش تنها زمینه ممکن را برای کارکرد این نظام‌ها فراهم میآورد. بعلاوه اصطلاح «بی‌قاعده» در هر دو مورد یك معنی ندارد. الکین به‌این مثال‌ها بخاطر آن استناد می‌نماید که بطور ضمنی هرگونه کوشش برای نوع‌شناسی سیستماتیك را محکوم کند؛ وخود مایل‌است یك فهرست ساده، یا تشریح عینی از وجوه ناهمگن را جایگزین آن نماید. ولی برای ما اصطلاح «بی‌قاعده» مغایر با وجود صور با قاعده نیست. اصطلاح بی‌قاعده فقط به‌صور معیوب قابل اطلاق است، که آنقدرها که بعضی‌ها دوست دارند تصور بکنند فراوان نیستند و وقوع آنها ــ با فرض اینکه به‌وضوح اثبات شده باشد ــ کافی برای‌اینکه آنها را با صور عادی در یك سطح قرار دهیم بشمار نمیرود. همانطور که مارکس گفته جوش روی پوست میزند، نه بالعکس [بی‌قاعدگی فرع بر قاعده است. م.].

بعلاوه آیا در پس مشاهدات عینی و مقولات تجربی الکین نمی‌توان گمان به‌شبهی از یك نظام برد؟ او به درستی توتمیسم طایفه‌های مادر تیاری را مخالف با توتمیسم طایفه‌های پدرتباری میداند. در مورد اول

توتم «گوشت» است و در مورد دوم «خواب»، یعنی در یك مورد عضوی و مادی است و در مورد دیگر غیرپیکری و معنوی. مضافاً، توتمیسم مادرتباری تاکید به‌تحرك در زمان [تبیین تاریخی] و پیوستگی طایفه دارد، و در واقع معرف گوشت و خونیست‌که‌نسل اندرنسل بوسیله زنان تبار تداوم یافته است؛ در حالیکه توتمیسم پدر تباری «اتحاد و انسجام محلی اردو» را بیان می‌کند، یعنی پیوند خارجی آنرا (نه داخلی) بیان می‌کند، در ارتباط با قلمروست (نه جنبه بیولوژیك) و اعضاء طایفه را بطور همزمان (و نه در زمان)[۳۶] با یکدیگر وحدت میدهد.

همه این‌ها درست است، ولی آیا باید نتیجه گرفت که ما با «گونه»های متفاوت جامعه شناسی روبرو هستیم؟ خیلی بعید است. آنقدر بعید است که می‌توان فرضیه عکس آنرا مورد بررسی قرار داد: توتمیسم مادرتباری یك کارکرد همزمانی نیز دارد، و آن تبیین ساخت تفکیکی گروههای مختلف قبیله (در یك زمان) در مناطق پدر بومی است [یعنی چون زن بخانه شوهر میرود، پیوستگی‌های توتمی در یك منطقه بایکدیگر تفاوت دارند. م.]. توتمیسم پدر تباری نیز به نوبه خود یك کارکرد در زمانی دارد، و تداوم تاریخی اردو را با برقراری مراسم یادبود (به‌کمك گروههای کیشی) برای نیاکان اسطوره‌ای بیان می‌کند. باین ترتیب بجای ناهمگن بودن، بنظر میرسد این دو شکل توتمیسم به

۳۶ـ معادل Synchroniquement و Diachroniquement. م.

نحوی مکمل یکدیگر باشند. یك رابطه استحاله بین این دو وجود دارد. شیوه‌ها متفاوت‌اند، ولی هر دوشان نوعی ارتباط بین جهان مادی و جهان معنوی، در زمان و همزمان، ساخت و واقعه برقرار می‌نمایند. آن‌ها دو روش مختلف ولی مرتبط و دو شکل از اشکال ممکن تجلی خواص مشابه جامعه بشمار میروند.

الکین خود چنان این دو موضوع را خوب حس می‌کند که بعد از تکه تکه کردن توتمیسم به اجزاء متمایز، سعی می‌کند به آن نوعی وحدت دهد. او نتیجه میگیرد که تمام انواع توتمیسم یك کارکرد دوگانه دارند که عبارت از تبیین خویشاوندی و همکاری انسان با طبیعت، و پیوستگی بین زمان حال و زمان گذشته است. ولی این فرمول آنقدر گنگ و کلی است که آدم نمی‌فهمد چرا این پیوستگی زمانی متضمن آنستکه نیاکان اولیه باید شکل حیوان داشته باشند، یا چرا بهم بستگی گروه اجتماعی بایستی ضرورتاً به‌صورت مجموعه‌ای از کیش‌ها مورد تأکید قرار گیرد. الکین در این تعریف جنبه‌هائی را گنجانیده است که نه‌فقط شامل توتمیسم میگردد، بلکه همه بینش‌های فلسفی و مذهبی را نیز در برمیگیرد.

«.... فلسفه‌ای که.... در قبال نیازهای روزمره به‌انسان تهور، امید و ایمان می‌بخشد، و انسان برای ادامه حیات انفرادی و اجتماعی خود، به‌این تهور، امید وایمان محتاج است.» (الکین [۲] ص ۱۳۱)

آیا برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای احتیاج به‌این

همه تحقیق و مشاهدات بود؟ بین تجزیه و تحلیل‌های غنی و موشکافانه الکین و این نظریه ترکیبی ضعیف فاصله خیلی زیاد است. خلائی که بین این دو سطح حکم‌فرماست یادآور ایرادی است که در قرن هیجدهم به‌اصول هارمونی واضعه از طرف گرتری[۳۷] میگرفتند و می‌گفتند بین نت‌های بالا و پائین‌اش میشود یک کالسگه رد کرد.

۳۷ـ Grétry ، موسیقیدان بلژیکی (۱۸۱۳ ـ ۱۷۴۱). م.

فصل سوم

«توتمیسم‌های کارکردگرا»[1]

دیدیم که چگونه الکین کوشش نمود توتمیسم را نجات دهد: او در مقابل حمله آمریکائی‌ها، اول نیروهایش را پراکنده نمود تا مستقیماً با نیروی مهاجم برخورد نکنند و سپس آنها را در دو جناح متمرکز نمود. یکی از این دو جناح دیدگاه تحلیلی دقیق، و جناح دیگر نظریهٔ ترکیبی ضعیف الکین در مقایسه با پیشینیانش بود. اما این استراتژی در حقیقت ناشی از گرایش‌هائی بود که الکین تحت تأثیر آنها قرار داشت. الکین از ردکلیف‌براون روش مشاهده دقیق و اصولی و استعداد طبقه‌بندی کردن را فراگرفته بود، در حالیکه سرمشق مالینوسکی[2] او را متمایل به کلی‌گوئی‌های عجولانه و راه‌حل‌های التقاطی[3] می‌نمود. تجزیه و تحلیل‌های الکین ملهم از

۱ـ معادل Fonctionaliste . م.

2- Malinowski

۳ـ معادل Eclectique . م.

ردکلیف ــ براون است و کوشش‌های او برای ارائه نظریات ترکیبی از نوع مالینوسکی است.

[مالینوسکی واقعیت توتمیسم را عملا می‌پذیرد. معهذا پاسخ وی به منتقدین آمریکائی مثل پاسخ الکین نیست که به‌قیمت قطعه قطعه کردن توتمیسم به اجزاء مجزا، واقعیت تجربی آنرا اثبات نماید. بنظر او با اوج گرفتن از سطح مشاهده، می‌توان توتمیسم را بطور اشراقی در سادگی و وحدتی بازیافته درك نمود. برای این منظور مالینوسکی دیدگاهی اتخاذ می‌نماید که بیشتر زیست‌شناسانه و روان‌شناسانه است تا به‌معنای واقعی مردم‌شناسانه. تفسیری که او ارائه میدهد طبیعت‌گرا[۴]، فایده‌گرا[۴]، و عاطفی است.

از نظر او مسئله توتمی از سه سئوال تشکیل شده است، که اگر جداگانه مطرح شوند پاسخ به‌آنها آسان است. سئوال اول اینستکه چرا توتمیسم با حیوانات و گیاهان سر و کار دارد؟ برای اینکه آنها خوراك آدمیانند، و نیاز خوراکی در آگاهی انسان بدوی در مرتبه اول اهمیت قرار دارد و موجد هیجانات شدید و متنوع است. پس هیچ شگفت‌آور نیست که تعدادی گونه حیوانی و گیاهی که خوراك اصلی قبیله را تشکیل میدهند مورد توجه زیاد اعضاء آن قرار گیرند.

«راهی که از جنگل به‌شکم یك وحشی و از آنجا به ذهن او ختم میشود، بسیار کوتاه است. برای او جهان

۴ـ معادل Naturaliste . م.

۵ـ معادل Utilitaire . م.

یك دورنمای بی‌تفاوت است که در جلوی آن گونه‌های حیوانات و گیاهان مفید، یا بطریق اولی، خوراکی به چشم می‌خورند.» (مالینوسکی [۱]، ص ۲۷)

سئوال دوم آنستکه مبانی اعتقاد به نزدیکی بین انسان و گیاهان و حیوانات، آداب تکثیر [گیاهان و حیوانات]، ممنوعیت‌های غذائی، و مناسك تغذیه کدامند؟ نزدیکی بین انسان و حیوان به سادگی قابل توجیه است: حیوان نیز مانند انسان حرکت می‌کند، صدا می‌کند، احساساتش را بروز میدهد، و یك بدن و یك صورت دارد. از آن مهم‌تر، توانائی‌های حیوان برتر از انسان بنظر میرسند: پرنده پرواز می‌کند، ماهی شنا می‌کند، و خزندگان پوست عوض می‌کنند. حیوان دارای موقعیتی بین انسان وطبیعت[۶] است و در او ایجادعواطف گوناگون‌می‌نماید: ستایش، ترس، و ولع خوردن (واینها از خواص توتمیسم بشمار میروند). چیزهای دیگر (مانند گیاهان، پدیده‌های طبیعی، یا اشیاء ساخته شده) «در درجه دوم اهمیت قرار گرفته‌اند... و هیچ ارتباطی به‌اصل ماهیت توتمیسم ندارند.»

در مورد کیش‌ها هم باید گفت آنها تجلیات آرزوی کنترل کردن [یا تحت فرمان درآوردن] گونه‌ها هستند، خواه این‌گونه‌ها خوردنی یا بهر صورت مفید باشند، خواه خطرناك. اعتقاد به چنین نیروئی [نیروی کنترل کردن گونه‌ها] عقیده به همزیستی با حیوانات و گیاهان

۶ـ «طبیعت» به‌مفهومی که درابتدای فصل اول (زیرنویس مترجم) توضیح داده شد. م.

را بدنبال دارد: بایستی انسان و حیوان از یك طبیعت باشند تا اولی بتواند روی دومی عمل بکند. «محدودیت‌های مشهود» مانند ممنوعیت کشتن یا خوردن حیوان، و تصور اینکه انسان دارای نیروی ایجاد تکثیر حیوان است نیز ناشی از همین اعتقادات‌اند.

سئوال آخر مربوط به توأم بودن یك جنبه جامعه‌شناسی و یك جنبه مذهبی در توتمیسم است (که تاکنون فقط به جنبه جامعه‌شناسی آن توجه شده است). ولی این بخاطر آنستکه همه آئین‌ها به جادو مربوط میشوند و جادو با تخصص فردی یا خانوادگی مرتبط است:

«در توتمیسم، تکثیر جادوئی هرگونه طبیعتاً وظیفه و افتخار یك متخصص میشود که خانواده‌اش باو کمك می‌کند.» (ص ۲۸)

و چون خانواده گرایش دارد بتدریج تبدیل به‌طایفه بشود، نسبت دادن توتم‌های مختلف به طایفه‌های مختلف قابل توجیه بنظر می‌رسد.

باین ترتیب توتمیسم مسئله‌ای ندارد:

«لذا توتمیسم موهبتی بنظر می‌رسد که مذهب به انسان بدوی در بهره‌برداری از محیط اطرافش، و در نبرد برای بقا اعطاء نموده است.» (ص ۲۸)

باین ترتیب مسئله از دو سو وارونه شده است. توتمیسم دیگر یك پدیده فرهنگی نیست، بلکه «نتیجه طبیعی شرایط طبیعی» است. منشاء توتمیسم و تجلیات آن مربوط به زیست‌شناسی و روان‌شناسی میشوند، نه مردم‌شناسی. دیگر این سئوال مطرح نیست که بدانیم

چرا در بعضی جاها توتمیسم وجود دارد، و چرا به اشکال مختلف وجود دارد؛ و مشاهده، تشریح، و تجزیه و تحلیل توتمیسم فقط دارای اهمیت درجه دو است. تنها سئوالی که قابل طرح کردن است ــ ولی آیا آنرا طرح می‌کنیم؟ ــ آنست که بفهمیم چرا همه‌جا وجود ندارد...

مواظب باشیم خیال نکنیم که با یك اشاره (فقط یك اشاره مختصر) عصای‌جادوئی[۷] مالینوسکی، توتمیسم دود شد و به‌آسمان رفت. مسئله صرفاً از اینرو به آنرو شده است. فقط مثل اینکه هدف از این استدلالات آن بوده که مردم‌شناسی را با همه دانش و روش وفتوحاتش از میدان بدر کنیم.

۲

ردکلیف ــ براون در اواخر زندگیش موفق شد از مسائل واقعی توتمیسم که در وراء خیال‌بافی‌های صاحبنظران از نظر پنهان شده بودند، پرده بردارد و کمك به انحلال مسئله توتمی بنماید. این آن چیزیست که ما نظریه دوم می‌نامیم. اما لازمست بدواً نظریه اول او را بررسی کنیم، که هرچند از نظریه مالینوسکی بسیار تحلیلی‌تر و منسجم‌تر است، معهذا به استنتاجی مشابه وی می‌انجامد.

۷ــ اینجا اجباراً از کنایه نویسنده به‌موسیقی (چوبدستی رهبر ارکستر) چشم پوشیده‌ایم. م.

گرچه ردکلیف ـ براون خود معترف به این‌موضوع نیست، در واقع نقطه عزیمت او با نقطه عزیمت بوآس بسیار نزدیك است. او هم مانند بوآس از خود سئوال می‌کند آیا «اصطلاح توتمیسم به مفهوم فنی آن از کاربردش فراتر نزیسته است»؟ و مانند بوآس، وتقریباً با همان عبارات وی اعلام میدارد هدفش آنستکه نشان دهد توتمیسم یك شکل خاص از [اشکال گوناگون] روابط انسان با گونه‌های طبیعی است، روابطی که اسطوره‌ها و مناسك مبین آنها هستند.

[ردکلیف ـ براون معتقد است] مفهوم توتمیسم متشکل از عناصریست که از نهادهای مختلف گرفته شده‌اند. تنها در استرالیا بایستی چندین شکل‌توتمیسم را از یکدیگر تمایز داد: جنسی، محلی، فردی، نیمه‌ای، بخشی، رده‌ای، طایفه‌ای (پدر تباری یا مادر تباری)، اردوئی، و غیره.

«تنها چیزی که بین این نظام‌های توتمی مشترك است یك گرایش کلی در توصیف تقسیمات جامعه از طریق تداعی این تقسیمات با بعضی گونه‌ها یا بخشی از طبیعت است. این تداعی می‌تواند به صور مختلف درآید.» (ردکلیف ـ براون [۲] ص ۱۲۲)

تاکنون بیش از هر چیز کوشش شده است منشاء این صور مختلف روشن گردد. ولی چون ما در باره گذشته جوامع بدوی هیچ، یا تقریباً هیچ نمیدانیم، این کوشش در حد گمان و فرض باقیمانده است.

ردکلیف ـ براون می‌خواهد روش استقرائی ملهم

از علوم طبیعی را جایگزین تحقیقات تاریخی بنماید. باین ترتیب ما در وراء پیچیدگی‌های تجربی درجستجوی چند اصل ساده هستیم:

«آیا ما می‌توانیم نشان دهیم که توتمیسم صورت خاصی از یك پدیده جهان شمول[۸] در جامعه انسانی است و بنابراین به صورت‌های مختلف در همه فرهنگها موجود است؟» (همان اثر، ص ۱۲۳)

دورکیم اولین کسی بود که مسئله را باین شکل مطرح نمود. ردکلیف ـ براون ضمن تقدیر از او، استدلالش را بخاطر آنکه ناشی از تحلیل ناقصی از مفهوم «مقدس»[۹] است رد می‌کند. اینکه بگوئیم توتم مقدس است بهمان معناست که بگوئیم بین انسان و توتم‌اش یك رابطه آئینی وجود دارد (با این فرض که منظور از «رابطه آئینی» مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و رفتارهای اجباری است). در نتیجه مفهوم مقدس چیزی را توجیه نمیکند، فقط دوباره مسئله روابط آئینی را مطرح می‌نماید.

[بنظر دورکیم] برای حفظ نظام اجتماعی (اگر حفظ نمیشد دیگر مسئله‌ای نمی‌ماند، چون جامعه مورد نظر یا از بین میرفت یا به‌شکل جامعهٔ دیگری درمی‌آمد) لازم است دوام و بهم‌بستگی طایفه‌ها که تقسیمات‌جامعه را تشکیل میدهند تضمین گردد. این دوام و این بهم‌بستگی باید متکی به‌خواست‌های فردی باشند که

۸ـ معادل Universal = Universelle . م.

۹ـ sacré ، که منظور یك «امر» یا «شیئی» مقدس است. م.

خواست‌های فردی فقط در تجلی خود بصورت بیان گروهی مؤثرند، و بیان گروهی باید به اشیاء عینی توسل جوید:

خواست‌های فردی بهم‌بستگی

↓

رفتار گروهی به‌شکل آئین

↓

شیئی که معرف گروه است

با این استدلال نقش نمادهائی از قبیل پرچم، شاه، رئیس‌جمهور، و غیره در جوامع معاصر توضیح داده میشود.

اما چرا توتمیسم به حیوانات و گیاهان توسل می‌جوید؟ دورکیم برای این پدیده یك توجیه احتمالی ارائه میدهد: ثبات و تداوم طایفه تنها نیاز به‌یك رایت دارد که می‌تواند (و در اصل می‌بایستی) یك علامت بسیار ساده باشد تا مفهوم آن به آسانی (حتی در جوامعی که سطح افاده هنری پائین است) قابل درك باشد. اگر بعداً این علامات معرف حیوانات یا گیاهان «شناخته» شدند این بخاطر آن بود که حیوانات و گیاهان همه‌جا حضور دارند، در دسترس هستند، و به آسانی قابل تشخیص‌اند. در نتیجه برای دورکیم نقش حیوانات و گیاهان در توتمیسم نوعی پدیده مؤخر است. وقوع آن طبیعی بوده است، ولی هیچ جنبه‌اساسی ندارد. ردکلیف‌براون برعکس معتقداست‌که آئینی‌شدن‌روابط بین انسان و حیوان در چارچوبی کلی‌تر و وسیع‌تر از

توتمیسم مطرح میگردد، و توتمیسم باید در داخل آن ساخته و پرداخته شده باشد. این فرضیه در جوامعی که توتمیسم ندارند (مانند اسکیموها) به‌تأیید رسیده است. مثال‌های دیگری نیز از جوامعی که آئین‌های مستقل از توتمیسم دارند مشاهده گردیده‌اند، کما اینکه ساکنین جزیره دورافتاده آندامان[۱۰] نسبت به لاك‌پشت دریائی که اهمیت خاصی در تغذیه آنها دارد آداب بخصوصی را رعایت می‌نمایند، و همینطور سرخ‌پوستان کالیفرنیا نسبت به ماهی آزاد، و تمام ساکنین منطقه منجمده شمالی نسبت به خرس. این نحوه رفتار در تمام دنیا در جوامع شکارچی مشاهده میگردد.

اگر تقسیمات اجتماعی وجود نمیداشتند مسئله بهمین جا ختم میشد. اما همیشه تقسیمات اجتماعی، تقسیمات آئینی و مذهبی را بدنبال دارد. مثلا در کاتولیسیسم [مذهب کاتولیك] پرستش قدیسین با ایجاد تشکیلات محلی کلیسا و انفرادی شدن مذهب همراه‌بود. کمابیش همین گرایش را می‌توان در میان اسکیموها در تقسیم‌بندی دوگانه «مردم زمستان» و «مردم تابستان» و دوگانگی آئینی مشابه آن مشاهده نمود.

اگر همانطور که مشاهدات عینی همیشه و همه‌جا حکم می‌کنند، بپذیریم که منافع طبیعی موجب رفتار آئینی میگردند و تقسیمات آئینی بدنبال تقسیمات اجتماعی می‌آیند، مسئله توتمیسم محو میشود و جایش را به‌مسئله‌دیگری‌میدهد، که‌مزیت‌آن، عام‌بودن آن است.

۱۰ـ واقع در اقیانوس هند. م.

«چرا اکثریت آنهائی که مردم بدوی نامیده میشوند در رسوم و اسطوره‌هاشان برداشتی آئینی نسبت به حیوانات و گونه‌های دیگر اتخاذ نموده‌اند؟» (ص ۱۲۹).

بنظر ردکلیف ـ براون پاسخ این سئوال قبلا داده شده است. این واقعیت همه‌جا به‌تأیید رسیده است که تمام اشیاء و وقایعی که در رفاه مادی یا معنوی جامعه نقش مهمی ایفاء می‌نمایند می‌توانند مورد برداشت‌های آئینی واقع شوند. علت اینکه توتمیسم از گونه‌های طبیعی بعنوان رایت استفاده می‌کند فقط آنستکه قبل از پدیدار گشتن توتمیسم، این گونه‌ها مورد برداشت‌های آئینی قرار داشته‌اند.

باین ترتیب ردکلیف ـ براون تفسیر دورکیمی را وارونه می‌نماید. از نظر دورکیم علت اینکه توتم‌ها مورد برداشت‌های آئینی (به زبان دورکیم «مقدس») قرار دارند آنستکه قبلا از آنها بعنوان رایت اجتماعی استفاده میشده است. از دید ردکلیف ـ براون طبیعت با نظام اجتماعی ترکیب شده است، نه اینکه تابع آن باشد. در واقع میشود گفت ردکلیف ـ براون نظریه دورکیم را گرفته و به‌آن «رنگ طبیعت» زده است. او به‌سختی می‌تواند بپذیرد که استفاده از روشی که از علوم طبیعی به عاریت گرفته شده، منجر به این نتیجه متناقض گردد که عوامل اجتماعی[۱۱] در سطحی جدا [از طبیعت] قرار گیرند. از نظر او اینکه بگوئیم در مردم‌شناسی می‌توان از روش علوم طبیعی استفاده نمود،

۱۱ـ معادل Le Social (اصطلاح در رکیمی). م.

مترادف با آنستکه بپذیریم مردم‌شناسی یکی از علـوم طبیعی است. بنابراین کافی نیست که فقط به تقلید از علوم تجربی به مشاهده بپردازیم، تشریح نمائیـم، و طبقه‌بندی کنیم، بلکه خود شیئی مورد مشاهده نیز باید متعلق به طبیعت باشد. در تفسیر نهائی توتمیسم می‌توانیم تقسیم‌بندی اجتماعی را متقدم بر تقسیم‌بنـدی آئینی و مذهبی بدانیم، ولی هر دو تابع منافع «طبیعی» هستنـد. طبق نظـریه اول ردکلیف ـ براون ماننـد مالینوسکی، یك حیوان «توتمی» نمیشود مگر اینکه اول «قابل خوردن» باشد.

۳

با این همه خود مالینوسکی که محققی بی‌نظیر بود از همه بهتر می‌دانست که با کلی‌گوئی نمی‌توان به‌یك مسئله عینی [خاص] پاسخ گفت: هنگامی که او درباره توتمیسم (نه بعنوان یك پدیده عام، بلکه) به‌شکل خاصی که در جزایر تروبریاند وجود دارد مطالعه می‌نماید، زیست‌شناسی، روانشناسی و اخلاق عرصه‌را برای مردم شناسی و حتی تاریخ، خالی می‌کنند.

نزدیك دهکده لابائی سوراخی بنام ابوکولا وجود دارد که بومیان معتقدند به اعماق زمین میرسد و چهار طایفه‌ای که جامعه تروبریاند را تشکیل میدهند از آن سوراخ درآمده‌اند. قبل از همه ایگوانا[۱۲] خارج شد که

۱۲ـ حیوانی شبیه مارمولك بزرگ. م.

حیوان طایفه لوکولابوتاست، بعد سگ که حیوان طایفه لوکوباست و در ردیف اول قرار گرفت، سپس خوك که معرف طایفه مالاسی است که در حال حاضر طایفه اصلی بشمار میرود، و بالاخره توتم طایفه لوکواسی‌سی‌گا که در اشکال مختلف اسطوره کروکودیل، مار، یا اپوسوم[۱۳] ذکر شده است. سگ و خوك به اینطرف و آنطرف راه افتادند، و سگ‌یك میوه درخت نوکو[۱۴] را روی زمین پیدا کرد، آنرا بو کرد و خورد. بعد خوك به‌او گفت: «تو میوه درخت نوکو را خورده‌ای، تو آشغال خورده‌ای، تو گدازاده‌ای. من باید رئیس باشم.» از آن ببعد ریاست قبیله همیشه از آن بالاترین تبار طایفه مالاسی شد. در واقع میوه نوکو که فقط مواقع کمبود ارزاق جمع‌آوری میشود یك مادهٔ غذائی پست بشمار می‌آید. (مالینوسکی [۲]، جلد دوم ص ۴۹۹)

خود مالینوسکی معترف است که در فرهنگ بومیان اهمیت این حیوانات بهیچوجه یکسان نیست. اگر مانند مالینوسکی، علت عدم اهمیت نسبی اولین حیوان (ایگوانا) و آخرین حیوان (کروکودیل، مار، یا اپوسوم) را مقام پست‌تری که به طایفه‌های مربوط به آنها داده شده است بدانیم این فرضیه با نظریه عمومی مالینوسکی درباره توتمیسم در تضاد خواهد بود، چون این توجیه در سطح فرهنگ قرار دارد و نه در سطح طبیعت‌و جامعه‌شناسانه است، نه زیست‌شناسانه. مضافاً، مالینوسکی

۱۳ـ پستاندار کوچکی که از خانواده کانگاروست. م.

