استبداد الأفق المعرفي

أساطير العمالقة وثبات الخيال الرؤيوي

فيكتور أ. فيسيل (Victor A. Faessel)

الكلمات الأساسية

العنف الديني، الأخروية الرؤيوية، الأسطورة، الخطاب، العمالقة.

المستخلص

يتناول هذا البحث بعض العبارات الأسطورية المجازية المعهودة الناقلة للفكر اليهودي والمسيحي الرؤيوي ومصادر الصور المجازية التي تسود الخطاب في التعابير الحديثة عن العنف المبرر دينياً. بعتبرإطلاق صفة الشيطان على الخصوم وفكرة الحرب الكونية الموجهة إلهياً بالنسبة لبعض المتمسكين بالديانات التوحيدية عناصر لنموذج روائي يؤطر الصراعات الحالية بتعابير أخروية (تتسم بالإيمان بالآخرة في الأديان التوحيدية) وتُشاهد سوابق هذه العبارات المجازية في المهمة التي تؤديها أسطورة توراتية عن العمالقة: هم النيفيليم من (سفر التكوين٦:١-٤) الذين يعاد حشدهم في روايات عن انتصار شبه تاريخي ، ولاحقاً بطريقة مؤثرة في 1 أخنوخ، وينظر إلى هذا التكرار للأسطورة في الأخروية التي تنطوي عليها الأديان التوحيدية – كرد فعل على الأزمات المتصورة من منظور Hanse Blumenberg في أن الأسطورة هي تعبير عن التخفيف المتواصل من حدة مايدعوه استبداد الواقع- ألا وهو الوقوف أمام عالم حياتي يتخطى سيطرة الفرد. تساعد صفات الأسطورة النموذجية المبهمة الخيال الذي تعمر به الأديان التوحيدية على مصارعة الحوادث الطارئة في الخبرة التاريخية التي غالباً ما تكون مثيرة للرهبة.

١ المقدمة

يميزر Mark Juergensmeyer في بحثه مؤخراً عن الإرهاب الديني المعاصر من وجهة نظر علم الاجتماع مجموعة من الصور التي تشي بملامح مشتركة في الخطاب بين المناضلين الملهمين دينياً ، إن الحرب الكونية هي عبارة مجازية فعالة، واستعارة أساسية تؤطر هذا الخطاب وتشجع على فعل العنف ، إنها توحي بتصورٍ مثنوي (متأثر بمذهب ديني يقول

بوجود الخير والشر معاً) لعالمٍ يصارع فيه أولئك، الذين يصفون أنفسهم ومواطنيهم المتدينين بأنهم أبناء الله، ضد الآخرين الذين يعتبرونهم متلبسين بالشيطان –يتحدث جويرغنسمير عن الأبلسة (إطلاق صفة الشيطان)[1] – أي أنهم الوكلاء الأرضيون للشر الكوني ، ويُفهم صراع الحاضر في هذا التصور على أنه دلالةٌ على نزاعٍ أوسع يحدث على المستوى الكوني، وبصل بصور العنف المبرر دينياً الذروةَ في انتصارٍ أخروي لشعب الله على الأشرار الذين سينالون عقابهم في الدينونة الأخيرة. "تقرأ" الأحداث المعاصرة من خلال هذا الإطار الروائي المتميز، "نصّ... يُربط بخواطر عن الانتصار والفشل" يمكن فيه للعنف أن يكون عاملاً "معززاً على الصعيدين الشخصي والاجتماعي."[2] تعتبر السابقة لهذا الرأي العالمي المعزز كما يعتبر التسويغ له متأصلين في نصوص معتمدة في التقليد التوراتي (بحسب الأسفار المقدسة) وفي تفاسير نخبة من المرجعيات اللاهوتية.

إن المصادر التقليدية للصور والعبارات المجازية التي تحيي، خلافاً لذلك، التصورات المتميزة عند المناضلين الدينيين في عالم التوحيد، موجودة في الصور الأسطورية المجازية التي تشتم في الأدب اليهودي والمسيحي الرؤيوي التوراتي الإنجيلي وغير القانوني (غير الملتزم بالأسفار المقدسة) ويعتبر وجود الأسطورة وعملها المتأصل في جذور التوحيد الكتابي –إذ أنها لا تقتصر أبداً على الطابع الأدبي الرؤيوي– مشكلةً قديمةً تتلقى في النقاش الحاصل مؤخراً تناولاً أكثر تعاطفاً وأكثر اختلافاً.[3] أما بالنسبة لما هو رؤيوي (أي ما يكتنفه الغموض) فإن إحدى صفات الجنس الأدبي المميزة له هي أنه يمثل ما يدعى بأدب "الأزمات" لا بل "أدب المضطهدين" [4] وتعتبر هذه التعابير كمسمياتٍ عامة للمدى الكلي للنصوص التي تشكل الطابع الأدبي مثيرةً للمشاكل؛ لا بل يبدو بأن الأدب الرؤيوي يشترك بصفةٍ كونه أدباً "كتب غالباً انطلاقاً من محنةٍ فعليةٍ من أجل دعم الجماعة،"[5] مستجيباً بطرق مختلفة لسياقٍ ما، مرتبط بالظروف التاريخية المزعجة.

يرسم جويرغنسمير على عجل صورةً سريعة نظيرةً لمصادر القلق البشري التي تقبع تحت بعض الدلالاتِ المعاصرة عن العنف المحفز دينياً أو المؤول والمعلل عقلياً ، فهناك صفةٌ مشتركة وهي تصور وجود تهديدٍ من جانب "جهات" تبدو قمعيةً، مهيمنةً، صعبةَ المراس: وقد يكون تموضعها إما داخل المجتمع أو خارجه وتضم أي شيء بدءاً من الاتجاهات الثقافية المحلية إلى الوجود العسكري الأجنبي وإلى تأثير الرموز والقيم الثقافية الأجنبية الطاغية– وهي ظاهرةٌ حاضرةٌ في كل مكان وآخذة في الاتساع في سياق العولمة الاقتصادية [6]. ومن هنا يرى المرء عالماً يخرج عن السيطرة باطراد، عالماً يشعر فيه بأنه مغلوبٌ على أمره وأنه ضحيةٌ لقوىً خارجية ولا يتولى أمرَ مصيره الخاص: قد يتصف تصور كهذا بأنه تخيل لأزمة كبيرة متزايدة. مع نوء التقاليد الثقافية والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المألوفة تحت وطأةِ الحداثة يبدو الصراع والعنف بما في ذلك العنف الديني عواقبَ لا مناصَ منها تقريباً.

قد يكون من المفيد في هذا السياق دراسة استمرار العبارات الأسطورية المجازية كتلك التي تنبئ بفكر رؤيوي على أنها انعكاسٌ لمدى حسن أدائها الدائم في التخفيف من مشاقِّ الحياة المتكررة والجالبةِ للقلق. يقتفي هذا البحث المهمة التي يؤديها نص أسطوري واضح وضوحاً بيناً في التوراة الكتاب المقدس العبري ألا وهي حكاية العمالقة الغامضة في التاريخ القديم من (سفر التكوين ٦:١-٤) كما تمت استعارتها في سياقاتٍ لاحقة من الأزمات التاريخية: تلك السياقات التي يعكسها تناول التوطئات للانتصار الكنعاني، هذا التناول المتسم بمفهوم السبي في سفري العدد والتثنية، وفي نص1 أخنوخ من فترة الهيكل الثاني، سفر الرقباء (The Book of Watchers). إن رجعَ النص الأخير ضمن التقليد المسيحي الباكر يجعله واحداً من مصادر الغرب المسيحي المهمة في الصور التي تنبئ عن الاستعارات الرؤيوية الثلاث المذكورة في المطلع:

حرب كونية، أبلسة (إطلاق صفة الشيطان على) الآخر والمثنوية الكونية.

