من الإباحية إلى الزواج الخارجي

تتقاطع فرضيات الإباحية الجنسية مع مباحث الطوطمية ومباحث الزواج الخارجي، وهذه بدورها تتقاطع، كما سنرى، مع اجتناب المحارم. فقد رأينا أن مَكْلِيْنَن، وهو أول من أثار موضوع الطوطمية، كان السباق إلى نقل النقاش حول الطوطمية من الحقل اللاهوتي إلى الحقل الاجتماعي لأنه ربطها بالتنظيم العشائري ورأى فيها تأييدا لما ذهب إليه بخصوص الزواج الخارجي وأسبقية الانتساب للأم في مرحلة كان فيها البشر يمارسون الإباحية الجنسية والزواج الجماعي. إلا أننا لم نتناول هذه الارتباطات ضمن فصول الطوطمية بل حبذنا تأجيل الخوض فيها إلى ما بعد الحديث عن مفاهيم القرابة والزواج وذلك من أجل أن يسهل الاستيعاب وتستقيم سبل النقاش.

رواسب الإباحية الجنسية والزواج الجماعي عند القبائل الأسترالية

لقد رأينا كيف كانت بعض النظريات الكلاسيكية التي تبحث في الأنساق القرابية تفترض أن البدايات الأولى للمجتمع البشري كانت عبارة عن تجمعات همجية إباحية لم تعرف الزواج ولم تكن العلاقات الجنسية فيها تخضع لأي ضابط ولم تكن تتورع عن السفاح ونكاح المحارم. وكان الإثنوغرافيون الأوائل من الذين كانوا متشبعين بهذه النظريات –من أمثال الدكتور هَاوِت والقسيس لوريمر فِيْسُن والحاكم الإداري فْرانسَس غِيلِن وعالم الأحياء بالدوين سْبِنْسَر، الذين بينا إسهاماتهم في حديثنا عن الطوطمية– يرون أن قبائل أستراليا وعشائرها في عصورها الموغلة في البدائية لا تختلف كثيرا عن تلك الصورة الهمجية التي رسمها لِوِس هنري مورغَن وجيمز فْرِيْزر وغيرهم من أنثروبولوجيي الحقبة الفكتورية.

اعتمد الكثيرون من أولئك الأنثروبولوجيين الأوائل في تحليلاتهم ونظرياتهم عن أصول الطوطمية ونظم القرابة والزواج ومراحل تطورها، بدءا من مرحلة الإباحية والزواج الجماعي، على ما وصلهم من شواهد ومعلومات أولية عن ممارسات الزواج عند بعض القبائل الأسترالية؛ ولذا يجدر بنا أن نلقي نظرة مجملة وعاجلة على هذه الشواهد والمعلومات دون الدخول في التفريعات الجانبية والتفاصيل الدقيقة والتشعبات التي قد لا تعني إلا المختصين في ثقافة ومجتمعات الشعوب الأسترالية والتي يمكن الحصول عليها من مصادرها الأصلية (Elkin 1964: 130-8; Frazer 1910/I: 305-13, 362-8; Howit 1904: 161, 176-95; Spencer & Gillen 1899: 55-70, 92-118, 1904: 133-42, 1966/II: 472-6; Thomas 1906: 102-49).

جميع العشائر الأسترالية تتبع نظام القرابة التصنيفي الذي فصلنا القول فيه وشرحنا طبيعته في فصول سابقة. فالأسترالي حينما يستعمل مصطلح أب أو أم أو أخ أو أخت أو أي قريب من أقارب الدرجة الأولى فإن المقصود هو الأب أو الأخ أو الأم أو الأخت بالمعنى التصنيفي الذي يشمل القرابة العشائرية إضافة إلى القرابة البيولوجية. فالمتكلم يدمج خالته مع أمه في نفس المصطلح وعمه مع أبيه وأخوته مع أبناء عمه وأبناء خالته. فمصطلح الأخ أو الأخت عندهم لا يقتصر فقط على من تلده أمك وأبيك بل أيضا على من

تلده خالتك ومن يلده عمك ومن يلده أي رجل تطلق عليه مصطلح "أبي" أو امرأة تطلق عليها مصطلح "أمي" من أفراد العشيرة التي تنتمي إليها. وكما تبين لنا في الفصل السابق فإن القبيلة في أستراليا تنشطر إلى شقين متزاوجين، ولنقل الشق (أ) والشق (ب) بحيث أن فتيان وفتيات أي شق من هذين الشقين لا يتزوجون من بعضهم البعض وإنما يتزاوج أبناء وبنات الشق (أ) من أبناء وبنات الشق (ب) وأبناء وبنات الشق (ب) من أبناء وبنات الشق (أ). وعملية التزاوج بين الشقين تخضع لبعض الاختلافات من قبيلة لأخرى. فكل شق من الشقين ينقسم إلى عدد من العشائر الطوطمية وبعض القبائل تسمح للذكر من الشق (أ)، مهما كانت عشيرته الطوطمية، أن يقترن بأي فتاة من الشق (ب)، مهما كانت عشيرتها الطوطمية، بينما عشائر أخرى لا تسمح للذكر الذي ينتمي لعشيرة طوطمية محددة من الشق (أ) أن يتزوج إلا من أنثى تنتمي لعشيرة طوطمية محددة من الشق (ب).

من ينطلقون من فرضية الإباحية الجنسية يقولون إن شطر القبيلة إلى شقين متقابلين متزاوجين لم يحدث إلا في مراحل لاحقة متطورة من تاريخ الشعوب الأسترالية وقد جاء ذلك كحركة تصحيحية يقصد منها منع تزاوج الإخوة البيولوجيين، أي تزاوج الأخ والأخت الذين ولدتهما نفس الأم؛ وقد فصلنا القول عن هذه الآليات والنتائج المترتبة عليها في الفصل السابق. المسألة المهمة في هذا الإجراء أنه يمنع تزاوج الأخ والأخت الذين ولدتهما نفس الأم (Howitt 1883, Howitt & Fison 1889). لكن فتيات الشق (أ) في مجموعهن يعتبرن زوجات محتملات لفتيان الشق (ب) مِن مَن هم من جيلهن وجميع فتيانه أزواج محتملين للفتيات من ذلك الشق مِن مَن هن من جيلهم، والعكس صحيح. فمثلما أن الفتاة عند القبائل العربية مثلا تولد بطبيعة الحال زوجة محتملة لابن عمها والفتى زوجا محتملا لابنة عمه فإن الفتاة عند القبائل الأسترالية تولد بطبيعة الحال زوجة محتملة لأي فتى مجايل لها من شق القبيلة المناظر للشق الذي تنتمي له. ويطلق الفتيان والفتيات المتجايلين من الشقين على بعضهم العض مصطلحا واحدا يؤدي معنى واحدا هو "زوج محتمل" أو "زوجة محتملة"، وإن اختلف لفظه من قبيلة إلى أخرى، فعند قبيلة اليورابونا Urabunna يقولون *nupa* وعند قبيلة الديْرِي Dieri يقولون *noa* وعند قبيلة الأَرُنْتا Arunta يقولون *unawa*. تطلق المرأة هذا المصطلح على زوجها الفعلي وعلى أخي زوجها وعلى جميع الفتيان الذين يطلق عليهم زوجها مصطلح "أخ"، سواء كان المقصود أخوة بيولوجية أو أخوة عشائرية. كما يطلق الزوج نفس المصطلح على زوجته وعلى أختها وعلى زوجة أخيه وعلى كل فتاة تطلق عليها زوجته مصطلح "أخت" سواء كان المقصود أخوة بيولوجية أو أخوة عشائرية. وكنتيجة طبيعية لهذا الترتيب فإن أبناء وبنات أي امرأة يطلق عليها الرجل مصطلح "زوجة محتملة" سوف ينادونه "أبي" ويناديهم "إبني" أو "بنتي" وكذلك أبناء وبنات أي رجل تطلق عليه المرأة مصطلح "زوج محتمل" سوف ينادونها "أمي" وتناديهم "إبني" أو "بنتي". أي أننا هنا لا نتحدث عن مصطلح قرابي يحدد علاقة فرد بفرد آخر وإنما علاقة مجموعة من الرجال بمجموعة من النساء. ويؤكد المصطلح في الوقت ذاته على أنه أساسا كان يشير إلى علاقة زواج جماعي ومعاشرة بين فتيان من هذا الشق القبلي بفتيات مجايلات لهم من الشق الآخر. وهذا ما يرى فيه فِيْسُن وهويت وسْبِنْسَر وغِيلِن ومورغان وفْرِيْزر وغيرهم دليلا فيلولوجيا ورواسب من العصر الهمجي الذي كانت فيه العلاقات الجنسية علاقات إباحية تتم بين مجاميع وليس بين أفراد بحيث أن كل فرد من هذا الشق له الحق في معاشرة أي فرد من الجنس الآخر في الشق المقابل. يقول فِيْسُن:

الزواج نظريا هو زواج جماعي. بمعنى آخر، إنه مؤسس على زواج كل الرجال في شق من القبيلة مع كل

> النساء اللاتي ينتمين لجيلهم في الشق الآخر من نفس القبيلة. ولذا فإن العلاقة ليست مجرد علاقة فرد بآخر وإنما علاقة مجموعة بمجموعة (Fison & Howitt 1880: 50-1).

ويردف قائلا:

> فكرة الزواج في ظل نظام القرابة التصنيفي مؤسس على حقوق القبيلة، أو بالأحرى على حقوق الفصائل التي تتألف منها القبيلة. الزواج التمفصلي ليس عقدا يتم إبرامه بين طرفين. إنه حالة طبيعية يولد فيها كلا الطرفين (Fison & Howitt 1880: 127-8).

ويستمر استخدام هذا المصطلح الذي يعني "زوج محتمل" أو "زوجة محتملة" بين فتيان وفتيات شقي القبيلة حتى بعد الزواج، إذ لا يوجد مصطلح آخر. والفتاة من الشق (أ) التي يقترن بها الشاب من الشق (ب) تصبح حليلة له وبعد الزواج يطلق كل منهما على الآخر مصطلح "حليل" *tippa-malku*. هذا بينما يستمر فتيان الشق الذي ينتمي له الزوج في مخاطبة زوجته مستخدمين المصطلح الذي يعني "زوجة محتملة" كما يستمر فتيات الشق الذي تنتمي له الزوجة في مخاطبة زوجها مستخدمين المصطلح الذي يعني "زوج محتمل". وبعد زواجها قد تصبح الزوجة، وفق طقوس عشائرية معينة لا داعي للخوض في تفاصيلها هنا، خليلة لرجل آخر من إخوة زوجها البيولوجيين أو العشائريين الذين تطلق عليهم مصطلح "زوج محتمل" ليعاشرها ولكن مع احتفاظ الزوج بحق الأولوية عليها. ولا يحق للزوج أن يمانع في ذلك لأنه هو أيضا له الحق أن يتخذ زوجة رجل آخر من إخوته العشائريين خليلة له يعاشرها إضافة إلى حليلته. فالزواج عندهم يعني فقط أن الزوج له حق الأفضلية على حليلته فيما يخص المعاشرة الزوجية ولكن مع احتفاظ إخوته العشائريين، أي من ينتمون لجيله ولنفس الشق القبلي الذي ينتمي إليه، بمشاركته فيها تحت ظروف معينة، فهي بالنسبة لهم تتحول بعد زواجها إلى "خليلة"، أو ما يسمونه *piraungaru* عند بعض القبائل أو *pirrauru* عند البعض الآخر. فالزوج له حليلة وعدد من الخليلات مثلما أن الزوجة لها حليل وعدد من الأخلاء. وليس من حق الزوج منع إخوته العشائريين أو إخوته البيولوجيين من اتخاذ حليلته خليلة لهم يعاشرونها جنسيا، على شرط أن تكون له الأولوية عليهم.

وتبادل الزوجات لبضع ليال أو ليلة واحدة بين الإخوة ممارسة شائعة عندهم، خصوصا إذا حدث بينهم سوء تفاهم أو شجار ثم تصالحا وأرادا أن يثبّتا هذا الصلح ويعيدا المياه إلى مجاريها. وإذا ماتت زوجة الرجل فإن له الحق في التمتع بزوجة أخيه. ومن أهم طقوس الضيافة عندهم تخلي الزوج عن زوجته لضيفه أثناء مدة الضيافة. وإذا ما أرادت قبيلة من القبائل أن ترسل وفدا إلى قبيلة أخرى لطلب الصلح أو لطلب مشاركتها في طقس من الطقوس أو لطلب السماح لها بدخول أراضيها أرسلت مع الوفد عددا من النساء، فإن بادر رجال القبيلة الأخرى بمجامعة النساء اللائي مع الوفد فهذا دليل على قبول الطلب وإن لم يفعلوا كان ذلك دليلا على الرفض. وإذا ما هجم قوم على قوم آخرين طلبا للثأر من شخص أساء لهم أو قتل أحد أقربائهم فإن المطلوبين يدفعون بنسائهم للطالبين ليعاشروهن فإن فعلوا ذلك كان دليلا على الصفح والمغفرة. وإذا عزم جماعة على القيام بمهمة خطيرة تبادلوا النوم مع زوجاتهم دليلا على تفانيهم في الدفاع وعدم التخلي عن بعضهم البعض.

ومن رواسب الزواج الجماعي والإباحية البدائية أيضا شعائر الزواج التي تتبعها بعض القبائل الأسترالية في وسط القارة وشمالها. حينما تبلغ الفتاة عندهم سن الزواج، وهو سن مبكر لا يكاد يتعدى سن الخامسة عشرة، تقوم أحد قريباتها أو أحد أقاربها مِن مَن تربطه معها أو معه علاقة محددة بتختينها

بواسطة سكين حجرية ثم يمررون التشورينغا المقدسة على بضرها لتخفيف آلام الختان. وبعد ذلك وقبل أن تُزف على عريسها يتناوب على جِماعها عدد من الرجال وفق ترتيب معين تحدده صلة القرابة التي تربطها بهؤلاء الرجال. يتقدم المجموعة أقارب الفتاة الذين لا يحل لهم بتاتا في غير هذا الظرف تحديدا مجامعتها مثل إخوتها العشائريين يليهم إخوة زوجها العشائريين، أي من تطلق عليهم مصطلح "زوج محتمل"، وتشمل القائمة جدها وأبناء عمتها وأبناء خالها وخالها وأبو زوجها.

أما عند القبائل التي يتم فيها الزواج عن طريق الخطف فإن الزوج يقوم بمعاونة إخوته العشائريين بخطف الزوجة من شق العشيرة الذين يحق له الزواج منه. وفي الليالي الأولى يتناوب الزوج مجامعة زوجته مع من عاونوه على خطفها.

وفي حفلاتهم الطقوسية التي تقام ليلا وتستمر لفترة قد تصل إلى أسبوعين أو أكثر يذهب بعض الرجال كل يوم في النهار إلى مكان الحفل لإعداد المكان وعمل الزينات اللازمة لحفل تلك الليلة. ويتسابق رجال الحي لإرسال زوجاتهم إلى هؤلاء الرجال لمضاجعتهن لاعتقادهم أن عمل ذلك ضروري لنجاح الحفل. وفي مثل هذه المناسبات يحصل الاتصال مع من لا يحل للرجل عادة الاتصال بها من النساء مثل أخته العشائرية أو أم زوجته التي يتحاشى حتى النظر إليها والحديث معها أو حتى الجلوس بالقرب منها في الأحوال الاعتيادية (Mathews 1900:570-71).

هل كانت هناك مرحلة إباحية؟

يلتفت فْريْزر في أحد مقالاته إلى الجانب الاجتماعي في الطوطمية والجانب الديني، والذي يقول عنه إنه سحريا وليس تعبديا، ويتساءل عما إذا كان الجانبان نشآ جنبا إلى جنب ومقترنان معا من البداية أم أن كل منهما نشأ مستقلا عن الآخر، وإذا كان ذلك كذلك فأيهما الأسبق. يبدأ فْريْزر بالإشارة إلى أن من سبقوه في تناول هذه الظاهرة انقسموا إلى فريقين كل منهما اتخذ موقفا معاكسا للآخر. يؤكد هربرت سْبِنْسَر والسير جان لبوك على أسبقية الجانب الاجتماعي للطوطمية وأنها ظهرت أساسا للتمييز بين العشائر الموجودة أصلا عن طريق إطلاق مسميات عليها مستمدة مما هو موجود في محيطها البيئي من حيوان ونبات ثم برز الشعور الديني فيما بعد نتيجة سوء الفهم وتصور الأجيال اللاحقة خطأً أن الحيوان أو النبات الذي تسمى به أسلافهم هو جدهم الحقيقي فبجّلوه وعظموه كأحد مظاهر عبادة الأسلاف عند الشعوب البدائية. كذلك لوريمر فِيْسُن Lorimer Fison كان يرى أن الجانب الديني في الطوطمية مشتق من سمتها الأصلية ويأتي في مرتبة ثانوية لهذه السمة الأصلية المتمثلة في وظيفتها كآلية من آليات التنظيم الاجتماعي. هذا بينما يؤكد مَكْلِيْنَن، والذي يشايعه رابَرْتْصُن سْمِث في رأيه، على أسبقية الطوطمية والنسب الأمومي على ممارسة الزواج الخارجي. فلا بد من تسمية المجاميع البشرية وتحديد نسبها وتصنيفها في عشائر طوطمية لمعرفة من هو داخل العشيرة ولا يحل الزواج منه ومن هو خارج العشيرة وبالتالي يحل الزواج منه. فالذي يوحد الأفراد في عشيرة واحدة ويمايز فيما بين العشائر هو النسب والطوطم الذي تتخذه كل عشيرة شعارا لها واسما تتسمى به. نظام الزواج الخارجي، كما وصفه مَكْلِيْنَن وكما وضحنا في مكان آخر (ص ٥٥٩)، يقوم على مبدأ شطر الجماعة إلى شِقّين متزاوجين لكل شق moity اسم خاص يميزه عن الآخر، وذلك من أجل ممارسة الزواج الخارجي ومنع مضاجعة الأخ لاخته بعد أن كانت الجماعة الأصلية تتألف من قطيع همجي

مختلط undivided commune يمارس أفراده الإباحية الجنسية والسفاح بدون حدود ولا وقيود ولا مراعاة لقرابة الدم والمحارم (Howitt 1883). فقد يتسمى أحد الشقين باسم العقاب والآخر باسم الغراب، بحيث أن أبناء وبنات العقاب لا يحل لهم الاتصال الجنسي ولا التزاوج مع بعضهم البعض، مثلهم في ذلك مثل المحارم من الأقارب، وكذلك هي الحال مع أبناء وبنات الغراب، وإنما يتزاوج أبناء العقاب مع بنات الغراب وأبناء الغراب مع بنات العقاب. ومن يخالف هذا العرف تُنزل به عقوبة قاسية قد تصل إلى حد القتل. وهكذا فإن ممارسة الزواج الخارجي تفترض أسبقية الطوطمية إذا ما أخذنا في الاعتبار صعوبة تحديد درجات القربى في ظل الإباحية الجنسية وفي ظل ظروف المعيشة شبه البهيمية للبشريات الأولى (Frazer 1910/IV: 74-5).