14- noku

برای توجیه سلسله مراتب طایفه‌ها فرضیهٔ دیگری ارائه میدهد. براساس این فرضیه نیاکان دو طایفه [کم‌اهمیت‌تر] مهاجمینی بوده‌اندکه از راه دریا آمده‌بودند، درحالیکه دوطایفه دیگر ساکنین‌اصلی [۱۵] [دهکده لابائی] بشمار میروند. علاوه بر اینکه این فرضیه تاریخی است و بنابراین قابلیت جهان شمولی ندارد (درحالیکه تئوری عمومی او مدعی جهان‌شمولی است)، چنین از آن استنباط میشود که سگ و خوك در نقش حیوانات «فرهنگی» و حیوانات دیگر درنقش حیوانات «طبیعی»[۱۶] (چون بیشتر با زمین و دریا و جنگل در ارتباطند) در اسطوره ظاهر میشوند. اگر بخواهیم از این راه داخل بشویم، یا موازی با آن حرکت کنیم بایستی مردم‌شناسی ـ جانور شناسی ملانزی (یعنی شناخت واقعی بومیان از حیوانات، کیفیت کاربردهای آئینی و عملی حیوانات، و اعتقادات بومیان راجع به حیوانات) را مورد بررسی قرار دهیم، و گرنه پیش‌داوریهای فایده‌گرایانه که فاقد هرگونه پایه تجربی خاص است حاصلی نخواهد داشت. بعلاوه روشن است که مثال‌هائی که مالینوسکی ذکر می‌کند بیشتر مبتنی بر «استنباط» هستند تا «تجربه»[۱۷]،

۱۵ـ معادل autochtones . م.

۱۶ـ ر.ك. به‌توضیحی که قبلا راجع به‌فرهنگ و طبیعت داده شده است. م.

۱۷ـ Concu (= درك شده، استنباط شده) و Vecu (= زیست شده، تجربه شده) از اصطلاتی هستند که درتقابل بایکدیگر چندین‌بار به‌آنها برخواهیم کرد. منظور تفاوت دو دیدگاه در مشاهده علمی است: در اولی محقق پیش از آنکه به‌عینیت پدیده توجه کند چارچوب ذهنی خود را روی پدیده منعکس می‌نماید و پیش فرض‌های خود راتجلی میدهد؛ در دومی تجربه‌عمقی، حضوری وملموس است. م.

و بنظر میرسد در تنظیم آنها ذهن بیش از آنکه تحت تأثیر عوامل تجربی باشد بطرف یك هدف نظری کشانده شده است.

از طرف دیگر این جستجو برای فایده «به هر قیمت»، مواجه با موارد بیشماری میگردد که حیوانات و گیاهان توتمی از نقطه نظر فرهنگ بومیان دارای هیچگونه فایده مشهودی نیستند. لذا برای اینکه اصول (نظری‌مان) را رعایت کرده باشیم، چاره‌ای نیست جز اینکه مفهوم منفعت را مورد جرح و تعدیل قرار دهیم و در هر مورد معنی خاص برای آن بتراشیم، به‌نحوی که تأکید اولیه‌مان بر ضرورت تجربی بیش از پیش بتدریج تبدیل به بازی لغوی، دور منطقی[۱۸]، و همان‌گوئی[۱۹] میگردد. مالینوسکی خودقادر به‌حفظ این‌اصل‌موضوعی[۲۰] (که پایه نظام فکری اوست) که گونه‌های توتمی را به گونه‌های مفید، و بالاتر از همه، خوراکی تقلیل میدهد نیست، و فوراً مجبور میشود انگیزه‌های دیگر مانند ستایش یا ترس را مطرح سازد. پس چرا در استرالیا با چنین توتم‌های نامتجانسی از قبیل خنده، مرض‌های مختلف، استفراغ، یا جسد مرده برخورد می‌کنیم؟

لجاجت در تفاسیر فایده‌گرایانه گاه منجر به دیالکتیك[۲۱] غریبی می‌شود. مثلا خانم مك‌کانل[۲۲] معتقد

۱۸ـ معادل Pétition de Principe که میشود «فرض آنچه که می‌خواهیم نتیجه‌گیری کنیم» معنی کرد. م.

۱۹ـ معادل Tautologie . م.

۲۰ـ معادل Axiome . م.

۲۱ـ اینجا منظور نوعی منطق جدلی است. م.

22- Miss Mc Connel

است‌که توتم‌های قبائل ویك‌مونکان (که درساحل خلیج کارپنتاریا در استرالیای شمالی سکنی دارند) بازتابی از منافع اقتصادی آنهاست. توتم‌های این قبائل ساحلی عبارتند از دوگانگ[۲۳]، لاك‌پشت دریائی، انواع کوسه‌ماهی‌ها، خرچنگها، صدف و دیگر نرم‌تنان دریائی، و همچنین رعد «که آغاز فصل باد شمال را نوید میدهد»، جذر و مد «که با خود مواد خوراکی می‌آورد» و یك‌پرنده کوچك «که معتقدند عملیات ماهیگیری را محافظت می‌کند». توتم‌های ساکنین مناطق داخلی همه در رابطه با محیط اطرافشان است: موش‌جنگلی، والابی[۲۴]، علف‌تازه «که حیوانات از آن تغذیه می‌کنند»، اروروت[۲۵] و یام.

توجیه تعلق خاطر به شهاب‌آسمانی (یك توتم دیگر) «که مرگ یك خویشاوند را اعلام‌میدارد» قدری‌مشکل‌تر است. ولی مؤلف ما در ادامه مطلب اظهار میدارد، این بخاطر آنستکه

«... توتم‌ها می‌توانند [علاوه بر، یا بجای، نقش مثبت‌شان]، معرف چیزهای‌خطرناك و ناخوشایند باشند، مانند کروکودیل و مگس [و بعضی‌جاها زالو] که دارای نفع اجتماعی منفی هستند که نمی‌توان نسبت به‌آنها بی‌تفاوت بود، ولی می‌توان از تکثیر آنها برای آزار رساندن به‌دشمنان و بیگانگان بهره برد.» (ملك‌کانل، ص ۱۸۳)

۲۳ـ Dugong نوعی پستاندار دریائی مانند سگ آبی. م.

۲۴ـ Wallaby ، نوعی کانگاروی کوچك. م.

۲۵ـ نوعی گیاه‌نشاسته‌ای. م.

با این حساب مشکل بتوان چیزی پیدا کرد که از اینرو یا آنرو، بطور مثبت یا منفی (یا حتی بعلت خنثی بودن؟) نتوان گفت منفعت دارد؛ و نظریه فایده‌گرا و طبیعت‌گرا تبدیل به یك سلسله گزاره‌های[۲۶] خالی از محتوی میگردد.

حال آنکه مدتها قبل اسپنسر وگیلن توجیه بسیار قانع کننده‌تری برای وجود توتم‌هائی که یك نظریه فایده‌گرای ساده‌لوحانه آنهارا زیان‌آور می‌انگارد، ارائه داده بودند:

«مگس و پشه... چنان آفت‌هائی هستند که در نظر اول بسادگی نمی‌توان دریافت چرا برای ازدیاد آنها مراسم برگذار میشود. ولی باید بخاطر داشت که مگس و پشه که بخودی خود مورد انزجار هستند، در عین حال با آنچه که بومیان درمواقع بخصوص از سال بیش از همه چیز آرزوی آنرا دارند تداعی‌میشوند، و آن باران‌های سنگین است.» (ص ۱۶۱)

معنی این حرف آن‌است که ــ و این‌فرمول را می‌توان به سرتاسر عرصه توتمیسم تعمیم داد ــ مگس و پشه بعنوان محرکات مورد نظر نیستند، بلکه بعنوان علامات تلقی [«استنباط»] میگردند[۲۷].

در تحقیقی که در یکی از فصول قبل مورد بررسی قرار دادیم [کتاب توتمیسم در پولینزی، اقیانوسیه که در

۲۶ــ معادل Proposition. م.

۲۷ــ یا مهم، نقش مگس بعنوان عامل‌موجد فایده نیست، بلکه «استنباطی» است که در ذهن بومیان از آن بعنوان علامت وجود دارد. مهم عینیت آن نیست، ذهنیت بومیان است. م.

فصل اول بررسی شد. م.]، هنوز بنظر میرسد فرت نسبت به توجیه‌های فایده‌گرا کشش داشته باشد. در تیکوپیا یام، لوف، نارگیل، و میوه درخت نان غذاهای اصلی هستند و بهمین جهت بی‌نهایت باارزش بشمار میروند. [بنظر فرت] با این همه برای اینکه بفهمیم چرا ماهی‌های خوراکی از نظام توتمی خارج هستند، این نوع تفسیر را باید تعدیل نمود. قبل‌از ماهیگیری، ماهی موجودی مبهم و بی‌تفاوت است و جلوی چشم نیست و حضور ندارد، حال آنکه گیاهان خوراکی در باغ و جالیز در معرض دید هستند. باین ترتیب آئین‌های ماهیگیری بین طایفه‌ها تقسیم نشده‌اند، و همگی با هم این آئین‌ها را دور بلم[۲۸]های مقدس جشن میگیرند، و این به‌آنها کمك می‌کند تا بهتر ماهی بگیرند:

«وقتی موضوع گیاهان خوراکی درمیان است جامعه علاقه به‌رشد آنها دارد؛ وقتی موضوع ماهی در میان است، جامعه علاقه به‌گرفتن‌آن‌دارد.» (فرت[۱]ص۶۱۴)

نظریه مبتکرانه‌ایست، ولی حتی اگر آنرا بپذیریم باز نشان دهنده آنستکه در رابطه بین انسان و نیازهایش، فرهنگ نقش واسطه دارد و نمی‌توان فقط آنرا [رابطهٔ انسان و نیازهایش را] در سطح طبیعت مورد شناسائی قرار داد. همانطور که خود فرت اظهار میدارد:

«در مورد اکثر گونه‌های حیوانات توتمی، منافع اقتصادی‌آنها خیلی‌مشخص‌نیست.» (فرت[۱] ص۳۹۵)

حتی در مورد مواد غذائی گیاهی به تصور فرت

۲۸ـ معادل Pirogue . م.

(در یك اثر دیگر [اقتصاد بدوی پولینزی. م.]) موضوع از حد یك تفسیرفایده‌گرا پیچیده‌تراست. مفهوم منفعت اقتصادی جنبه‌های متعددی را دربر میگیرد که لازم است از یکدیگر تفکیك شوند. و این جنبه‌ها نه همیشه با یکدیگر تطبیق می‌نمایند، و نه ضرورتاً با رفتارهای اجتماعی و مذهبی توافق دارند. برای روشن‌شدن مطلب می‌توانیم گیاهان خوراکی را برحسب اهمیت [به پنج گروه] تقسیم کنیم. [این پنج گروه عبارتند از:] (۱) اهمیت این گیاهان در تغذیه بومیان، (۲) کار لازم برای کاشت آنها، (۳) پیچیدگی آئین‌هائی که رشد آنها را تسریع می‌کنند، (۴) پیچیدگی آداب برداشت آنها، و بالاخره (۵) اهمیت مذهبی طایفه‌هائی که گونه‌های اصلی را تحت فرمان خود دارند، یعنی طایفه‌های کافیکا (که یام را کنترل می‌کند)، تائوماکو (لوف)، تافوا (نارگیل)، وفانگارر (درخت‌نان). مشاهدات‌فرت (جدول ۴ [ص ۶۵]) در جدول زیر خلاصه شده است:

(۱)	(۲)	(۳)	(۴)	(۵)
لوف	لوف	یام	یام	کافیکا
درخت نان	یام	لوف	لوف	تائوماکو
نارگیل	پولاکا[۲۹]	نارگیل	درخت نان	فانگارر
موز	نارگیل	موز	نخل هندی [ساگو]	تافوا
پولاکا	موز	درخت نان	نارگیل	
نخل هندی	درخت نان	نخل هندی	موز	
یام	نخل هندی	پولاکا	پولاکا	

(فرت [۲] ص ۶۵)

29- (Alocasia) Pulaka

این جدول با نظام توتمی تطبیق نمی‌کند چون تعداد گیاهانی که در آن آمده بیشتر است؛ یام که توسط طایفه‌ای که‌در مکان اول قرار دارد کنترل میشود و آئین کاشت و برداشت آن نیز از همه پیچیده‌تر است، از نظر اهمیت غذائی در مکان آخر واز نظر کار لازم برای کاشت در مکان دوم قرار گرفته است. موز و نخل هندی (که «غیر توتمی» هستند) هم برای کاشت و هم برای برداشت، آئین‌های مهم‌تری از درخت نان و نارگیل دارند (که «توتمی» هستند)، وقص علیهذا.

۴

زیاد محتمل بنظر نمیرسد که ردکلیف ـ براون نسبت به تحول فکری خود[۳۰] طی سی‌سال آخر حیاتش کاملا واقف بوده باشد، زیراحتی در آخرین نوشته‌هایش نیز نوعی وفاداری نسبت به‌نظریات اولیه‌اش مشهود است. مضافاً، این تحول به‌تدریج صورت نگرفته است. در واقع، میشد گفت که در ذهن او همیشه دوگرایش توأم با یکدیگر وجود داشته‌اند، که بسته به زمان و موقعیت گاه یکی، گاه دیگری بیشتر مورد تأکید قرار میگرفته است. با پا به‌سن گذاشتن ردکلیف‌ـبراون هر یك از این گرایش‌ها خلوص و دقت بیشتری پیدا نمود، واین امر تضاد بین آنها را آشکارتر ساخت. ولی اینکه

۳۰ـ همانطور که خواهیم دید این اشاره به‌دو تئوری ردکلیف‌ـبراون درباره توتمیسم است، که یکی در سال ۱۹۲۹ و دیگری درسال ۱۹۵۱ ارائه گردیدند. م.

تفوق نهائی با کدام یك می‌توانست باشد غیر قابل پیشگوئی است.

بنابراین چندان تعجب‌آور نیست که دقیقاً ده‌سال پس‌از تنظیم تئوری اولش درباره توتمیسم، ردکلیف‌براون در مورد جادو با مالینوسکی به مخالفت برخاست. تفسیری که او از این پدیده ارائه میدهد، هرچند خیلی از تفسیر مالینوسکی دور نیست، با افکار قبلی خود وی بسیار فاصله دارد. مالینوسکی (این‌بار قدری مستدل‌تر) مسئله جادو را هم بهمان شیوه توتمیسم از دیدگاه روانشناسی عمومی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌است. [بنظراو] تمام‌آداب و رسوم جادو فقط وسیله‌ای بشمار میروند برای از بین‌بردن یا کاهش اضطراب انسان در انجام فعالیت‌هائی که عاقبت آنها نامعلوم است. باین ترتیب جادو یك هدف عملی و عاطفی دارد.

باید هشدار داد که ارتباطی که مالینوسکی بین جادو و خطر [ریسك] فرض‌می‌کند بهیچ‌وجه مشهود نیست. هرفعالیتی مخاطره دارد، حال چه‌این خطر، خطر عدم موفقیت قطعی باشد، چه خطر اینکه نتیجه کاملا به انتظارات فاعل پاسخ ندهد. حال آنکه در همه جوامع حوزه اطلاق جادو کاملا محدود است، و فقط بعضی فعالیت‌ها را دربر میگیرد و شامل فعالیت‌های دیگر نمیشود. ادعای اینکه‌گروه اول درست‌همان فعالیت‌هائی هستند که از نظر جامعه پرمخاطره بشمار میروند یك دور منطقی است، چون هیچ معیار عینی مستقل از اینکه بعضی فعالیت‌ها با آداب خاص همراهند وجود نداردکه

بوسیله آن بتوان تشخیص داد کدام فعالیت‌ها از نظر جامعهٔ انسانی کمابیش مخاطره‌انگیز تلقی میگردند[۳۱]. جوامعی را می‌شناسیم که در آنها فعالیت‌هائی که دارای خطرات قطعی هستند کاملا خارج‌از حیطه جادو قرار گرفته‌اند، و من‌باب مثال می‌توانم از قبیله‌نگیندو نام ببریم که یك قبیله‌کوچك بانتو[۳۲]ست که‌از نظر اقتصادی و فنی [تکنیکی] در سطح بسیار پائین قرار دارد، و زندگی ناپایداری را در جنگل‌های تانگانیکای جنوبی می‌گذراند، و در آن پرورش زنبور عسل جنگلی نقش مهمی دارد:

«با توجه باینکه زنبورداری [وحشی] کار بسیار پرمخاطره‌ایست و مستلزم جستجوهای شبانه در جنگل تاریك وروبروشدن با زنبورهای خشمگین در ارتفاعات سرگیجه‌آور است، حیرت‌انگیز بنظر میرسد که آئینی به همراه نداشته باشد. ولی بمن توضیح داده شده که خطر لزوماً موجب برگذاری آئین نمیشود. بعضی قبائل شکارچی تشریفات خاصی برای شکارهای بزرگ بجا نمیآورند. نقش آئین در تلاش معاش روزمره نگیندوها بسیار ناچیز است.» (کراس ــ آپکات[۳۳]، ص ۹۸)

بنابراین فرضیه مالینوسکی‌مبنی‌بروجود یك رابطه عینی بین خطر و جادو با واقعیت تطبیق نمی‌نماید. و

۳۱ـ یعنی یك دور منطقی: فعالیتی که همراه با بعضی آداب است باین دلیل خطرناك قلمداد میگردد، و فعالیتی که خطرناك قلمداد میگردد با بعضی آداب (یا جادو) همراه است (تا اضطراب انسان را کاهش دهد). م.

۳۲ـ Bantou گروه زبانی (و نژادی) در آفریقا. م.

33- Cross - Upcott

مهم‌تر از آن، اگر همانطور که ردکلیف‌ـبراون اشاره می‌کند، جای صغری و کبری استدلال مالینوسکی را (که در واقع از لویزی[۳۴] اقتباس شده) عوض میکردیم باز فرقی نمیکرد و نتیجه بهمان اندازه درست بود:

«... یعنی، اگر بخاطر وجود آئین‌ها واعتقادات وابسته به آن‌ها نبود، فرد احساس اضطراب نمیکرد. اثر روانی آئین همان ایجاد حالت عدم اطمینان و خطر در فرد است. بعید بنظر میرسید که یك بومی جزیره آندامان تصور کند خوردن دوگانگ یا خوك یا گوشت لاك‌پشت دریائی خطرناك است، مگر بعلت وجود مجموعه‌ای از آئین‌ها که هدف مشخص آنها محافظت او در قبال این خطرات است... باین ترتیب با وجود آنکه یك نظریه مردم‌شناسی مبنی بر آنستکه جادو و خرافات به‌انسان اطمینان، آسایش واحساس امنیت میدهند، بهمان خوبی می‌توان استدلال نمود که آنها به‌انسان ترس و اضطراب میدهند و بدون آنها، اینها هم نمی‌بودند.» (ردکلیف‌ـبراون [۳] ص ۱۴۹ـ۱۴۸)

بعبارت دیگر، بخاطر آنکه مردم در بعضی شرائط احساس اضطراب می‌کنند نیست‌که توسل به جادو می‌جویند، بلکه بخاطر آنکه توسل به جادو می‌جویند است که این شرائط موجد اضطراب میگردند. این استدلال‌را می‌توان برعلیه نظریه اول خود ردکلیف‌ـبراون درباره توتمیسم نیز بکار برد، زیرا تأکید این نظریه برآنست که مردم در قبال حیوانات و گیاهانی که مورد توجه‌شان

34- Loisy

واقع میشوند برداشتهای آئینی اتخاذ می‌نمایند. آیا نمی‌توانیم بهمان شیوه بگوئیم (و آیا فهرست عجیب و غریب توتم‌ها مؤید این نیست) که برداشت‌های آئینی در قبال گونه‌ها باعث میشود مردم به آنها توجه پیدا نمایند؟

یقیناً می‌توان تصور نمود که در ابتدای زندگی اجتماعی، وحتی هم‌اکنون، کسانی‌که دستخوش اضطراب بوده‌اند یا هستند. مبدع رفتارهای غیرارادی نظیر آنچه که در بیماران روانی دیده میشود باشند؛ وبراین انبوه رفتارهای ابداعی‌نوعی [قاعده] گزینش اجتماعی، که مانند گزینش طبیعی منجر به جهش[۳۵] (موتاسیون) میگردیده حاکم بوده است که آنهائی را که برای دوام گروه و حفظ نظم آن مفید بوده‌اند نگاهداری نموده و عمومیت داده، و بقیه را حذف نموده است. ولی این نظریه که اثبات تحقق آن در زمان حال به سختی ممکن است، و برای گذشته دور اصلا میسر نیست، چیزی به این گفتار ساده که آئین‌ها بطور نامرتب تولد می‌یابند و محو میگردند نمی‌افزاید.

برای آنکه به‌کمك اضطراب بتوان حتی شبهی از یك توجیه را ارائه داد، لازم است بدانیم اولا اضطراب واقعاً چیست، وثانیاً چه رابطه‌ای بین یك احساس گنگ و مغشوش، و رفتارهائی که دارای دقت قاطع هستند و به چندین مقوله‌متمایز تقسیم شده‌اندوجود دارد. توسط

۳۵ـ تشبیهی به نظریهٔ تحول‌گرای داروین درباره گزینش‌گونه‌های اصلح از طریق موتاسیون (جهش)، و حذف دیگران. م.

مهم‌تر از آن، اگر همانطور که ردکلیف‌ـبراون اشاره می‌کند، جای صغری و کبری استدلال مالینوسکـی را (که در واقع از لویزی[۳۴] اقتباس شده) عوض میکردیـم باز فرقی نمیکرد و نتیجه بهمان اندازه درست بود:

«... یعنی، اگر بخاطر وجود آئین‌هـا واعتقادات وابسته به آن‌هـا نبود، فرد احساس اضطراب نمیکرد. اثر روانی آئین همان ایجاد حالت عدم اطمینان و خطر در فرد است. بعید بنظر میرسید که یك بومی جـزیره آندامان تصور کند خوردن دوگانگ یا خوك یا گوشت لاك‌پشت دریائی خطرنـاك است، مگـر بعلت وجـود مجموعه‌ای از آئین‌ها که هدف مشخص آنها محافظت او در قبال این خطرات است... باین ترتیب با وجود آنکه یك نظریه مردم‌شناسی مبنی بر آنستکه جادو و خرافات بـه‌انسان اطمینان، آسایش واحساس امنیت میدهند، بهمان خوبی می‌توان استدلال نمود که آنها به‌انسان ترس و اضطراب میدهند و بدون آنها، اینها هم نمی‌ـ بودند.» (ردکلیف‌ـبراون [۳] ص ۱۴۹ـ۱۴۸)

بعبارت دیگر، بخاطر آنکه مردم در بعضی شرائط احساس اضطراب می‌کنند نیست‌که توسل به جادو می‌ـ جویند، بلکه بخاطر آنکه توسل به جادو می‌جویند است که این شرائط موجد اضطراب میگردند. این استدلال‌را می‌توان برعلیه نظریه اول خود ردکلیف‌ـبراون درباره توتمیسم نیز بکار برد، زیرا تأکید این نظریه برآنست که مردم در قبال حیوانات و گیاهانی که مورد توجه‌شان

34- Loisy

واقع میشوند برداشتهای آئینی اتخاذ می‌نمایند. آیا نمی‌توانیم بهمان شیوه بگوئیم (و آیا فهرست عجیب و غریب توتم‌ها مؤید این نیست) که برداشت‌های آئینی در قبال گونه‌ها باعث میشود مردم به آنها توجه پیدا نمایند؟

یقیناً می‌توان تصور نمود که در ابتدای زندگی اجتماعی، وحتی هم‌اکنون، کسانی‌که دستخوش اضطراب بوده‌اند یا هستند. مبدع رفتارهای غیرارادی نظیر آنچه که در بیماران روانی دیده میشود باشند؛ وبراین انبوه رفتارهای ابداعی‌نوعی [قاعده] گزینش اجتماعی، که مانند گزینش طبیعی منجر به جهش[۳۵] (موتاسیون) میگردیده حاکم بوده است که آنهائی را که برای دوام گروه و حفظ نظم آن مفید بوده‌اند نگاهداری نموده و عمومیت داده، و بقیه را حذف نموده است. ولی این نظریه که اثبات تحقق آن در زمان حال به سختی ممکن است، و برای گذشته دور اصلا میسر نیست، چیزی به این گفتار ساده که آئین‌ها بطور نامرتب تولد می‌یابند و محو میگردند نمی‌افزاید.