يقدم سفر(التكوين ٦:١-٤) برهاناً على تاريخٍ تلقي يعرض القيمة المرتدة لحكاية العمالقة، تناصاً محكوماً تماماً بأزمنة تهديدٍ متصورٍ لجماعةٍ دينية وسياقاتٍ واضحة في بناء التغيير المطعون به ، سيتم حينئذ ربط رسمٍ سريعٍ لهذا التاريخ المثالي بالسياق، عبرَ منظورٍ من الأنسروبولوجيا الفلسفية لهانز Hans Blumenberg الذي يقدم رؤيةً مفيدة نتفحص من خلالها كيف يتم تضمين الأسطورة في استجابات المتشبثين بالأديان المشركة والتوحيدية للخبرة الحياتية المتعبة ، وتعمل الأسطورة – أياً كان ما يطلقه المرء من تعريفٍ آخرَ لها، على توليد معنى– ولهذا السبب فإنها تملك الطاقة على تحفيز العمل.[7]

توضح فقرات في التوراة الكتاب المقدس العبري مثيرة لمعركةٍ إلهيةٍ أزليةٍ مع بحر الفوضى، اللجوءَ المتكرر إلى مواضيعَ أسطورية أصولية متكررة ذات مصادر تقع خارج الكتاب المقدس. لا تعمل التلميحات المشركة هنا بشكل سلبي وحسب، كنقيض للتأكيدات على تجاوزيةِ الله التوحيدية للوثنية بل إنها غالباً ما تستخدم بدلاً من ذلك كنماذج تحتذى لأفعالِ قوةٍ أزليةٍ أو مرجوة من جانب هذا الإله وبناءً على هذا التكافؤ النموذجي والغنى الدلالي و"الواقعية" أو الحذق التأويلي عند التصدي لظروفٍ بشرية ملموسة فهي تتكرر في سياقات تاريخية متنوعة من التأليف التوراتي.[8] يعتبر Michael Fishbane آخر من جادل بأن العقبة الكأداء أمام الاعتراف بالخدمة الموفقة للأسطورة في الرأي العالمي للتوحيد في التوراة الكتاب المقدس العبري وعبر التقاليد اليهودية كانت تنم عن الإجحاف إلى حد كبير. إنها متجذرة في مواقف نظرية فيها مفارقات تاريخية وفي منعكساتٍ لغوية قائمة على الإيمان، منعكسات تصر على جعلِ التوراة الكتاب المقدس العبري في مواجهة مع الأسطورة "الوثنية."[9] وتمثل مهمة العمالقة الكتابيين والتي ستتم مناقشتها في هذا البحث تقاطعاً غريباً في الخطب التي تصور انغماس الله في حروب شعبه وتقاطعاً في التأويلات القديمة التي تعيد سبك أسطورة تعمل على

تحويل الأدب الرؤيوي الباكر، وتقاطعاً في الضغينة التأويلية التي تغلف بشكل مميت مسألة المعنى المجازي إزاء المعنى الحرفي في التوراة. الكتاب المقدس.

٢ خطاب الأسطورة في الشرك والتوحيد

إلى جانب الإقرار بالصيغة النموذجية لشبه الحقيقة الأسطوري الشعري لابد للمرء أيضاً من أن يلحظ بأن أشكال تمثيل العالم التي تقدمها شبه الحقيقة هذه هي عبارة عن خطبٍ استطرادية لأفراد أو جماعات ضمن مجتمعٍ أوسع، إن الأساطير المتلقاة بكل ما فيها من إبهام خصب تبرز آراء متميزة أو "اهتمامات" تأليفية –لم تعد في غالب الأحيان قابلةً للتعريف– وليست بالضرورة متطابقة مع الجماهير التي توجه إليها هذه القصص بل ترمي إلى التوجه إلى جماهير معينة عند إعادة تفسيرها ، وإن مثل هذا المقصد الاستطرادي المتناهي يميز أيضاً تشكيلاتٍ أسطورية شعرية في نصوص الأديان التوحيدية كما يمثل تلقيها فيما بعد.[10]

وليس الخطاب مجرد "فكرٍ" يهدف إلى الإقناع والشرعنة وحتى إلى التعمية بل كما يرى لنكولن هو في الأصل وسيلة من وسائل إثارة المشاعر الأساسية وتوليدها ، تلك المشاعر التي يقيم عليها مجتمع ما تماسكه وشعوره بالهوية، باطناً وظاهراً.[11] وتسهم عوامل ثقافية وجغرافية متنوعة في التمايزاتِ والانقساماتِ بين المجموعات البشرية، إلا أن أهمها، كما يتمسك به لنكولن، متأصل في مشاعر أساسية من الألفة والجفاء، و"الألفة" تعني المشاعر المتشابهة والانتماء المشترك والارتباط المتبادل والتضامن بأي درجةٍ من الشدة أو الصبغة العاطفية أو الوعي، أما"الجفا" فهو مشاعر البعد والانفصال ووجود الآخر والغربة. يقول لنكولن تلخيصاً للعلاقة بين الأيديولوجية والوجدان : إن "ما يوحد المجتمع أو يفتته هو في النهاية الأحاسيس وإن الخطاب هو الوسيلة الرئيسة التي بها يمكن إثارة المشاعر واستغلالها أو كبتها."[12]

إن الأسطورة والتاريخ أنماط حادة من الخطاب تتم بها إثارة المشاعر، ففي الاستنهاض المتكرر للمشاعر عبر "استدعاء لحظات منتقاة من الماضي تتم في الحقيقة إعادة تأسيس الهويات والأنماط الاجتماعية بشكل مستمر."[13] يعرف لنكولن تعابيره بإيجاز قائلاً: التاريخ قصة تجعل الحقيقة تتكلم، قصة مقنعة بما يكفي لنيل قبول عام كروايةٍ قابلةٍ للتصديق بالنسبة لأفراد من جمهورها الأول، أما الأسطورة من الجهة الأخرى، فتمثل مجموعةً أصغرَ من القصص التي تمتلك مصداقيةً وسلطة وتتميز عن الحكايا والخرافات، يقدم لنكولن مفهوم السلطة هذا بمعنى فكرةِ الحقيقة "النموذجية" القريبة من تعريف Malinowski الاجتماعي العملي للأسطورة على أنها ميثاق اجتماعي أو بمعنى فكرة Geertz في الدين على أنها "نمط" من الواقع أو "نمط" للواقع[14] والأسطورة هي نوع من الرواية التي تمتلك الحقيقة أو هي قادرة على جعل الحقيقة تتكلم على أساس سلطة نموذجية أو سلطة للعبور، وهي بذلك قادرة على

دفع و"تعبئة" أي تجمع اجتماعي ، ويتضح هذا التعريف المتعلق بالخطاب عندما يقول بأن "الأسطورة ليست مجردَ أداة ترميزٍ يتم فيها نقل معلوماتٍ مهمة يتمكن العاملون بموجبها من تشييد المجتمع، بل هي أيضاً فعل استطرادي يبث العاملون من خلاله مشاعرَ تقيم المجتمع بشكل فاعل."[15]

هناك نقطة أخيرة تستحق الذكر في هذا الخصوص، وهي أن أسلوب تأويلِ نصٍ مقدسٍ أو أسطوري هو بحد ذاته مسألة مشاعر، خاصة حينما نجد النص كأنه يضع خريطةً للواقع أو يجسد عالماً،[16] ويكون نصاً معتمداً بشكل نموذجي كنصوص الكتاب المقدس ، وكما أن التأليف يقتضي حتماً اللجوء إلى الرمزية والتشبيه كذلك القراءة قد تنطوي على أكثر من تحديد واستحسان للتشابيه في ربطٍ أكيدٍ لتشبيه معين بمعنىً حقيقي أعمق مناسب في النص.[17] وإذا استعرنا تسمية هانز بلومنبرغ الاصطلاحية، يمكن للمرء القول إن "العمل على الأسطورة،" على أنه تاريخُ تلقٍ لها (بما في ذلك تلقيها في الكتاب المقدس)، إنما هو أيضاً تاريخ أنماط التفسير مثل القصة المجازية واليوهيميرسية (نظرية يوهيميرس اليوناني بأن تأليه الآلهة ناشئ عن تأليه الإنسان) وعلم الاشتقاق وعلم الإرهاصات وشدة التمسك بحرفية الأصل وإلى ما هنالك من أمور جيء بها إلى الأسطورة كحلول وسط مع عالم متعب، وهكذا تصبح التماثلات القائمة بين إيماءات اللجوء إلى الأسطورة البعيدة على الصعيد التاريخي في حالة سفر(التكوين ٦:١-٤) واضحة في ضوء 'العمل' الجاري على التخفيف مما يدعوه بلومنبرغ "السلطة المطلقة للواقع." فكما يقول: "ستكون وسيلةٍ للإبقاء على موقف في وجه حقيقة طاغية ولآلاف السنين فالقصص التي لا تناقضها الحقيقة تكون ناجحة."[18]