وعاد فْريْزر لطرح الإشكالية مرة أخرى في كتابه الأخير عن الطوطمية والزواج الخارجي (Frazer 1910) الذي قلنا إنه أعاد فيه نشر كل ما سبق له نشره عن الطوطمية. ابتداء من الصفحة الأولى من مقدمة ذلك الكتاب سعى فْريْزر إلى فك الارتباط الذي كان مَكْلِيْنَن وآخرون قد حاولوا أن يوثقوه بين الطوطمية والزواج الخارجي وذلك بالتأكيد على أن الطوطمية تدخل في نطاق الشعور الديني بينما يدخل الزواج الخارجي في نطاق التنظيم الاجتماعي. ويرجع فْريْزر الفضل في فك الارتباط بين الطوطمية والزواج الخارجي إلى بالدوين سْبِنْسَر Baldwin Spencer وزميله غِيلِن F. J. Gillen اللذين يقول أنهما أول من أشار إلى استقلالية الظاهرتين أحدهما عن الأخرى في كتاباتهما عن قبائل أستراليا الأصليين (Spencer & Gillen 1899)، إضافة إلى ويليام رِفَرْز W. H. R Rivers في كتاباته عن سكان جزر البنك Bank's Islands حيث وجد أن الطوطمية والزواج الخارجي توجدان كل منهما بشكل مستقل تماما وبدون أي تأثير يذكر من أي منهما على الآخر.

يقول فْريْزر إن حل معضلة التزواج داخل العشيرة يكمن فيما تورده أساطير الأبورجين عن أسلافهم. فلو أننا عدنا أدراجنا إلى الوراء عبر مئات القرون نحو الماضي السحيق فإننا سوف نصل إلى نقطة البداية التي كان الإنسان فيها على درجة من الهمجية والتوحش بحيث لم يكن فعلا ليميز بين الإنسان والحيوان ولا يرى أي فرق بينه وبين حيوانه الطوطمي، فالإثنان، في نظره، متحدان في الطبيعة والجوهر وإن اختلفا في الشكل والمظهر. فكما أن كل جنس من الحيوانات أو الطيور لا يتزوج إلا من جنسه فإن أبناء العشيرة الطوطمية على زمن الأسلاف الأسطوريين يتزاوجون من بعضهم البعض مثلما يتزوج ذكر الكنغر من أنثى الكنغر أو ديك الإيمو من دجاجة الإيمو. ويتساءل فْريْزر: إذا كان الأبورجين البدائيين يعتقدون فعلا أن الطوطم وصاحبه من نفس الصنف الحيواني ونفس الطبيعة، وإذا كانت الحيوانات تتزاوج من بعضها البعض، فلماذا لا يتزاوج أبناء العشيرة الطوطمية من بعضهم البعض مثلهم مثل طوطمهم الحيواني؟! هذا التزاوج الداخلي يتماشى مع المفاهيم التي يقوم عليها السحر التعاطفي والتي تفترض أن تزاوج أبناء العشيرة التي تنتمي لنفس الطوطم وتوالدهم سوف يشجع ذكور الطوطم وإناثه أيضا على التزاوج والتوالد مما يحقق الهدف المطلوب من طقوس التكاثر. وللتعامل مع هذه الإشكالية يلجأ فْريْزر مرة أخرى إلى ما كتبه سْبِنْسَر وغِيلِن عن قبائل وسط أستراليا البدائية. فمن الروايات الرائجة والمتواترة عند تلك القبائل التي يتناقلونها عن أسلافهم الأسطوريين ما يشير إلى أن أولئك الأسلاف مثلما كانوا لا يتحرجون من أكل الطوطم كانوا أيضا لا يرون بأسا في الزواج من داخل العشيرة بدلا من الزاج من خارجها (Spencer & Gillen 1899: 207-10, 316; 1904: 199, 320-3). بل إن بعض هذه القبائل مثل قبيلة الأَرُنْتا، التي يعتبرها فْريْزر الأكثر بدائية من بين قبائل أستراليا، ما زالت لا تمانع من زواج الرجل من امرأة تنتمي لنفس العشيرة الطوطمية التي ينتمي لها هو،

ويمكن للمولود أن ينتمي إما لعشيرة الأم أو لعشيرة الأب أو لا ينتمي لأي منهما (Frazer 1910/IV: 6-7).

هنا يعلن فْريْزر عن قناعته بأن الزواج الخارجي والطوطمية ظاهرتان متمايزتان، وإن التقيتا واندمجتا تحت بعض الظروف، وأن الزواج الخارجي يعد مرحلة متأخرة نسبيا من مراحل التطور البشري وله أهداف وغايات تختلف عن أهداف وغايات الطوطمية كممارسات طقوسية وشعائرية. ويوضح فْريْزر أن هذه الأهداف والغايات تتمثل في منع التزاوج والمباشرة الجنسية بين أفراد العائلة النووية. ويمكننا أن نلخص رأيه الذي يتفق فيه مع سْبِنْسَر وغِيلِن (Howitt 1904: 480-6; Spencer & Gillen 1899: 392-4, 418-22) ومفاده أن الإنسان في البداية لم يفكر في الزواج الخارجي وكانت العلاقات الجنسية بين المحارم غير محكومة بأي ضوابط. إلا أنه بعد أن ترسخ مفهوم قرابة الدم وبدأ أفراد الجماعة يدركون صلات القربى التي تربط الآباء بالأبناء والإخوة بالأخوات بدأت عملية الفرز كحركة تصحيحية واعية ومقصودة وقررت كل جماعة أن تتوزع على شقين منفصلين ومتزاوجين لمنع الاتصال الجنسي بين الأخ وأخته أولا ثم بين الأم وابنها وأخيرا بين الأب وبنته. ومع بداية هذه المرحلة يبدأ تتبع الانتماء الطوطمي عن طريق أحد الوالدين، عن طريق الأم أولا ثم عن طريق الأب لاحقا. المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الانشطار العشائري ليس قرابة الانتساب الطوطمي ولا صلة الدم، حيث أن أقرباء الشخص نفسه قد يتوزعون بين الشقين، مع احتمال انضواء معظمهم ضمن الشق الذي ينتمي إليه. هذا الانشطار يقوم على صلات التزاوج، بمعنى أن انتماء الفرد لهذا الشق أو ذاك لا تحكمه قرابة النسب وإنما مَن يمكنه ومن لا يمكنه الزواج منه. ففي المرحلة البدائية التي تسبق تتبع الانتماء الطوطمي عن طريق أحد الوالدين، كما هو الحال عند الأَرُنْتا، يمكن لأفراد العائلة الواحدة من أبناء وبنات وأمهم وأبيهم أن ينتمي كل منهم لطوطم مختلف لأن الانتماء الطوطمي تحكمه الصدفة البحتة ولا يضبطه ضابط. هنا نرى كيف أن الزواج في هذه الحالة من خارج العشيرة الطوطمية لن يكون له في حد ذاته أي تأثير ولن يجدي فتيلا في الحد من زواج المحارم، فالأخ وأخته قد ينتميان لطوطمين مختلفين، وكذا الحال مع الأم وابنها والأب وبنته. أي أن الذي يحكم وينظم عمليات التزاوج هو الشق القبلي، أو ما يسمى moity أو phratry وليس العشيرة الطوطمية clan. فلكي يؤتي الزواج الخارجي ثماره لا بد من شق القبيلة إلى شقين متزاوجين، وهذا ما يؤيد، في نظر فْريْزر، وجهة نظره بأن الطوطمية والزواج الخارجي ظاهرتان مستقلتان أحدهما عن الأخرى وأن تقسيم القبيلة إلى فصائل متزاوجة لتفعيل إجراءات التزاوج الخارجي عملية مستقلة عن تقسيمها إلى عشائر طوطمية.

هذا معناه أن الطوطمية وإن تقاطعت مع الزواج الخارجي واندمج الاثنان معا في أحيان كثيرة إلا أنهما تبقيان ظاهرتان مستقلتان عضويا، فوجود الواحدة لا يعنى بالضرورة وجود الأخرى. وفي كثير من الأحيان تندمج الظاهرتان معا وتتلاقيان لكنهما تظلان شأنين متمايزين ومستقلين أحدهما عن الآخر من حيث الطبيعة والنشأة، ومن الممكن جدا أن يوجد أحدهما في مجتمع من المجتمعات دون وجود الآخر، فتلاقيهما تحكمه الصدفة المحضة ولا يعني بالضرورة وجود ارتباط عضوي بينهما مبني على خصائص كليهما أو أي منهما. لكن لا شك أن فرز القبيلة إلى شقين متزاوجين وتتبع الانتماء الطوطمي حصريا إما من خط الأم أو من خط الأب سيؤدى في نهاية المطاف إلى توزّع العشائر الطوطمية في القبيلة بين شقيها الإثنين بحيث تتحول كل عشيرة بكامل أفرادها إما إلى هذا الشق أو إلى ذاك. ويتبع ذلك بطبيعة الحال تحول العشيرة الطوطمية إلى وحدة اجتماعية متزاوجة خارجيا تنظم علاقات التزاوج مع عشيرة طوطمية أخرى من عشائر

الشق الآخر من القبيلة. هذا يؤكد، في نظر فْريْزر على أن الجانب الاجتماعي المتعلق بانتماء أبناء العشيرة لطوطمهم وما ترتب على ذلك من ممارسة الزواج الخارجي ممارسات لاحقة جاءت في مرحلة متأخرة. وما يؤيد ذلك هو أنه مهما اختلفت العشائر الأسترالية فيما يخص الممارسات الزواجية أو طريقة تتبع النسب من الخط الأمومي أو من الخط الذكوري فإنها كلها تتفق في ممارسة طقوس التكاثر (Spencer 1914: 19-21; Spencer & Gillen 1899: 393, 418-20; 1904: 287, 321). يرى فْريْزر في هذه الشواهد دلائل على أن الطوطمية لا يمكن اعتبارها مظهرا دينيا وإنما هي في الأساس طقوس سحرية يقصد منها توفير الكم الكافي من الغذاء والمتطلبات الحيوية الأخرى لجميع أبناء القبيلة ودرء المخاطر الطبيعية عنهم. هذا الجانب السحري/الديني هو الأصل، أما الجانب الاجتماعي المتعلق بشطر الجماعة إلى شقين متزاوجين مما مكنها من ممارسة الزواج الخارجي فهو أمر عارض جاء في مراحل لاحقة. وهذا أيضا ما يؤيده فيه هَاوِت استنادا إلى ما تشير إليه بعض أساطير الأستراليين وإلى بعض الممارسات والطقوس التي وثقها ورأى فيها رواسب تعود إلى عهود الإباحية الجنسية (Howitt 1883; 1904: 151-5).

خلاصة رأي فْريْزر هو أن الطوطمية شأن ديني يعود إلى مرحلة من تاريخ البشرية موغلة في القدم والبدائية كان فيها الإنسان يجهل أسباب الحمل ويعتقد أن حمل الأنثى يعود إلى ما يلج بطنها من طعام أو شراب؛ ويبدو هذا من الأمور البديهية التي يمكن أن تخطر على ذهن أكثر البشر بدائية. أما الزواج الخارجي فهو تنظيم اجتماعي متطور نسبيا يلزم لتصوره ومن ثم تطبيقه قدر من التروي والتفكير الواعي والتدبر المقصود، وهذا لا يتأتى إلا في مرحلة متقدمة نوعا ما من تاريخ البشرية وتطور القدرات الذهنية والحس الأخلاقي عند الإنسان والهدف منه تقنين الزواج ومنع الاقتران بالمحارم. ولذا لا بد أن الطوطمية أقدم من الزواج الخارجي وأنهما شأنان مستقلان تاريخيا ونابعان من جذور نفسية وذهنية مختلفة.

لاحظنا مما تقدم أن عددا من الأنثروبولوجيين الأوائل متفقون على أن الجماعات البشرية الأولى مرت بمرحلة الإباحية الجنسية قبل أن تسن قوانين الزواج المختلفة. إلا أنه بالمقابل هناك فريق لا يقل قوة وعددا ينفي مرحلة الإباحية الجنسية، ليس لاعتبارات أخلاقية وإنما لاعتبارات غريزية بحتة. فقد أبدى تشارلز دارْوِن تحفظه حيال مرحلة الإباحية الجنسية التي اتخذ منها كل من باكْهوفن ومَكْلِيْنَن ومن بعدهما مورغَن نقطة الانطلاق الأولى نحو تطور النظم القرابية وأشكال الزواج عند الإنسان. يرى دارْوِن أنه إذا كان الإنسان قد انحدر من سلف لا يبتعد كثيرا في سلوكه وطباعه من الرئيسيات العليا فإنه يمكننا تصور سلوك ذلك السلف البعيد من مراقبة سلوك هذه الرئيسيات في بيئاتها الطبيعية. وقد توصل بناء على الملاحظات الميدانية التي توفرت لديه عن الرئيسيات المعاصرة إلى أن الغيرة الجنسية الغريزية التي تميز علاقة ذكور هذه الرئيسيات بإناثها، كما هو مشاهد عند الغوريلا والشمبانزي، توحي بأن الإنسان، حتى في أطواره الموغلة في البدائية، لم يكن ليقبل بأن يشاركه ذكر آخر أنثاه. لذا افترض دارْوِن أن الذكر عند أسلاف البشر البدائيين كان يعيش مع أنثى واحدة أو عدة إناث ولا يسمح لأي ذكر آخر بالاقتراب منهن. ومن يصل من أبنائه الذكور سن البلوغ ويبدأ منافسته على إناث القطيع يطرده ليبحث له عن أنثى من خارج القطيع ليعاشرها ويؤسس معها قطيعا جديدا. وبحكم العداء الذي كان يحكم العلاقات الاجتماعية آنذاك وبحكم غيرة كل فحل على إناث قطيعه وعدم رغبته في التفريط بهن فإن السبيل الوحيد المتاح أمام الفتيان للحصول على إناث هو النهب من الجماعات الأخرى. وهكذا نشأت فيما بعد وبحكم العادة ممارسة الزواج الخارجي واجتناب المحارم والذي

أصبح مع تعاقب الأجيال عرفا مقدسا يحظر على الجميع مخالفته.

لكن الرئيسيات العليا تختلف فيما بينها فيما يختص بتعدد الزوجات. فعند البعض منها يقترن الفحل بأنثى واحدة وعند البعض يقترن بعدد من الإناث، ومنها من يقترن بأنثاه لسنين طويلة بينما يقتصر الاقتران عند البعض الآخر على موسم تزاوجي واحد على أن ينفك الارتباط بينهما بانتهاء الموسم لتبدأ ارتباطات جديدة في الموسم القادم إما مع نفس الأنثى أو مع أنثى غيرها. وربما أن تعاقب الفحول على الأنثى من موسم تزاوجي لآخر عند أسلاف البشر الأوائل هو ما يفسر، في نظر دارْوِن، انتساب الأطفال في البداية لأمهاتهم وليس لآبائهم الذين تعاقبوا على مضاجعتها هكذا مما يجعل من الصعب تحديد الأبوة. ولكن مهما كانت طبيعة العلاقة الجنسية التي تحكم ذلك المجتمع البشري المفترض فإن علاقة الأم بمولودها علاقة لا يمكن تجاهلها وليس من الصعب على الأم أن تعرف من هو ولدها ولا على الولد أن يعرف من هي أمه، خصوصا وأن رضاعة الأطفال في المجتمعات البدائية تمتد لعدة سنين، وأن علاقة الأم بالولد علاقة غريزية نجدها حتى عند الحيوان.

ولا يجزم دارْوِن ما إذا كان الإنسان الأول يعيش مع أنثاه (أو إناثه) لوحدهما في موطن يخصهما ويعتبرانه ملكا لهما ولا يسمحان لأحد غيرهما بالاقتراب منه، كما هو الحال عند الأورانغ، أما أنه كان كائنا اجتماعيا يختلط مع أبناء جنسه ليشكل معهم جماعة مترابطة تحتل نفس الموطن الذي تتجول فيه مع بعضها البعض طلبا للماء والغذاء، كما هو الحال عند الشمبانزي والبابون.

ونظرا لما لرأي دارْوِن من ثقل في هذا الموضوع والذي عول، أو على الأقل عرّج عليه الكثير من الأنثروبولوجيين اللاحقين نورد أهم نقاطه في الاقتباس التالي الذي نترجمه بشيء من التصرف:

> من الأمور المدهشة بلا شك إباحية الكثير من المجتمعات البدائية، ولكن يبدو لي أننا بحاجة إلى أدلة أكثر قبل أن نقر كليا أن علاقاتهم كانت إباحية على كل حال. ومع ذلك فإن كل أولئك الذين بحثوا الموضوع عن كثب والذين يَرْجُح رأيهم على رأيي في هذا الشأن يرون أن الزواج الجماعي (وهم دوما يستخدمون هذا المصطلح بشيء من التحفظ) كان هو الأصل والشكل السائد في أنحاء المعمورة بما في ذلك زواج الأخ من أخته. . . .
>
> الدلائل غير المباشرة التي ترجح الاعتقاد بشيوع الزواج المباشر في الماضي تبدو قوية، وتعتمد أساسا على مصطلحات القرابة التي يستخدمها أبناء القبيلة الواحدة فيما بينهم مما يؤكد على علاقة الفرد بقبيلته بدلا من أحد والديه. لكن الموضوع واسع جدا وفي غاية التعقيد مما يتعذر معه تلخيصه هنا ولذا سوف أكتفي ببعض الملاحظات. من الواضح في مثل هذه الزيجات، أو في الحالات التي تكون فيها العلاقة الزوجية مهلهلة جدا، أنه لا يمكن تحديد علاقة الإبن بالأب. ولكن ما يبدو أمرا يصعب تصديقه هو القول بأن علاقة الإبن بأمه مجهولة تماما، خصوصا أن النساء في معظم الجماعات البدائية يرضعن أطفالهن لفترة طويلة. ولذا فإن خط الانتساب يتم تتبعه من الأم حصريا في معظم الحالات واستبعاد الأب. ولكن في حالات أخرى تؤكد المصطلحات المستخدمة على العلاقة مع القبيلة وتغفل العلاقة حتى مع الأم. ويبدو من المحتمل أن العلاقات بين الأقارب من أفراد القبيلة البدائية نفسها، بما أنهم معرضون لمختلف أنواع المخاطر، قد تكون أهم بكثير، نظرا لحاجتهم للحماية المشتركة ومساعدة بعضهم البعض، من العلاقة بين الأم وطفلها، مما يدعو إلى اللجوء حصريا إلى المصطلحات القرابية التي تؤكد على العلاقات الأولى؛ وإن كان السيد مورغَن يعتقد أن هذا الرأي في حد ذاته غير مقنع إطلاقا.
>
> . . .
>
> وعلى الرغم من أن الطريقة التي تطورت بها العلاقات الزوجية أمر في غاية الغموض، كما نستشفه من

الآراء المتباينة حول العديد من النقاط في هذا الشأن بين المؤلفين الثلاثة الذي درسوا الموضوع بتمعن، أعني السيد مورغَن والسيد مَكْلِيْنَن والسير ج. لبوك، إلا أنه بناء على ما سبق قوله وبناء على العديد من الشواهد الأخرى يبدو من المحتمل أن ممارسات الزواج، بالمعنى المحدد للكلمة، قد تطورت بصورة تدريجية، وأن العلاقات شبه الإباحية أو غير المقيدة كانت في السابق شائعة في أنحاء المعمورة. إلا أنه بالرغم من ذلك، نظرا لحدة الشعور بالغيرة في المملكة الحيوانية كافة، وكذلك قياسا على ما هو عليه الحال عند الحيوانات الأدنى، خصوصا تلك التي هي الأقرب للإنسان، لا أستطيع التصديق أن العلاقات الإباحية المطلقة كانت هي السائدة في الماضي، قبيل صعود الإنسان إلى مكانته الحالية في سلم التطور الحيواني. فمن المؤكد أن الإنسان، كما حاولت تبيانه، تطور عن كائن قريب الشبه بالقرد. بالنسبة للرئيسيات Qudrumana الموجودة الآن، حسب ما هو معروف عن طباعها، فإن الذكر في بعض الأجناس، كالأورانغ مثلا، يقترن بأنثى واحدة ولكنه يعاشرها فقط خلال جزء من السنة. وهناك عدة أجناس أخرى، مثل بعض أجناس القرود في الهند وفي القارة الأمريكية، تقتصر علاقة الذكر عندها على أنثى واحدة يبقى معها على مدار العام. وهناك أجناس أخرى تقترن بالعديد من الإناث، مثل الغوريلا والعديد من الأجناس في القارة الأمريكية، وكل عائلة منها تعيش لوحدها. ولكن حتى في هذه الحالة فإن العائلات التي تستوطن نفس المنطقة من المحتمل أنها تعيش مع بعضها حياة اجتماعية؛ فالشمبانزي مثلا قد تتواجد في جماعات كبيرة، كما أن هناك أجناس تمارس تعدد الزوجات ولكن نجد أن عدة ذكور منها تعيش في جماعات، كل ذكر مع إناثه، كما هو الحال بالنسبة للعديد من أجناس البابون. وبإمكاننا بالفعل أن نستنتج مما نعرفه عن حدة الشعور بالغيرة عند الحيوانات، والتي يتسلح معظمها بالسلاح الملائم للتصدي لخصومه، أن العلاقات الإباحية مستبعدة جدا. فالاقتران قد لا يدوم مدى الحياة، وإنما فقط لولادة واحدة؛ إلا أن الذكر الأقوى والأقدر على الدفاع أو مساعدة إناثه وصغاره، سوف يختار الأنثى الأكثر جاذبية مما يكفي لتفعيل دور الانتخاب الجنسي.