برای آنکه به‌کمك اضطراب بتوان حتی شبهی از یك توجیه را ارائه داد، لازم است بدانیم اولا اضطراب واقعاً چیست، وثانیاً چه رابطه‌ای بین یك احساس گنگ و مغشوش، و رفتارهائی که دارای دقت قاطع هستند و به چندین مقوله‌متمایز تقسیم شده‌اندوجود دارد. توسط

۳۵ـ تشبیهی به نظریهٔ تحول‌گرای داروین درباره گزینش‌گونه‌های اصلح از طریق موتاسیون (جهش)، و حذف دیگران. م.

چه مکانیسمی اولی منجر به دومی میگردد؟ اضطراب یك علت نیست، ودر واقع نحوه دریافتی است که انسان بطور ذهنی و مبهم از یك اختلال درونی دارد که حتی خود نمیداند بدنی است یا روانی. چنانچه ارتباط قابل لمسی وجود داشته باشد، بایستی آنرا بین شیوه‌های بیانی رفتار و ساخت‌های اختلال، که هنوز نظریه‌ای برای آن ارائه نگردیده است جستجو نمود، و نه‌مابین این رفتارها و بازتاب پدیده‌های نشناخته روی پرده احساسات.

روان‌پزشکی، که مالینوسکی بطور ضمنی آنرابکار میگیرد، برای خود این وظیفه را قائل شده که به‌ما یاد بدهد رفتارهای بیماران جنبه نمادی [سمبولیك] دارد، و تعبیر آنها نیاز به‌یك دستور زبان [گرامر] خاص، یا بعبارت دیگر یك الفبای رمز دارد که مانند همه رمزها فوق ــ فرد است. این رفتارها می‌توانند با اضطراب همراه باشند، ولی اضطراب آنها را ایجاد نمی‌کند. گناه اصلی نظریه مالینوسکی درآنستکه چیزی را بعنوان علت میگیرد که در مساعدترین فرضیه‌ها فقط یك نتیجه یا یك پدیده همراه است.

از آنجا که تمایلات عاطفی مبهم‌ترین جنبه انسان است، توسل به‌آن [برای توجیه پدیده‌های رفتاری] همیشه وسوسه‌انگیز بوده است. ولی فراموش کرده‌ایم که امری که خود تن به توجیه درنمیدهد، درست بهمین دلیل نمی‌تواند برای توجیه امور دیگر مورد استفاده قرار گیرد. یك داده شده را صرفاً بخاطر اینکه غیرقابل

فهم است نباید داده ابتدائی بشمار آورد؛ این کیفیت فقط نشان میدهد که توجیه‌آنرا، اگر وجود داشته باشد، باید در سطحی دیگر جستجو نمود. در غیر اینصورت درست مثل آنستکه روی مسئله یك برچسب دیگر بزنیم و خیال کنیم که آنرا حل کرده‌ایم.

نظریه اولیهٔ ردکلیف‌براون خود بخوبی نشان میدهد که چگونه این توهم موجب گمراهی اندیشه‌هائی گردید که درباب توتمیسم صورت میگرفت. همین مسئله باعث شد زحمات فروید در کتاب توتم و تابو[۳۶] ضایع گردد. میدانیم که کروبر که بدواً این کتاب رابخاطر بی‌دقتی‌ها و روش غیر علمی آن محکوم‌کرده بود، بیست سال بعد تا حدودی نظرش را راجع به‌آن تعدیل نمود. بااین اوصاف او در سال ۱۹۳۹ خودش را متهم به بی عدالتی می‌کند: آیا او از یك پتك برای له‌کردن یك پروانه استفاده نکرده بود؟ اگر فروید از تلقی قتل‌پدر بعنوان یك واقعه تاریخی صرفنظر می‌نمود (که بنظر میرسد این کار را کرده باشد) آنوقت میشد پدرکشی را بیان نمادی [سمبولیك] یك عامل بالقوه تکرار شونده دانست؛ یعنی میشد پدرکشی را یك الگوی عام و غیر زمانی روانی بشمار آورد که در پدیده‌ها یا نهادهائی نظیر تابوو توتمیسم مستتراست.(کروبر[۳]ص۳۰۶)

اما مسئله واقعی این نیست. برعکس عقیده فروید، منشاء یا تداوم قیود اجتماعی (منفی یا مثبت) را نمی‌توان معلول محرکات آنی یا هیجانات افراد مختلف

36- Totem et Tabou

دانست که طی قرون و هزاره‌ها با همان کیفیات به‌کرات ظاهر گردیده‌اند. زیرا چنانچه تکرار عواطف تداوم رسوم را توجیه می‌نمود، مبداء رسوم می‌بایستی با ظهور عواطف همزمان می‌بود، و نیازی به تعدیل نظریه فروید حتی اگر انگیزه پدرکشی بجای‌یك واقعه تاریخی یك نوع عام بشمار می‌آمد، نمی‌بود.[۳۷و۳۸]

ما چیزی درباره منشاء ابتدائی اعتقادات و رسوم‌که ریشه‌های آنها به گذشته‌های دور میرسند نمیدانیم و هیچگاه نخواهیم دانست، ولی در حال حاضر مسلم است که رفتارهای اجتماعی را هیچ فردی به تنهائی تحت تأثیر هیجانات آنی ایجاد نمی‌نماید. انسان بعنوان عضو گروه، برحسب آنچه که بعنوان فرد احساس می‌کند عمل نمی‌نماید؛ احساس هرانسان تابعی است از شیوه‌های رفتاری تجویز شده یا قابل قبول. رسوم، پیش از آنکه موجب عواطف درونی گردند، معیارهای داده‌شده‌برونی هستند، واین معیارهای بدون احساس، عواطف انفرادی و همچنین شرائطی را که در آن این عواطف می‌توانند

۳۷ـ باین ترتیب برخلاف کروبر، دیدگاه ما نسبت به‌کتاب **توتم و تابو** با گذشت سالها سخت‌تر شده است. نگاه کنید به کتاب ساخت‌های ابتدائی خویشاوندی، ص ۶۱۰ ـ ۶۰۹.

۳۸ـ منظور آنستکه کروبر درست متوجه نشده بود که از نظر فروید، هیجانات فردی منشأ و در واقع علت قیود و رسوم اجتماعی و نهادهائی از قبیل تابو و توتمیسم بشمار میروند، واین موضوع چندان ارتباطی به‌تلقی پدرکشی بعنوان یك واقعه تاریخی یا یك نوع عام (= الگوی عام غیرزمانی) ندارد. یعنی چه پدرکشی واقعه تاریخی بشمار رود، چه یك الگوی عام، مسئله در آنستکه آیا هیجانات افراد می‌توانند موجد نهادهای اجتماعی باشند یانه، و باید دنبال پاسخ این سئوال رفت. م.

یا باید بروز نمایند تعیین می‌کنند.

بعلاوه، چنانچه از ابتدا عواطف انفرادی، رسوم و نهادها را مرتباً تغذیه میکردند و به‌آنها جان تازه میدادند، بایستی این رسوم و نهادها همیشه مملو از غنای عاطفی بودند واین از وجوه بارز مشخصات آنها بشمار میرفت. میدانیم که اصلا اینطور نیست، وابراز وفاداری به‌این رسوم اغلب از یك سنت‌گرائی سرچشمه میگیرد. فرد بندرت قادر است علت این سنت‌گرائی را توجیه نماید، و تنهامی‌تواند بگویدکه همیشه همینطور بوده است و او هم همان کاری را می‌کند که دیگران قبل از او کرده‌اند. بنظر ما این پاسخ حقیقتی را بیان می‌کند. شور واشتیاق درعرف واطاعت تجلی نمی‌نماید.

حال آنکه اگر علت وفاداری فرد به اعتقادات اجتماعی، ناشی از مشارکت نزدیك وی در شکل گرفتن این اعتقادات می‌بود، این شور و هیجان را نیز در خود حس می‌نمود. ولی هیجانات فقط هنگامی بروز می‌کنند که همین سنن، که بخودی خود بی‌تفاوت تلقی میکردند، زیر پا گذاشته شوند.

مثل اینکه داریم به دورکیم برمیگردیم، ولی در تحلیل نهائی، دورکیم هم پدیده‌های اجتماعی را ناشی از برداشتهای عاطفی میداند. نظریه توتمیسم او بانیاز شروع میشود و به‌احساس ختم میگردد. همانطور که‌قبلا اشاره کردیم، از نظر او تجسم شکلك‌های حیوانات و گیاهان در علائمی که بخودی خود نقشی در آنها نبود، باعث به‌وجودآمدن توتم‌ها گردیده است. اما چرا مردم

وابستگی‌های طایفه‌ای‌شان را بوسیله علامت نشان میدادند؟ دورکیم پاسخ میدهد به علت وجود یك «تمایل غریزی» در «انسان‌های اجتماعی فرهنگهای پست‌تر... که روی بدن خود نقوشی را بعنوان یادگار زندگی مشترك با یکدیگر حك یا نقاشی می‌نمایند.» (ص ۳۳۲) این «غریزه» نقاشی پایه نظام فکری اوست‌که در نهایت منجر به‌یك تئوری عاطفی درباره تقدس [(امر) مقدس] میگردد. ولی نظریه منشأ گروهی تقدس دورکیم نیز مانند نظریاتی که قبلا مورد انتقاد قرار دادیم، مبتنی بریك دور منطقی است. [و ما با همان شیوه استدلالی قبلی می‌توانیم ادعا کنیم که] هیجاناتی که هنگام گردهم‌آیی‌ها یا جشن‌ها احساس میشدند منجر به‌ایجاد یا تداوم آئین‌ها نمیگردند، بلکه آئین‌ها خود موجب این هیجانات میگردند. درست بجای آنکه بینش مذهبی زادهٔ «محیط‌های اجتماعی پرجوش‌وخروش، وخود این‌جوش‌و خروش» (دورکیم، ص۳۱۳) باشد، این جوش‌وخروش‌ها بینش مذهبی را پیش فرض می‌نمایند.

در حقیقت محرکات آنی و هیجانات هیچ‌چیز را توجیه نمی‌کنند، و همیشه خودشان معلول هستند، یا معلول قدرت بدنی، یا معلول ضعف روانی. در هردو مورد آنها معلول بشمار میروند و هیچوقت‌خودشان علت نیستند. علت‌ها را یا باید مانند زیست‌شناسی در اندام‌های بدن جستجو نمود، و یا در ذهن که این تنها کاری است که روانشناسی و مردم‌شناسی می‌توانند بکنند.

فصل چهارم

بسوی ذهن

۱

تالنسی‌های شمال ساحل طلا به‌طایفه‌های پدر تباری تقسیم شده‌اند ودارای ممنوعیت‌های توتمی مشخص هستند. این وجه مشترك آنها با ساکنین دلتای علیا و همچنین ساکنین غرب سودان است. موضوع فقط یك شباهت صوری نیست؛ در سرتاسر این منطقه وسیع گونه‌های حیوانی ممنوع، وهمچنین اسطوره‌هائی که برای توجیه این ممنوعیت‌ها وجود دارند اغلب یکی هستند.

ممنوعیت‌های توتمی تالنسی‌ها شامل پرندگان، مانند قناری، قمری، و مرغ خانگی؛ خزندگان، مانند کروکودیل، مار، و لاك‌پشت (زمینی و آبی)؛ بعضی انواع ماهی‌ها؛ ملخ بزرگ؛ جوندگان، مانند سنجاب و خرگوش وحشی؛ نشخوارکنندگان مانند گوسفند و بز؛

گوشتخواران مانند سگ، گربه، و پلنگ؛ و بالاخره حیوانات دیگر مانند میمون، گراز و غیره میگردد:

«غیر ممکن است که بشود بین همه این موجودات یك وجه مشترك پیدا کرد. بعضی ازآنها نقش مهمی در تغذیه و زندگی اقتصادی بومیان دارند، ولی اکثرآنها از این نظر اهمیتی ندارد. بعضی از این حیوانات را کسانی که مجاز به‌خوردن آنها هستند غذاهای طرازاول بشمار میآورند، ولی بعضی دیگر بعنوان غذا کریه تلقی میگردند. هیچ آدم بالغی با طیب خاطر ملخ، قناری، یا مارهای کوچك را نمی‌خورد (مگر بچه‌های کوچك، که هرچه دستشان برسد می‌خورند). بعضی از این‌گونه‌های حیوانی واقعاً و یا از دید جادو خطرناك بشمار میروند، مانند کروکودیل، مارها، پلنگ ودیگر گوشتخواران وحشی. برعکس بعضی دیگر چه واقعاً و چه از نظر جادو کاملا بی‌آزار بشمار می‌آیند. بعضی‌ها جائی در فولکلور [فرهنگ قومی] فقیر تالنسی‌ها دارند، از جمله میمون، قمری، و گربه... جالب است‌که طایفه‌هائی‌که توتم‌شان گربه است هیچ احترام خاصی به‌گربه خانگی‌شان نمی‌گذارند. در مورد سگ خانگی هم تفاوتی بین رفتار کسانی که مجاز به‌خوردن سگ هستند و آنهائی که مجاز به‌خوردن آن نیستند بچشم نمی‌خورد.

بنابراین حیوانات توتمی تالنسی‌ها نه از نظر جانورشناسی، نه از نظر فایده‌گرایی، و نه‌از نظر جادو به‌هیچ طبقه خاصی تعلق ندارند. تنها چیزی که میشود درباره‌شان گفت اینستکه آنها عموماً حیوانات اهلی یا

وحشی عادی هستند.» (فورتز، ص ۱۴۲ـ۱۴۱)

دیگر خیلی از مالینوسکی دور شده‌ایم. ولی فورتز بخصوص یك نکته راکاملا روشن می‌کند وآن نکته‌ایست که از زمان بوآس به‌بعد در پس توهمات ناشی از توتمیسم، بطور مبهم قابل رؤیت بوده است. [فورتز نشان میدهد] برای درك اعتقادات و ممنوعیت‌های مربوط به توتمیسم کافی نیست که برای همه آنها یك کارکرد کلی فرض کنیم. این راه حل ساده و ملموسی است و ما بعلت عادات ذهنی‌خود میل به‌پذیرش آن داریم، در حالیکه ساخت پیچیده یك جامعه باین سادگی توجیه‌پذیر نیست. زیرا هنوز یك سئوال باقیست، واین‌سئوال می‌تواند اساسی باشد: چرا سمبولیسم [استفاده از نمادهای] حیوانی؟ و علی‌الخصوص با توجه به‌اینکه‌قبلا حداقل بطور منفی، نشان داده‌ایم‌که از نقطه نظرفایده‌گرائی انتخاب بعضی حیوانات قابل توجیه نیست، چرا این نوع خاص سمبولیسم و نه انواع دیگر آن؟

فورتز وضع تالنسی‌ها را مرحله به‌مرحله بررسی می‌نماید. بعضی حیوانات، و گاه حتی بعضی گونه‌های حیوانی، در محدوده جغرافیائی خاص تابو بشمار میروند چون در نزدیکی پرستش گاههای کیش نیاکان زندگی می‌کنند. این با توتمیسم به‌مفهوم متداول آن فرق دارد. از طرف دیگر «تابوهای زمین»، مقوله‌ای بین این حیوانات مقدس و توتم‌ها قلمداد میگردند، مثلا کشتن خزندگان بزرگ مانند کروکودیل، مار پیتون، مارمولك درختی یا آبی در نزدیکی پرستشگاهها مجاز

نیست. این حیوانات در واقع به‌همان معنائی که به‌آدم میگویند اهل فلان دهکده است، «اهل زمین» بشمار می‌روند و مظهر قدرت زمین هستند، قدرتی که می‌تواند عامل خیر باشد و می‌تواند عامل شر باشد. باز این سئوال مطرح میشود که چرا بعضی حیوانات زمینی بجای حیوانات دیگر انتخاب شده‌اند (مارپیتون بخصوص در منطقهٔ یك طایفه خاص مقدس بشمار میرود، و کروکودیل در منطقهٔ طایفه‌ای دیگر). بعلاوه حیوان در واقع بیش از یك شیئی ممنوعه است؛ حیوان نیای ماست و بنابراین کشتن آن مانند قتل نفس است. نه‌اینکه تالنسی‌ها به تناسخ اعتقاد داشته باشند، بلکه بخاطر آنکه نیاکان، فرزندان انسانی‌آنها، وحیوانات ساکن‌یك منطقه را یك رابطه اقلیمی با یکدیگر متحد می‌کند: «نیاکان... به‌شکل‌ارواح‌درزندگی‌اجتماعی فرزندانشان حضور دارند، همانطور که حیوانات مقدس نیز در آبگیرهای مقدس یا مکانهای اختصاصی گروه حضور دارند.» (ص ۱۴۳)

باین ترتیب جامعه تالنسی‌ها را می‌توان به‌یك بافت تشبیه نمود، که تار و پود آن محل [رابطه اقلیمی] و تبار است. گرچه‌که‌این دوعنصر با یکدیگر بسیارنزدیك هستند، ولی در حقیقت دو واقعیت متمایز بشمارمیروند و هریك در چارچوب کیش نیاکان دارای آداب ورسوم و نمادهای آئینی خاص خود میباشند. تالنسی‌ها بخوبی میدانند که یك فرد بعنوان یك موجود اجتماعی دارای نقش‌های متعدد است که هریك از آنها به‌یك جنبه، یا

کار کرد جامعه ارتباط پیدا می‌کند، و فرد دائماً مواجه با مسئله جهت‌یابی اجتماعی و انتخاب است: «نمادهای توتمی مثل همه نمادهای آئینی دیگر مانند علائم راهنمائی ایدئولوژیك، فرد را هدایت می‌کنند.» (ص ۱۴۴)

انسان‌ها بعنوان اعضاء یك طایفه بزرگ، نیاکان مشترك دور دارند که نماد این نیاکان دور حیوانات مقدس‌اند؛ بعنوان اعضاء یك تبار، نیاکان نزدیك‌تر که نماد آنها توتم‌ها هستند، و بالاخره بعنوان افراد، هریك نیای خاص خودشان را دارند که سرنوشت‌شان را تعیین می‌کند و گاه خود را به‌شکل حیوانات اهلی یا وحشی به آنها نشان میدهد.

«اما چه زمینه روانی مشترك در تمام این اشکال سمبولیسم [استفاده از نمادهای] حیوانی وجود دارد؟ رابطه بین انسان و نیاکانش از نظر تالنسی‌ها یك جدال بدون وقفه است. انسان سعی دارد با قربانی‌دادن، آنها را تحت فشار بگذارد یا باخود موافق‌سازد. ولی نیاکان کارشان اعتبار ندارد. این بیشتر به‌واسطه قدرت آنها در ضربه‌زدن و رفاه روزمره انسان را بخطر انداختن است که انسان به وجود آنها پی میبرد، تا به واسطه خیرخواهی آنها. آنها با دخالت تجاوزکارانه خودنظم رادر جامعه برقرار می‌کنند. وانسانها هرکاری که بکنند نمی‌توانند نیاکانشان را کنترل بکنند. آنها مانند حیوانات جنگل ورودخانه بی‌آرام، گریزپا، همیشه همه‌جا، غیر قابل پیش‌بینی، و تجاوزکارند. رابطه انسان با حیوانات در دنیای تجارب عادی مظهر [سمبولیسم]

رابطه انسان با نیاکانش در حیطه علیت عرفانی است.» (ص ۱۴۵)

فورتز در این تشابه [بین حیوانات و نیاکان] علت اهمیت مقام حیوانات گوشتخوار (یا بقول تالنسی‌ها حیوانات «دندان‌دار») را درمی‌یابد، حیواناتی که با حمله به حیوانات دیگر و گاه حتی به‌انسان، ارتزاق و از خود محافظت می‌نمایند. «ارتباط سمبولیك [نمادی] آنها با تجاوزکاری بالقوه نیاکان کاملا مشهود است.» تحرك و سرزنده بودن این حیوانات مظهر حیات جاوید است. خاصیت اصلی‌کیش نیاکان‌که‌در واقع یك مجموعهٔ قواعد اخلاقی واجتماعیست، ارتباط آن باحیوانات‌است و بهمین جهت سمبولیسم تالنسی همیشه سمبولیسم حیوانی است؛ وعلت اینکه نمادهای حیوانی مختلف مورد استفاده قرار میگیرند آنستکه این مجموعه قواعد، دارای جنبه‌های متفاوت است.

فرت نیز در مطالعات خود درباره توتمیسم در پولینزی به نتائج مشابهی رسید:

«یکی از مشخصات توتمیسم در پولینزی آنستکه عموماً گونه‌های طبیعی توتمی حیوانات زمینی یا دریائی هستند، و هرچند بعضی اوقات گیاهان نیز جزء آن قرار میگیرند، هیچوقت نقش اصلی با گیاهان نیست. بنظر من علت این ترجیح برای حیوانات ناشی از اعتقاد به آنستکه رفتار توتم مبین اعمال یا مقاصد خدای مربوط به‌آن است. از این نقطه نظر گیاهان بعلت عدم تحرك‌شان زیاد مورد توجه نیستند. باین ترتیب در

فهرست اسامی واسطه‌هائی که موجودات فوق طبیعی از آنها برای تجلی [نیات] خود استفاده می‌کنند اغلب با گونه‌هائی برخورد می‌کنیم که قدرت جابجائی و تحرك بیشتر دارند، و غالباً از وجوه مشخصه بارزی از جهت شکل، رنگ، سبعیت، و صدای مخصوص برخوردارند.» (فرت [۱] ص ۳۹۳)

تفاسیر فرت و فورتز بسیار قانع‌کننده‌تر از تفاسیر پیروان کللاسیك توتمیسم، یا مخالفین اولیه آن نظیر گلدن‌وایزر هستند، زیرا از اتکاء به قضاوت‌های دلخواه و مدارك ساختگی بدورند. روشن است که در نظام‌هائی که عنوان توتمی به آنها اطلاق میگردد نقش گونه‌های طبیعی فقط بعنوان وجه تسمیه برای نامگذاری واحد‌های اجتماعی نیست، که برای این نامگذاری راههای دیگر هم ممکن بود. و بهمان اندازه هم روشن است که وقتی یك واحد اجتماعی، حیوان یا گیاهی را بعنوان صاحب نام خود اتخاذ می‌نماید، این امر مستلزم وجود یك رابطه ذاتی بین آن واحد و آن حیوان یا گیاه نیست، که مثلا [آن واحد] فرزند آنست، یا در طبیعت آن مشارکت دارد، یا از آن تغذیه می‌کند... رابطهٔ بین‌این دو، نه یك رابطه دلخواه است و نه یك رابطه متصل. همانطور که فرت و فورتز بنظرشان رسیده، امکان دارد اساس این رابطه درك نوعی تشابه باشد. آنوقت بایستی بدانیم این تشابه درکجاست ودر چه سطحی ادراك میشود. آیا می‌توانیم مانند مؤلفینی که از آنها نقل‌قول کردیم بگوئیم این تشابه در سطح شمائل واخلاق است،

و در واقع تجربه‌گرائی مالینوسکی را از سطح بدن و عاطفه به‌سطح ادراك و قضاوت ببریم؟

در درجه اول باید توجه کنیم که این تفسیر فقط در مورد جوامعی می‌تواند مصداق داشته باشد که تسلسل [سری] توتمی را از شجره جدا می‌دانند (ضمن آنکه به هر دو سری یك اندازه اهمیت میدهند). و چون این دو سری با یکدیگر مرتبط نیستند یکی می‌تواند به دیگری تشبیه گردد. ولی در استرالیا این دو سری با یکدیگر آمیخته‌اند، و ادراك اشراقی تشابه بین آنها [بوسیله بومیان] (که فرت و فورتز به‌آن استناد می‌کنند) درست بعلت همین آمیختگی، غیرقابل تصور بنظر می‌رسد. در بسیاری از قبائل آمریکای شمالی و آمریکای جنوبی هیچگونه تشابه واضح یا مستتر بین دو سری مفروض نیست و ارتباط بین نیاکان وحیوانات جنبهٔ برونی و تاریخی دارد: آنها یکدیگر را می‌شناخته‌اند، با یکدیگر برخورد داشته‌اند، جنگیده‌اند، یا همزیستی نموده‌اند. این همان چیزی است که در بسیاری از اسطوره‌های آفریقایی و از جمله اسطوره‌های تالنسی به‌چشم می‌خورد. این واقعیات ما را بر آن می‌دارند که ارتباطات را در سطح بسیار کلی‌تری جستجو نمائیم، و مؤلفین مورد بحث نیز نمی‌توانند با آن مخالفتی داشته باشند چون توجیه خود آنها نیز جنبه ذهنی و استنباط دارد.