٣ إعادة استخدام صور العمالقة والحرب عبر التقليد الكتابي

٣-١ استلهام أحداث من العهود الأولى

قام مايكل فيشبين ومارك س. سميث وغيرهما مؤخراً بمناقشة نصوص من الكتاب المقدس تلمح بإيجاز، وبشكل صريح تقريباً، إلى معارك من العهود الأولى يهزم فيها يهوه قوى مُجسّمة من الفوضى المائية ، تماثل الصور تماثلاً كبيراً صراعات مشابهة تتعلق بإل أو بعل في الأسطورة السامية الغربية القديمة، مع ذلك فإن تواتر حدوثها في الكتاب المقدس ليس بأي حال من الأحوال مجردَ استعارةٍ من أساطير ثقافاتٍ مجاورة: تُرجِع هذه التلميحات صدى المناخ الديني الذي انبعثت منه العبادة الإسرائيلية لربٍ واحدٍ دون الأربابِ الأخرى وكذلك التوحيد.[19] وتوحي سياقات النص بوجود مؤلفين للكتاب المقدس يكتبون بإحساس الضرورة الملحة أو الأزمة لأن هذه الصور الذهنية تمثل بشكل نموذجي تذكيراً لله (والقراء) بأفعال الله الماضية داعين إياه للقيام بأفعال جديدة نيابة عن شعبه في أزمنة الضيق.[20] إن بروز خطابٍ

توحيدي بليغٍ صارخ ووجود العديد من الاستدعاءات لأساطير معارك قديمة العهد يرتبط حقاً مع مشاكل إسرائيل القديمة التاريخية مع الجيران ويعتبر استجابة لها، وكما قالTigay Jeffrey في سياق سفر التثنية: "كانت الحاجة للتأكيد على الفكرة التوحيدية في هذه الفترة (القرنين السابع والسادس ق.م) ترجع، على الأرجح إلى تعرض إسرائيل المتزايد لخطر الإمبراطوريتين المنتصرتين، الآشورية والبابلية، اللتين عزتا انتصاراتهما بما فيها الانتصارات على إسرائيل إلى آلهتهما الخاصة."[21]

إن أشهر قضية وربما كانت أفضلها توثيقاً لمادة أسطورية "أجنبية" في الأصل، لكنها ذات صلة على الصعيد الثقافي في الكتاب المقدس، هي قصة الطوفان. فعلى غرار هذه الحكاية تمت دراسة القصة الواردة في (تكوين) والتي تروي حكاية كائنات إلهية تتحد مع كائنات بشرية لإنجاب ذرية محاربين ذوي أجساد عملاقة على ضوء ما يناظرها في النصوص البابلية وغيرها من النصوص في الشرق الأدنى القديم.[22] في سفر (التكوين ٦) وقبل الطوفان مباشرةً يختلط "بنو الله" مع نساء من الجنس البشري الناشئ: قد"اتخذوا زوجات لأنفسهم من كل ما اختاروا" (٦:٢). لا يقال المزيد في القصة أو فيما يليها من عواقب مباشرة حول هؤلاء "الأبناء"، كما أن هويتهم المبهمة شكلت على الدوام معضلة بالنسبة لتفسير هذه الفقرة: وجد العمالقة (النيفيليم) "على الأرض في تلك الأيام وبعد ذلك أيضاً." إذ دخل "بنو الله" على بنات الناس (٦:٤). لقد تم الإيحاء منذ زمن طويل بأن تسلسل الرواية في (سفر التكوين ٣-١١) يطور موضوع الشر الإنساني المتصاعد واختبار الحدود بين مملكة الخلود ومملكة الفناء. ينتهك الاتحاد بين "بني الله" وبنات البشر- كما يتم الجدل بشأنه- الحدودَ المملاة إلهياً كتلك التي تم انتهاكها في عدن، حيث خطا البشر خطوة أقرب جداً إلى شبه الألوهة. أما نتاج هذه الاتحادات -سواء تم الأخذ بالاعتبار النيفيليم أنفسهم أو فقط "أبطال الزمن الغابر .... المحاربين ذوي الصيت" (٦:٤)- فسيكون شبه مقدس.[23] مع ذلك، بينما كان الظن بأن هذا ما يوضح مرة أخرى استغراق الإنسانية في التمرد فلا سبيل إلى الاستخلاص من الحكاية بأن اللائمة تقع على النساء، ومع ذلك يتبع هذه الأحداث على الفور تعبير الله عن حزنه لأنه خلق الإنسان ، ويظهر أن قراره (سفر التكوين ٦:٧) "لمحو" البشرية عن وجه الأرض، كما في النص، قد استدعاه في النهاية الزواج بين جنسين يولدان العمالقة.

رغم أن حكاية العمالقة في (سفر التكوين ٦:١-٤) هي حكاية أسطورية "بشكل صارخ" إلا أنه لا حاجة لاعتبارها "شاذة" أو "غريبة" عن سياقها المباشر[24] أولاً إن فكرة وجود حشد الهي أو مجلس يحيط بالإله العلوي هي إحدى ملامح السامية الغربية التي تعتبر صفةً ملازمةً للخلفية الثقافية لدين الإسرائيليين المتمثلة في زمن مبكر جداً في شخص يهوه.[25] يصبح "بنو الله" ككائنات إلهية ذوي أهمية في حيازاتٍ لاحقة لمقطع (٦:١-٤) من سفر التكوين وفي تأويلات له كما يجري بحثه أدناه. يبدو بأن النيفيليم (العمالقة) يعربون من جانبهم عن الصفة

الموحشة الغامضة "غير المستقرة" للعهد الأول: حيث يعتبر "الرجال العظام" أو الأبطال هم السكان النموذجيون للعصر "الأسطوري" السابق للزمن التاريخي. فضلاً عن ذلك، فإن Atrahasis لبلاد ما بين النهرين الذي هو المصدر الرئيسي لرواية الطوفان الكتابية في الكتاب المقدس يمثل أيضاً استفزازات للنظام الإلهي قبل الطوفان من جانب بشر شبه إلهيين كريهين ومتمردين على ما يبدو؛ مثلما يشار إلى نظراء لهم يونانيين.[26] يعتقد أن المجموعة (٦:١-٤) من سفر التكوين تمثل عموماً تكثيفاً من جانب مصدر (ج) لأسطورة غير إسرائيلية أصلاً أعيد وضعها في سياقها الحالي قبل "رواية الطوفان" مباشرة.[27]

حول مسألة الموقع، اكتسبت فترة ما قبل السبي بعد سقوط السامرة في عام ٧٢٢ قبل الميلاد قوةً كسياقٍ لنشاط التأليف في مصدر (ج) اليهووي،[28] وهذا التأريخ يشكل دعماً لتلك القلة من المفسرين الذين رأوا أن حكاية (٦:١-٤) من سفر "التكوين" قد نشرت كجدل عنيف مستتر يستهدف الظروف المعاصرة. يستجيب التفسير للمشاكل النصية بما فيها الطريقة التي يخفق فيها المستوى الظاهر للنص في تأمين دلالة واضحة عن المسؤولية البشرية في لقاء بنات البشر مع "بني الله."[29] يُفهم "بنو الله" (النيفيليم) و"الأبطال ذائعو الصيت" من هذا المنظور (في ترجمة E.Fox، ١٩٩٧) على أنهم يعنون أصحاب الشأن في الوسط التاريخي لمؤلف الفقرة الواردة في الكتاب المقدس، و يجري الجدل بأن هؤلاء المشار إليهم ربما يكونون ملوكاً وأمراء إسرائيليين طغاة انتهكوا الشريعة على غرار 'لامخ' وذلك نتيجة الزواج بأكثر من امرأة ونتيجة حكمٍ غير بار (تكوين ٦ :١٩ ،٢٣-٢٤) ، أو قد يكونون أسياداً كباراً غرباء إما آشوريين أو بابليين هددوا كيان أرض إسرائيل بجيوشهم.[30] قد يكون المضطهدون الذين لم تذكر أسماؤهم قد اكتسبوا شهرةً لأنهم اغتصبوا نساء إسرائيليات دون تمييز أو أرغموا بعضهن للدخول في الحريم الملكي. تنطوي كل حالة من هذه الحالات على الإساءة "للاسم" والسلطة: إنه ادعاء شرعنة إلهية أو أبوة (بنو الله) يرى فيه ذوو الشأن العالي على أنهم يتجنون على المساكين.[31]