ولذا فإننا لو نظرنا إلى الوراء عبر مجرى الزمن المتحرك مسترشدين بالأعراف الإنسانية كما هي عليه الآن فإن النتيجة الأرجح التي سوف نتوصل لها هي أن الإنسان الأول عاش في جماعات صغيرة كل ذكر مع أنثاه، أو إن كان قويا مع عدد من الإناث، التي يحميها بغيرته ضد الذكور الآخرين. أو قد لا يكون كائنا اجتماعيا ولكنه يعيش برفقة عدد من الإناث، مثله مثل الغوريلا؛ حيث أن السكان الأصليين "تتفق شهاداتهم أنهم لا يرون إلا ذكرا واحدا في المجموعة؛ وحينما يكبر الإبن الذكر تقوم مجالدة بينهما على السيادة والأقوى منهما يقتل الآخر أو يطرده من القطيع ويتبوأ زعامة القطيع". والأبناء الصغار، الذين تم طردهم بهذه الطريقة ليهيموا على وجوههم، حينما ينجح الواحد منهم في الحصول على قرينة له سوف يعمل ذلك على تحاشي التناسل القرابي ضمن حدود العائلة الواحدة (Darwin 2004:655-9).

بناء على هذه المعطيات التي قدمها دارْوِن في الاقتباس السابق، خصوصا فيما يتصل بالغيرة الجنسية وعلاقة الذكر بأنثاه وأبنائه، حاول جيمز جاسْبَر أَتْكِنْسُن James Jasper Atkinson أن يعمل على إعادة بناء مراحل تطور الممارسات الزواجية عبر خطوات افتراضية حاول فيها أن يعول، في ظل افتقاره للأدلة المادية، على الاتساق الفكري والتسلسل المنطقي، شأنه في ذلك شأن غيره من التطوريين من أنثروبولوجيي العصر الفكتوري. وقد ضمن أَتْكِنْسُن أفكاره في كتيب له عنوانه **القانون الأولي** *Primal Law* حرره وعلق عليه ابن خاله أندرو لانْغ Andrew Lang ونشره عام ١٩٠٣ مع كتاب له عنوانه **الأصول الاجتماعية** *Social Origins*.

ينطلق أَتْكِنْسُن من نفس المعطيات التي قدمها دارْوِن مع بعض التوسع في الافتراضات المتعلقة بنمط حياة طلائع البشريات الأولى. إلا أنه خلافا لما يرجحه دارْوِن كان أَتْكِنْسُن يرى أن أسلاف البشر الأوائل لم يكونوا اجتماعيين مثلما هو عليه الحال بالنسبة لقطعان الشمبانزي والبابون التي من عادتها أن يعيش عددا من الذكور مع إناثهم وصغارهم في جماعة واحدة تقطن منطقة واحدة، بل كان أولئك الأسلاف أشبه

بالغوريلا الذي عادة ما يعيش منفردا مع إناثه ولا يختلط بغيره من الذكور وكلما بلغ أحد أبنائه الذكور طرده من القطيع كي لا ينافسه على إناثه (Lang 1903: 220-24).

الرأي الأرجح عند أتْكِنْسُن هو أن الرجل البدائي عاش في جماعات صغيرة كل منها عبارة عن فحل ومجموعة من الإناث وصغارهن واللاتي يزيد عددها أو ينقص حسب فتوة الفحل وقدرته على إعاشة وحماية ما تحت يده من إناث تدفعه غيرته عليهن إلى تحدي أي فحل آخر تسول له نفسه بالاقتراب منهن أو حتى مجرد التسلل إلى الموطن الذي يقطنه، حتى لو كان أحد أبنائه. فكلما وصل أحد من أبنائه سن البلوغ غار منه الفحل وطرده من القطيع حتى لا يزاحمه على إناث القطيع اللاتي يستأثر بمعاشرتهن، بما فيهن بناته، حيث لم يتبلور بعد مفهوم المحارم. إنها الغيرة الجنسية مقرونة بمفهوم الملكية، أي ملكية الفحل للإناث اللائي تحت يده، مما يجعل الاعتداء عليهن تعد على ملكيته وكل ما يقع ضمن نطاق موطنه الذي يقطنه، مثله في ذلك مثل الغوريلا. وكل ما كبر أحد الأبناء الذكور ووصل سن البلوغ احتدم الصراع بينه وبين الأب ومن تكون له الغلبة على الآخر يتصدر الجماعة ويحظى بإناث القطيع بعد طرد الذكر المغلوب (Lang 1903: 209-18).

للتعرف على جذور الممارسات الزواجية يقول أتْكِنْسُن إن علينا أن نعود إلى الوراء حتى نصل إلى المرحلة الافتراضية التي ودعت فيها البشريات مرحلة البهيمية لتنتقل إلى بدايات المرحلة الإنسانية، إلى فجر البشرية الذي لم تكتمل فيه إنسانية الإنسان بعد، إلى أولى مراحل اكتساب اللغة ومن ثم بداية تشكل بذور القوانين العرفية والمؤسسات الاجتماعية. في تلك المرحلة الهمجية الموغلة في القدم وقبل قيام التنظيمات العشائرية والقبلية كانت البشريات تعيش في جماعات مرتحلة صغيرة ومشتتة لكل منها موطنها الذي تجوس فيه بحثا عن الماء والغذاء ولا تسمح لأحد غيرها بالتعدي عليه أو حتى الاقتراب منه، مثلها مثل غيرها من الرئيسيات العليا التي تحتل كل جماعة منها رقعة جغرافية تخصها وتجد فيها كل مقومات العيش وضرورات الحياة وتدافع عنها بالظفر والناب وتعتبرها موطنها الذي يخصها ولا يحق لأحد غيرها أن يتعدى عليه. التنافس على المواطن الغنية بأسباب الحياة وغيرة الفحول على إناثها من تعدي الفحول الأخرى كانت من بين الأسباب التي جعلت تلك الجماعات الأولى تعيش كل منها منفردة بمعزل عن غيرها وكانت علاقاتها ببعضها البعض مصبوغة بصبغة العنف ويشوبها التوتر والمشاحنات. كانت كل جماعة من تلك البشريات تتألف من فحل sire وحريمه وأطفاله الصغار الذين حالما يصل الذكر منهم مرحلة البلوغ يطرده الفحل ليهيم وحيدا على هامش القطيع دون الابتعاد عنه أو الخروج من الموطن الذي نشأ فيه وترعرع لأن فحول القطعان الأخرى لن تسمح له بالتعدي والدخول إلى مواطنها (Lang 1903: 225). وحينما يعثر الفتى المطرود على أنثى يقيم معها علاقة ويؤسس جماعة جديدة يصبح هو سيدها الذي له منطقته وإناثه اللاتي يحرسهن حتى لا يتعدى عليهن الآخرون. وهكذا فإنه من غيرة الذكور عند ذوات الأربع quadrupeds عموما وفي ظل الغيرة الجنسية الشديدة التي تتميز بها الرئيسيات العليا خصوصا يمكننا أن نستنتج بأن إباحية العلاقات الجنسية في حياة الإنسان الفطرية أمر مستبعد مما يصعب معه تخيل مجتمع إباحي بالشكل الذي يصوره مورغَن وغيره، بمعنى المعاشرة المختلطة بين عدد من الرجال وعدد من النساء، إذ أن ما لدينا هو فحل واحد يتمتع بمعاشرة إناث القطيع، بما فيها بناته وأخواته، ولا يسمح لغيره بذلك إلى أن يشيخ ويهرم فيغلبه فحل آخر يحل محله. هذه الفرضية يؤيدها ما نشاهده من سلوك معظم الثديات من خيول وبغال وثيران وإبل. ففي موسم عشار الحيوانات، بل حتى سفاد الطيور، مثلا يهيج الذكر بحيث يصبح الاقتراب منه أو رده عن إناثه أمرا خطيرا.

كما نشاهد الذكور من مختلف أصناف الحيوانات تتعارك إلى حد القتل أحيانا للاستئثار بإناث القطيع.

وكما رأينا، فإن من بين الممارسات التي احتدم النقاش حولها بين الأنثروبولوجيين بشأن نظم القرابة والزواج ممارسة الزواج الخارجي، أي الزواج خارج حدود العائلة والجماعة الطوطمية أو المحلية. ولا شك أن ممارسة الزواج الخارجي ترتبط بالعلاقات الجنسية عند الأنسان البدائي حينما كان لا يزال على مشارف القفز من المرحلة البهيمية إلى المرحلة البشرية، خصوصا حق الذكور داخل الجماعة الواحدة في ممارسة الجنس مع إناثها مما قاد إلى منع الاتصال الجنسي بين أفراد محددين من الجنسين داخل الجماعة، وبالتالي إلى نشوء علاقات تزاوجية بين جماعة وجماعة أخرى connubiam، أي سَنّ الزواج الخارجي. وقد بدأ الزواج الخارجي كعادة تأصلت فيما بعد وتطورت لتأخذ شكل القانون (Lang 1903: 212-3).

الإشكالية التي يرى أتْكِنْسُن أن في حلها المفتاح لفهم البدايات التي انطلق منها الإنسان في تطوره الثقافي والاجتماعي هي كيف يمكن التوفيق بين غيرة ذكور البشريات الأولى على إناثها مما يجعلها في حالة تنافس مستمر مع أبنائها البالغين ومع الذكور الأخرى من بني جنسها من ناحية ومن ناحية أخرى ضرورة اتحاد هذه الذكور في جماعة مسالمة ومتماسكة لأغراض الهجوم والدفاع والتغلب على مصاعب الحياة ومتطلبات البقاء وضرورات التطور مما سيشكل البذرة الأولى لنشوء المجتمع الأنساني وتوارث المنجزات الثقافية عبر الأجيال. وتبدأ نقطة الانطلاق بالنسبة لأتْكِنْسُن عند ما سماه القانون الأولي primal law، أو القاعدة السلوكية التي تمثل طليعة القوانين الأخلاقية والنظم الاجتماعية والثقافية والتي يفترض أنها جاءت في مرحلة ليس من الممكن التنبؤ بما إذا كان البشر فيها قد تمكنوا بعد من امتلاك ناصية اللغة، وإن كانوا بالتأكيد غير محرومين من وسائل الاتصال الأخرى مثل لغة الجسد وتعابير الوجه وكذلك الحشرجات والصيحات المختلفة. لذا كان لا بد لذلك القانون الأولي أن يتخذ شكلا يمكن إيصاله والتعبير عنه بوسائل صامتة غير لغوية. كما ينبغي لهذا القانون أن يكون من البساطة بحيث يتيسر للبشريات الأولى بذكائها المحدود أن تفهمه وتستطيع التفاعل معه (Lang 1903: 210-11).

هذا القانون الأولي، والذي كانت بعض رواسبه ما زالت ملحوظة لدى بعض الشعوب البدائية، يتمثل في تحاشي avoidance بعض الأقارب للبعض من الجنس الآخر، مثل تحاشي الفرد التحدث إلى أخته أو الجلوس معها أو الاقتراب منها أو حتى التلفظ باسمها، أو تحاشي الزوج أم زوجته والزوجة أبي زوجها، وما شابه ذلك من عادات وتقاليد لاحظها أتْكِنْسُن لدى سكان جزيرة كاليدونيا الجديدة New Caledonia الذين كان قد عاش بين ظهرانيهم لسنين طويلة ولاحظ شدة تمسكهم بهذا القانون لدرجة أنه لو ولد توأم أحدهما ذكر والآخر أنثى لقتلوهما لأنهما كانا معا في رحم الأم ولم يراعيا قانون التحاشي. ويعتبر أتْكِنْسُن هذا القانون الأولي وما ترتب عليه لاحقا من تنظيمات تخص العلاقة الزوجية والاتصال الجنسي يمثل الخط الفاصل بين الحيوان والإنسان وهو الخطوة الأولى في صعود البشريات الأولى على سلم التطور الثقافي والاجتماعي من المرحلة البهيمية إلى مرحلة الإنسانية (Lang 1903: 214-5, 244-5).

قلنا إن البشريات الأولى في تلك المرحلة الانتقالية من البهيمية إلى البشرية كانت تعيش في جماعات صغيرة يتكون كل منها من فحل مهيمن مع مجموعة من الإناث يزيد عددها أو ينقص تبعا لقوة الفحل وفتوته وقدرته على حمايتهن ليس فقط من ذكور الجماعات الأخرى بل حتى من أبنائه البالغين. إلا أنه سيأتي اليوم الذي يهرم فيه هذا الفحل وتخور قواه. ومع بداية هذا الضعف يصبح من السهل على الفتيان البالغين من

أبنائه الذين سبق طردهم من القطيع أن يتحدوا ويتغلبوا على الشيخ الهرم ليسلبوا منه مكانته وإناثه اللائي يتشاركون فيها. إلا أن الغيرة الجنسية تجعل العيش المشترك بين هؤلاء الفتية أمر مستحيل فتفعل فعلتها من جديد وتفرق ما بينهم بحيث ينخزل كل فحل عن القطيع ليعيش مع إناثه بعيدا عن الفحول الأخرى. ثم تبدأ الدورة من جديد حينما يولد لكل فحل من هؤلاء الفحول أبناء يطردهم بعدما يكبرون ليؤسس كل منهم لنفسه جماعة جديدة يصبح هو سيدها الذي له منطقته وإناثه اللاتي يحرسهن حتى لا يتعدى عليهن الآخرون، وهكذا دواليك.

ويلاحظ عند الحيوانات عموما أن حدة الغريزة الجنسية تخبو في معظم أيام السنة ويهدأ العراك بين الفحول عدا في موسم التزاوج والتوالد والذي هو مرهون بموسم معين من فصول السنة، وهو الموسم الذي تتوفر فيه مصادر الماء والغذاء مما يوفر الطاقة الضرورية للجماع بالنسبة للذكور وللحمل والولادة والرضاع بالنسبة للإناث. والحيوانات غالبا ما يحتل كل جنس من أجناسها حيز بيئي معين يتغذى على ما يوفره هذا الحيز تحديدا من طعام. لكن تطور الأسنان والجهاز الهضمي لدى الإنسان مكنه من تنويع مصادر الغذاء بحيث يستطيع التأقلم مع بيئات مختلفة والتغذي على مختلف أصناف الطعام مما يمكن الذكور والإناث من الحصول على الطاقة اللازمة طوال العام وبالتالي ممارسة الجنس ولتوالد في كل المواسم. ويتزامن هذا التطور الفسيولوجي مع حدوث تطورات بنيوية على هيكل الإنسان حيث تبدأ قامته تتحول نحو الانتصاب ويبدأ أولى خطواته للمشي على قدمين مما يحرر يداه لحمل الأشياء واستخدام الأدوات وإن بطريقة فجة، وكذلك استخدام اليدين، إضافة إلى تعابير الوجه ولغة الجسد، كأداة للتفاهم والتواصل مع رفاقه بلغة الإشارة قبل أن يمتلك ناصية اللغة. هذه المهارات التي بدأت تكتسبها البشريات بالتدرج البطيء عبر آلاف القرون لا بد أن يصاحبها تطور ذهني وسيكولوجي في بنية المخ وما يترتب على ذلك من ارتفاع معدل الذكاء والذاكرة. وهذه كلها نشاطات يعزز بعضها البعض الآخر ويحتاج بعضها إلى بعض. فاستخدام الأدوات يحتاج إلى قدر من التنسيق بين من يستخدمونها، كما أن من يصنعونها ويستخدمونها يحتاجون إلى تمرير هذه المهارات للأجيال اللاحقة. التعلم والتنسيق غير ممكنان بدون وسيلة للتواصل، وهذا ما يعزز الاعتماد قبل اكتساب اللغة على لغة الإشارة باليدين وتعابير الوجه ولغة الجسد (Lang 1903: 226ff, 234ff).