در درجه دوم، فرضیه مورد بحث حوزه اطلاق بسیار محدود دارد. ارائه آن از طرف فرت در مورد

پولینـــزی بعلت آنستکه در آنجـا توتم‌های حیـوانی مرجح‌اند، و فورتز تأیید می‌کند که اطلاق آن بیش از همه در مورد حیوانات «دندان‌دار» مصداق دارد. پس در مورد حیوانات دیگر و در مورد گیاهان، در جاهائی که به گیاهان بیشتر اهمیت داده میشود چه باید کرد؟ و بالاخره درباره پدیده‌ها یا اشیاء طبیعی، حالات عادی یا غیرعادی، و اشیاء ساختـه شده که همه می‌تواننـد توتم باشند و نقش نه‌چندان بی‌اهمیت، و حتی گاهی نقش اساسی در بعضی صور تـوتمیسم استرالیـا و سرخ‌پوستان بازی می‌کنند چه باید کرد؟

به‌سخنی دیگر، تفسیر فرت و فورتز از دو جهت دارای محـدودیت است. این تفسیـر اولا محدود بـه فرهنگهایی میشود که هم یك کیش نیاکان پیشرفته و هم ساخت اجتماعی توتمی دارند، وثانیاً در این‌فرهنگها نیز اطلاق آن اصولا محدود به توتمیسم حیوانی است، و حتی از نظر نوع حیوانات نیز محدود است. در این باب ما با ردکلیف ــ براون همعقیده هستیم که با ارائه راه‌حل‌هائی که حوزه اطلاق محدود دارند و جـرح و تعدیل موارد استثنائی نمی‌توان مسئله توتمی را خاتمه یافته پنداشت. چاره کار در آنست که یکباره دیدگاهی اتخاذ نمائیم که باندازه کافی عمومیت داشتـه باشد و بتواند کلیه موارد مشاهده شده را بعنوان حالات خاص دربر گیرد.

بالاخـره [ثالثاً] از همـه مهم‌تر اینکه تئـوری روانشناسی فورتز متکی به تحلیل ناقصی است. از یك

نقطه‌نظر خاص ممکن است حیوانات بطور کلی قابل مقایسه با نیاکان باشند. ولی این شرط نه لازم است و نه کافی، شاید بتوان مطلب را باینصورت عنوان نمود که این شباهت‌ها نیستند که با هم تشابه دارند، بلکه اختلافات‌اند[۱]. به‌عبارت دیگر، مطلب این نیست که اولاً حیوانات با یکدیگر شباهت دارند (چون همه دارای رفتار حیوانی هستند)، ثانیاً نیاکان با یکدیگر شباهت دارند (چون همه دارای رفتار نیائی هستند)، و ثالثاً یك شباهت کلی بین این دو گروه وجود دارد. مطلب آنست که از یك طرف حیوانات با یکدیگر تفاوت دارند (چون متعلق به گونه‌های متمایزند که هریك دارای شکل ظاهری و نحوه زندگی خاص خودش است)، و از طرف دیگر انسانها (که نیاکان هم جزئی از انسانها هستند) با یکدیگر تفاوت دارند (چون هرکدام متعلق به بخشی از جامعه هستند و دارای نقش خاص در ساختمان اجتماع میباشند). پیش فرض آنچه که مظاهر توتمی نامیده میشود تشابه «بین دو نظام تفاوت‌ها است»[۲]. فرت و فورتز از دیدگاه «فایده ذهنی» به دیدگاه قیاس عینی رسیده‌اند و با این کار به‌پیشرفت بزرگی نائل آمده‌اند. ولی پس از نیل به‌این پیشرفت، لازم است از قیاس برونی به تناظر درونی رسید.

۱ـ ر.ك. به‌زیرنویس بعد. م.

۲ـ در اواخر مقدمه نیز گفته شد وجوه تفاوت بین گونه yx و گونه باوجود تفاوت بین طایفه a و طایفه b بایکدیگر متناظرند (یا پیوستگی متقابل دارند). م.

۲

تصور وجود شباهت عینی بین انسان‌ها و توتم‌ها در مورد آزانده‌ها که در میان توتم‌هایشان حیوانات تخیلی، مانند مار تاجدار، مار قوس و قزح، پلنگ‌آبی، و هیولای رعد وجود دارد (اوانز ـ پریچارد[۳] [۱] ص ۱۰۸) خود مسئله‌ایست. ولی حتی در میان نوئرها که توتم‌هایشان اشیاء واقعی هستند بایستی تصدیق نمود که با کلاف سردرگمی روبرو هستیم: شیر، گاو آبی [نوعی حیوان علفخوار که اغلب در باطلاق‌ها بسر میبرد]، مارمولك مونیتور، کروکودیل، مارهای‌مختلف، لاك‌پشت، شترمرغ، گاوچرانك [اگرت، نوعی پرنده]، مرغ دورا، درختهای مختلف، پاپیروس، کدو، ماهی‌های مختلف، زنبور عسل، مورچه قرمز، رودخانه و نهر، گاوهای اهلی نقش و نگاردار، جانوران تك‌تخم[۴]، تیرسقف، طناب، قسمت‌های مختلف بدن حیوانات، و بالاخره چندین مرض. وقتی همهٔ این توتم‌ها را با هم در نظر بگیریم،

«می‌توانیم بگوئیم در انتخاب آنها هیچ عنصری از دید فایده‌گرائی دخالت نداشته است. جای حیوانات و پرندگان و ماهی‌ها و گیاهان و وسائلی که بیش از همه مورد استفاده نوئرها هستند در فهرست توتم‌هایشان خالیست. بنابراین واقعیات توتمیسم نوئرها مؤید نظر

3- Evans - Pritchard

۴ـ معادل Monorchide . م.

کسانی نیست که در توتمیسم اصولا، یا حتی منحصراً، آئینی شدن منافع عینی را مشاهده می‌کنند.» (اوانز ـ پریچارد [۳] ص ۸۰)

این استدلال بطور وضوع علیه ردکلیف ـ براون بکار گرفته شده است، و اوانز پریچارد بیاد می‌آوردکه قبلا دورکیم از آن در مقابل نظریات مشابه استفاده نموده بود. دنباله آن می‌تواند قابل اطلاق به‌تفسیر فرت و فورتز باشد:

«برخلاف انتظار، توتم‌های نوئرها موجوداتی هم نیستند که بعلت مشخصات عجیب و غریب مورد توجه خاص قرار گرفته باشند. برعکس، موجوداتی که تخیلات شاعرانه ـ اسطوره‌ای نوئرها را برانگیخته‌اند و در افسانه‌های آنها نقش مهمی بازی می‌کنند، در میان توتم‌هایشان نیستند، و اگر باشند بندرت.» (همان اثر، ص ۸۰)

با این اوصاف، مؤلف ما از پاسخ دادن به این سئوال که از ابتدای این رساله مرتباً مانند یك لایت موتیو[۵] با آن مواجه بوده‌ایم، که چرا پستانداران، پرندگان، خزندگان، و درختان در روابط بین نیروهای روحانی و تبارها نقش نماد را ایفاء می‌کنند، امتناع میورزد.

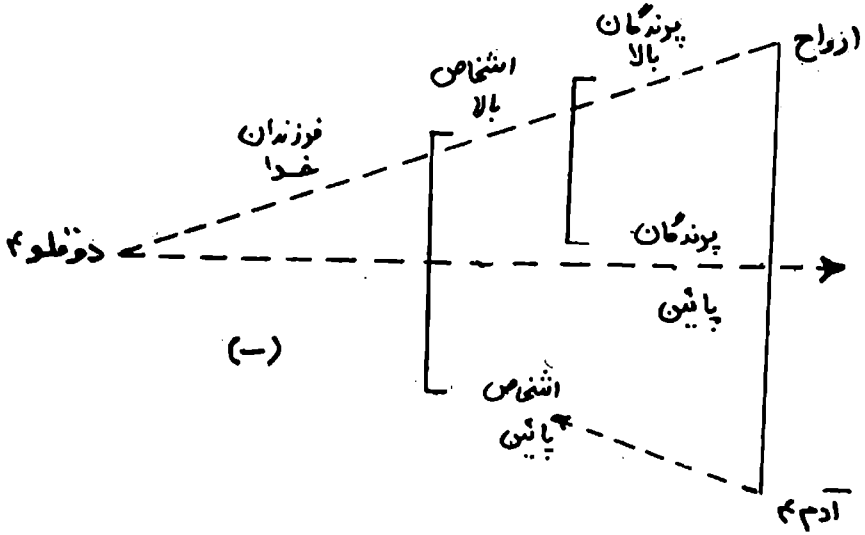
در نهایت امر او اشاره می‌کند که اعتقادات جاری می‌توانند بعضی موجودات را برای ایفای این نقش

۵ـ Leit - motiv در موسیقی (علی‌الخصوص واگنر) قطعه‌ایست که مرتباً تکرار میشود و تم اصلی بشمار میرود. م.

مناسب سازند، [مثلا پرندگان پرواز می‌کنند و بهمین جهت بر این رابطه برقرار کردن با ارواح عالی که در آسمان زندگی می‌کنند مناسب هستند. (این استدلال قابل اطلاق به مارها نیست، که با همه این احوال از تجلیات ارواح بشمار میروند.) درخت که در دشت به ندرت پیدا میشود، بعلت سایه‌ای که دارد از مواهب آسمانی بشمار میرود. رودخانه و نهر با ارواح آب مرتبط‌اند. اما در مورد جانوران تك‌تخم و حیواناتی که پوستشان خیلی جلب توجه می‌کند، اعتقاد برآنست که آنها نماینده فعالیت روحانی استثنائاً نیرومندی هستند.]

باید پذیرفت که این افکار بومیان چندان حائز اهمیت نیستند، مگر آنکه بخواهیم دوباره به تجربه‌گرائی و طبیعت‌گرائی برگردیم که اوانز ـ پریچارد بدرستی آنرا مردود می‌شمارد. زیرا اگر علت مورد برداشت‌های آئینی واقع شدن چشمه‌سارها را کارکرد زیست‌شناسی و اقتصادی آنها فرض نکنیم، آنوقت اعتقاد به‌اینکه چشمه‌سارها با ارواح آب ارتباط‌دارند تنها مبین آنستکه بومیان برای چشمه‌سارها یك ارزش معنوی قائلند؛ و این یك توجیه بشمار نمیرود؛ در موارد دیگر هم همینطور است. ولی ضمناً اوانز ـ پریچارد توانسته است با تجزیه و تحلیل‌های عمقی، روابطی را که در اندیشه نوئرها بعضی آدم‌ها را با بعضی گونه‌های حیوانات پیوند میدهد، ذره ذره از هم بشکافد.

نوئرها برای توصیف دوقلوها اصطلاحاتی بکار میبرند که در نظر اول متناقض بنظر میرسند. آنها از یك طرف میگویند دوقلوها «یك شخص»اند (رن)[۶]، و از طرف دیگر میگویند دوقلوها «اشخاص» (رن)[۶] نیستند، بلکه «پرندگان» (دیت)[۷]اند. برای تفسیر درست این فرمول بایستی مرحله به‌مرحله استدلالی را که در آن مستتر است دنبال نمود. دوقلوها در درجه اول تجلی نیروی روحانی، و در واقع «فرزندان خدا» (گت کوت)[۸] هستند، و چون مقر خدا در آسمان است می‌توان گفت که آنها «اشخاص بالا» (رن‌نیال)[۹] بشمار میروند. از این نظر دوقلوها خلاف آدم‌های عادی بشمار



6- Ran
7- Dit
8- Gat Kwoth
9- Ran nhial

میروند که «اشخاص پائین» (رن‌پینی)[10] هستند. و چون پرندگان خودشان «مال‌بالا» هستند، دوقلوها را به پرندگان تشبیه می‌کنند. در عین حال دوقلوها آدمیزاد باقی می‌مانند، یعنی با وجود اینکه «مال‌بالا» هستند، نسبتاً «مال پائین»اند. ولی همین تفکیك هم بین پرندگان وجود دارد، چون بعضی از آنها پائین‌تر و بدتر از دیگران پرواز می‌کنند. در نتیجه آنها هم در دنیای خودشان در عین حالیکه «مال بالا» هستند، قابل تقسیم به بالا و پائین میباشند. باین ترتیب می‌توان دریافت چرا اسم پرندگان «زمینی»، مانند مرغ‌شاخدار، دراج وغیره را روی دوقلوها می‌گذارند.

این‌گونه رابطه بین دوقلوها و پرندگان نه بوسیله اصل مشارکت به‌سبك لوی ـ برول[11] قابل توجیه است، نه بوسیله برداشتهای فایده‌گرا مانند مالینوسکی، و نه بوسیله ادراك اشراقی تشابهات که فرت و فورتز ارائه میدهند. ما در اینجا با یك زنجیره منطقی روبرو هستیم که روابط ذهنی را با یکدیگر پیوند میدهد. دوقلوها «پرنده هستند» نه بخاطر اینکه آنها را با پرندگان عوضی میگیرند، یا اینکه به پرندگان شباهت دارند، بلکه بخاطر اینکه در مقایسه با مردم دیگر دوقلوها مثل «اشخاص بالا» در مقابل «اشخاص پائین»، و در مقایسه با پرندگان مثل «پرندگان پائین» درمقابل «پرندگان بالا» هستند. بنابراین آنها نیز مانند

10- Ran piny
11- Lévy - Bruhl

پرندگان دارای موقعیت واسطه‌ای بین روح متعال و آدمیزاد هستند.

این استدلال اوانز ــ پریچارد را به‌یك نتیجه مهم می‌رساند (هرچند که او علناً آنرا باینصورت بیان نمی‌نماید). چون این نوع استنتاج نه‌فقط قابل اطلاق به روابط خاصی که به‌عقیده نوئرها بین دوقلوها و پرندگان وجود دارد است (که چقدر مشابه روابطی است که در میان کواکیوتل‌های کلمبیای انگلستان بین دوقلوها و ماهی آزاد وجود دارد، و این تشابه خود به تنهائی نشان میدهد که در هر دو مورد مطلب بر پایه اصل کلی‌تری استوار است) بلکه شامل کلیه روابط واضعه بین گروههای انسانی و گونه‌های حیوانی می‌گردد. همانطور که خود اوانز ــ پریچارد میگوید این رابطه، یك رابطه استعاره‌ایست (همان اثر، ص ۹۰: استعارات شاعرانه). نوئرها با تمثیل[۱۲] به تقسیمات اجتماعی خودشان (مانند تبارها) درباره گونه‌های حیوانی حرف میزنند. درك آنها از رابطه یك تبار و یك گونه توتمی براساس الگوئی است که آنرا بوت[۱۳] می‌نامند، یعنی رابطه بین تبارهای هم‌سو[۱۴] که نیای مشترك دارند. باین ترتیب آنها درباره دنیای‌حیوانات با اصطلاحات دنیای اجتماع اندیشه می‌کنند.

یك جماعت (سینگ)[۱۵] حیوانات گوشتخوار وجود

۱۲ــ معادل Analogie . م.

13- Buth

۱۴ــ معادل Collatérale . م.

15- Cieng

دارد ــ شیر، پلنگ، کفتار، شغال، سگ وحشی، و سگ اهلی ــ که یکی از تبار (توك دویل)[۱۶] های آن تبار نمس‌ها[۱۷] است، که خود به‌تبارهای کوچکتر [زیر تبار] تقسیم شده است و شامل انواع نمس‌ها و گربه‌سانان کوچك میشود. چرندگان نیز مجموعه یا طبقه (بب)[۱۸] خودشان را دارند، که شامل تمام علف‌خواران مانند انواع گوزن‌ها، غزال، گاو وحشی، و گاو اهلی، و همچنین خرگوش وحشی، گوسفند، بز و غیره میشود. «اشخاص بی‌پا» شامل تبارهای انواع مارهاست، و «اشخاص رودخانه» تمام حیواناتی را که در نهرها و مرداب‌ها زندگی می‌کنند گرد هم می‌آورد، مانند کروکودیل، مارمولك مونیتور، تمام ماهی‌ها، پرندگان آبزی، و پرندگان ماهیگیر، و علاوه بر آن شامل قبائل انواك و بالاك دینکا نیز میشود که گله‌داری نمی‌کنند و در کناره رودخانه به زراعت و ماهیگیری مشغولند. پرندگان جماعت بزرگی را تشکیل میدهند که به چندین تبار تقسیم شده است، از آنجمله «فرزندان خدا»، «خواهرزاده‌های فرزندان خدا»، و «پسران یا دختران اشراف.» (همان اثر، ص ۹۰).

این طبقه‌بندی‌های نظری پایه مظاهر توتمی هستند.

«در نتیجه، اینجا تفسیر رابطه توتمی را باید در

16- Thokdwiel

۱۷ـ معادل mangouste (حیوانی شبیه موش که گاه مار می‌کشد). م.

18- Bab

تداعی ذهنی آن جستجو نمائیم، و نه در طبیعت توتم.» (همان اثر، ص ۸۲)

اوانز ــ پریچارد اخیراً همین فرمول را با دقت بیشتری بیان نموده است:

«به موجودات ادراکات و تمایلاتی نسبت داده شده است که نه از خودشان، بلکه از جای دیگری منشاء گرفته‌اند.» (اوانز ــ پریچارد [۴] ص ۱۹)

با وجود پختگی این نظریات، باید به دو تذکار در مورد آنها توجه نمود. اولا، نظریه نوئرها درباره دوقلوها بیش از حد تابع اعتقادات مذهبی [تئولوژی] آنها تلقی گردیده است:

«این فرمول [تشبیه دوقلوها به پرندگان] یك رابطه دوگانه بین دوقلوها و پرندگان را بیان‌نمی‌کند، بلکه مبین یك رابطه سه‌گانه بین دوقلوها، پرندگان، و خداست. در مقایسه با خدا دوقلوها و پرندگان موقعیت مشابهی دارند...» (اوانز پریچارد [۳] ص ۱۳۲)

با این‌همه برای آنکه چنین روابطی برقرار باشد اعتقاد به‌یك پروردگار متعال ضروری نیست، و ما خودمان وجود اینگونه روابط‌را در جوامعی‌که اعتقادات مذهبی‌شان بسیار ضعیف‌تر از نوئرهاست اثبات نموده‌ایم[۱۹]. بنابراین در قالب این فرمول بیم آن وجود

۱۹ــ طرح صفحه ۱۶۲ همین کتاب را از این نقطه‌نظر با طرحی که در مقاله حماسه اسدیوال (سالنامه سال ۵۹ـ۱۹۵۸ مدرسه کاربرد مطالعات عالی، بخش علوم مذهبی ص۲۰؛ چاپ مجدد، درمجله **عصرجدید**، شماره ۱۷۹، ماه‌مارس ۱۹۶۱، ص ۱۰۹۹) ارائه گردیده است مقایسه کنید.

دارد که حوزه اطلاق تفسیر اوانز ـ پریچارد محدود گردد. او هم مانند فرت و فورتز (هرچند به‌درجه کمتری) یك تفسیر عام را به‌زبان یك جامعه خاص ارائه میدهد و باین ترتیب حیطه آنرا محدود می‌نماید.

ثانیاً، بنظر نمیرسد که اوانز ـ پریچارد درست متوجه اهمیت انقلابی که در طرزفکر ردکلیف ـ براون، با ارائه تئوری دوم توتمیسم وی چند سال قبل از چاپ کتاب مذهب نوئرها پدیدار گشت، شده باشد[۲۰]. این تئوری بسیار بیش از آنچه که مردم‌شناسان انگلیسی تصور می‌نمایند با تئوری اولش فرق دارد. بنظر ما این تئوری نه‌فقط به انحلال مسئله توتمی دست می‌یابد، بلکه مسئله واقعی را نیز مطرح می‌نماید. این مسئله که به‌شکلی دیگر و در سطحی دیگر قابل طرح است، تا آن زمان هنوز بخوبی درك نشده بود، هرچند در تحلیل نهائی وجود آنرا می‌توان عامل‌اصلی ابهاماتی دانست که مسئله توتمی در اندیشه مردم‌شناسی بوجود آورده بود. در واقع قابل قبول بنظر نمیرسد که کوشش‌های تمام این دانشمندان بی‌جهت بوده باشد، حتی اگر محدودیت‌های علمی و تعصبات لجوجانه مانع از آن میشده که محققین مسئله را به وضوح دریابند. بنابراین لازم است اکنون توجه خود را معطوف به این تئوری دوم ردکلیف ـ براون بنمائیم.

۲۰ـ در سال ۱۹۶۰ هنوز بنظر میرسید که اوانز-پریچارد تصور می‌کند نظریه ردکلیف-براون در زمینه مسئله توتمیسم منحصر به‌مقاله سال ۱۹۲۹ وی میگردد (اوانز ـ پریچارد [۴] ص ۱۹ زیرنویس ۱)

۳

این تئوری، بدون آنکه مؤلف آن خود تأکید به بداعت آن داشته باشد بیست و دو سال بعد از تئوری اول، در کنفرانس یادبود هاکسلی برای سال ۱۹۵۱[۲۱] در مقاله‌ای تحت عنوان «روش مقایسه‌ای در مردم شناسی» ارائه گردید. در واقع ردکلیف ــ براون این تئوری را بعنوان نمونه‌ای از این روش مقایسه‌ای که [بنظر وی] مردم‌شناسی تنها به‌وسیله آن می‌تواند «گزاره‌های عام» بسازد، ارائه میدهد. تئوری اول او نیز با همین شیوه مطرح شده بود (نگاه کنید به قسمت دوم فصل سوم همین کتاب)[۲۲]. بنابراین بین این دو تئوری یك تداوم از نظر روش شناسی وجود دارد. ولی شباهت بین آنها از این فراتر نمیرود.

[ردکلیف ــ براون موضوع‌را چنین عنوان‌میکند:] قبائل استرالیائی که در کناره رود دارلینگ واقع در نیوساوت ویلز زندگی می‌کنند از دو نیمهٔ برون‌همسری و مادر تباری به نام‌های باز و کلاغ تشکیل شده‌اند. برای اینگونه تشکیلات اجتماعی می‌توان یك توجیه تاریخی جستجو نمود، مثلا اینکه دو قوم متخاصم یك زمانی تصمیم گرفتند صلح کنند، و برای تضمین بقای آن قرار گذاشتند که از آن پس مردان یك قوم فقط از

21- Huxley Memorial Lecture for 1951

۲۲ــ مثلا در اشاره به‌اینکه «... توتمیسم صورت خاصی از یك پدیده جهان شمول است...». م.

قوم دیگر همسر اختیار کنند، و بالعکس. چون ما درباره گذشته این قبایل هیچ نمیدانیم چنین توجیهی بیحاصل و قابل تردید است.

پس بیائیم ببنینیم در جاهای دیگر نهادهای مشابهی وجود دارند یا نه. هایداهای جزائر کوئین شارلوت واقع در کلمبیای بریتانیا به دو نیمه مادر تباری برون همسری تقسیم شده‌اند که آنها را عقاب و غراب [نوعی کلاغ] می‌نامند. یك اسطوره هایدائی میگوید در ابتدا عقاب مالك کلیه آبهای دنیا بود که آنها را در یك زنبیل بدون سوراخ نگاه میداشت. یك روز کلاغ زنبیل را دزدید ولی وقتی از روی جزائر پرواز میکرد آبها ریختند روی زمین و باین ترتیب دریاچه‌ها و رودخانه‌ها بوجود آمدند که از آن پس پرندگان از آنها آب می‌نوشند و ماهی آزاد که غذای اصلی آدمیزاد است در آنها زندگی می‌کند.

باین ترتیب پرندگانی که نام خود را به این نیمه‌های استرالیائی و آمریکائی داده‌اند به گونه‌های بسیار نزدیك که ضمناً در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند، تعلق دارند. حال در استرالیا نیز اسطوره‌ای وجود دارد که بسیار شبیه اسطوره‌ایست که حکایت کردیم. در زمان قدیم باز آب را در چاهی نگاهداری میکرد و در آنرا با سنگی بسته بود و هروقت می‌خواست آب بخورد سنگ را برمیداشت. کلاغ از این حیله باخبر شد و سنگ را برداشت و آبی خورد و ضمناً سرش را که پر از شپش بود روی آب خاراند و بعد یادش رفت

سنگ را در چاه بگذارد. تمام آبها از چاه درآمدند و رودخانه‌های استرالیای شرقی را بوجود آوردند، و شپش‌های کلاغ هم تبدیل به ماهی‌هائی شدند که بومیان آنها را می‌خورند. حال، آیا برای توجیه این شباهت‌ها ما باید تاریخ را بازسازی کنیم و بپنداریم که در زمانهای قدیم بین استرالیا و آمریکا ارتباط بوده است؟

ولی با این کار، فراموش کرده‌ایم که در استرالیا نیمه‌های برون همسری، چه مادرتباری و چه پدرتباری اغلب اسامی پرندگان را روی خود میگذارند، و نتیجتاً قبائل کناره رود دارلینگ فقط معرف [موردی خاص از] یك وضعیت عمومی بشمار میروند. در استرالیای غربی طوطی کاکل‌دار سفید در مقابل کلاغ قرار دارد و در استان ویکتوریا طوطی کاکل‌دار سفید در مقابل طوطی کاکل‌دار سیاه. در ملانزی هم پرندگان توتمی فراوانند، مثلا نیمه‌های بعضی قبائل ایرلند نو نام عقاب دریائی و شاهین ماهیگیر را روی‌خود گذاشته‌اند. با تعمیم بیشتر می‌توانیم توتمیسم جنسی را (جدا از توتمیسم خاص نیمه‌ها) نیز که (قبلا مورد بررسی قرار داده‌ایم و) آنهم با پرندگان و حیوانات مشابه نامگذاری میشود، در این بحث وارد کنیم. در استرالیای شرقی خفاش توتم مذکر است و جغد توتم مؤنث، در قسمت شمالی نیوساوت‌ویلز خفاش و دارکوب به ترتیب عهده‌دار این وظائف‌اند. و بالاخره، اتفاقاً این دوگانه‌گرائی [دوآلیسم] استرالیا به نسل‌ها نیز اطلاق میگردد،

باینصورت که هر فرد با پدر بزرگ و نوه‌اش در یك مقوله [«طبقه»] قرار دارند، در حالیکه پسر و پدرش در مقوله مقابل آن هستند. این نیمه‌ها که از نسل‌های متناوب تشکیل شده‌اند غالباً بی‌نام هستند. ولی در مواردی که نامگذاری شده‌اند چه بسا نام پرندگان روی آنها گذارده باشند، مثلا، ماهی خورك و سبزقبا، یا مرغ سرخ و مرغ سیاه (در استرالیای غربی).