لا يمكن لنا – مع هذا – إلا التخمين فيما إذا كانت قصة سفر التكوين عن الأبطال المقاتلين العمالقة قد وضعت كجدل مستتر ضد تهديد متصور داخل مجتمع إسرائيلي أو خارجه ما بين القضاء على الممالك الشمالية والممالك الجنوبية، لكن يبدو بأن الصفة المتنافرة للحكاية تلمح إلى سياق غير جلي في النص، ولكن من الممكن أن تكون ملاحظتها قد تمت من جانب جمهورها الأصلي كما جادل بذلك Helge Kvanvig[32] إن ما يجدر ذكره هنا هو أن غموضاً متأصلاً في الشكل البين من قصة (تكوين ٦:١-٤)هو ما يدعو إلى تكهن أسطوري شعري، بل إلى إدراك التشابه بالنسبة لكتّابٍ في أزمنة تالية وهم يجابهون ظروفاً تاريخية صعبة.

٣-٢ تاريخ "الفتح"

يعثر على الإشارة الأخرى الوحيدة إلى النيفيليم في الكتاب المقدس[33] في الحادثة البارزة المخزية عن "خبر التجسس" في (سفر العدد ١٣:٢٥، خاصة ٣٣). نجد هنا شعباً من العمالقة يدعون أناكيم وهم "منحدرون" من النيفيليم، يقال بأنهم يسكنون أراضٍ تجسس عليها جواسيس من الإسرائيليين المتقدمين، الذين يستعدون من أجل فتح أراضي كنعان، ذلك الفتح الذي رسمه إلههم لهم ، أما الحديث الجانبي المختصر في (سفر التكوين ٦:١-٤) بأن النيفيليم وجدوا في الأرض "بعد ذلك أيضاً" فقد اعتبر على أنه تمويه تعليلي لاحق للظواهر يساعد على تهيئة هذه العودة المخيفة إلى الظهور في سفر "عدد." إذا كانت الإشارة إلى النيفيليم في كلا النصين لا تعكس تقليداً إسرائيلياً مشتركاً حول قاطني الأرض القدماء فربما يكون أحد المحررين أو المؤلفين قد قام بتخصيص قيمة العلامة السلبية للأشخاص من "سفر التكوين" من أجل نسجه شبه التاريخي لصراعٍ بالغ الأهمية.[34] نجد هنا بأن عدواً محدداً –هو من منظور الرواية أهل كنعان الأصليين الوثنيين– يتسم بعلامات الخبث والغموض من العهود الأولى.

إن ما يثير الغرابة المنذرة بالشر عند النيفيليم هو الإيحاء الذي يحمله مقطع في "سفر التكوين" بأن هؤلاء العمالقة قد أثاروا غضب الرب في حين أنهم، من وجهة النظر اللاحقة لنص سفر "العدد"، تمكنوا نوعاً ما من النجاة من دمار الطوفان لإنجاب "ذرية لهم." فضلاً عن ذلك، فإن الإشارات في (سفر التثنية ٢:١٠-١١، ٢٠؛ ٣:١١، ٢:٩) التي يرجع صداها في أسفار لاحقة (يشوع ١١:٢٢و ١٢:٤، و٢ صموئيل ٢١:١٨-٢٢) تربط نيفيليم –أناكيم بعمالقة كنعانيين من أهل البلاد يعرفون بالرفائيين، وهم شعب ذكر لأول مرة في قصص "سفر التكوين" –واعتبرالرفائيون من قبل البعض على أنهم يمثلون إقحامات لاحقة– قصص تدخل إبراهيم في صراعات مع أهالي البلاد، فالرفائيون هو تعبير يشير شكله الأوغاريتي الباكر إلى مملكة بائدة والى أبطال مازالوا مؤثرين من مقامهم في العالم السفلي.[35] ثد يبدو بان شعب الرفائيين أيضاً قد أقحم في روايات الفتح بطريقة جدلية، حذقة مع إضافة علامات من الإبهام الموحش والجفاء في تركيبة التغيير الكنعاني.[36]

تعتبر مهمة العمالقة في قصص الفتح هذه بحسب إشارة رونالد هنديل، بسيطة: هم موجودون كي يمحوا من على وجه الأرض.[37] وهؤلاء الخصوم المهيبون هم تشكيلات فيها الكثير من المغالاة لما يمكن للناس قهره فقط بمساعدة ربهم في طليعة المعركة. يقدم يهوه حقاً على أنه مرشد لا للإعداد لهذه المعركة وحسب، بل على أنه منخرط فيها بنفسه (تثنية ٩:١-٥، ٢٠:١-٥؛ يشوع ٢٣، الخ). الغزو هو خطة الله، فهو الذي ينظم القتل لتأمين الأرض الموعودة لشعبه. لقد ارتفع صراعهم من أجل وطن قومي إلى مستوى كوني.

يعود سفر التثنية والتأليف "التاريخي" المصطبغ بهذا السفر المتجذر بايديولجيته إلى فترات مميزة. تستجيب أولى هذه الفترات لمحنة المملكة الشمالية والسقوط تحت الهيمنة الآشورية، في حين أن الفترة الأخيرة تعكس وضع السبي البابلي.[38] يحمل تاريخ الفتح من منظور محرري (مجمل تاريخ) الفتح في سفر التثنية والجماهير المفترضة لهذه القصص في بلاد السبي، حلماً "بالانتصار من جديد" أو على الأقل في العودة إلى أرض الوطن. حتى وان كانت هذه الفصول تتضمن آثاراً من ذكرى تاريخية آتية من ماض سحيق، فإن جمع الأساطير القديمة العهد مع الخطاب شبه التاريخي يهدف إلى دعم شعب في حالة حاضرة من المحنة وربما يهدف إلى تقريع البعض من أجل التلكؤ أو الممارسات الطقسية المتجددة. تلك التي تعزى إلى الآخر الكنعاني.[39]

٣-٣ الأخروية الرؤيوية

تعتبر الصفة النموذجية للأسطورة واضحة بشكل خاص عندما يتم تفحص مقطع (٦:١-٤) من سفر "التكوين" في سياق تلقيه في الأدب الرؤيوي اليهودي الباكر. فمجموعة أخنوخ برمتها والمتجذرة بوضوح في التقليد الكتابي العبري، والمستغرقة فيما يتصوره مؤلفوها على أنه عالم اجتماعي منحط عنيف، تعتمد على نص في سفره الأول هو سفر الرقباء (القرن الثالث ق. م) حيث تتم إعادة تشكيل أسطورة (٦:١-٤) من سفر "التكوين" على أساس توقع رؤيوي.[40] يتمثل هنا "بنو الله" بالذين يدخلون على "بنات" البشر الفانيات ولأول مرة ككائنات ملائكية يعتبر "سقوطها" هو نزولها المتمرد إلى الأرض.