هذه المهارات تختلف عن الغرائز الحيوانية في أنها تحتاج إلى وقت لتعلمها وإجادتها مما يعني بالضرورة امتداد مرحلة الطفولة لبضع سنوات حتى يتمكن الطفل من تعلم هذه المهارات الجديدة وإجادتها. وحينما يكبر يكون أمضى مع أمه كل هذه السنوات الطوال مما يعمق من تعلقها به وعاطفتها تجاهه، وهذا يجعل من الصعب عليها التخلي عنه حينما يكبر. عند هذه المرحلة تتغلب عاطفة الأمومة على غيرة الأب ويبقى الأبناء مع أمهاتهم وأبيهم وإخوانهم. كما أن ذكور البشريات قد بدأت تدرك منفعة التجمع لأغراض الدفاع والهجوم وحماية الموطن وكذلك الحصول على القوت، وذلك من خلال الخبرة التي اكتسبوها لما كانوا زمرة من الفتية يتجولون على هامش القطيع بعدما طردهم أبوهم منه (Lang 1903: 230-31). هذه العوامل تفرض على الأب أن يغض الطرف ويسمح للأبناء بالبقاء في القطيع لكنه يحرم عليهم الاقتراب من إناث القطيع، بما فيهن بناته، لأنه ما زال يعتبرهن جميعا في عصمته ويفرض عليهم من أجل البقاء والعيش معه بسلام أن يبحثوا لهم عن إناث من الخارج. وهذه أولى بوادر التحاشي avoidance في المجتمع البشري، أي تحاشي فتية القطيع الاحتكاك بأمهم وأخواتهم حتى لا يثيروا غضب أبيهم فيطردهم. ولا يقتصر هذا القانون الأولي على تحاشي

الإبن لإناث أبيه، أي أمه وأخواته، بل إن على الأب بالمقابل أن يتحاشى زوجة الإبن التي اختطفها من قطيع آخر، وهذا النوع من التحاشي شائع أيضا عند الشعوب البدائية. التحاشي هو أول قانون يُسنّ في تاريخ البشرية الصاعدة على سلم التطور نحو مرحلة الإنسانية. وقانون التحاشي قانون صامت لا يحتاج إصداره ولا تنفيذه إلى اللغة الكلامية التي لم تكن البشريات تجيدها في تلك المرحلة، بل إن التحاشي نفسه يعني الامتناع حتى عن تبادل الكلام ويعبّر عنه فقط بالإشارة أو الابتعاد. وبحكم العداء الذي يحكم العلاقات الاجتماعية آنذاك وبحكم غيرة كل فحل على إناث قطيعه وعدم رغبته في التفريط بهن فإن السبيل الوحيد المتاح أمام الفتيان للحصول على إناث لهم هو الغارة على الجماعات الأخرى لخطف إناثها، وهذه بدايات ممارسة الزواج الخارجي وسببه ليس وأد البنات كما يزعم مَكْلِيْنَن (Lang 1903: 219-25).

قانون التحاشي يمنع الاتصال الجنسي بين الإخوة والأخوات اللائي يبقين في عصمة أبيهن ما دام على قيد الحياة. لكن نظرا لفارق السن فإن الأب يشيخ ويفنى وتبقى بناته الشابات عازبات وقدرتهن على الإنجاب معطلة، خصوصا أن إخوتهن، كما قلنا، لا يحل لهم مضاجعتهن. هذا يضطر الإخوة للسماح للذكور من خارج قطيعهم أن يضاجعوا أخواتهم ويلقحوهن. وهذه بداية التوقف عن خطف النساء ونشوء علاقة تزاوجية بين القطيعين (أ) و (ب) بحيث يتزاوج ذكور القطيع (أ) مع إناث القطيع (ب) وذكور القطيع (ب) مع إناث القطيع (أ). وحينما تتكرس مبادلة الإخوة بالأخوات بين قطيعين بطريقة سلمية وتتضح منافعها في شكل تعايش سلمي بين الطرفين وتحالف يقوي من شوكتهم ضد الخصوم والأعداء يزداد الضغط على الأب ليتخلى كلية عن حقه في مضاجعة بناته ليستفيد إخوانهن بمبادلتهن بزوجات من القطيع الآخر مما يؤدي مع تكرار حالات التزاوج بمرور الوقت إلى اتحاد القطيعين كشقين متزاوجين يشكلان قبيلة واحدة. عند هذه المرحلة يكون قد اكتمل قانون المحارم الذي يحرم على الرجل مضاجعة أخته وأمه وبنته (Lang 1903: 251-3, 260-61).

الطوطمية والزواج الخارجي

رأينا أن الأنثروبولوجيين الأوائل كانوا منقسمين على أنفسهم بين من يرون أسبقية الطوطمية وبين من يرون أسبقية الزواج الخارجي. وعلى خلاف ما كان يراه مَكْلِيْنَن ومشايعيه فإن أَتْكِنْسُن كان يرى أن الزواج الخارجي هو السبب الذي قاد إلى الطوطمية وإلى ممارسة وأد البنات وغير ذلك من الممارسات المرتبطة به وليس العكس. وكان أندرو لانْغ من المشايعين لابن خاله أَتْكِنْسُن ومن المتحمسين لأسبقية الطوطمية (Lang 1903: 17-9, 35, 37) وظل متمسكا بموقفه طوال حياته وألف العديد من الكتب والمقالات التي كرر فيها موقفه حيال هذا الموضوع والتي نُشر آخرها بعد وفاته. يتفق لانْغ مع أَتْكِنْسُن الذي يتفق مع دارْوِن في تشكيكه بأسبقية الإباحية الجنسية منطلقا من نفس المنطلقات التي انطلقا منها والمبنية على ما يلاحظ على فحول معظم أجناس الحيوانات، بما في ذلك البشريات، من غيرة غريزية على إناثها. وقد سدد لانْغ معظم سهامه إلى مورغان، وخصوصا إلى فْرِيْزر الذي كانت نظرياته تعتمد على ملاحظاته عن قبيلة الأَرُنْتا التي كان يرى أنها الأكثر بدائية من بين القبائل الأسترالية (Lang 1903: 89-102).

يشكك إدوارد لانْغ فيما يقدمه بعض الباحثين كشواهد على رواسب الإباحية الجنسية والتي تأتي معظمها من قبائل أستراليا. هذه الممارسات على الرغم من اختلافها عما يعد علاقات مشروعة عند الأمم المتحضرة

إلا أنها تظل محكومة بقواعد وأعراف مقننة لا يمكن الخروج عنها، فهي ليست إباحية بالمطلق ومتحررة من كل عقال ومنها ما لا يُسمح به إلا في مناسبات معينة وتحت ظروف محددة، وهي بذلك لا تختلف عن الانفلات والممارسات الجنسية الخارجة عن المعهود في مناسبات معينة عند بعض الأمم المتحضرة كما عند المزدكية في إيران القديمة أو الساتُرْنالْيا saturnalia عند الرومان القدماء والنانغا عند الفيجيين (Lang 1903: 104-11; 1970: Ch. III) Fijians.

كما يرفض لانْغ افتراض فْريْزر أن قبائل الأَرُنْتا تمثل الطوطمية في مراحلها البدائية. قلنا إن فرضية فْريْزر التي تقول بأن الجانب الديني في الطوطمية سابق على الجانب الاجتماعي بناها على طوطمية الأَرُنْتا التي تمثل في نظره مرحلة بدائية كانت فيها الطوطمية ما زالت في مراحلها الأولى التي تسبق توظيفها كتنظيم اجتماعي عن طريق سن الزواج الخارجي الذي لا يسمح بتزاوج من ينتمون لنفس الطوطم. يقول لانْغ إذا كان فْريْزر يؤكد، مثله مثل معظم الأنثروبولوجيين قبله وبعده، على أن الانتساب الأمومي يسبق الانتساب الأبوي فإن هذا يضع إسفينا قاتلا في تشخيصه للأَرُنْتا على أنهم قبائل أكثر بدائية من بقية القبائل الاسترالية لأن انتسابهم، كما يقول لانْغ، من خط السيف وليس من خط المغزل، ويقصد بذلك الخط الأبوي بدل الخط الأمومي. فالإبن قد لا ينتسب لا إلى طوطم أمه ولا إلى طوطم أبيه لكنه ينتسب مكانيا للجماعة المحلية التي ينتمي لها أبوه ويرث مشيخة القبيلة عن أبيه لو كان هو شيخ القبيلة. ومما يدل على تطور الأَرُنْتا مقارنة بالقبائل الأسترالية الأخرى تنظيمهم الاجتماعي المعقد فيما يخص الفصائل التزاوجية marriage classes التي تصل إلى ثمان فصائل، وما تتصف به طقوسهم من تعقيد ومن طول المدة الزمنية لممارستها والتي قد تمتد لعدة أشهر والجموع الغفيرة التي تلتئم لإقامتها وما يتطلبه إعاشة هؤلاء من توفير كميات كبيرة من الطعام تعجز عن توفيرها الجماعات البدائية الصغيرة بسيطة التركيب (Lang 1903: 68-86; 1970: Ch. IV).

ولا يرى لانْغ فائدة في التوقف عند ميثولوجيا الشعوب البدائية وشعائرها للبحث عن إجابة مقنعة بهذا الخصوص، كما عمل فْريْزر وغيره مع ميثولوجيا قبيلة الأَرُنْتا، لأن الميثولوجيا غالبا ما تعكس وتفسر الوضع القائم عن طريق اختراع أصل له موغل في القدم، لكن دون أن تعكس حقيقة ذلك الأصل (Lang 1903: 65-7; 1970: 27). وهنا لا يصبح أمامنا إلا الفرضيات القائمة على الاستنباط المنطقي والسير عبر خطوات متتالية ومتسقة منطقيا توصلنا إلى الوضع القائم لنعود إلى المرحلة التي سبقت الطوطمية مباشرة، وهي المرحلة التي بدأت فيها الجماعات تتنابز فيما بينها بالألقاب وتطلق على بعضها البعض أسماء لتميز بها بعضها عن بعض قبل أن تكتسب هذه الأسماء مسحة طوطمية وإن كانت في معظمها أسماء مشتقة من أجناس الحيوان والنبات.

ابتدأت ممارسة الزواج الخارجي، وفق رؤية لانْغ، كأمر واقع قبل ظهور الطوطمية ومفهوم المحارم والتابوهات المتعلقة بهذه المفاهيم. فقد بدأ تحريم التزاوج بين أبناء الجماعة المحلية الواحدة، أو من يسميهم لانْغ hearth mates أو fire circle قبل أن تتخذ كل جماعة طوطما تتسمى به. ثم جاءت الطوطمية بعد ذلك لترسخ هذه الممارسة. كان الأصل في الزواج الخارجي عند البشر الأوائل، كما هو عند معظم الثديات، غيرة الفحل على إناث القطيع وعدم السماح للذكور من أبنائه بمضاجعتهن مما اضطرهم للبحث عن إناث من خارج القطيع عن طريق الخطف من الجماعات المحلية المجاورة، وهذا شكل من أشكال الزواج الخارجي الذي يتبين أنه، وفقا لهذه الفرضية، سابق على مرحلة الطوطمية. أي أن الزواج الخارجي ابتدأ كممارسة

فعلية قبل أن يتم تشريعه كقانون يحكم العلاقات الزوجية والاجتماعية (Lang 1903: 34).

كانت الجماعات آنذاك تعيش في زمر صغيرة لم تتبلور فيها مفاهيم القرابة ولا الدين. وكانت كل جماعة تتسمى باسم يخصها دون غيرها وتتألف من عدد محدود من الرجال يقطنون موطنا معينا يتمتعون بخيراته ولا يسمحون لأحد أن يزاحمهم على موارده. هذه الجماعات الهمجية التي تمثل نقطة البداية الأولية لم تكن قد امتلكت القدرة على الكلام بعد كما نملكها نحن الآن، ولم تكن بعد تحمل أسماء عائلية ولا ألقاب عشائرية؛ أي أنها كانت تعيش في مرحلة سابقة على المرحلة الطوطمية. ثم برزت حاجة كل جماعة من هذه الجماعات البشرية الصغيرة إلى اسم أو وسم أو رسم يميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى المجاورة، ويفضل أن يكون هذا الرمز من السهل رسمه أو تقليد صوته وحركاته بلغة الإشارة، خصوصا الأجناس التي تنمو في بيئة الجماعة، وكلما كان أقرب في صفاته وسلوكه إلى الجماعة التي يرمز لها ومن الأجناس التي تتكاثر في بيئتها كلما كان ذلك أفضل، ومن هنا جاء تفضيل الحيوانات أولا ثم النباتات ثانيا لهذا الغرض. وفي الغالب الأعم لا تطلق الجماعة المحلية على نفسها الاسم الذي تتسمى به بل من الأرجح أنه لقب لها اعتادت الجماعات المجاورة لها أن تنبزها به حتى تقبلته وأصبح ملازما لها ويدل عليها. فالطوطمية لم تنشأ في الأصل كظاهرة دينية وإنما كضرورة أملتها حاجات عملية معيشية تتمثل في ضرورة إطلاق الأسماء على الجماعات البشرية الأولى من أجل التمييز فيما بينها (Lang 1903: 166-75, 1915/16: 165-75). في تلك المرحلة الأولية لم تتخذ علاقة العشيرة بطوطمها أي بعد ديني، فهو مجرد اسم يحدد هويتها ويميزها عن غيرها. وجاءت ممارسة إطلاق الأسماء على الجماعات قبل تحريم الزواج داخل الجماعة وسَنّ قانون الزواج الخارجي لأن هذا لا يأتي إلا لاحقا مع تبلور الصبغة الدينية القدسية وطغيانها على علاقة الجماعة بطوطمها وبعد أن أحكم الإنسان قبضته على اللغة وامتلك القدرة على إطلاق التسميات وتصنيف الأشياء من حوله، أي بعد أن أصبحت الجماعات الإنسانية تخضع للتصنيفات وصار كل منها يحمل اسما طوطميا، وبعد أن ترسخ المبدأ الطوطمي بمختلف التابوهات المتعلقة به.

حينما ينسى أفراد العشيرة المحلية مع مرو الوقت كيف اكتسبت اسمها ويتساءلون عن أصل التسمية يتسرب إلى أذهانهم الاعتقاد بأنهم تناسلوا من الطوطم ويقومون بنسج خيوط أسطورة تقول إن الحيوان أو النبات الذي تتسمى به العشيرة هو سلفهم الذي انحدروا منه وأن هناك علاقة سرية مقدسة تربطهم بذلك الجنس الحيواني أو النباتي الذي يتسمون به. ولا يستغرب على الإنسان البدائي أن يعتقد بأن عشيرته تناسلت من سلف حيواني أو نباتي، فهذا يرد كثيرا في الأساطير التي تعكس ذهنية الرجل البدائي وطريقة تفكيره. وشيئا فشيئا يترسخ هذا الاعتقاد ويصبح أشبه بالمعتقد الديني الذي يقترن بقدر من التقديس والاحترام للطوطم وكل من يتسمى به. وهكذا يأتي ظهور الشعور الديني لاحقا بسبب العلاقة القائمة في ذهن الرجل البدائي التي تربط الاسم بالمسمى وتجعلهما أمرين مرتبطين لايمكن الفصل بينهما، خصوصا وأن الإسم يعني الشيء الكثير بالنسبة للذهنية البدائية التي تعتبره جزءا لا يتجزأ من ذات المسمى وليس مجرد كلمة تشير إليه. من يتسمون بنفس الاسم يفترضون أن هذا الاشتراك في الاسم يربطهم بعلاقة قربى أقوى من علاقة قربى الدم التي لم يكن يفهمها الإنسان بعد ولم تتبلور في ذهنه. وبمجرد أن تترسخ لدى الرجل البدائي قدسية الطوطم والاعتقاد بأن هناك صلة تربطه بطوطمه تبدأ، بحكم هذا التقديس، تتوارد على ذهنه سلسلة التابوهات المتعلقة بالطوطم وحرمة إيذائه وصيده وأكل لحمه، إلا في حالات طقوسية خاصة. كما

يمتد تقديس الطوطم إلى كل من يتسمى باسمه من أبناء العشيرة المحلية. ومن هنا نشأ الاعتقاد بعدم جواز الاقتران بأي من فتيات العشيرة الطوطمية وحرمة العلاقة الجنسية مع أي أنثى تنتمي لنفس الطوطم (Lang 1915/16: 164-5; 1970: 27). وهذه بداية سن الزواج الخارجي كشريعة اجتماعية. فبمجرد تحول الحيوان أو النبات من مجرد اسم تتسمى به العشيرة إلى طوطم تقدسه تتحول حدود الزواج الخارجي من حدود مكانية تمنع التزاوج بين أبناء العشيرة المحلية إلى حدود طوطمية تمنع التزاوج بين من ينتمون لنفس الطوطم مهما تباعدت أماكنهم وفرقت بينهم المسافات (Lang 1903: 184-8; 1970: Ch. VI).

بحكم ممارسة الخطف فإن كل جماعة محلية سوف تشتمل على عدد من الزوجات اللائي تم خطفهن من الجماعات المحلية المجاورة. وحينما يبدأ إطلاق الأسماء على الجماعات المحلية فإن الزوجات في كل جماعة لن يتبنين اسم تلك الجماعة وإنما تحتفظ كل منهن باسم الجماعة التي تم خطفها منها. ومع مرور الوقت تتحول الجماعة المحلية إلى خليط من الجماعات الطوطمية التي تحمل أسماء مختلفة تتعدد بتعدد الزوجات الغريبات داخلها لكن مع احتفاظها، كجماعة محلية، باسمها الأصلي القديم الذي اكتسبته في بداية إطلاق الأسماء على الجماعات البشرية. وهكذا يصبح لدينا جماعة محلية لها اسمها الذي يخصها كجماعة مستقلة مرتبطة بمنطقة محددة إضافة إلى أسماء زوجات رجالها المخطوفات التي تظل كل منهن محتفظة باسم عشيرتها التي ولدت فيها وخطفت منها. وحيث أن تتبع النسب يبدأ أول ما يبدأ من الخط الأمومي فإن أبناء وبنات الإناث التي خطفها رجال الجماعة المحلية (أ) من الجماعات (ب)، (ج)، (د) سوف ينتسب كل منهم لطوطم أمه وينتمون لعشائرهن بدلا من العشيرة المحلية التي ينتمي لها الآباء، مما يعني أن الجماعة المحلية (أ)، وإن كان لها طوطمها الذي يخصها، سوف تحتوي داخلها عددا من الجماعات الطوطمية تتألف من أبناء وبنات الزوجات اللائي أتين من الجماعات (ب)، (ج)، (د). ومن ناحية أخرى فإن الطوطم الذي تنتسب له هذه النساء سوف يتفرق بين عدد من العشائر المحلية بحيث نجد أبناء العشيرة الطوطمية الواحدة متفرقين بين العشائر المحلية المختلفة التي اختطفت أمهاتهم (Lang 1903: 30-1; 1970: Ch. VII).

ولكن بالرغم من أن أبناء الجماعة المحلية الواحدة ينتمون إلى جماعات طوطمية مختلفة بحكم انتسابهم لأمهاتهم إلا أنهم لا يستطيعون التزاوج فيما بينهم وذلك قياسا على منع التزاوج بين من ينتمون لنفس الطوطم. يصبح من المحرم على من ينتمون بحكم السكنى لجماعة محلية واحدة أن يتزوجوا من بعضهم البعض حتى وإن كانوا ينتمون لعشائر طوطمية مختلفة لأن جماعتهم المحلية التي ما زالوا ينتمون لها كانت في الأصل جماعة طوطمية ثم تحولت إلى جماعة محلية تضم عددا من الجماعات الطوطمية. المبدأ الطوطمي الذي يمنع التزاوج بين من ينتمون لنفس العشيرة الطوطمية ويحملون نفس الإسم يشمل تأثيره الجماعة المحلية التي يتسمى أبناؤها باسمها بحكم أنهم يعيشون فيها مع آبائهم إضافة إلى أسمائهم الطوطمية التي ورثوها عن أمهاتهم. ولذلك يمتد منع التزاوج ليشمل أبناء العشيرة المحلية الذين يجمعهم مكان واحد إضافة إلى أبناء العشيرة الطوطمية الذين يجمعهم طوطم واحد ولكنهم يقطنون في مواطن مختلفة (Lang 1903: 32-3; 1970: 145-6).