«باین ترتیب حوزه سئوال اصلی ما که (چرا اینهمه پرنده؟) بازتر میشود. نه‌فقط نیمه‌های برون‌همسری، بلکه دیگر انواع تقسیمات دوگانه نیز در ارتباط با یك پرنده مشخص میشوند. بعلاوه موضوع فقط پرنده نیست. در استرالیا نیمه‌ها می‌توانند با حیوانات دیگر نیز مرتبط گردند، مثلا در یکجا با دوگونه کانگارو، و در جای دیگر با دوگونه زنبور عسل. در کالیفرنیا یك نیمه با کویوت [از خانواده گرگ] و یك نیمه با گربه وحشی مرتبط است.» (ردکلیف ـ براون [۴] ص ۱۱۳)

روش مقایسه‌ای دقیقاً عبارت از آنستکه یك پدیده خاص را در یك مجموعه بگنجانیم، مجموعه‌ایکه با پیشرفت کار بتدریج عمومیت بیشتر پیدا می‌کند. در خاتمه، با مسئله زیر مواجه هستیم: چگونه می‌توان توجیه نمود که وجه تمایز گروههای اجتماعی از یکدیگر، ارتباط هر یك از آنها بایك‌گونه طبیعی خاص باشد؟ در بطن این مسئله که مسئله اصلی توتمیسم بشمار میرود، دو سئوال دیگر نهفته است: اولا این

جوامع چه استنباطی از رابطه آدمیزاد با دیگرگونه‌های طبیعی دارند؟ (این سئوال، همانطور که مثال بومیان جزیره آندامان نشان میدهد[۲۳]، در وراء توتمیسم قرار میگیرد.) و ثانیاً چگونه گروههای اجتماعی بوسیله رایت یا نماد، یا شیئی که حالت رایت یا نماد را دارد، مورد شناسائی قرارمیگیرند؟ این مسئله دوم هم از چارچوب توتمیسم خارج میشود چون بسته به نوع جامعهٔ مورد نظر، همین نقش را ممکن است یك پرچم، یك نشان خانوادگی، یك قدیس، یا یك‌گونه حیوانی ایفاء نماید.

تا اینجا نقد ردکلیف ـ براون‌تکرار همان نظریه‌ای است که در سال ۱۹۲۹ ارائه داده بود که همانطور که قبلا دیدیم، دقیقاً با نظریه بوآس تطبیق می‌نماید (نگاه کنید به صفحات ۴۲ـ۴۱ و ۱۲۶ همین کتاب). ولی نوآوری سخنرانی سال ۱۹۵۱ او در آنستکه اعلام میدارد این انتقاد کافی نیست زیرا یك مسئله را لاینحل باقی میگذارد. حتی اگر فرضاً می‌توانستیم به نحو قانع‌کننده‌ای ترجیح «توتمی» برای حیوانات را توجیه نمائیم، هنوز این سئوال باقی می‌ماند که چرا یك گونه خاص به گونهٔ دیگر ترجیح داده میشود؟

«براساس کدام اصل درتقسیمات‌دوگانه، حیواناتی مانند باز و کلاغ، عقاب و غراب، و کویوت و گربه وحشی بعنوان مظهر نیمه‌ها انتخاب میشوند؟ علت‌این

۲۳ـ ر.ك. به فصل سوم. دو جا اشاره به رابطه بومیان آندامان با لاك‌پشت دریائی دوگانگ و خوك (خارج از چارچوب توتمی) شده است. م.

سئوال فقط کنجکاوی بیهوده نیست. درك این اصل می‌تواند به ما کمك کند بفهمیم خودبومیان چه‌تصوری راجع به اهمیت‌تشکیلات دوگانه درساخت اجتماعی‌شان دارند. بعبارت دیگر بجای اینکه بپرسیم «چرا اینهمه پرنده؟» می‌توانیم بپرسیم چرا اختصاصاً باز و کلاغ، و جفت‌های دیگر؟» (همان اثر، ص ۱۱۴)

این یك قدم اساسی است که به فورم (صورت) محتوا میدهد و راه را برای یك تحلیل واقعی ساختی باز میکند، و از صورتگرائی [فورمالیسم] و کارکردگرائی [فونکسیونالیسم] به یك اندازه فاصله دارد. زیرا در واقع رد کلیف ــ براون از یك‌سو با ترکیب نهادها و نمادها، و از سوی دیگر با تفسیر اشکال مختلف یك اسطوره در ارتباط با یکدیگر[۲۴]، دست به یك تجزیه و تحلیل ساختی میزند.

این اسطوره که در چندین منطقهٔ استرالیا مشاهده شده است دو بازیگر را وارد صحنه می‌کند که مناقشه آنها موضوع اصلی داستان را تشکیل میدهد. در در استرالیای غربی این‌دو بازیگر باز و کلاغ‌هستند، که اولی هم دائی دومی و هم بالقوه پدر زن اوست، چون ازدواج با دختر دائی پسندیده است. پدر زن واقعی یا بالقوه، حق دارد از داماد و خواهرزاده‌اش انتظار هدیه خوراکی داشته باشد، و باز به کلاغ دستور میدهد برایش یك کانگاروی کوچك بیاورد.

۲۴ـ یعنی در واقع همان ترکیب فرهنگ (نهاد) و طبیعت (نماد)، و بررسی صور مختلف یك پدیده برای درك ساخت آن. م.

پس از یك شکار موفق، کلاغ دچـار وسوسه میشود و خود کانگارو را می‌خـورد و تظاهر میکند کـه چیزی گیرش نیامد. ولی دائیش حرفش را باور نمیکند و از او می‌پرسد چرا شکمش قلمبه شده. کلاغ میگویـد برای سد جوع شکمش را از شیره درخت اقاقیا پـر کرده. باز که هنوز باور نکرده آنقدر خواهرزاده‌اش را قلقلك میدهد تا استفراغ میکند و گوشت‌ها را بـالا میآورد. باز برای تنبیه کلاغ او را در آتش می‌اندازد و آنقدر نگاه میدارد تا چشمانش سرخ و پرهایش‌سیاه شدند، و کلاغ از شدت درد آنقدر فریـاد کشید تـا صدایش به خرخر افتاد. باز فرمان داد که کلاغ بعد از آن دیگر حق شکار ندارد و بایستی از شکار دیـگران دزدی بکند. و از آن به بعد همه‌چیز همانطور ماند.

ردکلیف ــ براون میگوید درك این اسطوره بدون درنظر گرفتن چارچوب مردم‌شناسی آن غیر ممکن‌است. بومیان استرالیا خود را «گوشت‌خوار» میدانند و باز و کلاغ که پرندگان گوشتخوار هستند، رقبای اصلی آنها بشمار میآیند. وقتی بومیان برای شکار درختهای بیشه را آتش میزنند، سروکله بازها هم پیدا میشود تا حیواناتی را که از آتش فرار می‌کنند شکار کنند، زیرا آنها هم مانند بومیان شکارچی هستند. کلاغ‌ها هم کمی دورتر از آتش روی درخت نشسته‌اند و منتظرفرصتی هستند که چیزی به چنگ بیاورند.

اینگونه اسطوره‌ها را می‌تـوان با اسطوره‌هـای دیگر که دارای ساخت مشابه هستند، مقایسه نمود،

هرچند که با حیوانات مختلفی سروکار دارند. مثلا بومیانی کـه در سرحـد استرالیای جنوبـی و استان ویکتوریا زندگی می‌کنند حکایت می‌کنند که کانگارو و وومبت (حیوانی از خانواده کانگارو ولی کوچکتر از آن) که شکارهای اصلی آنها بشمار میآیند، زمانی با یکدیگر دوست بوده‌اند. روزی وومبت دست‌بکار ساختن «خانه‌ای» برای خود شد (این حیوان در سوراخ‌هـای زیرزمینی زندگی میکند). کانگارو او را مسخره کرد و رنجانید. ولی وقتی برای اولین‌بار باران آمد و وومبت در «خانه»اش پناه گرفت، کانگارو را به آن راه نداد و مدعی شد که در آن جای کـافی برای دو نفـر نیست. کانگارو به خشم آمد و سنگی به سر او زد کـه بالای کله‌اش را صاف کرد. وومبت هم بتلافی نیزه‌ای بطرف او انداخت که‌به نشیمن‌گاه او نشست. از آن به بعد، کله وومبت صاف شد و او در سوراخ‌های زیـرزمین زندگی می‌کند، و کانگارو هم دم در آورد و در هوای آزاد زندگی می‌کند.

«این البته از آن قصه‌های «همینجوری» است کـه ممکن است فکر کنیـد بچگانه است. وقتی آنرا با آب و تاب نقل می‌کنند باعث سرگرمی شنوندگان میشود. اما اگر ده ــ دوازده تا از این حکایت‌ها را بررسی کنیم می‌بینیم همه آنها یك زمینه مشترك دارند. شباهت‌ها و اختلافات گونه‌های حیوانی بصورت دوستی‌و مناقشه، بهم بستگی و تضاد بیان میشوند. بعبارت دیگر، دنیای زندگی حیوانات به شکل روابط اجتماعی، شبیه آنچه

که در جوامع انسانی یافت میگردد نشان داده میشود.» (ردکلیف ـ براون) [۴] ص ۱۱۶)

برای رسیدن به‌این نتیجه، گونه‌های طبیعی به جفت‌های متضاد طبقه‌بندی شده‌اند، و این کار فقط به شرطی ممکن است که گونه‌هائی را انتخاب کنیم که حداقل یك وجه مشترك داشته باشند تا بشود آنها را باهم مقایسه نمود.

در مورد بازو کلاغ موضوع روشن است چون هردو پرنده‌گوشتخوار هستند وضمناً بعلت‌اینکه اولی‌شکارچی است و دومی لاشه‌خوار، بایکدیگر تفاوت دارند. پس در مورد جفت خفاش ـ جغدچه‌تفسیری‌میشود داد؟ ردکلیف ـ براون اعتراف می‌کند که در ابتدا فریب اینرا خورده بود که هردو شب‌ها پرواز می‌کنند. ولی در منطقه نیدساوت ویلز دارکوب که پرنده روزانه‌ایست بعنوان توتم مؤنث در مقابل خفاش قرار داد، و یك اسطوره حاکی از آنستکه دارکوب به زنها هنر از درخت بالارفتن را یاد داده است.

ردکلیف ـ براون که با این توضیح[۲۵] تشویق شده بود از راهنمایش میپرسد: «بین دارکوب و خفاش چه شباهتی وجود دارد؟» که در پاسخ آن راهنمایش که از این بی‌اطلاعی شگفت‌زده شده‌بود میگوید «معلوم است، هردوشان توی سوراخ درخت زندگی می‌کنند». در مورد

۲۵ـ در انگلیسی (وفرانسه) دارکوب (tree - Creeper) به‌معنای «از درخت بالا رونده» هم هست (ضمناً حقیقتی است که دارکوب در حال نوك زدن به درخت از آن بالا میرود). م.

جغد و مرغ پشه‌خوار هم همینطور است. گوشت‌خوردن یا در داخل درخت زندگی کردن صفت مشترك جفت مورد نظر است و جنبه‌ایست که می‌توان با وضع انسان مقایسه نمود[۲۶]. ولی در پس این شباهت یك تضاد داخلی نیز درهرجفت وجود دارد. مثلا ضمن گوشتخوار بودن، یکی از پرندگان «شکارچی» است و دیگری «دزد». یا طوطی‌های کاکل‌دار عضو یك‌گونه هستند، ولی از نظر رنگ متفاوت‌اند؛ یکی سفید است و دیگری سیاه. پرندگانی که در سوراخ‌درختها زندگی‌می‌کنند، یکی‌شان پرنده شبانه است، دیگری پرنده روزانه، و غیره.

در نتیجه، تقسیم‌بندی «باز ـ کلاغ» در میان قبائل ساکن حاشیه‌رود دارلینگ، که نقطه عزیمت بحث‌ما بشمار میرود، در آخر تجزیه و تحلیل چیزی بیش از «یك نمونه خاص از انواع متداول اطلاق یك اصل ساختی» (ص ۱۲۳) بنظر نمیرسد. این‌اصل‌عبارت‌از وحدت عناصر[۲۷] متضاد است. آنچه که توتمیسم نامیده میشود فقط بهم

۲۶ـ چون یك‌قدری از متن ردکلیف ـ براون خارج شده‌ایم، ممکن است از ما سئوال شود حیواناتی که در درخت زندگی می‌کنند از چه جهت با وضع انسان ارتباط دارند؟ باید گفت که ما حداقل یك قبیله استرالیائی میشناسیم که در آن نیمه‌ها از روی قسمت‌های مختلف درخت نامگذاری شده‌اند: «میان‌نگومباها نیمهٔ گویمودتن [Gweimudthen] به دو بخش نورای [nhurai] (به معنی پایه درخت) و وانگو [Wangue] (به‌معنی وسط درخت) تقسیم شده است، و نیمهٔ گویگولیر [Gwaigulir] با نام وینگو [Winggo] (به‌معنی نوك‌درخت) مشخص شده است. این اسامی اشاره به قسمت‌های مختلف سایه یك درخت روی زمین می‌نمایند و مربوط به جای هر گروه در اردوگاه‌هاست...» (توماس، ص ۱۵۲).

۲۷ـ عنصر در معنی ریاضی آن، مانند عناصر یك تبدیل یا یك ترکیب ریاضی. م.

که در جوامع انسانی یافت میگردد نشان داده میشود.» (ردکلیف ـ براون) [۴] ص ۱۱۶)

برای رسیدن به‌این نتیجه، گونه‌های طبیعی به جفت‌های متضاد طبقه‌بندی شده‌اند، و این کار فقط به شرطی ممکن است که گونه‌هائی را انتخاب کنیم که حداقل یك وجه مشترك داشته باشند تا بشود آنها را باهم مقایسه نمود.

در مورد بازو کلاغ موضوع روشن است چون هردو پرنده‌گوشتخوار هستند وضمناً بعلت‌اینکه اولی‌شکارچی است و دومی لاشه‌خوار، بایکدیگر تفاوت دارند. پس در مورد جفت خفاش ـ جغدچه‌تفسیری‌میشود داد؟ ردکلیف ـ براون اعتراف می‌کند که در ابتدا فریب اینرا خورده بود که هردو شب‌ها پرواز می‌کنند. ولی در منطقه نیدساوت ویلز دارکوب که پرنده روزانه‌ایست بعنوان توتم مؤنث در مقابل خفاش قرار داد، و یك اسطوره حاکی از آنستکه دارکوب به زنها هنر از درخت بالارفتن را یاد داده است.

ردکلیف ـ براون که با این توضیح[۲۵] تشویق شده بود از راهنمایش میپرسد: «بین دارکوب و خفاش چه شباهتی وجود دارد؟» که در پاسخ آن راهنمایش که از این بی‌اطلاعی شگفت‌زده شده‌بود میگوید «معلوم است، هردوشان توی سوراخ درخت زندگی می‌کنند». در مورد

۲۵ـ در انگلیسی (وفرانسه) دارکوب (tree - Creeper) به‌معنای «از درخت بالا رونده» هم هست (ضمناً حقیقتی است که دارکوب در حال نوك زدن به درخت از آن بالا میرود). م.

جغد و مرغ پشه‌خوار هم همینطور است. گوشت‌خوردن یا در داخل درخت زندگی کردن صفت مشترك جفت مورد نظر است و جنبه‌ایست که می‌توان با وضع انسان مقایسه نمود[۲۶]. ولی در پس این شباهت یك تضاد داخلی نیز درهرجفت وجود دارد. مثلا ضمن گوشتخوار بودن، یکی از پرندگان «شکارچی» است و دیگری «دزد». یا طوطی‌های کاکل‌دار عضو یك‌گونه هستند، ولی از نظر رنگ متفاوت‌اند؛ یکی سفید است و دیگری سیاه. پرندگانی که در سوراخ‌درختها زندگی‌می‌کنند، یکی‌شان پرنده شبانه است، دیگری پرنده روزانه، و غیره.

در نتیجه، تقسیم‌بندی «باز ـ کلاغ» در میان قبائل ساکن حاشیه‌رود دارلینگ، که نقطه عزیمت بحث‌ما بشمار میرود، در آخر تجزیه و تحلیل چیزی بیش از «یك نمونه خاص از انواع متداول اطلاق یك اصل ساختی» (ص ۱۲۳) بنظر نمیرسد. این‌اصل‌عبارت‌از وحدت عناصر[۲۷] متضاد است. آنچه که توتمیسم نامیده میشود فقط بهم

۲۶ـ چون یك‌قدری از متن ردکلیف ـ براون خارج شده‌ایم، ممکن است از ما سئوال شود حیواناتی که در درخت زندگی می‌کنند از چه جهت با وضع انسان ارتباط دارند؟ باید گفت که ما حداقل یك قبیله استرالیائی میشناسیم که در آن نیمه‌ها از روی قسمت‌های مختلف درخت نامگذاری شده‌اند: «میان‌نگومباها نیمهٔ گویمودتن [Gweimudthen] به دو بخش نورای [nhurai] (به معنی پایه درخت) و وانگو [Wangue] (به‌معنی وسط درخت) تقسیم شده است، و نیمهٔ گویگولیر [Gwaigulir] با نام وینگو [Winggo] (به‌معنی نوك‌درخت) مشخص شده است. این اسامی اشاره به قسمت‌های مختلف سایه یك درخت روی زمین می‌نمایند و مربوط به جای هر گروه در اردوگاه‌هاست...» (توماس، ص ۱۵۲).

۲۷ـ عنصر در معنی ریاضی آن، مانند عناصر یك تبدیل یا یك ترکیب ریاضی. م.

بستگی‌ها و تضادها را به شیوه خاص خود (یا بوسیله یك زبان رمز خاص) با استفاده از اسامی حیوانان و گیاهان (و این تنها وجه مشخصه منحصر بفرد آنست) بیان می‌کند. بهم‌بستگی‌ها و تضادها را به اشکال دیگر نیز می‌توان قالب‌ریزی[۲۸] نمود، مثلا در میان بعضی قبائل آمریکای شمالی و جنوبی انواع [تیپ‌های] متضاد همین مقصود را القاء می‌نمایند: آسمان ـ زمین، جنگ ـ صلح، بالادست رودخانه ـ پائین دست رودخانه، قرمز ـ سفید، و غیره؛ که تعمیم یافته‌ترین و سیستماتیك‌ترین اطلاق آن احتمالا در چین یافت میشود و آنهم در تضاد بین دو اصل یانگ و یین[۲۹] است، مانند نر و ماده، روز و شب، و تابستان و زمستان، که وحدت آنها منجر به‌یك کل متشکل میگردد (که به‌آن تائو[۳۰] گفته‌میشود): جفت زناشوئی، یك روز کامل، و سال. باین ترتیب توتمیسم فقط شیوه خاصی از پاسخ‌دادن به‌یك مسئله عمومی است: اینکه چگونه تضاد میتواند بوجود آورنده ترکیب باشد، بجای اینکه مانع آن گردد.

توتمیسم مبنی بر بهم‌بستگی و تضاد است (فرنزا از اصل پردرت عنصر متضاد است)

۴

توضیحات ردکلیف ـ براون بن بستی‌را که‌مدافعین و مخالفین توتمیسم توأماً در آن گیرکرده بودند به‌نحو قاطع پایان داد، چون آنها گونه‌های جاندار را فقط

۲۸ـ معادل Formaliser . م.

۲۹ـ Yin و Yang .

30- Tao

می‌توانستند در دو نقش تصور بنمایند، یا در نقش یك محرك طبیعی، و یا در نقش یك دست‌آویز دلبخواه. از این پس دیگر در توتمیسم حیوانات فقط، یا در درجه اول موجودات ترسناك، مورد ستایش، یا مورد علاقه نیستند. در پس واقعیت ملموس آنها می‌توان پی به مفاهیم و روابطی برد که ذهن فرضیه‌ساز[۳۱] به دنبال داده‌های تجربی به‌آن دست یافته است. و بالاخره ما درمی‌یابیم که گونه‌های طبیعی برای‌آن انتخاب نشده‌اند که «برای‌خوردن مناسب‌اند» بلکه برای‌آنکه «برای‌اندیشیدن مناسب‌اند». بین این نظریه و نظریه ماقبل آن فاصله چنان زیاد است که انسان واقعاً می‌خواهد بداند آیا ردکلیف ــ براون خود به‌آن وقوف کامل داشته یا نه. شاید بتوان پاسخ به‌این سئوال را در یادداشتهای دوره‌های درسی او در آفریقای جنوبی و در متن چاپ نشدهٔ سخنرانی‌اش درباره جهان‌شناسی [کوسمولوژی] بومیان استرالیا یافت، که آخرین فرصت‌هائی بشمار میروند که ردکلیف ــ براون می‌توانسته قبل از مرگش در سال ۱۹۵۵، نظریاتش را ابراز نماید. ولی او کسی نبود که بسادگی بپذیرد تغییر عقیده داده یا تحت تأثیر دیگران قرار گرفته است. با این همه، مشکل بتوان نادیده گرفت که طی ده سال قبل از سخنرانی وی در «کنفرانس یادبود هاکسلی»، بین مردم‌شناسی و زبانشناسی ساخت گرا نزدیکی قابل توجهی پدیدار گشته بود. برای تمام

۳۱ـ نویسنده (شاید عمداً) روشن نمی‌کند منظور «ذهن» محقق است یا «ذهن» عمل کننده اجتماعی. م.

کسانی که در آن سهمی داشته‌اند، حداقل این وسوسه وجود دارد که تصور کنند این کوشش می‌توانسته باز- تابی در اندیشه ردکلیف ـ براون داشته باشد. مفاهیم تضاد و بهم‌بستگی تاریخ درازی دارند، ولی این زبانشناسی ساختگرا، و در پیامد آن مردم‌شناسی‌ساختگرا است که در قاموس علوم انسانی از این مفاهیم اعاده حیثیت نمود. ولی مهم آنستکه با این مفاهیم در نوشته- های ردکلیف ـ براون برخورد نمائیم، که همانطور که دیدیم آثار و نتائج این امر باعث شدند او نقطه نظر پیشین خود را که هنوز به مهر طبیعت‌گرائی [ناتورا- لیسم] و تجربه‌گرائی [آمپیریسم] ممهور شده بود رها نماید. معهذا این تغییر مسیر بدون تردید و تردد نبود؛ برای یك لحظه کوتاه بنظرمیرسد ردکلیف-براون واقف به وسعت حوزه اطلاق نظریه‌اش و امکان تعمیم آن به‌ماوراء مشهودات در استرالیا نباشد:

«استنباط استرالیائی‌ها از آنچه که‌ما اینجا «تضاد» نامیده‌ایم در واقع نوعی تداعی در مغایرت است که از مشخصات جهانی تفکر آنان بشمار میرود، کما اینکه مفاهیم مغایر بصورت جفت به ذهن ما می‌آیند، مانند بالا و پائین، قوی و ضعیف، و سیاه و سفید. ولی استنباط استرالیائی‌ها از «تضاد»، ترکیبی است از مفهوم جفت مغایر و مفهوم جفت مخالف.» (همان اثر، ص ۱۱۸)

این حقیقتی‌است‌که‌یکی از نتائج مشرب‌ساختگرائی نوین (که هنوز هم به روشنی تبیین نگرده است) می-

بایستی اعاده حیثیت از روانشناسی تداعی‌گرا[۳۲] باشد. تداعی‌گرائی این حسن بزرگ را داشته که خطوط اصلی این منطق ابتدائی [بهم‌بستگی و تضاد] را که کوچکترین مضرب مشترك کل تفکر بشمار میرود، طراحی نماید؛ و تنها عیبش این بوده که درنیافته‌است که این منطق یك منطق بکر، و تجلی مستقیم شالوده [ساخت] ذهن (و در پس ذهن، بی‌شك مغز) است، نه فقط انعکاسی از تأثیر محیط بر یك وجدان شکل نگرفته. ولی برخلاف تصور ردکلیف ــ براون، همین منطق تضاد و بهم‌بستگی، نفی و شمول، و سازگاری و ناسازگاریست که قوانین تداعی را تبیین می‌نماید و نه بالعکس. تداعی‌گرائی جدید می‌بایستی بر پایه نظامی استوار گردد که چندان بی‌شباهت به‌جبر بول[۳۳] نباشد. همانطور که نتیجه‌گیری‌های خود وی نشان میدهد، تجزیه‌و تحلیل ردکلیف ــ براون از مشهودات استرالیا او را به‌ماوراء یك تعمیم ساده مردم‌شناسی می‌کشاند ــ به‌حیطه قوانین زبان و حتی قوانین تفکر.

و تنها این نیست، قبلا اشاره کرده‌ایم که ردکلیف‌ــبراون دریافته است که در تجزیه و تحلیل ساختی نمی‌توان‌صورت‌را از محتوا تفکیك نمود. صورت جزئی از تحلیل ماست و نه خارج از آن. برای درك‌منطق نامگذاری حیوانی باید تمام عینیت آنرا درنظر گرفت،

۳۲ـ معادل Associationiste . م.