يروي الإصحاحان السادس والثامن من 1 أخنوخ كيف أن مجموعة من الرقباء السماويين تآمروا للنزول لأنهم يشتهون بنات البشر الفانيات الجميلات، يجتمع مائتان من الرقباء على جبل حرمون مع قائدهم Shemihaza ويقسمون باللعنة قبل النزول. فيختارون و "يدخلون على" بنات البشر "مدنسين" أنفسهم ، أما الذرية التي ينجبونها من اتحادهم كما في (سفر التكوين ٦:١-٤) فهم العمالقة -إلا أنهم هذه المرة قتلة دمويون.[41]

يُعتبر مؤلف 1 أخنوخ مجدداً في معالجته لنص في الكتاب المقدس، معيداً صياغة تقديم (ج) الملتزم بالواقع للكائنات الإلهية المتخذة لها شريكاً من نساء دنيويات بحيث يكون للعمالقة الرهيبين آباء أثمة متمردون من الملائكة، وكما يروى هنا من جديد، فإن القصة تقدم تعليلاً واضحاً عن منشأ الشر في العالم، إن ما ترك مبهماً بشكل مزعج في قصة "سفر التكوين" -هو العلاقة المضمرة بين الزواج من أجناس مختلفة، والدمار اللاحق لكل "ما هو آدمي" في الطوفان قد تَوضَّح في 1 أخنوخ (٦-١٦): حيث يُبذر الشر في تمرد الرقباء وفي مولد العمالقة ، أما المسؤولية البشرية في التحريض على الشر فما هي إلا نتاج هذا اللقاء.[42]

يأتي المقطع الحاسم في تعليل شر الحياة المتواصل في 1 أخنوخ 15، ففي المقطع (١٠:٩-١٥) يفوض الله رئيسي الملائكة جبرائيل وميكائيل بالقضاء على العمالقة وربط الرقباء سبعين جيلا حتى الدينونة الأخيرة، ثم يتلقى أخنوخ في منتصف رؤيته في الحلم، تفويض الله له لإبلاغ الرقباء بحكمه عليهم، ومن هنا يقرأ المرء أن تأثير العمالقة الشرير على الأحياء، بعد القضاء عليهم ، وذلك بالقتال الذي شنه جبرائيل، والطوفان الذي أرسل بشكل أساسي لمحوهم، لن ينتهي:

أما الآن فإن العمالقة الذين ولدوا من لحم ودم سيدعون أرواحاً شريرة على الأرض وعلى الأرض يكون مقامهم والأرواح الشريرة خرجت من جسدهم لأنهم من الأعلى خلقوا (.....) وأرواح العمالقة (.....) ترتكب الخطيئة وهي فاسدة فهي تهاجم وتحارب وتهدم الأرض وتسبب الحزن إنها لا تأكل طعاماً ولا تعطش (على خلاف العمالقة الجشعين) إنها أرواح لا تلحظ. وستنهض هذه الأرواح ضد بني الإنسان رجالاً ونساءً لأنها جاءت منهم.[43]

إن بعضاً من إعادة التركيب للكيفية التي يرتبط فيها الخيط الرئيسي لأسطورة 1 أخنوخ (٦:١١) بالموضوع الأخروي من سفر الرقباء يرى الأسطورة على أنها استجابة لسياقها التاريخي، يجعلنا نرى في هذه القراءة كيف إن مؤلف ومحرر الرواية- الأسطورة التي تبنى حولها مجموعة ١ أخنوخ بكاملها -يتوسع بيشمل سفر التكوين(٦:١-٤) كإشارة خفية إلى أحداث معاصرة: في إحدى الحالات يكون التلميح موجهاً إلى قوة الإسكندر الأكبر العسكرية، وبخاصة حرب الدايداكي التي حارب فيها الجنرالات المقدونيون بعضهم بعضاً للسيطرة على سورية وفلسطين وإمبراطورية الإسكندر الأكبر ما بين ٣٣٢ و ٣٠٢ ق.م.[44] عند تحليل "تكوين ٦" نجد أن القصة في الكتاب المقدس يتم تحويلها كي تحاكي، على سبيل التهكم، الادعاءات بالسلالة الإلهية "بنو الله" والوضع البطولي الذي قامت عليه الادعاءات بالقوة في الأيديولوجية الملكية الهيلينية، بينما تقتل جيوش المحاربين من "العمالقة" الناس وتعيث في الأرض فساداً. يصر النص، بدلا من ذلك على أن أبوة المحاربين الهدامة كانت سلالة آثمة لمتمردين سماويين.[45]

تم استخلاص مقالات نقدية اجتماعية أخرى لا تتناقض بالضرورة مع سابقتها من قصة نزول الرقباء. يتجلى أحد خيوط التناص في أسطورة 1 أخنوخ (٦: ١١) في تعاليم الرقباء الآثمة. يوجه الآثمان الملائكيان الرئيسان- شميهازا وخاصة أزاعيل- البشر إلى فنون لم تكن معروفة بينهم من قبل (٧:٨،١ :١-٣) ومع الأخذ بالاعتبار الوضع التاريخي العام للنص نرى بأن هذه العبارة المجازية قد وجدت لترمز إلى التأثير المفسد للقيم والممارسات

الثقافية الهيلينية بين أبناء اليهودية في عهد الهيكل الثاني.[46] إضافة إلى ذلك، لوحظ سابقاً بأن المكانة "الرفيعة" لـ "بني الله" في (تكوين ٦:١-٤) قد تكون الأداةَ لجدلٍ مستور يستهدف الإساءات الجنسية التي قام بها طغاة مستبدون. كذلك قد تكون إعادة سبك حكاية تكوين التي قام بها مؤلف 1 أخنوخ قد قدمت هذه الفكرة الرئيسة بحيث تكون أفعال أسلاف العمالقة السماويين منطوية على نقدٍ لعدم الاحتشام الجنسي في العلاقة الاجتماعية في يهودية عهد الهيكل الثاني: يعتقد بأن الإساءة للمكانة "الرفيعة" وموضوع زواج أفراد من أجناس مختلفة يشير إلى كهنة الهيكل الذين يتعدون على شرائع الزواج بنساء أمميات.[47]

إن تحول الرمزية الرؤيوية الأسطورةَ الكتابية بصورها ولغتها يجعلها متعددة المفعول إلى تأثيرٍ مميز، مما يتيح لها الإحاطة بمدلولات العالم الحقيقي وتجنبها، إن مهمتها حقاً من حيث التاريخ هي مهمة"إرهاصية": فهي تتيح ظروفاً ملموسة يُعمل على فهمها ضمن إطار المرجعية الاستطرادي للنص المقدس مظهرةً التاريخ المعاصر على أنه قد تم تصوره مسبقاً في معرفة قديمة تم كشفها إلهياً. أياً كانت الأحداث المتناهية التي يُقصد فهمها في تلميحاتٍ كهذه فإنها تعبر عن شعور مؤلفيها بأن العالم الإنساني قد فسد وأنه يسقط مبتعداً عن الله وأنه يصرخ طالباً فعلاً إلهياً من العدالة والعقاب وقوةً تعيد الترتيب من جديد.

أكد جون ج. كولينز على القيمة الوظيفية للإرهاص الرؤيوي، إن ما دعاه "تبديل الأوضاع" من المستوى التاريخي إلى المستوى الأسطوري إنما هو جانب من ا لاستجابة المبهمة لنصوصٍ كهذه لظروفها المعاصرة: "ففي إخفاء الخصوصية التاريخية للوضعِ المباشرِ الواقعِ تحت النموذج النمطي لأول الزمان تعمل الرمزية الرؤيوية على تخفيف القلق، ويبرز حل الصراع القديم الذي ولده الرقباء بحتميةٍ تضمن حلاً مشابهاً لصراعات العصر الهيليني."[48] بهذه الطريقة يتمسك سفر الرقباء من أخنوخ، أياً كان الـ ***Sitz im Lebe*** لأساطيره الأصلية ومدلولاتها الممثلة على شكل حكاية مجازية عن العالم الحقيقي، بالصلة مع الظروف التاريخية لجماهير لاحقة لأن مواقعه الأسطورية هي مواقع نموذجية ورمزيته ولغته متعددة المفاعيل، قد "تُقرأ" الأزمات الحالية على أنها أنماط أزلية واعدة بحل الهي على شكل دينونة أخيرة.[49] تساعد ملامح الدلالة والرمزية في الأسطورة الرؤيوية هذه على تفسير النجاح اللاحق للأدب الرؤيوي اليهودي: أهميته الرئيسة بالنسبة للمسيحية التي تبزغ وبالنسبة لنقل أساطير الأسلوب الأدبي إلى السياقات المسيحية ومؤلفاتها.