وهكذا تظل العشيرة المحلية محتفظة باسمها الطوطمي الذي كانت تتسمى به في الأصل ولكنها أيضا تضم داخلها طواطم أخرى بعدد العشائر الطوطمية التي تنتمي لها زوجات رجال العشيرة المحلية. بهذه الطريقة ينتمي الفرد إلى عشيرة أمه الطوطمية وكذلك إلى عشيرة أبيه المحلية ويتوزع ولاؤه بين العشيرة

المحلية التي ينتمي لها بحكم مولده فيها والسكنى مع آبيه وبين العشيرة الطوطمية التي أتت منها أمه. عند هذا الحد كانت مشاعر القربى العائلية وصلة الدم وما شابه ذلك من المبادئ والمفاهيم قد بدأت تتبلور بحيث لم يعد من المقبول قتل القريب قريبه وإيذائه سواء الأقرباء الذين ينتمون لجماعة محلية واحدة وطواطم مختلفة أو لطوطم واحد وجماعات محلية مختلفة. فأبناء الجماعة المحلية حينما يشبون عن الطوق في وقت لاحق وبعدما يتطور الوعي الإنساني قد لا يقبلون بمواصلة اتباع طرق العنف وخطف النساء من العشائر التي جاءت منها أمهاتهم لأن ذلك سوف يعرضهم ويعرض أخوالهم لخطر الإصابة والقتل. وهذا ما يعمل على تخفيف حدة التوتر بين كل جماعة محلية وبين الجماعات الأقرب لها والتي اعتادت على خطف النساء منها، لأن الأبناء حينما يكبرون سوف يشعرون بروابط القربى التي تربطهم مع هذه الجماعات التي تأتي منها أمهاتهم. ومع مرور الوقت تدفع هذه المشاعر والأحاسيس الجماعات المتجاورة والقريبة من بعضها البعض والتي اعتادت على تخاطف النساء من بينها أن تشكل اتحادا تزاوجيا connubiam، أي تندمج في قبيلة واحدة تضم شقين متزاوجين. وحيث أنه يحرم على المرء أن يتزوج من شخص ينتمي لنفس الطوطم فإنه تحصل عملية اصطفاف يتوزع بموجبها جميع أفراد الطوطم المبعثرين بين الشقين المتزاوجين في شق واحد بحيث لا تبقى عشيرة طوطمية ينتمي بعض أفرادها إلى هذا الشق والبعض الآخر إلى ذاك الشق، بل تنحاز كل عشيرة طوطمية بقضها وقضيضها إلى أحد شقي القبيلة. وكل شق من الشقين يضم عددا من العشائر الطوطمية التي لا يجوز لها التزاوج من بعضها البعض بحكم انتمائها لنفس الشق كما لا يحل لها التزاوج مع من ينتمون لطوطمها حتى وإن كانوا يعيشون مع قبائل أخرى. عند هذه المرحلة يصبح من غير الجائز أن يتخذ الفرد قرينا له لا من نفس الطوطم الذي ينتمي له ولا من نفس الشق القبلي الذي ينتمي له طوطمه. وهكذا يبدأ الزواج الخارجي أولا بين أبناء العشائر الطوطمية ثم بين شقي القبيلة حينما تتحد مجموعة من العشائر الطوطمية المتجاورة في قبيلة واحدة مشطورة إلى شقين متزاوجين. (Lang 1915/16: 176-81; 1970: 154-74).

وحينما يتحول الانتساب من الأم إلى الانتساب من الأب يتغير مفهوم الزواج الخارجي ليصبح زواجا من خارج الجماعة المحلية، أي من خارج المنطقة التي يمتلكها ويقطنها الأب مع بقية أفراد العشيرة الأبوية. أي أن الزواج الخارجي في مرحلة تتبع النسب من الآباء وآباء الآباء يصبح محدودا بحدود المنطقة التي يمتلكها ويقطنها الأب ورجال العشيرة؛ وهذا يأتي في مرحلة لاحقة على مرحلة تتبع النسب من خط الأمهات وأمهات الأمهات والتي كانت فيها حدود الزواج الخارجي ليست محدودة بحدود المكان لأن أفراد العشيرة الأمومية لا تجمعهم منطقة معينة بحكم أن أمهاتهم متفرقات بين مختلف الجماعات المحلية. وهنا تتداخل مباحث الطوطمية مع مباحث الأنساق القرابية والعلاقات الزوجية.

خلاصة كلام لانْغ أنه لا يستسيغ فكرة أن الدرجة الأولى من درجات التطور البشري على المستويين الاجتماعي والثقافي تبدأ عند نقطة كانت فيها التجمعات البشرية عبارة عن زمر إباحية مختلطة لم يتبلور فيها مفهوم المحارم والسفاح، وأن فكرة شطر القبيلة إلى شقين متزاوجين جاءت بمبادرة واعية وبإرادة فردية من أحد الحكماء الملهمين من أبناء القبيلة وبتحفيز من تنامي الوازع الأخلاقي وكنتيجة للتطور الذهني والسيكولوجي عند البشر الذين بدأوا يشمأزون من معاشرة الأقارب ويأنفون منها على أنها ممارسة غير لائقة، كما يعتقد هَاوِت (Howitt 1883: 499-501). يرى لانْغ أن هذا الطرح لا يستقيم لكونه يفترض أن تنظيمات الزمر البدائية

قريب من التنظيم القبلي المتطور الذي يتمتع بشيخ أمره مطاع ومجلس شورى من أعيان القبيلة يجتمعون ويتشاورون ليقرروا شؤون القبيلة. هذه أمور كلها لم تكن موجودة في تلك المرحلة الموغلة في البدائية وإنما هي مجرد إسقاطات لممارسات الحاضر على الماضي. شطر الجماعة إلى شقين متزاوجين، والذي يعد أولى بوادر التنظيم الاجتماعي التي يمكن تصورها والعثور عليها، يأتي تدريجيا وعبر مراحل كاستجابة تلقائية لظروف معيشية وبيئية. انشطار القبيلة إلى شقين يضم كل منهما عددا من العشائر الطوطمية التي لا تتكرر في الشق الآخر لايقف وراءه، كما يرى مورغَن وفْريْزر وآخرون، دوافع أخلاقية وإنما دوافع نفعية ولا يتم عن طريق مفصلة جماعة موجودة وموحدة في الأصل إلى شقين ثم مفصلة كل شق إلى جماعات طوطمية. هذا التمفصل نشأ عن اتحاد جماعات مختلفة لم تكن تربطها في الأساس أي روابط لكنها كلها كانت في الأساس جماعات طوطمية تمارس الزواج الخارجي. بمعنى آخر، لا تنقسم القبيلة إلى شقين ثم ينقسم كل شق إلى عدد من العشائر الطوطمية، ما يحدث هو أن عددا من العشائر الطوطمية التي تعود إلى أصول مختلفة تتحد مع بعضها البعض لتشكل قبيلة واحدة مشطورة إلى شقين يضم كل منهما عددا من العشائر الطوطمية كل منها يتزاوج مع عشيرة من الشق الآخر وليس من الشق الذي تنتمي له هي. وهذه نتيجة منطقية إذا ما سلمنا بأن بداية المجتمع البشري، كما يرى لانْغ، كانت على شكل تجمعات صغيرة متناثرة ومرتحلة وشبه مستقلة عن بعضها البعض. كما أن الشواهد التاريخية تدل على أن التجمعات الكبيرة لا تنشأ من انقسام مجموعة أولية واحدة وتفرعها إلى عدد من الشُّعَب، بل الواقع أن القبائل والشعوب تتشكل من اندماج كيانات صغيرة لتشكل كيانات أكبر من القبيلة إلى الدولة، وهذا ما ينطبق على العشائر الطوطمية. إلا أنه بعد اجتياز هذه المرحلة الأولية التي تبدأ كأمر واقع وبدون تدبير وتخطيط تبدأ الجماعة تدرك بالتدريج منافع التمفصل العشائري وتعي شيئا فشيئا فوائد الزواج الخارجي فتطور ممارسات التمفصل والانشطارات من مجرد شقين متزاوجين إلى أربعة فصائل ثم إلى ثمان شعب (Lang 1970: 3-5).

اجتناب المحارم Incest Taboo

كان من المحتم أن تقود قضايا الإباحية الجنسية وزواج الإخوة من أخواتهم وأشكال الزواج اللاحقة التي أثارها مَكْلِيْنَن ومورغان من إثارة قضية أخرى متفرعة من هذه القضايا وهي قضية اجتناب المحارم. فقد لاحظ الأنثربولوجيون أنه لا يخلو أي مجتمع من المجتمعات البشرية التي درسوها من قواعد تنظم العلاقات الجنسية وما يتعلق بالزواج وتحرم الاتصال الجنسي بين الأقرباء الذين يدخلون في عداد المحارم. قد يبدو اجتناب المحارم incest taboo أمرا بديهيا بالنسبة للشخص العادي لكنه يشكل بالنسبة للأنثروبولوجيين مسألة شائكة تبحث عن إجابة وذلك بحكم اهتمامهم بكل ما هو شأن إنساني يختص به الجنس البشري دون غيره من أجناس الحيوان. وقد حظيت هذه القضية المحورية باهتمام بالغ من الأنثروبولوجيين الذين أعيتهم الحيلة في إيجاد نظرية تقدم تفسيرا جامعا مانعا لهذه الظاهرة وكانت النتيجة أن ظهرت العديد من الفرضيات المتعارضة في هذا الشأن.

اجتناب المحارم مسألة تخص الفرد وتتعلق بتقنين المعاشرة الجنسية العابرة، أما الزواج الخارجي فهو يتعلق بتقنين العلاقات التزواجية بين الجماعات. لذا لا بد أن نتنبه من البداية إلى الفرق بين العلاقة الزوجية وبين المعاشرة الجنسية، فلا يمكن أن تتم العلاقة الزوجية بين شخصين لا تحل لهما المباشرة الجنسية ولكن

من الممكن جدا أن تحدث المباشرة الجنسية بين شخصين لا يسمح لهما بالزواج أحدهما من الآخر، إما لعدم تكافؤ النسب مثلا أو لانتمائهما لديانات أو أعراق أو طبقات اجتماعية مختلفة تمنع التزاوج فيما بين من ينتمون لهذه ومن ينتمون لتلك. ففي المجتمع العربي مثلا قد لا يجد الفرد القبلي غضاضة في إقامة علاقة جنسية مع أحد فتيات الغجر لكنه يستحيل عليه الزواج منها. ولذا يلزم التعامل مع هاتين القضيتين كقضيتين منفصلتين وإن كانتا مرتبطتين أشد الارتباط بحيث يصعب الحديث عن واحدة دون التطرق للأخرى. من جانب آخر فإن وجود قواعد في كل المجتمعات البشرية تنظم المباشرة الجنسية من جهة والعلاقات الزوجية من جهة أخرى لا يعني أن المجتمعات تتفق في هذه القواعد أو في الحدود التي ترسمها للفصل فيما بين المحارم وغير المحارم، فبينما تحرم المجتمعات العربية الزواج من بنت الأخ أو بنت الأخت أو من العمة أو الخالة، هناك مجتمعات تجيز هذا الزواج، فقد تزوج ناحور Nahor، أخو النبي إبراهيم، من مِلْكَه بنت أخيه هاران Haran التي أنجب منها النبي لوط، كما تزوج عمران من عمته يوكابد Jochebed التي أنجبت له النبي موسى. وبالمقابل تسمح المجتمعات العربية بالزواج من بنت العم أو بنت الخالة بينما هناك مجتمعات تحرم مثل هذه الزيجات ولا تسمح إلا بالزواج من بنت الخال أو بنت العمة، علما بأن المسافة البيولوجية التي تفصل الفرد عن بنت عمه أو بنت خالته هي نفس المسافة التي تفصله عن بنت خاله أو بنت عمته. إلا أن المجتمعات تكاد تُجمع على تحريم المضاجعة بين الآباء والأبناء وبين الإخوة والأخوات، أي من يدخلون في عداد العائلة النووية، إذا ما استثنينا ما تذكره بعض المصادر عن زواج الإخوة في العائلات المالكة والعائلات النبيلة في بلاد الإنكا والهاوائي ومصر القديمة الذين لا يريدون أن يختلط دمهم النقي بدماء العامة ولا أن يشاركوا الدهماء في الحكم وما يترتب عليه من سلطة ومن مصالح وثروات، وربما يكون المقصود بالإخوة هنا ليس الأخوّة البيولوجية وإنما الأخوّة التصنيفية، أو العشائرية. وهناك بعض المجتمعات التي تسمح بزواج الأخ من الأخت إذا كانا من أبوين مختلفين أو أمّين مختلفتين. ويحاول ليفي شتراوس تعليل زواج الإخوة والأخوات في الحضارات القديمة بالقول إن هذا لا يحدث إلا في حالة كون البنت هي أكبر الأبناء مما يعني أن الحكم سيؤول إليها بعد وفاة الأب انطلاقا من قانون أحقية أكبر الأبناء بالحكم primogeneture، لذا تضطر البنت للزواج من أخيها الذي يصغرها سنا ليتمكن من ممارسة الحكم باسمها (Levi-Strauss 1969: 9). وفي المجتمعات التي تتبع نسق القرابة التصنيفي والزواج الخارجي لا يجوز للرجل أن يعاشر أي امرأة يطلق عليها مصطلحا قرابيا من مصطلحات القرابة الأولية. وقد تتساهل بعض المجتمعات في علاقات الزنا والمباشرة الجنسية قبل الزواج لكن لا يوجد مجتمع يتساهل في غشيان المحارم، وفق تعريف المجتمع المحدد لمفهوم المحارم. بل إن هذه المسألة تحاط بإحساس شديد من الاشمئزاز ومن الرعب والخوف الدفين من غضب الآلهة والعقوبة الأبدية الصارمة، أو ما يسمى dread of incest أو horor of incest.

من أوائل من حاولوا التعاطي مع ظاهرة اجتناب المحارم وتحريم سفاح القربى إدوارد وِسْتَرْمارك Edward Alexander Westermark، وذلك في كتابه **تاريخ الزواج عند البشر** (1891) *The History of Human Marriage* الذي كتبه أصلا ليفند به آراء مورغَن ومَكْلِيْنَن وغيرهم من الذين قالوا بأن الجنس البشري مر بمرحلة بدائية كان يمارس فيها الإباحية الجنسية وزواج الإخوة بالأخوات. يقول وِسْتَرْمارك إن الأفراد الذين ينشأون منذ الطفولة مع بعضهم البعض تتبلد لديهم الرغبة الجنسية تجاه أحدهم الآخر ويتولد لديهم العزوف التلقائي عن بعضهم البعض. مفاد هذه النظرية أن الأطفال الذين يتربون معا منذ الطفولة في محيط واحد، حتى وإن

لم يكونوا إخوة، سوف يتولد لديهم الاشمئزاز من ممارسة الجنس أحدهم مع الآخر. أما إذا تربوا بمعزل أحدهم عن الآخر فإنه، حتى ولو كانوا إخوة، لن يتولد لديهم هذا الاشمئزاز حيث أن هذا الانطباع imprinting الاشمئزازي لا ينطبع في المركّب النفسي للشخص إلا في سنين الطفولة الأولى. لذا نجد الزوجين الذين لا يبدآن العيش معا إلا في الكبر يستمران في ممارسة الجنس دون أي تأثير لعيشهم معا على الرغبة الجنسية. ويلاحظ أن نظرية وِسْتَرْمارك تتعارض مع ما تزخر به كتب الأدب العربي من قصص الحب التي تنشأ بين العشيقين من الصغر ومع زواج الرجل من بنت عمه التي تربى معها منذ نعومة أظفارهما ربما في نفس البيت. ولولا خشية وقوع الجماع بين الأخ والأخت لما جاء التحذير في القول المأثور: فرقوا بينهم في المضاجع.

ويرى سيغموند فْرُوْيْد عكس ما يراه وِسْتَرْمارك، وذلك في نظريته التي بسطها في كتابه **الطوطمية والتابو** والتي أوردناها في فصل سابق (ص ص ٦٨٥-٦٨٩)، ولذا لا داعي لتكرارها هنا. خلاصة رأي فْرُوْيْد أن العقل البشري غالبا ما ينطوي على أفكار متناقضة ورغبات متضاربة. فالاشمئزاز الشديد من الشيء، في نظره، ما هو إلا تعبير عن رغبة دفينة فيه يختزنها اللاوعي وتظهر على حقيقتها في الأحلام والأساطير والخرافات مثل أسطورة أوديب. فقد لاحظ أن غالبية مرضاه النفسيين تراودهم أحلام وهواجس تكشف عن رغبتهم الجنسية في والديهم أو أولادهم. استخلص فْرُوْيْد من ذلك أنه في مراحل الطفولة الأولى تتولد لدى الابن رغبة ملحة ونزعة قوية لمضاجعة أمه، وهذه تسمى عقدة أوديب، أو البنت لمضاجعة أبيها، وهذه تسمى عقدة إِلِكْتْرا. إلا أن قوانين المجتمع تضع قيودا صارمة لكبح جماح الرغبة في مواقعة المحارم بحيث لا يتحقق ويكتمل نمو الفرد عاطفيا ونفسيا إلا باستبطانه في اللاوعي، من خلال التنشئة الاجتماعية، لتلك الآليات والقيم الاجتماعية التي تعمل على كبت هذه الرغبة.