۳۳ـ جورج بول (G. Boole) ریاضی‌دان انگلیسی قرن نوزدهم، از پایه‌گذاران منطق ریاضی. م.

چون ما حق مرزکشیدن نداریم، مرزی که در وراء آن پدیده‌های دلبخواه حکمفرمائی می‌کنند. معنا به‌فرمان‌ما نیست، یا همه جا هست یا هیچ جا نیست، و در حقیقت معرفت محدود ما غالباً مانع‌از آنستکه بتوانیم دقایق‌آنرا بشکافیم. مثلا ردکلیف‌ـبراون توضیح نمیدهـد چـرا بعضی قبائل استرالیا نزدیکی بین زندگی حیوانات و آدمیزاد را در ارتباط با ذائقه گوشتخواری میدانند، در حالیکه قبائل دیگر آنرا مرتبط با محیط زیست مشترك می‌پندارند. ولی در توضیحات او مستتر بنظر میرسد که همین تفاوت نیز گویای نکته‌ایست، واگر ما باندازه کافی اطـلاعات در اختیار داشتیم می‌تـوانستیم رشته ارتباطی آنرا با تفاوت‌های دیگر که بین اعتقادات، فنون یا نحوه برخورد آنها با محیط اطرافشان وجود دارند دریابیم.

در واقع روشی که ردکلیف‌ـبراون دنبال می‌کند همانقدر استوار است که تفاسیر ناشی از آن. هر سطحی از واقعیت اجتماعی در نظر او جزء لایتجزا از یك کـل است که بدون آن، شناخت سطوح دیگر ممکـن نیست. سنت‌ها با اعتقادات مربوط‌اند، واعتقادات بافنون. ولی سطوح مختلف فقط به‌سادگی بازتاب‌های‌یکدیگر نیستند. میان آنها واکنش‌های دیالکتیکی وجود دارد، بطوریکه شناخت هیچکدام بدون ارزیابی‌تضادها و بهم‌بستگی‌هائی که «نهادها»، «مظاهر»، و «موقعیت‌ها» را بـا یکدیگر مرتبط میسازد، میسر نیست. بنابراین تمام تحقیقات عملی مردم‌شناسی روشنگر یك تناظر ساخت بین اندیشه

انسان و نهادهائی[۳۴] که اندیشه برآن اعمال گردیده‌است میباشند. ترکیب ذات و صورت در روش‌شناسی خود انعکاسی از یك ترکیب اساسی‌تر است، و آن ترکیب روش و واقعیت است.

۳۴ـ اصل متن «شیئی انسانی» که در این متن از «نهاد» نیز همان مفهوم، منتهی با تجرید کمتر مستفاد میگردد. م.

فصل پنجم

«توتمیسم از درون»

۱

بی‌شك ردکلیف‌ـ‌براون نتائجی راکه ما ازتحلیل‌ـ‌های او گرفتیم رد میکرد، چون او تا پایان عمـر در اعتقاد خود به یك درك تجربی از ساخت استوار ماند، و نامه‌ای از او مانده که مؤید این امر است[1]. با این همه‌ما فکر می‌کنیم مسیری که ما دنبال کردیم یکی از چندین راهیست کـه سخنرانی سال ۱۹۵۱ او گشوده است. این نشانه خلاقیت انـدیشه ردکـلیف‌ـ‌براون است که علی‌رغم پیری و بیماری، هنوز قابلیت ابداع داشت ـ حتی اگر خود او چنین نپنداشته باشد.

با وجود اینکه آخرین تئوری توتمیسم ردکلیف‌ـ‌براون در تفکر مردم‌شناسی کـاملا تازگـی دارد، در

۱ـ نگاه کنید به‌نامه ردکلیف ـ براون به مؤلف در کتاب «نظری به مردم شناسی کنونی»، ویراستار: اس. تکس، ال. سی. آیزلی، آی. روس، سی. اف. و وگلین، شیکاگو ۱۹۵۳، ص ۱۰۹.

واقع او مبدع آن نیست. ولی زیاد محتمل بنظر نمیرسد که وی تحت تأثیر افکار متقدمینی قرار گرفته باشد که مردم‌شناس به معنای اخص کلمه بشمار نمیروند. با توجه به کیفیت عقل‌گرایانهٔ[۲] این تئوری، حیرت‌آور بنظر میرسد که برگسون[۳] نیز افکاری نظیر آن ارائه نموده باشد. معهذا در کتاب «دو منشاء اخلاق ومذهب» او نظریه‌ای را طرح می‌نماید که از بعضی جهات با نظریه ردکلیف‌براون شباهت دارد، و از اینرو بررسی آن قابل توجه است. ضمناً این فرصت مناسبی است برای طرح سئوالی که در واقع مربوط به تاریخ تفکر میشود، ولی در عین حال به ما اجازه میدهد اصول موضوعه‌ای را که منجر به نظریه‌سازیهای توتمی گردیدند مطرح نمائیم. [سئوال اینستکه] چگونه ممکن است فیلسوفی که چنان ارجی به واکنش عاطفی و تجربه اشراقی می‌نهد، در تحلیل یك مسئله مردم‌شناسی کاملا در جهت مخالف کسانی قرار گیرد که مابین مردم‌شناسان از کلیه نقاط نظر دیگر آراءشان باو نزدیك‌تر است؟

در کتاب «دو منشاء» برگسون مسئله توتمیسم را بطور غیر مستقیم در چارچوب پرستش حیوانات که او آنرا نوعی کیش ارواح می‌داند بررسی می‌نماید. [بنظر وی] توتمیسم را نباید با جانورپرستی اشتباه گرفت، ولی با این همه شرط قبلی توتمیسم آنستکه

۲ـ معادل Intellectualiste م.

۳ـ فیلسوف اشراقی فرانسوی. م.

«انسان در قبال یك‌گونه حیوانی یا حتی گیاهی، یا گاه یك شیئی بیجان ساده، احتراماتی را مرعی دارد که بی‌شباهت به مذهب نیست» (ص ۱۹۲). بنظر میرسد در ذهن بومیان این احترامات با اعتقاد به نوعی وحدت [یکی پنداری] بین اعضاء طایفه و حیوان یا گیاه مرتبط باشد. این اعتقادرا چگونه می‌توان‌توجیه نمود؟

تفاسیر ارائه شده به یکی از دو حد افراط و تفریط گرایش دارند. یکی از این گرایش‌ها به سمت فرضیه «مشارکت» (به شیوه لوی‌ـبرول)[۴] است، که اهمیت تعدد مفاهیمی را که (در زبانهای مختلف اصطلاحات متعدد برای آنها وجود دارد و) ما بافعل «بودن» بیان می‌کنیم نادیده میگیرد. گرایش دیگر نقش توتم را محدود به رایت و وجه تسمیه طایفه می‌کند (مانند دورکیم) و توجه به نقش توتمیسم در زندگی کسانی که با آن زندگی می‌کنند ندارد.

هیچیك از این دو تفسیر نمی‌توانند به سادگی و بدون ابهام علت علاقه خاصی را که [در بعضی جوامع] نسبت به گونه‌های حیوانی و گیاهی مشاهده میگردد توجیه نمایند. بنابراین باید علت این علاقه خاص را در چگونگی ادراك و بینش انسان نسبت به حیوانات و گیاهان جستجو نمود:

«چون بنظر میرسد طبیعت هر حیوان در یك صفت واحد متمرکز گردیده باشد [مانند روباه مکار، شیر

۴ـ که بنظر وی انسان بدوی دارای ساخت ذهنی ماقبل منطقی است که بیش از آنکه قدرت تجزیه و تفکیك داشته باشد، اشتراکی عمل می‌نماید. م.

درنده. م.] می‌توان گفت که موجودیت مستقل هر حیوان بعنوان فرد در گونه مستحیل میگردد. شناختن یك انسان یعنی تمیز دادن او از انسانهای دیگر، ولی شناختن یك حیوان معمولا یعنی شناختن گونه‌ای که حیوان به آن تعلق دارد... یك حیوان بصورت عینی و فردی موجودیت ندارد، و درك ماازآن اساساً به شکل یك کیفیت و یك گونه است.» (برگسون، ص ۱۹۲)

مهم‌ترین جنبه رابطه انسان با حیوان و گیاه این ادراك مستقیم از «گونه» در وراء فرد است، و همین مطلب به ما کمك می‌کند که مفهوم «این پدیده منحصر بفرد را که توتمیسم نامیده میشود» بفهمیم. در واقع، حقیقت را باید در نیمه راه بین دوحد افراط وتفریط که در بالا به آن اشاره شد جستجو نمود:

«از اینکه اسم این حیوان یا آن حیوان را روی طایفه‌ای گذاشته باشند هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. ولی اینکه دو طایفه یك قبیله ضرورتاً بنام دو حیوان متفاوت نامیده شوند، بسیار آموزنده است. فرض‌کنیم که بخواهیم بگوئیم این‌دو طایفه از دوگونه (به معنی زیست‌شناسی کلمه) متفاوت هستند... در اینصورت باید... روی یکی از آنها نام یك‌حیوان، و روی‌دیگری نام یك حیوان دیگر را بگذاریم. این نام‌ها هریك به تنهائی فقط یك عنوان ساده بیش نیستند، ولی وقتی آنها را با هم درنظر بگیریم جنبه تأکید پیدا می‌کنند، و مؤید آنند که دو طایفه از خون‌های متفاوت‌اند.» (برگسون، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۳)

لزومی به این نیست که نظریه برگسون را تا آخر دنبال کنیم، چون از این ببعد زمینه استدلالی او چندان مستحکم بنظر نمیرسد. برگسون توتمیسم را وسیله‌ای برای برون‌همسری میداند که خود معلول غریزه‌ایست که مانع ازدواج بین خویشاوندان نزدیك (که از نظر زیست‌شناسی مضر است) میگردد. ولی اگر چنین غریزه‌ای وجود میداشت دیگر توسل به نهادهای اجتماعیٌ بی‌معنی بود. بعلاوه در اینصورت تناقض عجیبی بین شالوده جامعه و الگوی جانوری (که الهام‌بخش آنست) ایجاد میشود: حیوانات درون همسر هستند، نه برون همسر، و ضمناً جفت‌گیری‌وتولیدمثل آنها فقط در محدوده گونه خاص خودشان صورت میگیرد. اگر توتمیسم متکی به گرایش‌های غریزی و تمایلات طبیعی می‌بود، نتیجه‌ای‌که از «مشخص‌کردن»[۵] [گونه‌ای‌کردن] طایفه‌ها و متمایزنمودن هر طایفه از طایفه دیگر «بطور مشخص»[۵] [گونه‌وار] بدست میآمد کاملا معکوس آنچه که انتظار داشتیم میشد. طایفه‌ها باید مانند گونه‌های جانوری درون‌همسر میشدند، و هر طایفه نسبت به طایفه دیگر بیگانه باقی می‌ماند.

برگسون چنان باین مشکلات بخوبی واقف است که خود فوراً نظریه‌اش را از دو جهت تعدیل می‌کند.

۵ـ Spécifièr (به‌معنای مشخص نمودن) با Espèce (به معنای گونه) هر دو یك ریشه لاتین دارند، و بدین ترتیب از Spécifièr مفهوم «گونه‌ای نمودن» یا «به‌کیفیت گونه درآوردن» نیز استنباط میگردد. در اینجا نویسنده تأکید به‌این مفهوم مضاعف دارد. م.

او ضمن آنکه هنوز معتقد است یك نیاز درونی موجب آن میگردد کــه انسان از ازدواج‌هــای همخون [صلبی] پرهیز نماید، اعتراف می‌کند که هیچ غریزه «مؤثر و واقعی» محرك آن نیست. طبیعت این کمبود را بــا تعقل جبران نموده‌است، که باعث میشود انسان بــه «یك مظهر خیالی [توسل جوید] که مانند غریزه رفتار [او] را به‌نظم درآورد» (ص ۱۹۵). اما گذشته از آنکه اینجا دیگر داریم‌وارد بحث متافیزیکی‌میشویم، محتوای این «مظهر خیالی» همانطوریکه قبلا دیدیم معکــوس هدف آنست. بی‌گمان برای عبور از این مانع دوم است که برگسون مجبورمیشود یك‌صورت [فورم] راجانشین یك مظهر خیالی بنماید:

«وقتی آنها [اعضاء دو قبیله] می‌گویند دوگونــه حیوان هستند، تأکید آنها روی حیوان بودن نیست، بلکه روی دوگانگی است.» (همان اثر، ص ۱۹۵)

برگسون نیز به‌همان نتیجه ردکلیف‌ـبراون، بیست سال قبل از وی رسیده است، هرچند که نقاط عزیمت آنها متفاوت است.

۲

این ژرف‌بینی برگسون که در واقع او را وادار به یافتن پاسخ صحیح به سئوالی می‌کند که مردم‌شناسان حرفه‌ای در آن درمانده بودند (کتاب «دو منشاء» اندکی پس از ارائه تئوری اول ردکلیف‌ـبراون به چاپ رسید)

بیشتر از آنجهت حائز اهمیت است که موجب‌گردید برگسون و دورکیم (که معاصر هم هستند) جایشان را با یکدیگر عوض کنند. فیلسوف متحرك ذاتی[۶] راه‌حل مسئله توتمی را در حیطه مفاهیم و تضاد می‌یابد، در حالیکه دورکیم که همیشه به مقولات و حتی تناقضات عطف میدهد پاسخ به این سئوال را در حیطه عدم تمایز جستجو می‌کند. تئوری توتمیسم دورکیم در واقع شامل سه مرحله است که برگسون در نقد خود فقط دو مرحله اول را مهم میداند. در مرحله اول، طایفه «بطور غریزی» رایتی را برمیگزینند (نگاه کنید به ص[۱۲۹ـ۱۲۸] و ۱۴۸ـ۱۴۷ همین کتاب) که چیزی بیش از یك نقش ساده و چند خط نیست. در مرحله بعدی «متوجه میشوند» که این نقش، شبیه شکلك یك حیوان است و در نتیجه مقداری در آن دست میبرند. و بالاخره در مرحله آخر با اختلاط عاطفی‌طایفه و رأیت، این شکلك تقدس می‌یابد.

اما چگونه این عملیات که هر طایفه برای خودش و مستقل از طایفه‌های دیگر انجام میدهد، منجر به تشکیل یك نظام میگردد؟ پاسخ دورکیم عبارت است از:

«توتمیسم بعنوان یك اصل، مرتبط بایك گونه حیوانی یا گیاهی است، ولی نمیتواند در محدوده آن باقی بماند. حالت تقدس به منتهی درجه مسری است و بدین سبب از موجود توتمی به هرچیز دیگری که با آن مربوط باشد تعمیم داده میشود... [مانند] مواد

۶ـ معادل Mouvant در فلسفه برگسون. م.

خوراکی، مورد استفاده او... چیزهائی که به او شبیه هستند... موجوداتی که با او تماس دائم دارند... و بالاخره تمام جهان از اصول توتمی یك قبیله سهمی می‌برند.» (دورکیم، ص ۳۱۸)

در اینجا اصلاح «سهمی می‌برند» مفهوم دو پهلو دارد، چون تسهیم واقعی نمی‌تواند فقط ناشی از محدودیت متقابل و پیش‌بینی نشدهٔ عوامل در حال گسترش باشد، عواملی که هریك بالقوه می‌توانستند تمام طیف را دربرگیرند، و تنها مانع آنها گسترش عوامل دیگر است[۷]. اینگونه توزیع عوامل جنبه دلبخواه و مشروط دارد و محصول تاریخ و اتفاق است. قابل تصور نیست که وجوه تمایزی که جامعه آنها را بطور انفعالی پذیرفته است و هرگز شناخت مفهومی و عقلی نسبت به آنها نداشته است بتوانند منشاء این «طبقه‌بندی‌های بدوی» باشندکه دورکیم خود، همراه باموس[۸]، انسجام و سیستماتیك بودن آن را اثبات نموده است:

۷ـ یعنی چنانچه ضوابط توتمی هر طایفه خودبخود به‌تمام اشیاء و پدیده‌ها اطلاق میگردیدند، دراینصورت تنها عاملی که مانع از تسری ضوابط توتمی یك طایفه به‌تمام اشیاء و پدیده‌ها میگردید، گرایش مشابه ضوابط توتمی طایفه‌های دیگر بود. نتیجه چنین رقابتی [بین ضوابط توتمی طایفه‌های مختلف] فقط می‌توانست بوجود آورنده یك تقسیم‌بندی حساب نشده، اتفاقی، و نامنظم باشد. در هر صورت عواملی که خودبخود و بدون تبعیت از یك طرح داده شده، روی یکدیگر اثر میگذارند نمی‌توانند بوجود آورنده نظام اجتماعی باشند. همانطور که خواهیم دید، بحث بر سر آنستکه آیا ذهن انسان بیشتر بازتابی از نظام جامعه است [دیدگاه دورکیم] یا جامعه بیشتر بازتابی از نظام ذهن‌انسان [دیدگاه مؤلف]. م.

۸ـ Marcel Mauss که با دورکیم کتاب «طبقه‌بندیهای بدوی» را نوشته‌اند. م.

«این برداشتها با برداشتهای ما خیلی دور نیستند. منطق ما زاده همین منطق است... امروز، مثل هر زمان دیگر، توجیه یك پدیده یعنی نشان‌دادن نقش آن در یك یا چند پدیده دیگر... هربار که ما اصطلاحات ناهمگن را از طریق یك رابطه درونی با یکدیگر وحدت میدهیم در واقع دو امر مغایر را ترکیب می‌کنیم. بی‌شك اصطلاحاتی که مورد استفاده ما قرار میگیرند با اصطلاحاتی که استرالیائی‌ها بکار میبرند یکی نیستند. معیارها و دلائل ما برای انتخاب آنها با یکدیگر فرق دارند، ولی نحوهٔ عمل ذهن در مرتبط نمودن آنها با یکدیگر اساساً تفاوتی ندارد.

. . . . . .

لذا بین منطق مذاهب بدوی و منطق اندیشه علمی شکاف عمیقی وجود ندارد. عناصر اصلی متشکله هر دوشان یکیست، فقط نحوه بسط آنها متفاوت است. بیش از هر چیز وجه بارز اولی قریحه طبیعی آن برای اختلاط مفرط و همچنین تباین شدید است. گرایش آن به هر دو سو از اعتدال خارج است، موقع مقایسه‌کردن مخلوط میکند و موقع متمایزنمودن تضاد می‌آفریند. ظرافت و حد نمی‌شناسد و از هر طرف در جستجوی نهایت است. و در نتیجه مکانیسم‌های منطقی را ناشیانه بکار میگیرد، ولی برآنها وقوف کامل دارد.» (دورکیم، ص ۳۴۲ـ۳۴۰)

علت اینکه ما این متن را به تفصیل نقل قول نموده‌ایم در درجه اول بخاطر آنستکه این دورکیم در حد

اعلای اوست، دورکیمی که می‌پذیرد پیش‌فرض زندگی اجتماعی حتی زندگی اجتماعی بدوی، تفکر منطقی [عقلی][9] انسان است. در نتیجه خواص صوری ذهن انسان نمی‌توانند بازتابی از تشکیلات عینی جامعه باشند.

کتاب «صور ابتدائی زندگی مذهبی» (مانند بعضی متون دیگر در دومین پیشگفتار کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی»[10] و در مقاله‌ای که درباره اشکال بدوی طبقه‌بندی بحث می‌کند) علی‌الخصوص نشان‌دهنده تناقضی است که در نقطه نظر معکوس [تقدم زندگی اجتماعی به‌تفکر منطقی. م.] وجود دارد، وخود دورکیم اغلب این نقطه‌نظر را با تأکیدبر تفوق عوامل اجتماعی برعوامل ذهنی، اتخاذ می‌نماید. برای اینکه بتوان مفاهیم مقوله و تضاد را داده‌های مستقیم شعور انسان دانست که نظام اجتماعی با بکار گرفتن آنها تشکل یافته است، بایستی دقیقاً بهمان اندازه برگسون برخلاف جهت جامعه‌شناس، به معنی دورکیمی کلمه، حرکت نمود. و موقعی که دورکیم مدعی استخراج مقولات و افکار مجرده از نظام اجتماعی میشود، برای توجیه این نظام چیزی جز احساسات و ارزش‌های عاطفی، یا مفاهیم مبهمی از قبیل سرایت‌نمودن و آلوده نمودن برایش باقی نمی‌ماند. بدین ترتیب دو گرایش مغایر در اندیشه او

9- Intellectuelle

۱۰- Les Regles de la méthode sociologique که در کتابشناسی نیامده است. م.

شکاف انداخته‌اند. و کلید معما همینجاست، معمائی که تاریخ توتمیسم بخوبی آنرا نشان میدهد، که چگونه برگسون بهتر ازدورکیم توانسته است شالوده یك منطق جامعه‌شناسی واقعی را پی‌ریزی نماید، و چگونه روانشناسی دورکیم بهمان اندازه روانشناسی برگسون منتهی در جهت معکوس، متوسل به عوامل تبیین‌نشده میگردد.

تا اینجا بنظر میرسد برگسون در مسیر حرکت‌خود قدم به قدم عقب نشسته باشد؛ گوئی او به ناچار در قبال اشکالاتی که نظریه‌اش با آنها روبرو شده است، به‌گوشه‌ای کشانده شده و مجبور به‌اتخاذ این‌نقطه‌نظر گردیده باشد. ولی این تعبیر سطحی است، زیرا ممکن است روشن‌بینی برگسون دلائل عمقی‌تر و مثبت‌ترداشته باشد. آیا دلیل اینکه برگسون توانسته است بعضی جنبه‌های توتمیسم را بهتر از مردم‌شناسان، یا قبل از آنها درك نماید این نیست که در تفکر او شباهت شگفت‌آوری با تفکر بعضی اقوام (بقولی) بدوی که توتمیسم را از درون تجربه کرده‌اند، مشاهده میگردد؟

از نظر یك مردم‌شناس، برگسون بی‌چون‌وچرا یادآور افکار فلسفی سرخ‌پوستان قوم «سیو»ست، و خود برگسون نیز می‌توانسته متوجه این تشابه شده باشد، چون او کتاب «صور ابتدائی زندگی مذهبی» را خوانده و درباره‌آن تعمق نموده بوده است. دورکیم دراین کتاب اظهارات یکی از پیران داکوتا را نقل‌قول می‌کند. این

اظهارات که با لحنی شبیه لحن کتاب «تکامل خلاقه»[۱۱] ادا گردیده‌اند، در واقع مبین یک بینش متافیزیکی هستند که وجه مشترك تمام قبائل سیو (از کرانه‌های رودخانه ازاژ در جنوب تا داکوتا در شمال) بشمار میرود. براساس این متافیزیك اشیاء و موجودات تنها صور جسمانی تداوم خلاقه هستند. متن اصلی آمریکائی از این قرار است:

«هرچه که حرکت می‌کند گاه و بیگاه، اینجا وآنجا می‌ایستد، پرنده که پرواز می‌کند، یکجا برای استراحت و جای دیگر برای ساختن آشیانه توقف می‌کند. انسان که راه میرود هرجا بخواهد می‌ایستد. خدا هم توقف می‌کند. خورشید درخشان و زیبا یکی از جاهائی است که او توقف نموده است. او با باد و ماه و ستارگان بوده‌است. حیوانات ودرختان همه‌جاهائی هستند که او توقف نموده است. سرخ‌پوست به این مکانها فکر می‌کند و دعایش را به آنها حواله می‌کند تا به خدا برسد واو رامشمول لطف و برکت خود نماید.» (دورسی، ص ۳۴۵)

پیش از هرگونه توضیح، بهتر است برای نشان دادن شباهت بین دو متن، پاراگرافی را از کتاب «دو منشاء» برگسون که در آن بینش متافیزیکی خود را خلاصه می‌کند، نقل قول نمائیم:

«جریان عظیمی از انرژی خلاقه به میان ماده هجوم

۱۱ـ I'Evolution Creatrice ، نوشته برگسون که درکتابشناسی‌نیامده است.

میآورد تا هرچه می‌تواند از آن بگیرد. در بسیاری نقاط این انرژی به توقف درمیآید، و این توقف‌ها از دید ما شکل گونه‌های زنده را بخود میگیرند، یعنی شکل ارگانیسم‌هائی را بخود میگیرند که ادراك تحلیلی و ترکیبی ما در آنها تعداد کثیری از عناصر متمایز رادر حین اجرای تعداد کثیری نقش مشاهده می‌نماید. ولی تمام این تشکیلات فقط معلول همان توقف بوده است، عمل ساده‌ای که شبیه پا گذاردن روی ماسه است که در یك لحظه باعث میشود هزاران ذره ماسه جا باز کنند تا نقشی در زمین پدیدار گردد.» (برگسون، ص ۲۲۱)

این‌دو متن چنان با یکدیگر نزدیك هستند که بی‌گمان پس از خواندن آنها با اطمینان خاطر بیشتر می‌توان پذیرفت‌که علت درك عمقی برگسون از توتمیسم آنستکه طرز تفکر او بدون‌آنکه خود بداند، تعلق‌خاطری نسبت به اندیشه اقوام توتمی دارد. چه چیز بین آنها مشترك است؟ بنظر میرسد که رابطه بین آنها ناشی از همان میل به درك کلی آن دو جنبهٔ واقعیت باشد که برگسون «پیوسته» و «ناپیوسته» می‌نامد؛ همان امتناع از انتخاب یکی از آن دو؛ همان کوشش که این دو مفهوم را مکمل‌یکدیگر و نشان‌دهنده‌یك واقعیت‌بدانیم ۱۲ــ۱۳.