٣-٤ إبليس والرؤيوية المسيحية

يبدو أن النصوص الأدبية في 1 أخنوخ تبرهن على أن بعض أهالي اليهودية عارضوا تكيف الآخرين مع التأثير الثقافي الأجنبي في عهد مبكر يعود إلى أواخر القرن الرابع ق.م. مع ذلك

فإن الانقسامات حول مسائل كهذه تسبق تاريخ السبي البابلي، خلال عهد الهيكل الثاني بدأت شرائح من السكان تتصور نفسها أو جماعتها على أنها تتبع طريق الشريعة والبر الذي وضعته الكتب المقدسة– هي غالباً، الكتب المقدسة المتنورة لا بل التي نسختها نبوءة في النصوص المقدسة الأخرى مثل سفر الرقباء، يتصور هؤلاء الأشخاص باقي المجتمع على أنه يعيش على خلاف مع الله والشريعة ، واتفق أن أكدت مثل هذه الجماعات الطائفية بطرق متنوعة على تفاسير إقصائية للشريعة وسوابق نصوص الكتاب المقدس من أجل "بقية بارّة" في إسرائيل فاسدة روحياً[50] بينما استمر آخرون من أهل اليهودية في التمسك بشريعة سفر التثنية وطقوسه المحددة، بينما استطاعت المحافل التقدمية العثور على سابقة ضمن الكتاب المقدس من أجل "عالمية" يمكنها أن تُشرعن الانفتاح على الغرباء.[51] وهكذا كانت هناك، في لب المسألة، التباسات في الهوية وكذلك الجمع بين متناقضين يكتنفان قضايا محيطة ذات نتائج منطقية: علاقات "مناسبة" مع الأمميين ومع التأثير الثقافي الأجنبي.

في هذا الحقل من التوترات، تتخذ تلك الشخصية المخزية في الكتاب المقدس، إبليس، لأول مرة شخصية فردية مع الصفات التي ستحتفظ بها إلى الأبد بين المسيحيين. أكدت Elaine Pagels كيف أسهمت المشاكل الاجتماعية ليهودية عهد الهيكل الثاني في نشوء شخصية إبليس كمناوئ حقود لله وشعبه، كان إبليس –"الخصم"، و"المعارض"– يلعب أولاً مجرد دور 'ملائكي'، ولا يمثل أي نوع من الشخصية المتطورة. ظل إبليس، الذي اعتبر فرداً نوعاً ما في سفر أيوب، يعد من بين الكائنات الإلهية التي تحيط بيهوه، و"يجوب" الأرض ليخبر عن الهفوات البشرية، إنها شخصية مشؤومة باطراد، بدأت بدور محدود ضمن تعددية من الوجوه الإلهية في حاشية الله، تناوئ الله وتحرض شعبه على الفرقة،[52] وكما تُبين بيجلز فإن هذا التحول محكوم بالقبول المحتوم لـ "بني الله" في تكوين الذين يصبحون رقباءَ ملائكيين ساقطين وأشراراً مفسدين في 1 أخنوخ.[53]

إن تبيان الشقاقية التي تكمن داخل يهودية الهيكل الثاني يعني الإصرار ثانية على أن مفهوم "الآخر" المطعون به غالباً ما يُسقط على أفراد المجتمع الخاص بالمرء نفسه؛ ولا يقتصر هذا المفهوم حصراً على الآخر "الأجنبي." يدفع الجمع بين ضدين المتأصل في مشاكل الهوية – الشخصية والثقافية والتاريخية والمناطقية– على الافتتان بالآخر وعدم التسامح معه في آنٍ معاً: وغالباً ما يكون هذا الآخر هو الآخر "الحميم."[54] وكما كانت عليه الحال في عهد الهيكل الثاني فقد برز إبليس كشخص "حميم" منذر بالشؤم كتشنيع يُرمى به الأقران من أهل اليهودية الذين كانوا يُتهمون بالإثم والتحريض على الشر من منظور إحدى جماعات البر والتقوى؛ لذا فإن الكثير مما سيصبح أدبا مسيحيا قانونيا (أي معترفا به حسب الأسفار المقدسة) بدأ يبرز بشخصياته الاستقطابية الخاصة به ضمن مجتمع ما بعد عام ٧٠ ميلادي المستقطب بشكل مماثل والقلق على الصعيد الأخروي.[55]

مما يجدر التأكيد عليه ثانية أن الفقرة (٦:١-٤) من سفر "تكوين" هي المصدر الرئيس لا بالنسبة للعمالقة الأسطوريين وقوة تكافئهم العسكرية وشرورهم ذات الصلة وحسب، بل أيضاً بالنسبة لفكرة الملائكة الساقطين أيضاً، وقد رأى العديد من المفسرين اليهود والمسيحيين في مطلع ١ أخنوخ ملائكة متمردين فاسدين كأولئك الذين يولدون عمالقة من نساء من البشر ويبذرون الشر في العالم.، فتنشأ الشياطين من جثث العمالقة في حين تصبح لاحقاً شخصية إبليس المتحول عبر هذه الصورة للملائكة الساقطين نموذجاً لشخصية لوسيفر المسيحية.[56] يعتبر سفر التكوين بحق مصدراً أزلياً لفيض من الشرور التي يبتلي بها العالم المسيحي.

يمثل مولد المسيحية في حمأة النبوءة الأخروية استجابة أخرى من جانب الطائفية اليهودية للمحنة التاريخية التي تمثلها الهيمنة الرومانية. يتجلى هذا التوق للانعتاق من عالمٍ اجتماعيٍ ظالمٍ لا يحتمل في أوضح تعبير له في سفر الرؤيا وهو واحد من العديد من الرؤى المسيحية في القرنين الأولين. يتخذ السفر موضوعاتٍ وصوراً ورموزاً من سفر دانيال وغيره من المصادر في الأدب النبوي والرؤيوي، فالتنين مثلاً في سفر الرؤيا (١٢و ١٣) يثير من جديد وحش البحر القديم الذي كان الله قد حاربه في وقت مبكر من التقليد الكتابي.[57] يُقدَّم إبليس، مع روما التي هي نائبته في الأرض، على أنه المنافس الرئيس لله الذي لابد من محاربته وقهره من قبل المسيح في رؤية بهية تحطم الشر وتفدي الكون المسيحي من مثنوية راديكالية فرضتها عليه أساطير رؤيوية.-

غير أن مشكلة الهرطقة الداخلية هي التي شكلت المسيحية في قرونها الأولى، فقد كان الإخفاق في تحقيق المجيء الثاني للمسيح أحد الأسباب في انتشار جماعات غنوسية معرفية عُرفت في مآل الأمر على أنها هرطوقية، كما أن جهود القائمين على كنيسة "التيار الرئيس" الرامية إلى احتواء الهرطقة وعزلها تمثل سياقاً تاريخياً مهماً من أجل جمع عقيدة الكنيسة في نسق واحد،[58] وخلال هذه القرون، أضحت العبارات المجازية الأسطورية في الأصل والمستعملة في التعاليم الزائفة والتأثيرات الشيطانية التي أدخلت في مجموعة ١ أخنوخ نماذجَ تفسيرية في متناول اليد ومتلائمة تماماً مع التوقعات الأخروية لتلك الفترة. إذ أنه بقدر ما كان بالمستطاع تمثيل مشكلة الهرطقة كمسألة تأثير شيطاني، كان بوسع شخصية الشيطان المسوغة كتابياً، بحسب السياق من جديد، أن تعتبر مناسبة لتفسيرها ، فإبليس مع أعوانه من الشياطين أغووا المسيحيين للوقوع في الهرطقة.

يعكس القبول الآبائي لهؤلاء الأعوان من الشياطين المصير التاريخي للكنيسة إلى حد مذهل.[59] تبين مشكلة الهرطقة كيف أن نشوء اللاتسامح داخل الجماعة المسيحية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصير الأخروية الرؤيوية في القرنين الأول والثاني من العصر: نشأ اللاتسامح هذا في صورته المطبوعة في الذهن بشكل متواز مع الجمع بين متناقضين في الشعور نحو الأوساط الثقافية الرومانية الوثنية واليهودية التي نشأ فيها.[60] وتتحول هذه الأشكال "المُسقَطة"

من عدم التسامح، والتي لا يتم تجاوزها، مع ارتقاء المسيحية إلى مكانة دين "إمبراطوري" في القرن الرابع.[61]

بعد تأسيس الخلافة الرسولية كوسيلة لضمان الأرثوذكسية، ضعفت مكانة التقاليد التفسيرية الكتابية اليهودية الزائفة إلى حد كبير. ومع هذا التحول فقد التفسير الرؤيوي للعمالقة تأثيره تدريجياً بعد أن كان غزيراً بالنسبة لليوبيلات وجماعة قمران وبالنسبة لأثيناغوراس (أواخر القرن الثاني الميلادي) وبالنسبة لعظات كليمانتين الزائفة (أوائل القرن الثالث الميلادي) ومع ذلك فإن الطاقم الأخنوخي من الأرواح الشريرة كان قد أمسك بتلابيب الخيال المسيحي، إذا جاز التعبير، أو على الأقل بالخيال الآبائي؛ وبقيت هذه الأرواح واسطة مفيدة في المعركة الدائرة مع الوثنية والهرطقة ولاحقاً، مع العالم الجديد من الوثنية الغربية. أضحى إطلاق صفة الشيطان تعبيراً مجازياً مطروحاً للدلالة على الآخرين المثيرين للمتاعب وتعبيراً أساسياً عن عدم التسامح المسيحي.[62]

٤ استبداد الأفق المعرفي

يتخذ هذا البحث عنوانه المميز، كمحاولة لإخضاع معاني النصوص المقدس المتنوعة لقواعد أنثروبولوجية عامة.