كذلك دوركهايم حاول التعاطي مع إشكالية الزواج الخارجي وعدم جواز نكاح المحارم انطلاقا من ثنائية المقدس والمدنس التي كان قد بدأ في بلورتها كأحد المفاهيم الأساسية والأدوات التحليلية المهمة في التعامل مع الظاهرة الدينية، وانطلاقا كذلك من المفاهيم السائدة آنذاك عن الطوطمية وعن مفهوم التابو taboo الذي يشير إلى أي شيء يجب تحاشيه نظرا لما يثيره من الرعب والاشمئزاز في النفوس لمجرد الاقتراب منه وملامسته والذي يعتبره مفهوما أساسيا تفرعت عنه مفاهيم أخرى، بما في ذلك اجتناب نكاح المحارم (Durkheim 1898: 70). يقول دوركهايم إن المجتمعات البدائية غالبا ما تكون لديها طقوس احترازية وظيفتها تحاشي التماسّ مع التابوهات تفاديا للأضرار التي يمكن أن تنجم عن الاقتراب منها، وهذه إما أن تكون ذاتية عفوية يقوم بها الفرد من تلقاء نفسه نظرا لحالة النفور التي يحس بها حال الاقتراب من المحظور، أو أن يفرضها المجتمع قسرا على الأفراد ويعاقب من لا يمتثلون لها. من هذه الإجراءات الاحتياطية التي نجدها في المجتمعات البدائية لاجتناب المحظورات عزل النساء عند البلوغ وخلال دورات الطمث والنفاس لأن الدم الذي يخرج من المرأة في هذه الحالة يجعل منها شخصا محظورا ينبغي الابتعاد عنه وعدم الاقتراب منه تجنبا للعدوى بالطاقة السحرية الكامنة في الدم والتي تنتقل بالملامسة. لكن ما الذي يمنح الدم هذه الطاقة السحرية؟

لنأخذ في الاعتبار أن الطوطم، وفق الرأي السائد آنذاك والذي انطلق منه دوركهايم، هو السلف الذي انحدر منه جميع أبناء العشيرة وبناتها وهو أيضا إلههم الذي يعبدونه. يتكئ دوركهايم على مقولة رابَرْتْصُن سْمِث بخصوص اندماج النسق الديني وتماهيه في النسق الاجتماعي بحيث تتوحد صلة القربى مع صلة الدين ويصبح الانتماء الديني والانتماء الاجتماعي يعنيان الشيء نفسه. الدم الطوطمي المقدس الذي يجري

في عروق أي فرد من أفراد العشيرة هو نفس الدم الذي يجري في عروق الآخرين بحيث يشكلون مع بعضهم البعض مضغة واحدة من اللحم يسري فيها الدم المشترك الذي هو عنصر الحياة في كل واحد منهم. الطوطم والعباد لا يشكلون فقط جسما اجتماعيا واحدا وإنما أيضا كتلة حيوية واحدة ذات طبيعة مشتركة. هكذا يتجسد الطوطم في كل فرد من أفراد العشيرة ويحل فيه، بل هو ذات الدم الذي يجري في عروقه، مما يعني أن الفرد يشاطر الطوطم قدسيته. بناء عليه يصبح إراقة دم أي فرد من أفراد العشيرة جريمة لا تغتفر لأنه إراقة لدم الطوطم المقدس الذي يوحد بين أبناء العشيرة ويربط بينهم برباط القرابة بحيث يشكلون مع طوطمهم ومع بعضهم البعض كتلة عضوية واحدة متماسكة من اللحم والدم. من هنا جاءت قدسية الدم العشائري التي تحرم على أي من أبناء العشيرة أن يقتل طوطمها أو يسفك دم أخيه أو قريبه من نفس العشيرة الطوطمية لأن ذلك يعني سفك دم الآلهة. هذه القدسية تجعل من دم أي فرد من أفراد العشيرة دما مقدسا مشحونا بطاقة القدسية المعدية التي لا ينبغي الاقتراب منها وملامستها، إنها تابو. هذا المعتقد البدائي هو الباعث على الشعور بالرعب والخوف من الاقتراب من دم الطوطم المقدس أو ملامسته والذي كان من نتيجته تحريم سفك دم أي فرد من أفراد العشيرة. وبما أن المرأة معرضة لدورات الطمث والنفاس فإنه من غير الوارد الاقتراب منها وهي في مثل هذه الحالات لمن هم ينتمون لنفس الطوطم الذي تنتمي له ويجري دمه في عروقها. هذا يعني أنه من المحرم على أي رجل أن يفض بكارة أي فتاة تنتمي لنفس العشيرة التي ينتمي لها، وعمم هذا التحريم ليشمل أي شكل من أشكال المضاجعة والجماع. وهكذا يرى دوركهايم أن الأساس في تحريم معاشرة المحارم لم يكن منشأه تحريم العلاقة الجنسية بين من ينتمون لنفس العائلة وإنما بين من ينتمون لنفس العشيرة الطوطمية. فعلى خلاف المفاهيم السائدة لدى الشعوب المتطورة فإن حقيقة الدين، في نظر دوركهايم، لا تتعلق بالألوهية ولا حقيقة القربى تتعلق بصلة الدم، وإنما بالانتساب لنفس الطوطم. ولذلك نجد أن الاتصال الجنسي يصبح محظورا على أفراد قد لا تربطهم علاقة قربى عائلية وإنما فقط علاقة قربى طوطمية بينما هناك أفراد قريبين جدا من بعضهم البعض يحل لهم التزاوج لانتمائهم لعشائر طوطمية مختلفة، كأن يتزوج الرجل من بنت عمته أو بنت خاله (Durkheim 1898: 18-9). وبما أن المجتمعات البشرية كلها مرت خلال تاريخها السحيق بمرحلة الطوطمية، وبما أن التنظيم العشائري سابق للتنظيم العائلي وهو القاعدة التي انطلق منها التنظيم الاجتماعي فلابد أن تحريم الزواج من داخل العشيرة سابق لتحريم الزواج من المحارم وأنه هو الأصل الذي نشأ عنه. وتحريم الزواج من داخل العشيرة هو ذاته متفرع عن مفهوم أعم وأشمل، ألا وهو مفهوم التابو (Durkheim 1898: 25). وبما أن قدسية الطوطم تخص فقط من ينتمون له ولا تشمل غيرهم لذا لا يُحظر الاقتراب من المرأة الحائض والنفساء أو مضاجعتها لمن هم ينتمون لطوطم آخر ممن لا تشملهم قدسية طوطمها. كما يرى دوركهايم أن هذا هو الأساس الذي قام عليه مفهوم النسب عند العشائر البدائية وتتبعه من الخط الأمومي نظرا لشعور الإنسان البدائي أنه من خلال الأمهات يتفشى دم الطوطم وينتشر في أجساد أبناء العشيرة فيوحد بينهم. هكذا كانت بداية عادة اجتناب المحارم والتي استمرت بحكم العادة والتقليد (Levi-Straus 1969: 20-1; Lukes 1973: 187-9).

ولكن البعض يتساءل هنا: إذا كان الاشمئزاز من غشيان المحارم جِبِلّة تنطبع في النفس منذ الصغر وعملية يتحاشاها الناس من ذات أنفسهم، سواء من خلال التنشئة، كما يقول فْرُوْيْد، أو من خلال تربيتهم في محيط واحد، كما يقول وِسْتَرْمارك، فلماذا تضطر المجتمعات إلى ابتداع وفرض عقوبات صارمة تضمن

عدم مخالفة هذه القاعدة، وكأن الأقارب سيمارسون الجنس مع بعضهم البعض لولا وجود هذه العقوبات الرادعة؟! والأهم من ذلك أن ويسترماك وفْرويْد يحاولان الإجابة على كيف بدأ التحريم لكنهما لا يتعرضان للأسباب والدوافع وراء ذلك التحريم ولا لماذا يختلف مفهوم سفاح القربى وحدوده من مجتمع لآخر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لو كان اجتناب المحارم جبلة مطبوعة في النفس لما وجد من تسول له نفسه بمخالفتها كما تشير إلى ذلك بعض الدراسات. فهناك إحصائيات مفادها أن ١٠٪–١٤٪ من الأطفال في أمريكا يتعرضون للتحرش الجنسي من أفراد عائلتهم النووية (Whelehan 1985: 678). كما أن الدراسات التي أجراها كِنْسي Kinsey ومساعدوه على عينة من ١٢,٠٠٠ فردا تشير إلى أن علاقات السفاح بين الأقارب في أمريكا تحدث بنسبة خمس حالات من كل ألف حالة، أي ما مجموعه حوالي مليون حالة في كل جيل (Harris 1971: 289).

كما أن الدراسات والأبحاث الميدانية التي أجريت على الرئيسيات العليا لا تؤيد فرضية أن اجتناب المحارم سلوك غريزي لدى الإنسان، إذ لو كان سلوكا غريزيا لعادت بداياته إلى مراحل متقدمة من التطور كان فيها الإنسان يجتاز مرحلة البهيمية إلى مرحلة الآدمية ولوجدنا آثارا لهذه الغريزة عند الرئيسيات العليا من القردة والسعادين نظرا لقربها للإنسان من النواحي السلوكية والتشريحية. لكن نتائج الأبحاث بهذا الصدد لا تفضي إلى نتيجة قاطعة. تعيش الرئيسيات عيشة أقرب إلى الإباحية ومن المعتاد عندها أن يجامع الأب بنته. لكن الإبن لا يجامع أمه ولا أخته. إلا أن الباحثين أعادوا ذلك إلى أن التراتبية التي تميز علاقة الأم مع إبنها تجعل الأم في موقع السلطة والإبن في موقع الخضوع مما يحول دون الاتصال الجنسي بينهما، كما أن سلطة الأب على إناث القطيع، بما في ذلك بناته، تحول دون مواقعة الأخ لأخته بوجود الأب مما يضطر الأخ إلى البحث عن أنثى من قطيع آخر.

وهناك من يلجأون لعلم الجينات لتفسير هذه الظاهرة الكونية. يقول هؤلاء إن العاهات التي يمكن أن تنجم من سفاح القربى هي التي حدت بالإنسان إلى اجتناب المحارم والبحث عن علاقات جنسية خارج إطار العائلة النووية. الاستيلاد الداخلي inbreeding عن طريق تزاوج أفراد العائلات النووية في جماعة بدائية محدودة العدد ولأجيال متتالية قد ينجم عنه أضرار وخيمة عن طريق تكريس السمات الوراثية الضارة وتركيزها نتيجة اقتران الأليلات الجينية الحاملة للعاهات الخطيرة التي عادة ما يورثها الآباء للأبناء، كما سبق وأن بينا في الفصل المتعلق بعلم الوراثة والتنوع الوراثي. فقد قلنا في ذلك الفصل أن الجين يوجد بصيغتين بديلتين متقابلتين على نفس الموقع تماما في الترتيب التسلسلي للجينات على الكروماسومين التوأمين، أحدهما يوجد على الكروماسوم الموروث من الأب والآخر على توأمه الموروث من الأم. هذان البديلان المتناظران يطلق على كل منهما مسمى أليل allele. فإن اتفق الأليلان في تحديد السمة قلنا أنهما متماثلان homozygous وإن اختلفا قلنا إنهما متمايزان heterozygous. حينما يلتقي أليلان متمايزان لنفس السمة يتغلب أحدهما على الآخر فيقال عنه سائدا dominant لأنه هو الأليل الذي يحدد ملامح الشخص ومظهره الخارجي، ويقال للأليل الآخر متنحي recessive لأنه يبقى مستترا ولا تظهر آثاره واضحة للعيان وإن كان في واقع الأمر موجودا في التركيبة الوراثية أو الطراز الجيني genotype. ويقال للفرد الذي يحمل جينا متنحيا لا تظهر آثاره على طرازه المظهري أنه حامل carrier لذلك الجين الذي لا تظهر آثاره إلا إذا اقترن بأليل مُتَنَحٍّ مماثل له ولو بعد عدة أجيال بحيث يصبح لدينا جينة متماثلة الآليلات homozygot. التزاوج الداخلي يزيد من نسبة

اقتران الجينات المتماثلة الآليلات فتظهر أعراضها لو كانت ضارة في الطراز المظهري phynotype للشخص المصاب. ومن ضمن ما تشمله هذه الأعراض عمى الألوان وضعف المناعة وضعف الخصوبة وضعف البنية وقصر القامة والموت المبكر والإجهاض ومتلازمة داون ومرض عدم تخثر الدم، وغيرها.

لكن هذه النظرية لم تسلم من الاعتراضات التي من ضمنها أن بعض المجتمعات البدائية كما هو الحال بالنسبة لسكان أستراليا الأصليين وجزر التُرُبْرِيانْد Trobriand Islands لا يقرون أساسا بعلاقة الاتصال الجنسي بالحمل والولادة ويقولون إن المواقعة الجنسية ما هي إلا مجرد وسيلة لفتح الطريق أمام الروح لتلج إلى رحم المرأة لتتخذ شكل الجنين وتبقى هناك حتى يكتمل نموها ثم تخرج إلى العالم على هيئة مولود آدمي (Bohannan 1963: 134-5; Malinowski 1929: 158ff; Montagu 1937). ومما يعزز هذا الجهل هو أنه ليس كل مواقعة جنسية تقود إلى الحمل، وحتى لو قادت إلى الحمل فإن المدة الطويلة التي تفصل بين الجماع وبين ظهور أعراض الحمل تجعل الربط بينهما غير ظاهر للإنسان البدائي والذي أصلا لا يأبه بالملاحظات الإمبريقية ويميل في تفسيراته لمعظم الأحداث والظواهر الطبيعية نحو القوى الغيبية والمعجزات (White 1948: 417-8). هذا عدا استحالة أن يعرف الشخص البدائي بمعارفه المحدودة جدا الأضرار الجينية المترتبة على الاستيلاد الداخلي.

إلا أن قصد من طرحوا النظرية الجينية لتفسير اجتناب المحارم ليس الزعم بأن الإنسان البدائي كان على علم بالأضرار المترتبة على الاستيلاد الداخلي وإنما الزعم بأن من مارسوا السفاح العائلي انقرضوا لتفشي العاهات المترتبة على ذلك بينهم فقضت عليهم بينما تمكن من لم يمارسوا السفاح العائلي من البقاء والتكاثر والانتشار وذلك عن طريق آليات الانتخاب الطبيعي. لكن المعارضين للنظرية يعودوا ليقولوا بأن معظم الجماعات البدائية يتم التزاوج فيها من بنت العم اللَزَم أو بنت العمة أو بنت الخال أو بنت الخالة، وهذا من حيث التوافقات المحتملة لأزواج الآليلات الجينية لا يختلف كثيرا عن الزواج من الأخت. والأهم من ذلك أن الاستيلاد الداخلي لا يزيد من نسبة الآليلات الضارة وإنما فقط يزيد من نسبة اقترانها فيما لو وُجدت مما قد يقود إلى وفاة من يحملونها. والأضرار الناجمة عن ذلك بالنسبة للمجموعة السكانية أو انقراضها يعود في المقام الأول إلى عاملين؛ أحدهما نسبة من يحملون مثل هذه الآليلات المتنحية الضارة من مجموع السكان الكلي والآخر حجم المجموعة السكانية أصلا. فإذا كان عدد الحاملين قليلا وعدد السكان كبيرا فمن الممكن أن تتعرض الجماعة في البداية لنسبة عالية من الوفيات التي تقضي بدورها على من يحملون هذه المورثات الضارة. ولكن لو استطاع المجتمع أن يتخلص من هؤلاء وتمكن من تجاوز هذه الصدمة الأولى فإنه سوف يعود مخزونه الجيني gene pool إلى حالة من الاستقرار ثم يتبع ذلك نمو سكاني مطرد، وربما يقود ذلك بالتالي إلي تكريس الجينات التي تحمل سمات مفضلة ومفيدة، كما هو مشاهد في استنسال السلالات النجيبة من الخيل والإبل واستنسال المزارعين للأجناس المفضلة من الحيوان والنبات. هذا ولا ننس أن معظم من يمارسون سفاح المحارم هم أصلا من المعتوهين والمختلين عقليا الذين لا يقيمون وزنا للمحرمات الدينية والمحظورات الاجتماعية ولهذا السبب يكون نسلهم في الغالب من ذوي العاهات التي يرثونها عن والديهم. أما في المجتمعات التي تجيز زواج الأخ من أخته، خصوصا بين الطبقات الحاكمة والنبيلة، فإن النسل عادة يكون صحيا (White 1948: 417). ومن المعروف أن الجماعات البدائية عادة لا تعتني بذوي العاهات وتتركهم ليلاقوا حتفهم أو يئدونهم أطفالا. لكن هذا سوف يقود إلى نتيجة أخرى هي

محدودية تنوع المخزون الجيني لتلك الجماعة مما يحد من مقدرتها على التكيف مع الظروف الطارئة ويقلل من فرصتها في البقاء، فالجينات المفيدة في ظرف مناخي أو اجتماعي معين قد لا تكون مفيدة في ظروف مغايرة. الجماعات البدائية المتجانسة صغيرة الحجم والمعزولة إلى حد ما عن المجتمعات الأخرى مخزونها الجيني متجانس نسبيا مقارنة بالمجتمعات المعاصرة ذات الكثافة السكانية العالية والتركيبة الديموغرافية المختلطة. ومن هنا يصبح التزاوج الداخلي في المجتمعات الصناعية محفوفا بنسبة عالية من المخاطر نظرا للتنوع الهائل في مخزونها الجيني وما يتضمنه الطراز الجيني لكل فرد فيها من كم من الآليلات المتنحية التي تحمل سمات ضارة وربما قاتلة لو توافقت في الجيل التالي مع آليلات مماثلة لها. فقد بينت الدراسات الحديثة أن حمولة الفرد الأمريكي من الجينات الضارة في ازدياد وذلك بسبب التقدم الطبي الذي منح فرصة الحياة لهؤلاء. كل فرد في أمريكا يحمل من ٣ إلى ٤ من الجينات الضارة التي لو توافقت من خلال المباشرة الجنسية مع جينات مماثلة عند شخص آخر حامل لها لكانت النتيجة وخيمة (Aberle *et al* 1963; Harris 1971: 285-7, 306).

جرّاء فشل الفرضيات البيولوجية والسيكولوجية في تقديم تفسيرات مرضية لظاهرة اجتناب المحارم حاول بْرونِزْلاو مالينوسكي أن يقدم تفسيرا سوسيولوجيا للظاهرة. يقول مالينوسكي إن العائلة، خصوصا في المجتمعات البدائية، مؤسسة تربوية تقع على عاتقها مسؤولية تنشئة الأطفال وتلقينهم عادات المجتمع وتقاليده وقيمه الثقافية لذا لا بد من أن تتحدد فيها الأدوار والمكانات بشكل واضح بحيث يتمتع الآباء بسلطة كاملة على الأطفال الذين عليهم أن يحترموا الوالدين ويطيعوهم ويصغوا لهم بخضوع. هذه العلاقات والأدوار المتبادلة يمكن أن تتأثر سلبا وتختل توازناتها لو أقحمت فيها العلاقات الجنسية بما يشوبها من غيرة ومن انفعالات شهوانية ونزوات تؤدي إلى الفوضى وانعدام الانضباط وإلى الصراع الداخلي الذي يؤثر على استقرار العائلة ويقود إلى تفككها وتدميرها كمؤسسة تربوية وكوحدة انتاجية ينبغي لأفرادها أن يتعاونوا ويتكاتفوا لتحصيل المعاش ومواجهة ضروريات الحياة وتحدياتها. العلاقات الجنسية بين الآباء والأبناء سوف تقود حتما إلى إضعاف سلطة الآباء وتقلل من هيبتهم وبالتالي إلى انعدام وسائل الضبط الاجتماعي التي تتمحور في المجتمعات البدائية حول العائلة وسلطة الوالدين. يقول مالينوسكي إن اجتناب المحارم هو المؤشر الذي يدل على انتقال الإنسان من المرحلة البهيمية إلى المرحلة الإنسانية، أو من الحياة الطبيعية إلى الحياة الثقافية التي لا تسيرها الغرائز وإنما تخضع لحكم العادات والتقاليد والتابوهات والمحظورات التي تنتقل مكوناتها وتتراكم عبر الأجيال التي تتوارثها من خلال عمليات التنشئة والتعليم (Malinowski 1930: 630).