۱۲ــ شباهت‌های عمقی دیگری نیز وجود دارند، زبان سرخ‌پوستان داکوتا برای مشخص کردن زمان واژه ندارد، ولی می‌تواند بودن در زمان را به شیوه‌های مختلف بیان نماید. در واقع در اندیشه آنان سنجش به مدت زمان قابل اطلاق نیست: زمان کالائی نامحدود و بی‌قیمت است. (مالان و مك‌کون[McCone & Malan] ص ۱۲).

۱۳ــ اشاره مختصری به مفاهیم برگسونی لازم است (چون در صفحات بعد ←

ردکلیف‌ـبراون هم بدون آنکه وارد مباحث متافیزیکی (که قاعدتاً با خلق او جور در نمیآید) بشود، هنگامیکه توتمیسم رامورد خاصی‌ازیك‌کوشش عام‌برای تلفیق‌دادن بین تضاد و یگانگی بشمار میآورد، در واقع همین مسیر را دنبال می‌کند. این توافق نظر بین مردم‌شناسی که اهل کار تجربی است و عمیقاً باشیوه تفکر وحشیان آشنائی دارد، و فیلسوف پشت میزنشینی که از بعضی جهات خود مانند وحشیان فکر می‌کند، فقط روی یك نکته اساسی ممکن است حادث گردد، و جا دارد که روی این نکته اساسی تأمل کنیم.

۳

ردکلیف‌ـبراون یك سلف دورتر و غیر منتظره به نام ژان ژاك روسو دارد. مطمئناً روسو بسیار بیش از برگسون نسبت به مردم‌شناسی شوروهیجان داشت. گذشته از آنکه دانش مردم‌شناسی در قرن هیجدهم بسیار محدود بوده است، روشن‌بینی روسو از آنجهت شگفت‌ـانگیز است که در زمان او اصلا چیزی بنام توتمیسم

← هم به‌آنها عطف میگردد): ادراك‌غریزی، دینامیك (پویا) و پیوسته است، درحالیکه ادراك تعقلی استاتیك (ایستا) و ناپیوسته. زمان پیوسته و مداوم است (بهمین جهت نویسنده در زیرنویس قبلی اشاره به عدم سنجش زمان در تفکر سرخ‌پوستان می‌کند) و مکان ناپیوسته. ادراك عقلی واقعیتی ناپیوسته از جهان ارائه میدهد، در حالیکه با ادراك اشراقی (الهامی) شناخت واقعیت پیوسته ومداوم جهان میسر است. پس استدلال، ریاضیات و منطق (به‌مفاهیم متعارف آنها) معرفت ناقصی از جهان ارائه میدهند. م.

هنوز شناخته نشده بود. همانطور که میدانیم کتاب لانگ[۱۴] در سال ۱۷۹۱ بچاپ رسید، در حالیکه کتاب «رساله‌ای درباب منشاء عدم مساوات...» درسال ۱۷۵۴ انتشار یافت. بااین همه روسو هم مانند ردکلیف‌ـبراون و برگسون، درك ساخت «مشخص» [گونه‌ای][۱۵] جهان حیوانات و گیاهان توسط انسان را سرچشمه اولین اطلاقات منطق، و بدنبال آن منشاء تقسیم‌بندیهای اجتماعی میدانید. یعنی شناخت مجرد از این‌تقسیم‌بندی بایستی متقدم برتجربه عینی آن بوده باشد.

کتاب «رساله‌ای‌درباب‌منشاء واساس‌عدم‌مساوات‌بین افراد بشر» بی‌گمان اولین اثریست‌که درزبان فرانسه در باره مردم‌شناسی عمومی به‌رشته تحریر درآمده است. روسو دراین‌کتاب‌تقریباً به‌زبان امروزی، مسئله اصلی مردم‌شناسی را عنوان می‌کند، و این‌مسئله همان‌چگونگی گذر از طبیعت به فرهنگ[۱۶] است. او برخلاف برگسون از توسل به غریزه خودداری می‌کند، زیرا غریزه در سطح طبیعت قرار دارد و با اتکاء به آن نمی‌توان‌فرهنگ را توجیه نمود. قبل از آنکه انسان یك موجود اجتماعی بشود، غریزه تولید مثل «چشم‌بسته... و صرفاً یك‌عمل حیوانی بشمار میآمد».

گذر از طبیعت به فرهنگ به‌شرط افزایش جمعیت ممکن بوده است، ولی افزایش جمعیت خودبخود و بطور مستقیم عمل نکرده‌است. افزایش جمعیت اول باعث

۱۴ـ ر. ك. فصل دوم. م.
۱۵ـ Specifique ر. ك. به زیرنویس ص ۱۸۸. م.
۱۶ـ برای توضیح ر.ك. به زیرنویس ابتدای فصل اول کتاب. م.

شده مردم شیوه‌های متنوعی را برای ادامه حیات در محیط‌های مختلف انتخاب نمایند و روابط‌شان را با طبیعت توسعه دهند. ولی این تنوع شیوه‌های حیات و توسعه روابط فقط هنگامی می‌توانستند موجب تغییرات اجتماعی و فنی گردند که خود وسیله و مورد تفکر واقع میشدند:

«این مقایسه مکرر موجودات مختلف با یکدیگر و با خودش بایستی ذهن انسان را متوجه بعضی روابط نموده باشد، روابطی که ما باکلماتی چون بزرگ و کوچك، قوی و ضعیف، تند و کند، شجاع و ترسو، و نظائر آن بیان می‌کنیم، که انسان بدواً آنها را برحسب نیاز و بدون آنکه واقعاً درباره‌شان فکر بکند دریافته است. ولی درك این روابط بالاخره او را وادار به تعمق بیشتر، یا در عمل نوعی دوراندیشی نمود تا احتیاطات لازم را برای حفظ خود بعمل آورد.» (روسو [۱] ص ۶۳)

آخرین قسمت این جمله را نباید سرسری گرفت؛ در اندیشه روسو پیش‌بینی و کنجکاوی دو رویه تعقل انسانند و بهمین جهت با یکدیگر ارتباط نزدیك‌دارند. در وضعیت طبیعی انسان فاقد هر دوی آنهاست چون «آگاهی او نسبت به وجود خود منحصر به زمان حال است». برای روسو زندگی عاطفی و زندگی عقلی‌مانند طبیعت و فرهنگ در تضاد با یکدیگر واقع شده‌اند، و بهمان اندازه که «احساس خالص با ساده‌ترین صورت معرفت» فاصله دارد، عاطفه و تعقل از یکدیگر دور

هستند. او آنقدر باین امر تأکید دارد که گاه بجای اینکه وضعیت اجتماعی را در مقابل وضعیت طبیعی قرار دهد، «وضعیت تعقلی» [استدلالی] را در مقابل آن میگذارد. (همان اثر، ص ۴۱، ۴۲، ۵۴)

بنابراین پیدایش فرهنگ همزمان با تولد عقل است. از سوی دیگر فرهنگ به تضاد بین پیوسته و ناپیوسته که در سطح زیست‌شناسی تقلیل‌ناپذیر بنظر میرسد (چون در درون گونه، موجودات متحدالشکل هستند ولی گونه‌ها با یکدیگر ناهمگن‌اند)، فائق میآید، زیرا منشاء فرهنگ قابلیت انسان در کامل‌کردن خویشتن است، «... این قابلیت [در کامل کردن خود]... در انسان چه به عنوان فرد، و چه بعنوان گونه وجود دارد؛ در حالیکه یك حیوان بعد از چند ماه هنوز همان حیوانی خواهد بود که تمام عمر بوده است، و گونهٔ آن حیوان بعد از هزار سال همان خواهد بود که در سال اول بوده است.» (روسو [۱] ص ۴۰)

پس اولا گذر سه‌گانه از حیوانیت به انسانیت، از طبیعت به فرهنگ و از عاطفه به تعقل (که در واقع همه‌شان یکی هستند)، وثانیاً امکان‌اطلاق جهان‌حیوانات و گیاهان به جامعه انسانی را (که روسو قبل از همه دریافته بود و ما آن را کلید حل معمای توتمیسم‌میدانیم) چگونه باید تبیین نمود؟ چون با جداکردن این عبارات از یکدیگر خطر آن وجود دارد (همانطور که دورکیم بعدها متوجه شد) که منشاء آنها از یادمان برود.

پاسخ روسو عبارت است از تعریف وضعیت طبیعی

انسان بوسیله یك حالت روانی که در آن عوامل عاطفی و عقلی بطور تفکیك ناپذیر دخالت دارند (وتنهاآگاهی برآن، کافی برای تبدیل یك عامل به عامل دیگر است)، وآن احساس همدردی، و همانطور که خود روسو میگوید، خود را با دیگری یکی انگاشتن است (این دو عبارت [همدردی و خود را با دیگری انگاشتن] تا حدودی مترادف با دو جنبه [عاطفه و تعقل] هستند). انسان در ابتدا خود را باتمام موجوداتی که باو شباهت داشتند (روسو تأکید دارد که این شامل حیوانات نیز هست) یکی می‌دانست، و بهمین دلیل نیز بعداً همانطور که «آنها» را از یکدیگر تفکیك نمود، به تفکیك [جامعه] «خود» پرداخت، یعنی از تفاوت گونه‌ها بصورت الگوی مفهومی برای تقسیم‌بندی جامعه استفاده نمود.

این فلسفه که در اصل انسان خود را با تمام موجودات یکی میدانسته است تا حد تصور با اگزیستانسیالیسم سارتر[۱۷] که در این باب نظریه هابز[۱۸] را می‌پذیرد، فاصله دارد. این بینش فلسفی روسو را به فرضیاتی می‌کشاند که خاص خود اوست، از جمله یادداشت شماره ۱۰ کتاب «رساله‌ای درباب...» که در آن روسو می‌گوید ممکن‌است اورانگوتان ودیگر میمون‌های انسان‌نما واقعاً آدمیزاد باشند که سیاحان متعصب مغرضانه آنها را حیوان فرض کرده‌اند. ولی از طرف دیگر همین بینش باو امکان میدهد در مورد گذر از

17- Sartre

۱۸ـ Hobbes متفکر انگلیسی که نقطه نظرش با روسو مغایرت دارد. م.

طبیعت به فرهنگ نقطه‌نظری اتخاذ نماید که بـه نحو شگفت‌آوری مدرن است. این نقطه‌نظر همانطور کـه دیدیم مبتنی بـر پیدایش منطـق تضاد دو ارزشی[۱۹] و همزمان با آن، اولین تجلیات سمبولیسم در انسان‌است. شناخت آدمیزاد و حیوانات بعنوان موجودات ذی‌شعور (که همان یکی‌انگاری است)، متقدم و حاکم برآگاهی انسان به‌تضاد است ــ در درجه‌اول تضاد بین موجودات ذی‌شعور و دیگران، و در درجه دوم تضاد بین «آدمیزاد» و «غیر آدمیزاد». برای روسو حتی پیدایش زبان هـم بهمین شکل[۲۰] بوده‌است. منشاء زبـان در نیاز نیست، بلکه در شور عاطفی است، و بهمین جهت اولین‌زبان، زبان مجازی بوده است:

«چون اولین انگیزه‌هائی که انسان را به سخن‌گفتن واداشتند هیجانات و شور عاطفی بودند، اولین بیانات او هم کنایه بودند. اول زبان مجازی بدنیا آمـدو بعد معانی خاص پیدا شدند. اسم واقعی روی اشیاء گذارده نشد مگر هنگامی که واقعیت آنها در ذهن شکل گرفت. ابتدا زبان فقط شعر بود، استدلال مدتها بعد درآن راه یافت.» (روسو [۲] ص ۵۶۵)

بنابراین قبل از تحلیل وتقلیل مفاهیم، اصطلاحاتی وجود داشتند که اشیاء و هیجانات عاطفی را به نحـو فوق طبیعی با یکدیگر می‌آمیختند. استعاره، که ما به دفعات اهمیت نقش آنرا در توتمیسم مورد تأکید قرار

19- Binaire

۲۰ـ ظاهراً منظور نویسنده ادراك عاطفی←شناخت←استدلال است.

دادیم، فقط یك زینت زبان نیست، بلکه از وجوه اساسی آن بشمار میرود. استعاره نیز که روسو آنرا در سطح تضاد قرار میدهد، مانند تضاد یکی از اشکال ابتدائی تفکر استدلالی بشمار میرود.

۴

قدری متناقض بنظر میرسد که رساله‌ای که عنوان آن «توتمیسم امروز» است با بحث درباره افکار قدما پایان داده شود. ولی تناقض جزئی از وهم توتمی است. این وهم مبتنی بر مشهوداتیست که یك تجزیه و تحلیل دقیق‌تر این مشهودات موجب محو آن میگردد؛ و واقعیتی هم که در این وهم وجود دارد بیشتر مربوط به گذشته میشود تا زمان حال. زیرا بهترین نشانه وهم توتمی آنستکه متفکرینی چون برگسون وروسو، که یکی هیچ‌اطلاعی‌ازمردم‌شناسی نداشت و درزمان دیگری هنوز مفهوم توتمیسم شکل نگرفته بود، توانسته باشند پیش از متخصصین معاصر (و در مورد روسو، حتی قبل از «کشف» توتمیسم) به عمق ماهیت رسوم و اعتقاداتی پی‌ببرند که آشنائی چندانی با آنها نداشتند و هنوز واقعیت آنها اثبات نشده بود.

بی‌گمان موفقیت برگسون در این زمینه بطور غیر مستقیم ناشی از پیش‌فرض‌های فلسفی اوست. او هم مانند معاصرین خود می‌خواست مشروعیت ارزش‌ها را توجیه نماید، ولی برخلاف آنها وی این ارزش‌ها را

محدود به حیطه تفکر عادی انسان سفیدپوست میدانست و به وراء آن قابل اطلاق نمیدانست. [بنظر او] منطق تمایز و تضاد (که فلسفه برگسون آنرا پست‌تر از شیوه‌های دیگر معرفت انسانی میداند) از آن وحشیان و «جوامع بسته» است. اینجا دیگر میشود گفت ازخطابه حقیقت دست یافته‌ایم.

اما از نظر نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم بگیریم، مهم آنستکه برگسون و روسو توانسته‌اند از درون به زیربنای روانی نهادهای ناشناخته (که در مورد روسو، حتی گمان به وجود آنها نمیرفت) رسوخ نمایند. آنها شیوه‌های تفکری را که از جای دیگر آمده بودند (یا فقط خود آنها را تصور نموده بودند) با توسل به‌اندیشه خود آزموده بودند، و باین ترتیب عملا نشان دادند تجربه ذهنی هر انسان می‌تواند تجربه ذهنی همه انسانها باشد، علی‌رغم بعد مسافتی که آنها را از یکدیگر جدا می‌نماید.

[بعلت غرابتی که به توتمیسم نسبت میدادند، و تفاسیر شهود عینی و فرضیه‌پردازیهای تئوریسین‌ها نیز آنرا تقویت می‌نمود، توتمیسم در واقع وسیله شده بود تا ما نهادهای جوامع بدوی را از نهادهای جوامع خودمان جدا کنیم. مثلا بعضی شباهت‌های ظاهری باعث شده بود عده‌ای توتمیسم را نوعی مذهب بشمارآورند، ضمن آنکه سعی میکردند تا سرحد امکان (حتی اگر لازم بود با مسخ توتمیسم) آنرا ازمذاهب «متمدن» دور نگاهدارند. در حالیکه بدون آن تشبیه، این تفکیك هم

ضروری نمی‌بود.

[توتمیسم یك پدیده خاص جوامع بدوی نیست و چنانکه دیدیم اگر آنرا مانند هر نظام مفهومی دیگر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم معلوم میشود در واقع توتمیسم یك نمونه خاص از بعضی شیوه‌های اندیشیدن است. بی‌گمان احساسات نیز در آن راه دارند، ولی فقط بصورت جنبی و برای پرکردن شکاف‌هائی که در این نظام مفهومی وجود دارند. آنچه که ما توتمیسم نامیده‌ایم به‌جهان مفاهیم تعلق دارد. ضروریاتی که توتمیسم به آن‌ها پاسخ میدهد و سعی در اقناع آنها دارد، عقلی هستند. باین معنی توتمیسم مربوط به دوران باستان و دور از ما نیست؛ محتوای آن از جای دیگر نیامده، و تصویر آن انعکاس خود ماست. زیرا اگر این وهم واقعیتی دربر داشته باشد، این واقعیت بیرون از ما نیست، در درون ماست.]

کتابشناسی

کتابشناسی توتمیسم بسیار طولانیست، ما دراینجا فقط به‌آنهائی اشاره می‌کنیم که در متن کتاب به‌آنها عطف داده شده است:

۱ـ اسپنسر (ب) وگیلن (ف. ج.) **قبائل شمالی استرالیای مرکزی**، لندن، ۱۹۰۴.

۲ـ استانر (و. ا. ه) خویشاوندی در مورینباتا و توتمیسم، مجله اقیانوسیه، جلد هفتم، شماره ۲، ۳۷ـ۱۹۳۶.

۳ـ استریلو (ت. ج. ه.) **سنت‌آراندا**، ملبورن، ۱۹۴۷.

[مجله] ۴ـ آنتروبوس، مسئله توتمیسم، جلدهای ۹ ـ ۱۰ـ۱۱ ۱۶ ـ ۱۹۱۴.

۵ـ الکین (ا. پ.) [۱] مطالعاتی درباره توتمیسم استرالیا: توتمیسم رده‌ای، بخشی، و نیمه‌ای، مجله **اقیانوسیه**، جلد ۴، شماره ۱، ۳۴ ـ ۱۹۳۳.

۶ـ الکین (ا. پ) [۲] «مطالعاتی درباره توتمیسم استرالیا: طبیعت توتمیسم استرالیا» مجله **اقیانوسیه**، جلد ۴ شماره ۲ ۳۴ـ۱۹۳۳.

۷ـ الکین (ا. پ.) [۳] بومیان اصلی استرالیا، چاپ سوم، سیدنی ـ لندن، ۱۹۵۴.

۸ـ اوانز ـ پریچارد (ا. ا.) [۱] «توتم‌های زند» مجله من، جلد ۵۶، شماره ۱۱۰، ۱۹۵۶.

۹ـ اوانز ـ بریچارد (ا. ا.) [۲] «اسامی طایفه‌ای زند» مجله من،

جلد ۵۶، شماره ۶۲، ۱۹۵۶.
۱۰ـ اوانز-بریچارد (ا. ا.) [۳] **مذهب نوئرها**، آکسفورد، ۱۹۵۶.
۱۱ـ اوانز-بریچارد (ا. ا.) [۴] مقدمه برکتاب **مرگ و دست راست** نوشته ر. هرتز، لندن ۱۹۶۰.
۱۲ـ برگسون (ه.)**دو منشأ اخلاق و مذهب**، چاپ یکصدوشصت و چهارم، پاریس ۱۹۶۷.
۱۳ـ بست (ا.) مذهب و اسطوره‌شناسی مائوری‌ها، موزه دامینیون، نشریه شماره ۱۰ بخش اول، ولینگتون، ۱۹۲۴.
۱۴ـ بوآس (ف.) ویراستار [۱] **مردم‌شناسی عمومی**، بوستون، نیویورك، لندن، ۱۹۳۸.
۱۵ـ بوآس (ف.)[۲] «منشأ توتمیسم» مجله**آمریکن‌آنتروپالاجیت**، جلد ۱۹، ۱۹۱۶.
۱۶ـ پریتز ـ یوهنسن (ی.) **مائوری‌ها و مذهب آنها**، کپنهاك، ۱۹۵۴.
۱۷ـ پیدینگتون (ر.) **مقدمه‌ای برمردم‌شناسی اجتماعی**، ۲ جلد، جلد اول، ادینبورگ ـ لندن، ۱۹۵۰.
۱۸ـ تایلور (ا. ب) «اشاراتی درباب توتمیسم»، **مجله مؤسسه سلطنتی مردم‌شناسی**، جلد اول، ۱۸۹۹.
۱۹ـ توماس (ن. و) **تشکیلات خویشاوندی و ازدواج گروهی در استرالیا**، کمبریج، ۱۹۰۶.
۲۰ـ جکبسون (ر.) و هال (م.) **مبادی زبان**، لاهه، ۱۹۵۶.
۲۱ـ جنس (د.) سرخ‌پوستان اجیبوای‌جزیره پری: زندگی‌اجتماعی و مذهبی آنان». نشریه وزارت معادن کانادا، شماره ۶۷، اتاوا، موزه ملی کانادا، ۱۹۳۵.
۲۲ـ دورسی (ج. ا.) «بررسی کیش‌های سیو»، **یازدهمین گزارش سالانه** (۹۰ـ۱۸۸۹) اداره مردم‌شناسی آمریکا، واشنگتن، ۱۸۹۴.
۲۳ـ دورکیم (ا.) **صور ابتدائی زندگی مذهبی**، چاپ پنجم، پاریس ۱۹۶۸.

۲۴ـ دومزیل (ژ) **لوکی**، پاریس، ۱۹۴۸.
۲۵ـ **راهنمای سرخ‌پوستان آمریکا در شمال مکزیك، اداره مردم‌شناسی آمریکا، مؤسسه اسمیتسونین**، مجله ۳۰، ۲ جلد، واشنگتن، ۱۹۰۷ـ۱۹۱۰
۲۶ـ ردکلیف‌ـبراون (ا. ر.) [۱] «تشکیلات اجتماعی قبائل استرالیا»، مجله اقیانوسیه، جلد اول، ۳۱ـ۱۹۳۰.
۲۷ـ ردکلیف‌ـبراون (ا.ر.) [۲] «تئوری‌جامعه‌شناسی توتمیسم» (۱۹۲۹) تجدید چاپ شده در کتاب **ساخت و کارکرد در جامعه بدوی**، ص ۱۳۲ ـ ۱۱۷، لندن، ۱۹۵۲.
۲۸ـ ردکلیف‌ـبراون (ا. ر.) [۳] تابو، (۱۹۳۹) تجدید چاپ شده در کتاب **ساخت و کارکرد در جامعه بدوی**، ص ۱۵۲ ـ ۱۳۳، لندن ۱۹۵۲.
۲۹ـ ردکلیف‌ـبراون (ا. ر) [۴] «روش‌مقایسه‌ای‌درمردم‌شناسی»، کنفرانس یادبود هاکسلی برای سال ۱۹۵۱، مجله مؤسسه سلطنتی مردم‌شناسی، جلد ۸۱، قسمت ۱ و ۲، ۱۹۵۱، تجدید چاپ در کتاب **روش در مردم‌شناسی، فصل پنجم**، شیکاگو، ۱۹۵۸.
۳۰ـ روسو (ژ. ژ.) [۱] **رساله‌ای در باب منشأ ومبانی عدم مساوات بین انسانها**، لندن ۱۷۷۶، جلد دوم.
۳۱ـ روسو (ژ. ژ.) [۲] **مقاله‌ای در باب منشأ زبان‌ها**، لندن ۱۷۸۳، جلد دوم.
۳۲ـ ریورز (و. هـ. ر) **تاریخ جامعه ملانزی**، دو جلد، کمبریج، ۱۹۱۴.
۳۳ـ زلنین (د.) **بت‌پرستی در سیبری** (ترجمه فرانسه)، پاریس، ۱۹۵۲.
۳۴ـ سئوالات ویادداشتهای مردم‌شناسی، چاپ‌ششم، لندن، ۱۹۵۱.
۳۵ـ فرت (ر.) [۱] «توتمیسم در پولینزی» مجله اقیانوسیه، جلد اول، شماره ۳ و ۴، ۳۱ ـ ۱۹۳۰.
۳۶ـ فرت (ر.) [۲] **اقتصاد بدوی پولینزی**، لندن، ۱۹۳۹.
۳۷ـ فرت (ر.) [۳] **تاریخ و سنن تیکوپیا**، ولینگتن، ۱۹۶۱.

۳۸ـ فروید (ز.) **توتم و تابو**، ترجمه فرانسه پاریس، ۱۹۲۴.
۳۹ـ فریزر (ج. ج) **توتمیسم و برون همسری**، چهار جلد لندن، ۱۹۱۰.
۴۰ـ فورتز (م.) پویش[1] طایفه‌ای در میان تالنسی‌ها، آکسفورد، ۱۹۴۵.
۴۱ـ کراس ـ آپکات (ا. د. و.) «جنبه‌های اجتماعی زنبورداری نگیندوها»، مجله مؤسسه سلطنتی مردم‌شناسی، جلد ۸۶، قسمت دوم، ۱۹۵۶.
۴۲ـ کنت (ا.) **دورهٔ فلسفه اثبات‌گرا** [پوزیتیو]، ۶جلد، پاریس، ۱۹۰۸.
۴۳ـ کروبر (ا. ل.) [۱] **مردم‌شناسی**، نیویورک ۱۹۲۳.
۴۴ـ کروبر (ا. ل.) [۲] **مردم‌شناسی**، چاپ جدید، نیویورک، ۱۹۴۸.
۴۵ـ کروبر (ا. ل.) [۳] «توتم و تابو: یك روانکاوی مردم شناسانه» (۱۹۲۰)، در کتاب **طبیعت فرهنگ**، شیکاگو، ۱۹۵۲.
۴۶ـ کروبر (ا. ل.) [۴] «توتم و تابو، نگاهی به‌گذشته» (۱۹۳۹)، در کتاب **طبیعت فرهنگ**، شیکاگو، ۱۹۵۲.
۴۷ـ کووك (ژ. ا.) **لغت‌نامه زبان الگنکین**، مونترآل، ۱۸۸۶.
۴۸ـ کینیتز (و. و.) «دهکده چیپوا؛ داستان کتی کیتگون»، مجله مؤسسه علوم کرنبروك، شماره ۲۵، دیترویت، ۱۹۴۷.
۴۹ـ گلدن‌وایزر (ا. ا.) [۱] «توتمیسم، یك بررسی تحلیلی» مجله **امریکن فولکلور**، جلد ۲۳، ۱۹۱۰.
۵۰ـ گلدن‌وایزر (ا. ا.) [۲] «صورت و محتوا در توتمیسم» مجله **امریکن انتروپالاجیت**، جلد ۲۰، ۱۹۱۸.
۵۱ـ لانگ (ج. ك.) **گشت‌ها و مسافرت‌های یك تاجر ومترجم سرخ‌پوستان (۱۷۹۱)**، شیکاگو، ۱۹۲۲.
۵۲ـ لندز (ر.) «جامعه‌شناسی اجیبوا»، **مجله تحقیقاتی در زمینه**

۱ـ معادل Dynamics . م.