إن عالماً خارجاً عن السيطرة بشكل جلي يشعر فيه المرء غالباً بأنه مغلوب على أمره وضحية لقوى خارجية، ولا يمتلك أمر مصيره، إن عالماً مثل هذا يجيب على بحث الفيلسوف الألماني هانز بلومنبرغ بعنوان "العمل على الأسطورة." في هذه الدراسة يكشف التاريخ والتلقي المستمر لتراث الغرب الأسطوري شدة الورطة البشرية الجوهرية الممثلة في وقوفنا أمام معضلة يسميها بلومنبرغ "الاستبداد المطلق للواقع" وهو يقصد بهذا أولاً، مفهوم المحدودية المشابه لمفهوم الوضع الطبيعي الذي يفترض وضعاً مبدئياً "يقترب فيه الإنسان من فقدان السيطرة على أوضاع وجوده، والأنكى من ذلك إيمانه بأنه فقد السيطرة عليها وحسب."[63] ومع ذلك فبقدر ما تكون هذه الحالة ثابتة، فإن القاعدة الأنثروبولوجية تقدم نموذجاً مفيداً من أجل تقويم التشابه بين التحول التفسيري عند المؤمنين القدماء والمعاصرين نحو "مشاهدة" الرواية المقدسة تحت الضغط الذي تولده الخبرة المؤلمة المعاشة.

يقوم بلومنبرغ تعبيراً عن موقفه الأساسي بقلب النموذج المعهود الذي يتم فيه تقويم الأسطورة بما حل محلها من "الكلمة" والعقل والعلم،[64] إلى نموذج يأخذ بالحسبان الأسطورة على أنها عوض أو بديل بارع، وهو الهلع الأولي في مواجهة عالمٍ حياتي يتسم بممارسة سلطات خارجية حقيقية أو متخيلة ، و "يرتبط القلق بالأفق الخالي unoccupied horizon من احتمالات ما قد يأتي في إحداها."[65] إن هذه الفكرة حول القلق البدائي مصاغة بناء على افتراض ارتقائي يفترض تلاؤماً أولياً سيئاً مع بيئة البادية غير المحمية التي حقق فيها أجدادنا

من البشر موقفاً قائماً على قدمين، كما أن "الغطاء" المتناقص وفقدان اللجوء إلى الهروب يعني بأن "على القلق أن يُعلل عقلياً مرات ومرات ليتحول إلى خوف في تاريخ البشرية وفي تاريخ الفرد معاً." يحدث هذا أولاً بحسب ما يوحي به بلومنبرغ "لا من خلال الخبرة والمعرفة، بل بالأحرى من خلال وسائلَ معينة كإحلالِ ما هو مألوف محل ما هو غير مألوف، ومن خلال شرحِ ما لا يمكن شرحه وإطلاق أسماء على ما لا يسمى."[66]

على أي حال يمكن للمرء أن يتصور إنجازها الأصلي، فهذه المقدرة على التسمية تفرض مستوى أساسياً من التنظيم على "فوضى" تدفق الخبرة، إن مهمتها المقوية وأكثر صفة من صفاتها تميزاً هي الصورة المجازية.

هنالك شيء ما يطرح، وذلك لجعل ما هو غير موجود موضع تفاد للفعل أو استحضار أو تلطيف له أو استنزاف للطاقة، ويتم توضيح هوية عوامل كهذه بواسطة الأسماء بجعلها قابلة للفهم، كما يتم توليد مكافئ للتعامل معها. إن ما صار قابلاً للتعريف بواسطة اسمٍ ما يُستنهض من حالة اللامألوف فيه بواسطة صور مجازية ويصير قابلاً للوصول إليه من حيث مغزاه وذلك برواية القصص.[67]

تحقق الأسطورة مبدئياً اختزالاً لاستبداد للواقع، وذلك بتقسيم "قوة العالم المبهمة" ناشرة بين تعددية سلطاتٍ ذات مسمى "صفة الوحشة واللاقابلية على التدبير الموزعة بإسهاب" التي تقف ضد المملكة البشرية، ويمكن لهذه القوى حينئذ أن "تثار" واحدتها ضد الأخرى، فيما يدعوه بلومنبرغ "التقسيم القديم للقوى"[68] وما أن تتم تسمية القوى الخارقة المتصورة حتى تصبح أجساماً يمكن أن توجه نحوها أشكال من الخطاب والعلاقة الاستعطافيين (السحر، الفعل الطقوسي، المواثيق) – والتي يمكن أن تروى حولها قصص لإحداث التأثير أو لتحقيق ما يشبه السيطرة.

يدلي بلومنبرغ برأيه قائلاً إن هذه الصفة من الوحشة وعدم القابلية على التدبير, والمتواجدة في كل مكان والمحصورة في "وحدات محاطة" بمحرمات، هي الناحية التي كان Rudolf Otto قد عرضها بلغة تاريخ الدين بما يدعوه "المقدس" بشكله الأصلي. لكن:

يدرك المرء "سياسة" الإنسان في التعاطي مع واقعٍ لا سبيلَ بالنسبة له إلى تقفِّيه عند نقطة متأخرة جداً عندما يركز المرء، مع تاريخ الدين، على ما هو مقدس ولا يدرك فيه الطريقة المنظمة في التخفيف من استبداد الواقع، وفي تلك المناوأة الصرفة للحياة وعدم الالتزام (كذا) حيال ..... الإنسان.[69]

يعتبر التعبير عن حجة بلومنبرغ التاريخية –الدينية هذه حاداً جداً، بيد أنه يساعد على تركيز الانتباه على الحقيقة الحتمية بأن الحياة –وليس فقط الحياة ماقبل الراشدة، أو حياة البشرية الوثنية– تُعرِّض بشكل مستمر الأفرادَ والجماعاتِ دوماً لمحن تثير ذاك النوع من الخوف الذي يحفز مراتٍ ومرات على لجوئنا إلى روايات مقدسة. قد يسعى المرء في هذه الحكايات إلى العثور على إجاباتٍ على مآسٍ لا يستحقها أو لا سبيل في الظاهر إلى تفسيرها أو على الشرور التي نبتلى بها مع أقراننا؛ قد ينمي المرء في هذه الحكايات الأملَ في الحصول على مكرمةٍ أو حمايةٍ إلهية– وهو بالتأكيد الأمل في عدم التعرض لغضب الله والأمل في نيل رحمته.[70]

بهذا المعنى يشير نموذج بلومنبرغ إلى مهمة سببية أساسية تشترك بها على حد سواء الروايات المقدسة لأديان مشركة وأديان توحيدية، وهو يؤكد في نفس الآن، على أنها مهمة تحتفظ 'بمصداقية' تعود إلى الطريقة النموذجية في القضاء على الاستبداد الذي تتميز به مثل هذه الروايات ، وربما شكل هذا يوماً ما عملية ما زالت مرئية في أساطير أبطال مثل هرقل في تخليصه للعالم من "الوحوش."[71] إلا أنها تدوم كواحدة تطلب التدخل الإلهي بأي شكل. يقول بلومنبرغ عن الأسطورة بكلمات تتناسب والكتاب المقدس، على أنها "طريقة في التعبير عن حقيقة أن العالم والقوى التي تسيطر فيه ليس متروكاً لاستبدادٍ صرف، لكن قد يُستدل عليه، سواء عن طريق فصل القوى أو عبر تصنيف الأهليات أو شرعنة العلاقات، على أنه نظام التخلص من الاستبداد."[72] ومع ذلك يبقى الأفق المفتوح مستبداً لأنه كمعطى من معطيات الخبرة البشرية قد برهن مراتٍ ومرات بواسطة أفعال من التهديم والشر التي تبدو ظاهرياً عشوائية أو مقترفة عن وعي، بأن الأفق لا يبدو مسدوداً بشكل كلي تماماً: ولا حتى بالوعد ببركة الله.