لكن نظرية مالينوسكي لم تسلم بدورها من الاعتراضات. من هذه الاعتراضات أن أفراد العائلة الواحدة قد يتناوبون في مضاجعة شريك واحد كما في حال تعدد الأزواج أو تعدد الزوجات، وأحيانا قد يشارك الأب إبنه في زوجته إذا لم تكن هي أم الإبن، ومع ذلك لم تتسبب الغيرة في تدمير هذه العائلات ولا إلى التنافس والصراع بين أفرادها. فكل ما هو مطلوب هو الابتعاد عن العشوائية في المضاجعة وتقنينها بحيث يعرف كل شخص متى يأتي دوره. كما أن مجيء شخص من خارج العائلة كزوج لأحد أفرادها قد يسبب توترات واضطرابات لا يستهان بها وتعكر صفو العائلة، كما يحدث عادة بين الأم وزوجة الإبن. هذا يعني أن أفراد العائلة الواحدة بمقدورهم التغلب على الغيرة وغيرها من سلبيات المشاركة في المضاجعة إذا توفرت الحوافز الضرورية لذلك، سواء كانت الحوافز اجتماعية أو إيكولوجية (Aberle *et al* 1963; Harris 1971: 295-

.6, Pasternak *et al* 1997: 107-9)

وهناك من يقولون أنه بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود تحفظات أو روادع، مهما كانت طبيعة هذه التحفظات والروادع، فإن ممارسة الجنس مع أفراد العائلة الأدنين لم يكن متاحا للإنسان البدائي في المراحل الأولى لظهور الجنس البشري لأسباب ديموغرافية بحتة. في تلك العصور الموغلة في القدم التي تمثل المراحل الأولى لمسيرة التطور البشري وبزوغ فجر الإنسانية كانت الجماعات البشرية جماعات متناثرة قليلة العدد صغيرة الحجم وفي غاية البدائية. كان متوسط الأعمار آنذاك لا يكاد يتجاوز الثلاثين سنة وكانت الولادات متباعدة حيث كان على الأم أن ترضع إبنها لعدة سنين نظرا لعدم توفر الغذاء المناسب للأطفال، ومعلوم أن الرضاعة مع سوء التغذية ستؤدي إلى تثبيط الهرمونات الجنسية ونشاط المبيض عند المرأة. والكثير من الولادات مآله إلى الموت بسبب سوء التغذية وانعدام العناية الصحية. أضف إلى ذلك أن بعض العوائل قد لا ترزق إلا بنين فقط والبعض قد لا يرزق إلا بنات والبعض الآخر قد يكون نصيبه العقم. في مثل هذه الأوضاع الديمواغرفية المختلة وغير المتوازنة قد يكون من النادر أن يتوفر داخل العائلة الواحدة قرين مناسب لبنينها وبناتها. فقبل أن يصل الإبن مثلا إلى مرحلة البلوغ تكون أخته التي أكبر منه قد بلغت هذه المرحلة قبله بعدة سنين وتزوجت، وذلك نظرا، كما قلنا، لتباعد الولادات. ولو أراد أن يتزوج من أخته التي أصغر منه فإن عليه أن ينتظر لعدة سنين أخرى قد تطول، هذا على افتراض أن له أخت أصغر منه. أما بالنسبة لأمه فإنها تكون قد هرمت بحيث لم يعد له رغبة فيها، هذا إن لم تكن قد ماتت. كذلك الأب سيكون قد مات أو هرم قبل أن تصل بنته إلى سن البلوغ. من هنا يضطر الأبناء والبنات إلى البحث عن قرناء لهم من خارج العائلة لعدم توفر القرين المناسب من داخل العائلة. ومع تطور تكنولوجيا تحصيل المعاش وزيادة المحصول الغذائي تحسنت الأوضاع الديموغرافية مما أدى إلى طول الأعمار وزيادة الولادات وقلة الوفيات. لكن الزواج الخارجي في تلك المرحلة كان قد ترسخ وتأصل بعدما عرف الإنسان مزاياه والمنافع المترتبة عليه من تعاون وتآزر بين العائلات التي تربطها روابط النسب. فبعد أن كانت أسباب الزواج الخارجي في الأساس أسباب ديموغرافية تحولت بعد آلاف السنين إلى أسباب اجتماعية وتحول من عادة وممارسة نفعية إلى قانون أخلاقي ومعتقد ديني تحرم مخالفته (Slater 1959: 1048-58).

من الطبيعة إلى الثقافة

اعتاد الأنثروبولوجيون، خصوصا الأنثروبولوجيون البريطانيون الذين أجروا معظم أبحاثهم في أفريقيا، على بحث نظم القرابة والنسب كوسيلة مشروعة لزيادة أعداد الجماعات المحلية أو العشائرية وإمدادها بأعضاء جدد يحلون محل الأموات ويرثون عنهم الإسم العشائري والألقاب العائلية والثروة والممتلكات والأرض والطقوس الدينية وما يتعلق بذلك من الحقوق والالتزامات المتبادلة، وبحكم تأكيد هؤلاء على مبدأ النسب صارت نظريتهم تعرف بنظرية النسب descent theory. لكن ليفي شتراوس نقل النقاش حول الموضوع ووجه الأنظار إلى أهمية التزاوج كعملية تبادلية بين الجماعات المتزاوجة وإلى ما ينتج عن هذا التبادل من تشابك في العلاقات وما يخلقه من تلاحم ومنافع مشتركة تزيد من قوة طرفي التبادل، وهذا ما صار يعرف لاحقا بنظرية التحالفات alliance theory. ويحاول ليفي شتراوس أن يضع يده على كيفية الانتقال من المرحلة البهيمية إلى مرحلة تحريم غشاء المحارم. وقد اقتبس ليفي شترواس من مَاوْس فكرة أن التبادلية بين الجماعات تؤدي

إلى استمرار وتقوية العلاقات بينها وطبقها في مجال دراسته لأنماط القرابة.

يقول دوركهايم إننا إذا أردنا أن نبحث عن تفسير لأي حقيقة اجتماعية فعلينا أن نرتد إلى الحقيقة الاجتماعية السابقة لها والتي انبثقت هي منها، وهذا ما فعله بالنسبة للظاهرة الدينية، كما رأينا في فصل سابق. ولكن لو أخذنا المجتمع الإنساني نفسه كأهم وأكبر حقيقة اجتماعية وأردنا تفسيره فما هي الحقيقة الاجتماعية السابقة له. إذا كان لا يمكننا رد الجماعي إلى ما هو فردي ولا الثقافي ألى ما هو طبيعي فكيف يمكننا العثور على حقيقة اجتماعية سابقة لظهور المجتمع دون أن نقع في التناقض أو دون أن نعيد تعريف المجتمع! كان دوركهايم، كما مر بنا، يرد جميع الأفكار ومقولات الفكر إلى حقائق المجتمع ومنشؤها عنده هو الوعي الجمعي، والحقائق الاجتماعية ما هي في نظره إلا صور جمعية للوعي الجمعي. وكانت الحقيقة الاجتماعية تمثل بالنسبة له كيانا قائما بذاته وله وجوده المستقل عن ذوات الأفراد وخارج وعيهم. وفي خاتمة كتاب **التصنيفات البدائية** *Primitive Classification* اعترف بأن الصور الجمعية اخر المطاف التحليلي لأن أسس العلاقات بينها أسس عاطفية لا يحكمها منطق، والعواطف بطبيعتها من التعقيد بحيث تستعصي على التحليل العقلاني، خصوصا إذا كانت ذات طبيعة جماعية. هكذا تحول المجتمع على يد دوركهايم إلى حقيقة ميتافيزيقية مفارقة للأفراد تفرض عليهم مقولاتها الذهنية ومبادئها الأخلاقية والأعراف الاجتماعية. الإشكالية التي ورثها ليفي شتراوس عن دوركهايم بدون حل والتي كان عليه أن يجد لها حلا هي كيف يمكن تفسير الاجتماعي والثقافي وكيف يمكن رد الجمعي إلى الفردي والثقافي إلى الطبيعي. كان مارسيل مَاوْس قد خطى أول خطوة في هذا الاتجاه في معالجته للتهادي في المجتمع والذي عن طريقه تمكن من رد الاجتماعي إلى الفردي وأصبح العرف الاجتماعي عنده محكوما ليس بالدوافع الأخلاقية، كما كان يرى دوركهايم، وإنما بقواعد الضرورة المنطقية التي تعطيه شكله البنيوي. مبدأ التبادل يحول التهادي من مجرد عرف اجتماعي إلى مبدأ بنيوي محكوم بقواعد تشبه قواعد لعبة الشطرنج أو غيرها من الألعاب التي تتطلب كل حركة فيها حركة مقابلة لها وإلا بطل اللعب. هذا يجعل من التهادي عملية تواصلية تعمل على ربط الأفراد والجماعات الفرعية داخل المجتمع الأكبر بشبكة من العلاقات التبادلية المستديمة والتي تسهم استدامتها في ديمومة البناء الاجتماعي. التهادي عادة يتم بين أفراد لكن ما يفترضه من تبادلية بين الجميع يتضمن مبدأ بنيويا يربط بين الأفراد في مجتمع واحد (Badcock 1976 : 26-32). اقتبس ليفي شتراوس من مَاوْس فكرة أن التبادلية بين الجماعات تؤدي إلى استمرار وتقوية العلاقات بينها ثم وسع هذا المفهوم ليجعل منه مبدأ بنيويا وأساسا ثقافيا لقيام المجتمع البشري. هكذا تم الربط بين الفردي والجمعي ولكن كان قد بقي على ليفي شتراوس، لكي يكمل المشوار الذي بدأه مَاوْس، أن يبحث عن حقيقة اجتماعية تعود إلى ما قبل ظهور المجتمع الإنساني وذلك من أجل مد الجسور وردم الهوة بين الثقافي والطبيعي ورد الثقافي إلى الطبيعي. هذا ما يحاول ليفي شتراوس الإجابة عليه في الفصول الأولى من كتابه عن **البُنى الأولية لنظم القرابة** *The Elementary Structures of Kinship*. والإجابة التي يقدمها ليفي شتروس ما هي إلا نظرية مركبة من أفكار سبق أن طرحها بصيغة مجزأة كل من روسّو ودوركهايم وفْروْيْد ومَاوْس. إنها محاولة جادة للتعامل الشمولي مع إشكاليات كان قد سبق أن طرحها هؤلاء، بما في ذلك بحث دوركهايم عن الحقيقة الاجتماعية الأولى التي نشأت منها بقية حقائق المجتمع (Badcock 1976 : 9-34).

في بداية كتابه **البُنى الأولية للقرابة** يؤكد ليفي شتراوس أنه خلال مراحل التطور البشري يستحيل

علينا أن نلحظ ظهور أي نشاط يمكن أن نطلق عليه صفة ثقافي سابق لظهور أي تنظيم اجتماعي. وتتمحور الفصول الأولى من الكتاب حول البحث عن إجابة عن السؤال المزدوج: أين الحد الفاصل الذي تنتهي عنده الطبيعة وتبدأ منه الثقافة التي نتلمس بداياتها مع ظهور اللغة؟ (Levi-Strauss 1969: 4). ولا بد من الاعتراف بداية أنه يستحيل تحديد هذا الحدث كحدث تاريخي ولكن مع ذلك فإنه من المفيد طرح هذه الفرضية كنموذج منطقي وأداة منهجية؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ليس من السهل أحيانا فرز ردود الأفعال النابعة من طبيعة الإنسان البيولوجية وتلك التي تعود إلى تنشئته الثقافية، كشعور الأم نحو طفلها مثلا. لقد قطع الإنسان صلته تماما بحياة الطبيعة الوحشية ما قبل الاجتماعية وبكل ما يتعلق بها من سلوكيات مما يجعل من المستحيل عليه العودة إليها ومن المستحيل علينا تلمسها في سلوكه. فالحيوانات المدجنة والمستأنسة مثلا يمكنها العودة إلى تلك الحياة الطبيعية ما قبل المستأنسة لو اضطرت لذلك أو تركت في العراء لأنها ما زالت تمتلك الغرائز والقدرات اللازمة لذلك، أما الإنسان فقدْ فقدَ ذلك كله ولا يستطيع العيش خارج المجتمع الإنساني (Levi-Strauss 1969: 5).

معرفة الحد الفاصل الذي تنتهي عنده الطبيعة وتبدأ منه الثقافة تتطلب منا معرفة ما هو الطبيعي وما هو الثقافي وتحديد الخصائص المميزة لكل منهما. تتميز قوانين الطبيعة عن قوانين الثقافة في أن الأولى لها صفة العمومية والثبات والاتساق والتلقائية بينما الثانية متغيرة وظرفية ونسبية. الطبيعي هو أي خاصية تسري على كل البشر وتشكل جزءا من طبيعتهم المتوارثة بيولوجيا التي يحددها تكوينهم البيولوجي بصرف النظر عن خلفيتهم الثقافية والاجتماعية. أما الثقافة فهي على العكس من ذلك تتميز بخصوصيتها التي تميز جماعة عن أخرى ويكتسبها المرء من خلال التنشئة الاجتماعية واستبطانه لأعراف المجتمع الذي ينشأ فيه، أي أنها ظرفية تعتمد على ظروف نشأة الفرد وتاريخ حياته. فالأكل والجنس مثلا من الغرائز الطبيعية والضرورية لبقاء الجنس ولا فرق في ذلك بين مجتمع وآخر. أما إذا تعلق الأمر بآداب السفرة وطرق التزاوج فإن مجال التنوع فيها متسع ولا يمكن حصر الاختلافات التي تميز الشعوب عن بعضها البعض. وبما أن قوانين الثقافة قوانين تواضعية فإنه يستحيل وجودها بدون وجود اللغة. ولكن كيف يمكننا العثور على ظاهرة تتجاوز هذا التناقض بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي وتمتلك خصائص مشتركة بينهما تمكنها من أن تشكل جسرا تعبر منه الطبيعة إلى الثقافة؟

يؤكد ليفي شتراوس أن متطلبات وجود حقيقة اجتماعية قبل ظهور المجتمع أمر في متناول اليد، بالرغم مما يبدو في هذا القول من تناقض، لو عثرنا على حقيقة اجتماعية ذات صفة طبيعية، بمعنى أن تجتمع فيها صفة العمومية، أي اجتماعية، وصفة التواضعية، أي ثقافية، وصفة الضرورة، أي طبيعية. يجد ليفي شتراوس ضالته في الغريزة الجنسية، فهي طبيعية وضرورية لبقاء الجنس وتكاثره، وهي اجتماعية بشكل ما بحكم أنها تتطلب شخصين لممارستها. الغريزة الجنسية غريزة فطرية بعيدة عن الحياة الاجتماعية من ناحيتين، فهي من الناحية الأولى تعبر عن غريزة حيوانية تؤمن بقاء الجنس كجنس حيواني لا غير وهي من الناحية الثانية إشباع لرغبة فردية. فكيف يمكن لهذا الشيء الطبيعي في أصله أن يشكل مفصلا انتقاليا بين الثقافي والطبيعي؟ ما يؤهله لذلك هو كونه ليس بعيدا عن الحياة الاجتماعية أساسا حيث لا يمكن للفرد أن يرضي هذه الغريزة بمفرده. فالشخص يمكنه إرضاء أي غريزة أخرى بمفرده، كالأكل مثلا، لكن ممارسة الجنس تتطلب ذكرا وأنثى.

تشكل الممارسة الجنسية الأساس الطبيعي لنظرية ليفي شتراوس الاجتماعية ولكن يبقى الجانب الثقافي غائبا عنها ما لم نضف إليها تقنينا تواضعيا ينقلها من مجرد علاقة بيولوجية لتصبح علاقة اجتماعية، أي ينقلها من عالم الطبيعة إلى عالم المجتمع الإنساني. والمقصود بالتقنين التواضعي هو التقنين الذي له قوة قهرية ولكن لا تحكمه الضرورة وإنما التواضع والاتفاق وبحكم ذلك يمكن له أن يختلف من مجتمع لآخر. اجتناب المحارم يشكل في نظر ليفي شتراوس الظاهرة الوحيدة التي تجمع بين الطبيعي والثقافي، فهي تشتمل على الجانب الغريزي من الممارسة الجنسية الذي هو أبعد شيء عن الثقافة والذي هو في نفس الوقت الأقدر على تجاوز الطبيعة إلى الثقافة، وهي لها صفة الطبيعة بحكم أنها كلية ولا يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات البشرية (Levi-Strauss 1969: 9-10). فبمجرد أن تفرض تقنينا على هذه العلاقة من خلال اجتناب المحارم تحولها إلى شأن ثقافي، بصرف النظر عن الاختلاف في طرق تطبيق هذا القانون (Levi-Strauss 1969: 12). قبل اجتناب المحارم كانت الثقافة لا وجود لها وبعده انتهت سلطة الطبيعة على الإنسان، فهو النقطة التي عندها تتجاوز الطبيعة نفسها (Levi-Strauss 1969: 25). اجتناب المحارم يعني الانتقال من قرابة الدم البيولوجية الطبيعية إلى قرابة المصاهرة والرحم الثقافية (Levi-Strauss 1969: 30) حيث أن الأفراد أصبحوا مجبرين على تبادل الأخوات فيما بينهم لتشكل عائلة الزوج وعائلة الزوجة تحالفا يجمعهما في وحدة اجتماعية أكبر من العائلة النووية. هذا هو الأساس التاريخي والبنيوي الذي قامت عليها ثقافة الإنسان والمجتمع الإنساني، فهو العنصر الأساس في علاقات القرابة التي تقوم عليها بنية المجتمع. تبادل الأخوات بين العوائل النووية خلق أواصر القربى وسهل عمليات التبادل والتواصل والتعاون بين هذه العوائل التي تشكل منها عقد اجتماعي نقل الإنسان من حالة الطبيعة والحياة الوحشية إلى حالة الثقافة والحياة الاجتماعية. تبادل الأخوات واجتناب المحارم وجهان لعملة واحدة هي بمثابة الحقيقة الاجتماعية الأولى التي انبثقت منها الحقائق اللاحقة، وهي بمثابة اللبنة الأولى في بناء المجتمع الإنساني والخطوة الأولى على سلم التطور الثقافي والاجتماعي. تبادل الأخوات يعني بناء قنوات سالكة للاتصال اللغوي وتبادل السلع والمنافع بين جماعات كانت قبل ذلك تعيش في عزلة تامة عن بعضها البعض. كل هذا يذكرنا بمفهوم روسّو للعقد الاجتماعي وكذلك بتفسير فْرُوْيْد لنشوء المجتمع الإنساني في كتابه **الطوطمية والتابو** كما وضحناه سابقا.

اجتناب المحارم ليس طبيعيا صرفا ولا ثقافيا صرفا ولا هو مزيج مختلط من عناصر مشتركة بين الطبيعي والثقافي معا. إنه الخطوة الأساسية التي بسببها وبواسطتها، وفوق ذلك من خلالها تم الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فهو يستمد جانبه الطبيعي من عموميته ويستمد جانبه الثقافي من طرق التطبيق والممارسة (Levi-Strauss 1969: 24). إنه المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يلتقي فيها الطبيعي، من حيث عمومية الوجود والانتشار، مع الثقافي، من حيث تمايز طرق التطبيق واختلافها من مجتمع لآخر. إنه القانون الوحيد من بين القوانين الثقافية كلها الذي له صفة العمومية. فالإنسان لا يختلف عن الحيوان في بحثه عن إرضاء غريزته الجنسية لكنه يختلف عن الحيوان في تقنينة للكيفية التي يمكنه فيها أن يلبي هذا النداء الغريزي. إذا كان تقنين الاتصال الجنسي هو المدخل الذي نفذت منه الثقافة لتفرض نفسها على الطبيعة فإن العلاقة الجنسية ذاتها هي بذرة الاجتماعي في الطبيعي من حيث أنه لا يمكن لفرد واحد أن يرضي هذه الغريزة بمفرده، بل يلزم لإرضائها اثنان، ذكر وأنثى (Levi-Strauss 1969: 12). ويكفي أننا نقول عنها إنها "علاقة" أو "اتصال".