مردم‌شناسی از طرف دانشگاه کلمبیا، جلد بیست‌ونهم نیویورک، ۱۹۳۷.
۵۳ـ لوی (ر. ه) [۱] **رساله‌ای در باب جامعه‌شناسی بدوی**، ترجمه فرانسه [اصل انگلیسی: جامعه بدوی. م.] پاریس، ۱۹۳۵
۵۴ـ لوی (ر. ه.) [۲] **مقدمه‌ای برمردم شناسی فرهنگی**، نیویورک، ۱۹۳۴.
۵۵ـ لوی (لوی (ر. ه.) [۳] **تشکیلات اجتماعی**، نیویورک، ۱۹۴۸.
۵۶ـ لوی (ر. ه.) [۴] «در اصل تقارن در مردم‌شناسی»، مجله امریکن فولکلور، جلد بیست وپنجم، ۱۹۱۲.
۵۷ـ لوی ـ استروس (ك.) **ساختهای ابتدائی خویشاوندی**، پاریس، ۱۹۴۹.
۵۸ـ لین (ب. س.) انواع ازدواج با دائی‌زاده و عمه‌زاده[۲] و تابوهای [مناهی] زنا با محارم: علیت و ساخت، در کتاب **مقالاتی در باب علم فرهنگ** (به‌بزرگداشت لزلی وایت)، ویراستاردل و کار نیرو، نیویورک، ۱۹۶۰.
۵۹ـ لینتون (ر.) «توتمیسم و ای. ای. اف»، مجله امریکن انتروپالاجیست، جلد بیست‌وششم، ۱۹۲۴.
۶۰ـ مالینوسکی (ب) [۱] **جادو، علم، ومذهب**، بوستون، ۱۹۴۸.
۶۱ـ مالینوسکی (ب) [۲] **زندگی جنسی وحشیان در شمال غربی ملانزی**، نیویورک، لندن، دو جلد، ۱۹۲۹.
۶۲ـ مایکلسون «اکتشافات و پژوهش عملی مؤسسه اسمیتسونین درسال ۱۹۲۵» **مجموعه‌های متفرقه اسمیتسونین**، جلد ۷۸، شماره ۱، واشنگتن، ۱۹۲۶.
۶۳ـ مرداك (ج. پ.) **ساخت اجتماعی**، نیویورک، ۱۹۴۹.
۶۴ـ مك‌کانل (ا.) «قبیله ویك‌مونکان از شبه‌جزیره دماغه یورك»، مجله **اقیانوسیه**، جلد ۱، شماره‌های ۱ و ۲، ۳۱ـ۱۹۳۰.
۶۵ـ مك‌لنن (ج. ف.) «پرستش حیوانات و گیاهان»، **مجله**

۲ـ معادل Cross - Cousin (=) Cousin Croisée)). م.

فورتنایتلی ریویو، لندن جلد ۶، ۱۸۶۹، و جلد ۷، ۱۸۷۰.
۶۶ـ ملن (و. د.) و مك‌کون (ر. س.) «فرض و مفهوم زمان در نظام اجتماعی‌ـفرهنگی سرخ‌پوستان داکوتا»، مجله **پلینز انتروپالاجیت**، جلد ۵، ۱۹۶۰.
۷ـ وارن (و.) «تاریخ اجیبواها»، **مجموعه‌های تاریخی مینسوتا**، سن‌پل (مینسوتا)، جلد ۵، ۱۸۸۵.
۶۸ـ وارنر (و. ل.) **یك تمدن سیاه**، چاپ تجدید نظر شده، نیویورك، ۱۹۵۸.
۶۹ـ ون گنپ (ا.) **وضعیت کنونی مسئله توتمیسم**، پاریس، ۱۹۲۰.
۷۰ـ هیلگر (م. ی.) «بعضی از رسوم‌اولیه سرخ‌پوستان منومینی» مجله انجمن آمریکاشناسان جلد چهل‌و نهم پاریس، ۱۹۶۰.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus,* t. IX, X, XI, 1914-1916.

Bergson (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* 164e éd., Paris, 1967.

Best (E.), Maori Religion and Mythology, *Dominion Museum,* Bulletin n° 10, section I, Wellington, 1924.

Boas (F.), ed., [1] *General* Anthropology, Boston, New York, London, 1938.

Boas (F.), [2] The Origin of Totemism, *American Anthropologist,* vol. 18, 1916.

Comte (A.), *Cours de philosophie positive,* 6 vol., Paris, 1908.

Crosse-Upcott (A. R. W.) Social Aspects of Ngindo Bee - Keeping, *Journal of the Rogal Anthropological Institute,* vol. 86, part II, 1956.

Cuoq (J. A.), *Lexique de la langue algonquine,* Montéal, 1886.

Dorsey (J. O.), A Study of Siouan Cults, *XIth Annual Report (1889-1890),* Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil (G.), *Loki,* Paris, 1948.

Durkheim (E.), *Les Formes élémentares de la vie religieuse,* 5e éd., Paris, 1968.

Elkin (A. P.), [1] Studies in Australian Totemism. Sub - Section, Section and Moiety Totemism, *Oceania,* Vol. 4, n° 1, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [2] Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism, *Oceania,* vol. 4, n° 2, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [3] *The Australian Aborigines,* 3e éd., Sydney-London, 1954.

Evans-Pritchard (E. E), [1] Zande Totems, *Man,* vol. 56, n° 110, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [2] Zande Clan Names, *Man,* vol. 56, n° 62, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [3] *Nuer Religion,* Oxford, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [4] Preface to: R. Hertz, *Death and the Right Hand,* London, 196.

Firth (R.), [1] Totemism in Polynesia, *Oceania,* vol. 1, n°s 3 et 4, 1930-1931.

Firth (R.), [2] *Primitive Polynesian Economy,* Londres, 1939.

Firth (R.), [3] *History and Traditions of Tikopia,* Wellington, 1961.

Fortes (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford, 1945.

Frazer (J. G.), *Totemism and Exogamy,* 4 vol., London, 1910.

Freud (S.), *Totem et Tabou,* trad. française, Paris, 1924.

Goldenweiser (A. A.), [1] Totemism, an Analytical Study, *Journal of American Folklore,* vol. XXIII, 1910.

فورتنایتلی ریویو، لندن جلد ۶، ۱۸۶۹، و جلد ۷، ۱۸۷۰.

۶۶ـ ملن (و. د.) و مك‌کون (ر. س.) «فرض و مفهوم زمان در نظام اجتماعی‌ـفرهنگی سرخ‌پوستان داکوتا»، مجله **پلینز انتروپالاجیت**، جلد ۵، ۱۹۶۰.

۷ـ وارن (و.) «تاریخ اجیبواها»، **مجموعه‌های تاریخی مینسوتا**، سن‌پل (مینسوتا)، جلد ۵، ۱۸۸۵.

۶۸ـ وارنر (و. ل.) **یك تمدن سیاه**، چاپ تجدید نظر شده، نیویورك، ۱۹۵۸.

۶۹ـ ون گنپ (ا.) **وضعیت کنونی مسئله توتمیسم**، پاریس، ۱۹۲۰.

۷۰ـ هیلگر (م. ی.) «بعضی از رسوم‌اولیه سرخ‌پوستان منومینی» مجله انجمن آمریکاشناسان جلد چهل‌و نهم پاریس، ۱۹۶۰.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus,* t. IX, X, XI, 1914-1916.

Bergson (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 164e éd., Paris, 1967.

Best (E.), Maori Religion and Mythology, *Dominion Museum,* Bulletin n° 10, section I, Wellington, 1924.

Boas (F.), ed., [1] *General* Anthropology, Boston, New York, London, 1938.

Boas (F.), [2] The Origin of Totemism, *American Anthropologist,* vol. 18, 1916.

Comte (A.), *Cours de philosophie positive,* 6 vol., Paris, 1908.

Crosse-Upcott (A. R. W.) Social Aspects of Ngindo Bee - Keeping, *Journal of the Rogal Anthropological Institute,* vol. 86, part II, 1956.

Cuoq (J. A.), *Lexique de la langue algonquine,* Montéal, 1886.

Dorsey (J. O.), A Study of Siouan Cults, *XIth Annual Report (1889-1890),* Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil (G.), *Loki,* Paris, 1948.

Durkheim (E.), *Les Formes élémentares de la vie religieuse,* 5e éd., Paris, 1968.

Elkin (A. P.), [1] Studies in Australian Totemism. Sub - Section, Section and Moiety Totemism, *Oceania,* Vol. 4, n° 1, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [2] Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism, *Oceania,* vol. 4, n° 2, 1933-1934.

Elkin (A. P.), [3] *The Australian Aborigines,* 3e éd., Sydney-London, 1954.

Evans-Pritchard (E. E), [1] Zande Totems, *Man,* vol. 56, n° 110, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [2] Zande Clan Names, *Man,* vol. 56, n° 62, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [3] *Nuer Religion,* Oxford, 1956.

Evans-Pritchard (E. E.), [4] Preface to: R. Hertz, *Death and the Right Hand,* London, 196.

Firth (R.), [1] Totemism in Polynesia, *Oceania,* vol. 1, n°s 3 et 4, 1930-1931.

Firth (R.), [2] *Primitive Polynesian Economy,* Londres, 1939.

Firth (R.), [3] *History and Traditions of Tikopia,* Wellington, 1961.

Fortes (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford, 1945.

Frazer (J. G.), *Totemism and Exogamy,* 4 vol., London, 1910.

Freud (S.), *Totem et Tabou,* trad. française, Paris, 1924.

Goldenweiser (A. A.), [1] Totemism, an Analytical Study, *Journal of American Folklore,* vol. XXIII, 1910.

Goldenweiser (A. A.), [2] Form and Content in Totemism, *American Anthropologist,* vol. 20, 1918.

Handbook of American Indians, North of Mexico, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 30, 2 vol., Washington, 1907-1910.

Hilger (Sister. M. I.) Some early customs of the Menomini Indians, *Jurnal de la Société des Américanistes,* t. XLIX, Paris, 1960.

Jakobson (R.) et Halle (M.), *Fundamentals of Language,* 'S-Gravenhage, 1956.

Jenness (D.), The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life, *Bulletin of the Canada Department of Mines,* n° 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.

Kinietz (W. V.), Chippewa Village. The Story of Katikite gon, *Cranbook Institute of Science,* Detrit, Bull. n° 25, 1947.

Kroeber (A. L.), [1] *Anthopology, New* York, 1923.

Kroeber (A. L.), [2] *Anthropology,* new ed, New York, 1948.

Kroeber (A. L.), Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis (1920), in *The Nalure of Culture,* Chicago, 1952.

Kroeber (A. L.), [4] Totem and Taboo in Retrospect (1939), in *The Nature of Cullure,* Chicago, 1952.

Landes (R.) Ojibwa Sociology, *Columbia Univesity Contributions to Anthropologq,* vol. XXIX, New York, 1937.

Lane (B. S.), Varieties of Cross-cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality, *in:* Dole and Carneiro, eds, *Essays in the Science of cullure in Honor of Leslie A. White,* New York 1960.

Lévi-Strauss (C.) *Les Structres élémentaires de la parenté,* Paris, 1949.

Linton (R.), Totemism and the A.E.F., *American Anthrop-*

logist, vol. 26, 1924.

Long (J. K.), *Vogages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791),* Chicago, 1922.

Lowie (R. H.), [1] *Traité de sociologie primitive,* trad. française, Paris, 1935.

Lowie (R. H.), [2] *An Introduction to Cultural Anthropology,* New York, 1934.

Lowie (R. H.), [4] On the Principle of Convergence in Ethnology. *Journal of American Folklore,* vol. XXV, 1912.

McConnel (U.), The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula, *Oceania,* vol. I, n°s 1 et 2, 1930-1931.

McLennan (J. F.), The Worship of Animals and Plants, *The Fortnightly Reuiew,* London vol 6, 1869 et vol. 7, 1870.

Malan (V. D.) and McCone (R. Clyde), The Time Concept Perspective and Premise in the Sociocultural Order of the Dakota Indians, *Plains Anthropologist,* vol. 5, 1960.

Malinowski (B.), [1] *Magic, Science and Religion,* Boston, 1948.

Malinowski (B.), [2] *The Sexual Lite of Savages in Norlt - Western Melanesia,* New York, London, 2 vol., 1929.

Michelson (T.), Explororations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925, *Smithsonian Miscellaeous Collections,* vol. 78, n° 1, Washington, 1926.

Murdock (G. P.), *Social Structure, York,* 1949.

Notes and Queries on Anthropology, 6e éd., London, 1951.

Piddington (R.), *An Introduction to Social Anthropology,* 2 vol., vol. I, Edinburgh-London, 1950.

Pryrz-Johansen (J.), *The Maori and his Religion,* Copenhagen, 1954.

Radcliffe-Brown (A. R.), [1] The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania,* vol. I, 1930 - 1931.

Radcliffe-Brown (A. R.), [2] The Sociological Theory of Totemism (1929), in *Structure and Function in Primitive*

Society, Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [3] Taboo (1939), in: *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [4] The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Instiute,* vol. 81, parts I and II, 1951 (Published in 1952). (Republié dans: *Method in Social Anthropology,* Chicago, 1958, chap. V.)

Rivers (W. H. R.), *The History of Melanesian Society,* 2 vol., Cambrige, 1914.

Rousseau (J. J.), [1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Œuvres mêlées, nouv. éd., Londres, 1776, t. II.

Rousseau (J. J.), [2] *Essat sur l'origine des langues,* Œuvres posthumes, Londers, 1783, t. II.

Spencer (B.) et Gillen (F. J.), *The Northern Tribes of Central Australia,* London, 1904.

Stanner (W. E. H.), Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania,* vol. 7, n° 2, 1936-1937.

Strehlow (T. G. H.), *Aranda Traditions,* Melbourne, 1947.

Thomas (N. W.), Kinship *Organizations and Group Marriage in Australi,* Cambridge, 1906.

Tylor (E. B.), Remarks on Totemism, *Journal of the Boyal Anthropological Institute,* vol. I, 1899.

Van Gennep (A.), *L'Etat actuel du probleme totémique,* Paris, 1920.

Warner (W. L.), *A Black Civilization,* Revised ed., New York, 1958.

Warren (W.), History of the Ojibways, *Minnesota Historical Collections,* Saint-Paul, vol. 5, 1885.

Zelenine (D.), *Le culte des idoles en Sibérie,* trad. franç., Paris, 1952.

اسامی قبائل و مکانهای ناآشنا

۱ـ آپاچی	Apache
۲ـ آراندا	Aranda
۳ـ آرنهم‌لند	Arnhem Land
۴ـ آزانده	Azandé
۵ـ آمبریم	Ambrym
۶ـ آنداما‌ن	Andaman
۷ـ ابوکولا	Obukula
۸ـ ازاژ	Osage
۹ـ الگنکین	Algonkin
۱۰ـ الوریدجا	Aluridja
۱۱ـ انگون	Ongon
۱۲ـ اوجیبوا	Ojibwa
۱۳ـ اوماها	Omaha
۱۴ـ ایری	Eyre
۱۵ـ بانتو	Bantu
۱۶ـ بوئین	Buin
۱۷ـ بنکز	Banks
۱۸ـ پانتکوت	Pentcôte
۱۹ـ پری	Parry
۲۰ـ تالنسی	Tallensi
۲۱ـ تروبریاند	Trobrland

۲۲ـ تفووا	Tafua
۲۳ـ تورس	Torrés
۲۴ـ توماکو	Taumako
۲۵ـ تیکوپیا	Tikopia
۲۶ـ جورجین	Georgian
۲۷ـ دارلینگ	Darling
۲۸ـ دمپیرلند	Dampierband
۲۹ـ دیری	Dieri
۳۰ـ ساموا	Samoa
۳۱ـ سیو	Sioux
۳۲ـ فانگارو	Fangarere
۳۳ـ فینك	Finke
۳۴ـ کاراجری	Karadjeri
۳۵ـ کارپنتاریا	Carpentaria
۳۶ـ کاریرا	Kariera
۳۷ـ کافیکا	Kafika
۳۸ـ کامیلروی	Kamilaroi
۳۹ـ کانلا	Canella
۴۰ـ کرو	Crow
۴۱ـ کواکیوتل	Kwakiutl
۴۲ـ کورنای	Kurnai
۴۳ـ کورو کورو	Korokoro
۴۴ـ کیتیش	Kaitish
۴۵ـ کیمبرلی	Kimberley
۴۶ـ گرووانتر	Gros-Ventre
۴۷ـ لابائی	Labai
۴۸ـ لورتن	Laverton
۴۹ـ لورتیجا	Loritja
۵۰ـ لوکواسی‌سی‌کا	Lukwasisiga
۵۱ـ لوکوبا	Lukuba
۵۲ـ لوکولابوتا	Lukulabuta
۵۳ـ ماثوری	Maori
۵۴ـ مالاسی	Malasi

۵۵ـ مارکیز	Marquise
۵۶ـ مکومبا	Makumba
۵۷ـ موتا	Mota
۵۸ـ مورنجین	Murngin
۵۹ـ مورینباتا	Murinbata
۶۰ـ مونگارای	Mungarai
۶۱ـ نانگیومری	Nangiomeri
۶۲ـ نگومبا	Ngeumba
۶۳ـ نگنیندو	Ngindo
۶۴ـ نمبیکورا	Nambikwara
۶۵ـ نوئر	Nuer
۶۶ـ وتجوبلوك	Wotjobaluk
۶۷ـ وریمی	Worimi
۶۸ـ وولامبا	Wulamba
۶۹ـ ویك‌ـمونکان	Wik-Munkan
۷۰ـ هایدا	Haida
۷۱ـ هورن	Huron
۷۲ـ هیداتسا	Hidatsa
۷۳ـ یارالد	Yaralde
۷۴ـ یوئین	Yuin
۷۵ـ یونگ‌من	Yungman

لغت معنی اصطلاحات فنی

الف

اردو	Horde
استعاره	Métaphore
اشراقی	Intuitive
اصل موضوعه	Axiome, Postulat
اصطلاح [عنصر]	Terme
التقاطی	Eclectique
انساب (نسب)	Filiation
انساب‌پدرتباری: نگاه کنید زیرپدرتباری	
انساب مادرتباری: نگاه کنید زیرمادرتباری	
انساب غیرتفکیکی	-Indifférencié
انساب یك‌سوئی	-Unilatérale

ب

باستانی	Archaique
بخش	Section
برون همسری	Exogamie

پ

پدربومی	Patrilocale
پدرتباری	Patrilinéaire
پذیرش	Adoption

پیوسته	Continu
تابو (مناهی)	Tabou
تبار	Lignée
تبار هم‌سو	Lignée Collaterale
تبدیل (ریاضی)	Permutation
تجسد	Incarnation
تداعی‌گرا	Associationiste
تشکیلات اجتماعی دوگانه	Organization dualiste
تکوینی (از تکون، پیدایش)	Genèse
تکامل‌گرا	Evolutioniste
تناظر یك به‌یك (جفت‌های مرتب)	Homologie

ج

جادوگر	Chaman
جماعت	Communauté
جهان‌شمول	Universel

خ

خودخواری	Auto-Cannibalisme
خویشاوندی	Parenté

د

در زمان ـ زمانی	Dlachronique
دو ارزشی (در منطق)	Binaire

ر

رأیت	Embléme
رده	Sous - section

ز

زبان‌رمز	Code
زیست‌شناسی	Biologie

ژ

ژنتیك ـ از یك نطفه (جنس) بودن	Génétique

س

ساخت‌گرائی	Structuralisme
ساختی	Structurale
ساحر	Sorcier
سری (سلسله ـ رشته) (در ریاضی)	Série

ص

صورت (فورم)	Forme

ط

طایفه	Clan
طبیعت	Nature
طبیعت‌گرا	Naturaliste

ع

عقل‌گرایانه	Intellectualiste
عنصر (در ریاضی: عنصر یك سری یا تبدیل)	Terme

ف

فرهنگ	Culture
فایده‌گرا	Utilitaire

ق

قالب‌ریزی کردن	Formaliser

ك

کارکرد	Fonction
کیش	Culte

گ

گزاره	Proposition
گونه	Espèce
گویش	Dialecte

م

مادرتباری	Matriliéaire
مجازی	Métonymique
مراسم ـ آداب	Rites
مردم‌شناسی	Anthropologie = Ethnologie
مردم‌نگاری	Ethnographie
مشهودات (مشاهدات‌ـواقعیات)	Faits
معناشناسی	Semantique
مقدس (در زبان دورکیم ـ یاامرمقدس)	le Sacré
مقوله («طبقه»)	Categorie
مناسك	Rituels
موروثی	Génétique

ن

ناپیوسته	Discontinu
نامگرائی	Nominalisme
ناهمگن‌ـنامتجانس	Hétérogène
نظام (سیستم)	Système
نظر ترکیبی	Synthèse
نوع‌شناسی	Typologie
نیا (سلف)	Ancêtre
نیمه	Moitié

و

وهم	Illusion

ه

هم‌ارزی (معادل‌بودن)	Equivalence
همزمان	Synchronique

ی

یکی‌انگاری	Identification

توتمیسم مساله مهمی است که لوی‌استروس برای نشر
دیدگاه نظری خود به بحث عرضه کرده است، و در واقع مقدمه‌ای بر
استرکتورالیسم (ساختگرائی) در مردم شناسی بشمار می‌رود. در اینجا
لوی‌استروس با طرح یک مسئله قدیمی، قصد دارد روش و دیدگاه نظری
جدیدی را عنوان نماید. توتمیسم از آن‌جهت انتخاب شده که، اولا،
دارای بعد وسیعی است و از یک‌سو به اسطوره‌شناسی و از سوی دیگر
به مبادی خویشاوندی مرتبط می‌شود و ثانیا، بخوبی نشان می‌دهد
چگونه تعصبات نظری و وابستگی به معیارها و قالب‌های پیش‌ساخته،
سد راه تجزیه و تحلیل‌های علمی گردیده‌اند.

در این بحث، لوی‌استروس ردکلیف‌براون را در مقابل
مالینوسکی، و دورکیم را در مقابل برگسوده قرار می‌دهد، و استنتاجات
فریزر، و کنپ، بواس، والکین را به‌آزمایش می‌گذارد. به‌این‌ترتیب
ما به بعضی از اساسی‌ترین سئوال‌های علوم اجتماعی در زمینهٔ ماهیت
نظام جامعه، و وجه تمایز بین انسان «بدوی» و انسان «متمدن» برخورد
می‌کنیم.

از هنگامی که مک‌لنن اسکاتلندی توتمیسم را نوعی بت‌پرستی
قلمداد نمود، «توتم» از زبان سرخ‌پوستان آمریکای شمالی و اردزبانهای
دیگر شد، و بسیاری، بافرض اینکه معنی این لغت دقیقاً از قبل مشخص
شده است، از آن برای توجیه نظریات گوناگون، و گاه متناقض استفاده
نموده‌اند. ولی مضرب مشترک پدیده‌هائی که ما به‌نام توتمیسم می‌شناسیم
و متعلق به جوامع بدوی می‌دانیم کدام است؟ آیا باید این پدیده‌ها را
ازهم تفکیک و جداگانه طبقه‌بندی نمود، و برای هرکدام نامی جدا
انتخاب کرد، یا اینکه بر اساس وسیعی کنیم تفاوت‌ها و به‌نوعی توجیه
کلی متوالی واحد توتمیسم را بعنوان یکی از راه‌های اصلی
شناسی حفظ کنیم؟ ولی بجای اینکه بخواهیم با انتخاب یکی از این
شقوق، وجدان علمی خودمان را راحت کنیم، باید سئوال را در چارچوب
«اندیشه وحشی» مطرح کنیم و مبانی و ساخت آنرا بشناسیم. یک تحلیل
عمقی به‌ما نشان خواهد داد که چگونه موضوع از پرستش حیوانات و
گیاهان فراتر می‌رود، و چگونه
نیز ماهیت اختلاف «متمدن» به‌سبب
به‌این ترتیب، با لوی‌استر
به‌پولنزی می‌رویم و می‌بینیم چ
از آنست که تصور می‌کنیم، و چ
مشابه پیروی می‌نماید.

طرح: حمید

۳۴۰ ریال