الخطوة التالية التي كان على ليفي شتراوس أن يلتفت لها هي البحث عن الأسباب التي أدت إلى ظهور

قانون اجتناب المحارم وكيف صار الرجال بدلا من مضاجعة أخواتهم يبادلوهن مع أخوات رجال آخرين. هذا في رأيه يعود إلى عامل الندرة. يقول إن ندرة السلعة تحتم ابتداع قواعد تحكم تبادلها. السلعة النادرة في هذه الحالة هن النساء وجميع القوانين المتعلقة بتنظيم الزواج، بما في ذلك اجتناب المحارم، ما هي إلا قواعد لتقنين توزيع هذه السلعة النادرة. ويبرر ليفي شتراوس مفهوم الندرة حينما يتعلق الأمر بالنساء من عدة أوجه. فحتى لو فرضنا تساوي عدد الرجال وعدد النساء في المجتمع فإن التنافس حينها سيكون على الأجمل والأذكى والأكثر مهارة في أداء مختلف النشاطات الاقتصادية والأعمال المنزلية، هذا عدا ميل الرجال إلى تعدد الزوجات. ومما يعزز من قيمة النساء في المجتمعات البدائية أن الزوجة تلعب دورا مهما تجعل من غير المتصور لرجل بالغ أن يبقى أعزبا بدون زوجة. ومن هنا تصبح المرأة سلعة نادرة لا بد من تقنين طرق توزيعها بشكل واضح لتجنب التوتر الذي قد يؤدي إلى تفكك المجتمع. من هذا الباب دخلت الثقافة في حياة الإنسان لتزاحم سلطة الطبيعة وتفرض قوانينها عليها. وليس من المستغرب أن يصدق على توزيع النساء نفس المبادئ والقوانين التي تنطبق على توزيع الغذاء، فكلاهما يحكمه مبدأ التبادلية، بمعنى أنك تأخذ لتعطي وتعطي لتأخذ، وتبادل النساء والمواد الغذائية والاستهلاكية كلاهما وسائل فعالة لعقد التحالفات وتوثيق أواصر المودة والتعاون والسلم بين الجماعات. فنلاحظ مثلا عند القبائل العربية أنه حينما تلتجئ قبيلة إلى أخرى لطلب العون فإنها تقوم بثلاثة أشياء تلخص ما يقوله ليفي شتراوس. أول هذه الأشياء تتعاهد القبيلتان بعهود ومواثيق لها صيغ معروفة (لغة) ثم تذبح القبيلة الملتجئة شاة تدعو لها القبيلة الأخرى لتشاركها في أكلها (طعام) وأخيرا يعقدون قران أحد بناتهم على أحد شيوخ القبيلة (زواج). التبادلية من أنجع الوسائل لتحييد التضادية وما ينشأ عنها من توتر في العلاقة بين الأنا والآخر. تبادل النساء والهدايا يحيل الأغراب إلى أصدقاء وشركاء والتهادي في حد ذاته يضيف قيمة رمزية إلى الهدية تتجاوز قيمتها الحقيقية بحكم ما يترتب عليها من علاقة بين الطرفين (Levi-Strauss 1969: 33-9).

ولتعضيد هذه المقولة يتكئ ليفي شتراوس بشكل أساسي على الدراسات التي أجرتها سوسان إِسْحَاق Susan Isaac على سلوك الأطفال وطرق تفكيرهم. تقول اسحاق إن هناك تناقض بين رغبة الطفل المُلحة في امتلاك ذات الأشياء التي يرغبها الآخرون والاستئثار بها، علما بأنه حالما يعزف الآخرون عنها تنتهي رغبته فيها ويعزف عنها هو الآخر. لكن الطفل شيئا فشيئا يبدأ يدرك أن مفهوم المساواة هو القاسم المشترك الأعظم الذي يحقق السلم بينه وبين الآخرين. هذا النمو العاطفي وتجاوز المرحلة الأنانية يعود إلى أن حب التملك لمجرد التملك ليس غريزة إنسانية. كما أنه أصلا لا توجد علاقة موضوعية بين الشخص والأشياء التي يمتلكها بل إن الشيء مجرد محدد للعلاقات بين الأشخاص أنفسهم وليس بينهم وبين الأشياء ذاتها. ما يدفع الطفل إلى حب التملك هو الخوف من أنه لن يحصل على الشيء حينما يحتاجه أو أن من يملك هو الأقوى ومن لا يملك هو الأضعف. ولكن حينما تبدأ تتبلور لدى الطفل مفاهيم المشاركة والتبادلية ويشعر بالاطمئنان للآخرين تخف عنده حدة الرغبة في التملك. كما لاحظت إِسْحَاق أن الأطفال يقدرون الهدايا لا لذاتها وإنما لأنها تشعرهم بالحب من قبل الطرف الآخر والاطمئنان إليه. هذا واحد من أدلة كثيرة تؤكد في نظر ليفي شتراوس على أهمية التهادي والتبادلية في المجتمع الإنساني. التبادل ليس الهدف منه بالضرورة تحقيق مكاسب اقتصادية، وليست المنفعة ناجمة عما يتم تبادله وإنما عن عملية التبادل في حد ذاتها، فالأشياء المتبادلة ليست إلا وسائل وآليات لتحقيق أهداف أخرى مثل تأكيد السلطة والمكانة والتأثير أو التعبير عن العواطف ومشاعر التعاطف.

وأحيانا لا تعدو العملية أن تكون مناورات ومباريات لتحقيق الأمن والاطمئنان واتقاء الأخطار الناجمة عن مختلف أوجه التنافس والعدائية بين الجماعات المختلفة (Levi-Strauss 1969: 33-9). ويرى أن سلوك الأطفال يعبر، حتى أكثر من الظواهر الثقافية نفسها، عن آليات ذهنية مقابلة للحاجات والنشاطات الأساسية المتجذرة في أعماق العقل البشري ولذا فهي تعبر عن طبيعة الإنسان الحقيقية. ويقارن ليفي شتراوس بين حالة الطفل في هذا الصدد مع حالته في المراحل الأولى لتعلم اللغة كما وضحها رومان ياكُبْسُن وكما شرحناها في فصل سابق. في كلتا الحالتين يوجد أمام الطفل خيارات واسعة وقدرات كامنة وقابلية لأن يتحدث أي لغة وأن يتبنى أي خيار ثقافي تفرضه بيئته الاجتماعية لكن مع تقدمه في السن تضيق خياراته وتتحدد قدراته بما يمليه عليه محيطه اللغوي أو طرازه الثقافي أو تنظيمه الاجتماعي (Levi-Strauss 1969: 85, 91).

قانون اجتناب المحارم في أبسط شكل له يعني أنه لا يحق لأي رجل أن يستغل قرابة الدم التي تربطه بأخته أو ابنته ليستأثر بها ويبقيها لنفسه بل على جميع الرجال أن يتخلوا عن أخواتهم وبناتهم وإتاحتها للرجال الآخرين لضمان نوع من المساواة في التوزيع وإتاحة فرصة الحصول على زوجة لكل الرجال في المجتمع مع تحديد الأعراف التي تحكم هذا التوزيع. منع الزواج من المحارم ليس نهيا سلبيا عن الزواج بهن لحرمة ذلك أخلاقيا بقدر ما هو أمر إيجابي بتزويجهن للآخرين. نكاح المحارم أمر سخيف اجتماعيا قبل أن يكون محرما أخلاقيا. فأنت حينما تبادل أختك بامرأة أخرى لا تخسر شيئا، بل على العكس من ذلك فأختك تبقى هي أختك وعلاوة على ذلك تكسب زوجة وصهرا يقف هو وجماعته إلى جانبك حينما تحتاجهم. حينما يضحي الرجل بالتخلي عن بنته أو أخته فإنه يتيح لنفسه وللرجال الآخرين مجالا أوسع للاختيار من مجموع نساء العشيرة الذين تتشابك علاقاتهم مع بعضهم البعض وتتوثق صلاتهم من خلال المصاهرة، وهذه هي البدايات الأولى لتشكل النظام الاجتماعي والشعور بالمسؤوولية الاجتماعية متمثلة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأطراف. "باعتباره منعا يؤكد قانون اجتناب المحارم، في مجال حيوي لبقاء الجماعة، أسبقية الاجتماعي على الطبيعي والجماعة على الفرد والتنظيم على الجزافية" (Levi-Strauss 1969: 45). ولن نكتشف هذا الأمر إذا نظرنا لكل حالة زواج على حدة وكأنها حالة منفردة إذ لا بد من النظر إلى الظاهرة بمجملها كمؤسسة اجتماعية تعمل على ترابط مختلف أفراد المجتمع ومختلف وحداته البنائية. نظم الزواج هي الآلية الفعالة لتدوير النساء مثلما أن نظم الاقتصاد هي آلية تدوير السلع والخدمات. ومثلما أن تدوير السلع والخدمات لا يمكن تركه لعامل الصدفة بل لا بد من تقنينه، كذلك هي الحال بالنسبة لتدوير النساء حيث يوجد في المجتمعات البدائية آليات لتحديد مَن يتزوج من؛ بعض هذه الآليات مقيِّد وبعضها اختياري تفضيلي، كأن يتزوج الرجل من بنت عمه أو بنت خالته أو بنت خاله أو بنت عمته أو بنت بنت خاله، وهكذا. ومثلما توجد آليات إيجابية توجد أيضا آليات سلبية تمنع التزاوج بين أصناف محددة من الأقارب لكنها تترك باب الاختيار مفتوحا للزواج خارج هذه الأصناف (Levi-Strauss 1969: 481-5).

العلاقة الجنسية أمر تفرضه الطبيعة نظرا لضرورته لبقاء النوع، لكن بقاء التحالفات واستمراريتها بين الجماعات تتطلب تبادلية النساء بينهم. فلا بد لكل رجل أن ينكر غريزته الجنسية وذلك بأن يؤثِر الآخرين على نفسه فيما هو تحت ولايته من النساء ولكن في نفس الوقت يرضخ للغريزة وذلك بأن يحصل على امرأة تحت ولاية رجل آخر مقابل أخته أو ابنته (Levi-Strauss 1969: 489-90). استمرار النوع يمثل الجانب الطبيعي الذي يتطلب الرضوخ للغريزة الجنسية واستمرار التحالفات يمثل الجانب الثقافي الذي يتطلب إنكار الغريزة. هذه

هي التسوية أو الحل الوسط بين الطبيعة والثقافة. نظم القرابة وأنماط الزواج لا تنبع ضرورتها من الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة والمجتمع، فهي نفسها هي الثقافة والمجتمع من خلال إعادتها تشكيل العلاقة البيولوجية وما يتعلق بها من مشاعر متجاوزة بذلك أصلها البهيمي.

تبادل النساء هو بمثابة حلقة وصل تدمج بين جماعات كانت من قبل غريبة عن بعضها البعض، فهو بذلك يؤدي وظيفة اتصالية ترابطية تشبه وظيفة اللغة. بواسطة التزاوج واللغة ينهض الإنسان من حالة الطبيعة ومحدودات البيولوجيا إلى عالم الثقافة والنظام الاجتماعي. وكان إدوارد تايْلُر هو أول من حاول معالجة إشكالية اجتناب المحارم معالجة اجتماعية وربطها بممارسة الزواج الخارجي، بعيدا عن الدين والسيكولوجيا. وقد نشر مقالة عام ١٨٨٩ افتتحها بآية من الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين والتي تقول "عندئذٍ نُزوجكم بناتنا، ونتزوج من بناتكم، فنقيم بينكم ونصبح شعبا واحدا" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٤٣). وجاء في تلك المقالة:

> لما تبدأ القبائل تتجاور وتتخاصم ويضغط بعضها على بعض عندها يصبح الفرق بين الزواج من الداخل والزواج من الخارج أمرا ماثلا للعيان. الزواج الداخلي يعني اتباع سياسة انطوائية تعزل القبيلة أو القرية حتى عن الأصل الذي انحدرت منه. وبالنسبة للقبائل البدائية هناك سبيل واحد فقط يتبعونها لعقد تحالفات دائمة بينهم، وهذا السبيل هو التزاوج. التزاوج الخارجي يمكّن أي قبيلة نامية من أن تحافظ على تماسكها عن طريق عقد التحالفات المستديمة بين عشائرها التي تنمو وتنتشر مما يجعلها قادرة على التغلب على أي مجموعة من الجماعات الصغيرة والضعيفة بحكم تزاوجها داخليا وانطوائها على ذاتها. ما يحدث مرارا وتكرارا عبر التاريخ البشري هو أن القبائل البدائية دائما تجد نفسها ببساطة وبشكل لا مراء فيه أمام الخيار الواضح إما أن تتزوج من الخارج أو أن يُقضى عليها من الخارج . . . بصرف النظر، من الناحية السياسية، ما إذا كان الانتساب يتم من الخط الأمومي أو من الخط الأبوي ما دام الزواج الخارجي يؤدي إلى التداخل المطلوب بين عشائر القبيلة (Tylor 1889: 267-8).

وهكذا يتحول مفهوم الزواج الخارجي من تخاطف النساء بالقوة بين جماعات متحاربة، كما يقول مَكْلِيْنَن، إلى إجراء تنظيمي يحكم ويقنن تبادل النساء بين جماعتين ينشأ بينهما ما يسمى connubium، أي زواج تبادلي، وهذا ما تعكسه وتؤيده مصطلحات القرابة التصنيفية. إنه تعميم وتوسّع في مفهوم التبادلية الموجودة بذورها أصلا حتى بين الرئيسيات من القردة العليا التي تفلي بعضها بعضا لإزالة القمل والأوساخ من شعورها.

ويوضح روبِن فوْكس (Fox 1971: 175-9) منافع الزواج الخارجي على النحو التالي. الجماعات البدائية التي تعيش على الصيد جماعات مسلحة وأعدادها كبيرة نسبيا بمقاييس زمانهم. حمل السلاح مع تطور الذكاء البشري وسعة الحيلة والمخاتلة تجعل من المواجهة بين هذه الجماعات أمرا خطيرا قد يؤدي إلى الهلاك والانقراض وقضاء بعضهم على بعض. ولذلك وظفوا مبدأ التبادلية لضمان العيش بأمن وسلام فيما بين العشائر المتجاورة. ولم يكن لديهم آنذاك أي شيء آخر قابل للتبادل والتهادي غير النساء اللاتي يصبحن، بشكل أو بآخر، أشبه بالرهن الذي يضمن استمرارية الوئام بين هذه الجماعات. فأصبحت القاعدة عندهم أن لا يتزوج رجال العشيرة من نسائها وإنما يبادلوهن بنساء من عشيرة أخرى لتمتين العلاقة وتوثيق عرى الاعتماد المتبادل بين الجماعتين. وجهة النظر هذه لا ترى في الزواج الخارجي تعميما لمفهوم حرمة غشاء المحارم ونكاح الأقارب من الدرجة الأولى ليشمل تحريم المعاشرة الجنسية بين كل رجال العشيرة ونسائها، وإنما هو إجراء احترازي نفعي يعزز من قوة الجماعة ومن فرص بقائها واستمرار وجودها من خلال ضمان

استمرارية التعاون المتبادل بينها وبين الجماعة التي تتزاوج معها. ولكن كان من الطبيعي أن يتبع تحريم الزواج من فتيات العشيرة تحريم الاتصال الجنسي معهن أيضا وذلك لإيصاد الأبواب تماما أمام إمكانية التزاوج معهن أولا وثانيا لأن العذرية تحولت مع مرور الوقت إلى مطلب أساسي بحيث لا يقبل فتيان الجماعة الأخرى الزواج من فتيات لم يحتفظن بعذريتهن. أي أن العشيرة التي يتعاشر فيها الرجال مع النساء قبل الزواج لن تجد من يقبل بنسائها زوجات لهم والتبادل معهم. هذا يؤدي إلى انطواء تلك العشيرة وانغلاقها على ذاتها فتصبح معزولة ولن تجد من يقف معها في الشدائد. وهكذا نجد أنه مثلما أن الانتساب ينظم العلاقات داخل العشيرة بين أفرادها فإن الزواج الخارجي ينظم العلاقات بين العشائر. وكان من السهل على العشيرة في مجتمعات القنص والصيد أن تتخلى عن نسائها لأن أدوار النساء في مثل تلك المجتمعات بالنسبة لتحصيل القوت لا تقارن من حيث الأهمية بأدوار الرجال. أدوار النساء المتمثلة في إنجاب الأطفال وفي إعداد الطعام والقيام بشؤون السكن أدوار من السهولة أن تقوم بها المرأة لوحدها وتنقلها معها أينما ذهبت وهي لا تحتاج إلى تكاتف وتعاضد مجموعة من النساء كما في مهام الصيد التي تحتاج إلى تآزر عصبة قوية من الفتيان العارفين بمسالك دروب المنطقة التي يعيشون فيها وطبائع حيواناتها.

ويضيف مارفِن هَارِس Marvin Harris (Harris 1971: 296-7, 302-5) إلى فوائد الزواج الخارجي ما يترتب عليه من ترابط بين عدد من العائلات التي تسكن مناطق إيكولوجية مختلفة مما يتيح لكل منها موارد تختلف عن الأخرى. فلو أن العائلة (أ) زوجت إبنها لفتاة من العائلة (ب) وبنتها لفتى من العائلة (ج) فإنه ينشأ بين هذه العوائل الثلاث علاقات تبادل منافع وتعاون مما هو في صالح الجميع. فلو أجدبت منطقة (أ) مثلا أو غارت مياهها أو قل فيها الصيد فإنها يمكن أن تلجأ إلى أي من العائلتين (ب) أو (ج) وتشاركها ما في منطقتها من خيرات. كما يمكن لو اختل التوازن الديموغرافي في أي من هذه الجماعات بسب العقم أو الوفيات المتلاحقة لأطفالها من البنات أو البنين فإنها ستحصل على زوجات لأولادها وأزواج لبناتها من أنسبائها، وإلا كان مصيرها الفناء والانقراض. كما يمكن لهذه العوائل الثلاث أن تتعاون وتوفر العدد الكافي من الأيدي العاملة واللازمة لاستغلال البيئة على الوجه الأمثل وتعظيم جدوى عمليات الإنتاج مثل جني الكلأ وعمليات الصيد وتوزيع العمل والمهام بحيث يمكن استغلال موارد مختلفة من بيئات متباينة في نفس الوقت. كما يفيد التعاون بين هذه الجماعات في صد هجوم الجماعات الأخرى أو شن حرب عليها لاحتلال ديارها. وبما أن حوادث الدهر مسائل عشوائية يصعب التنبؤ بها واتخاذ التدابير اللازمة لتلافيها، خاصة في المجتمعات البدائية، فإنه كلما توسعت دائرة الأقارب والأنساب الذين يمكن اللجوء لهم في الملمات كلما كانت فرص البقاء أضمن. والعائلات التي تربطها علاقات الزواج سوف تسعى إلى حل خلافاتها بالطرق السلمية بدلا من الأساليب العدائية والحروب التي قد تبيدها وتزيلها من الوجود. بهذه الطريقة يتحول الأعداء إلى أصدقاء والغرباء إلى أقرباء كل منهم زوج لأخت الآخر أو أخ لزوجته وخال لأولاده وبنات هؤلاء زوجات المستقبل لأولاد أولئك. الزواج الخارجي من وجهة النظر هذه ليس تعميما لمبدأ اجتناب المحارم ليشمل كل بنات العشيرة، بل هو إجراء عملي تمليه ضرورات البقاء والعيش بسلام مع الآخرين.