تنال الرمزية الرؤيوية والنبوئية الكثير من قوتها في الإقناع من داخل أحجية المعنى هذه، يترسخ مغزاها في الضعف والمحدودية البشريين بقدر ما تجعل الحياة الدنيا المقياسَ البشري ضئيلاً في أغلب الأحيان وبقدرٍ ما تهدد القوى الطبيعية والبشرية معاً التطلعات الثقافية.[73] إن بلاغة الرؤيا تُدين بشكل خاص عالماً تطغى عليه الشرور 'الكونية' التي تتجلى بشكل ملموس ومادي في الضرورات التاريخية الطارئة: في "عمالقة" الإمبراطورية المهيمنين أو في التهديدات التقسيمية الأكثر "حميمية" على الصعيد الاجتماعي الآتية من تأثيرات ثقافية مفسدة أو حكام طغاة. كل هذا يوضح شبه المواجهة مع قوة خارقة عظمى مهددة ، وقد ربطت الأخرويات هذا التقليد في الخطاب إزاء قوة مفرطة كهذه بتصور قوة مضادة فائقة حُبيت بقوة إلهية للتغلب على الشر والقضاء عليه واستبداله بفضاء اجتماعي وكوني آخر: وهو سلطة ومملكة البر والصلاح.

٥- إرهاب الأفق المعرفي المعاصر

تعتبر الأديان التوحيدية الثلاثة اليوم ورثة تقليد الأخروية الرؤيوية بدرجات متفاوتة، وكما تكشف الدراسات التي قام بها جويرJuergensmeyer ولنكولن وغيرهما فإن هذا التقليد الأخروي أو الرؤيوي- ومع كل الأساليب الواضحة التي يمكن أن يعبر بها عنه بين المتمسكين بهذه الأديان- يقف وراء العديد من الأفعال المعاصرة من العنف المحرض عليه دينياً.[74] تماماً كما أن الرؤيوية تعتمد على لغة الكتاب المقدس المبهمة الدلالات وإشاراتها النموذجية للحرب بين قوى تقف إلى جانب الله وأخرى تتسم بالغموض الموحش، و التأثير الشيطاني والشر، فإن نوع التطرف الديني اليوم المختبر في دراسة جويرغينسمييرتشجعه نفس صفات الكتاب المقدس-عندما يقرأ بعين راغبة في ظروف تاريخية معينة وبإحساس معين من القلق والتوقع.[75]

توحي فكرة بلومنبرغ عن استبداد الواقع بأن قلقاً كامناً أصيلاً بل عالمياً على الأرجح يقبع وراء ردود أفعال على سياقات متميزة كهذه من الرهبة والمحنة وهو أساسي بالنسبة للمهمة الثقافية للأسطورة- المشركة أو التوحيدية. طالما أن ما دعوته "استبداد الأفق المعرفي" لا سبيل إلى تلطيفه كلياً أبداً، بل هو، كما يوحي بلومنبرغ صفة طاغية من صفات الوجود البشري وطالما أنه لابد للمعنى إذاً، على الدوام، أن يرغم على تفسير المحن والنكبات، فإن الخيال الديني يسعى للجوء إلى قصص وتراتيل نموذجية، سلطوية ومعترف بها منذ زمن بعيد. إن هذا اللجوء القديم قِدمَ أدبِ الكتاب المقدس الرؤيوي لا بل ربما الأكثر قدماً ما هو إلا إيماءة معروفة لقراء وكتّاب الكتاب المقدس معاً، غير أن القراء يستمدون من ملاذٍ كهذا تسويغاً للعنف الديني، ويعتبر هذا التسويغ أقل في النص المقدس أو بلاغته مما هو عليه في المشاكل المحلية الاجتماعية الملموسة في مآل الأمر- ألا وهي الضرورات الملحة للمجتمعات البشرية غير الحصينة والتي تواجه ما تتصور غالباً بأنه تحديات هائلة.

الحواشي

[1] Terror in the Mind of God 185-89.

[2] ibid., 151

[3] Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford, 2003) 11-12, 16-23; Mark S. Smith, *Origins of Biblical Monotheism* (Oxford, 2001) 12-13, 21-24, and passim; On Genesis 6:1-4 specifically, M. & R. Zimmermann, 'Heilige Hochzeit' der *Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen.6: 1-4.* (*ZAW* 111, 1999) 327; already sympathetically treated in Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (trans. J. Scullionm; Augsburg, 1984) 381-82. On myth in apocalyptic literature, John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (2nd edn., Eerdmans, 1998) 18-19.
Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking Michael Fishbane, Biblical Myth and

[4] Collins، 9، 38، 41f.

[5] فيلهاور، في كولينز، 22 حول مشكلة التسميات الشاملة، انظر نفس المرجع.9–10. حول الدينونة الأخيرة، نفس المرجع.6

[6] Juergensmeyer, *Terror*, 183-185, 229-30; B. Lincoln, *Holy Terrors* (Chicago, 2003) 58-61, 64, 75-76.

[7] حول المعنى: بلومنبرغ، *Work on Myth* 42-43، 67-70 (trans. Robert M. Wallace; MIT 1985)

والقسم ٤ أدناه ;W.Doniger, *The Implied Spider* (Colombia, 1998) 2, 54-57,60-62 العنكبوت الضمني ;Y.Lotman, *The Universe of the Mind* (Indiana, 1999)12-18, 103- 04,111,151-53 (عالم العقل)Fishbane, *Biblical Myth*, 16-25;

(الأسطورة الكتابية)؛ كمحرض على الفعل: انظر القسم التالي، خاصة أفكار لنكولن حول الخطاب؛ انظر أيضاً عمله (الإرهاب المقدس، 1، 5–6، من أجل معالجة موجزة لنقد ت. أسد لتعاريف المعنى الديني المستندة إلى ما هو داخلي.

[8] Fishbane، "الأسطورة الكتابية" (*Biblical Myth*)16, 18, 20-21; حول الواقعية 41, 47, on "*realism*" 49, and note 18 below; يتحدث عمل كولينز (الرؤيوي) *Apocalyptic*, 19 عن الطريقة التي تقوم بها التلميحات الأسطورية "بنقل مواضيع من سياق إلى آخر وبقيامها بذلك فهي تقوم ببناء علاقات وتشابهات"

[9] فيشبين (الأسطورة الكتابية 4–7) *Biblical Myth* سميث (الأصول) *Origins*, 12-13؛ كولينز، الرؤيوي *Apocalyptic*, 17-21؛ بلومنبرغ، (العمل) *Work*, 97-98.

[10] فيشبين، "الأسطورة الكتابية"، *Biblical Myth*, 20, 23-24, 27; حول التوحيد الإسرائيلي كشكل من أشكال "خطاب الجماعة الداخلي" الذي يعزز علاقة حصرية مع إلهها الواحد، انظر عمل سميث الأصول *Origins*, 154-57 ,10-9؛ من أجل أمثلة مسيحية: د. دوسون، القراء المجازيون في المغزى والتعديل الثقافي في الإسكندرية القديمة (كاليفورنيا، 1992) California, 1992 1-11, 71-72, 184-98, 235-40؛ حالات معاصرة مقارنة في عمل لينكولن (الإرهاب المقدس) *Holy Terrors*, 28-35؛ انظر أيضاً" مثاله عن أسطورة كربلاء Karbala myth كنقطة حشد للهوية الشيعية ضد الشاه البهلوي الإيراني في الخطاب 32-37؛ حول مشاكل البغضاء في" التوحيد" و"الشرك" انظر عمل سميث، "الأصول".10-14 *Origins*

[11] Lincoln, *Discourse*, 4-5, 8-9.

[12] ibid. 8-11, 20.

[13] ibid. 23.

[14] ibid. 24;

نفس المصدر 23؛ قال J. D. Levenson بأن التاريخ والأسطورة "يعزز واحدهما الآخر: فالتاريخ يجعل من علم الكون أمراً ملموساً ويرفع علم الكون التاريخ إلى مستوى ما هو دنيوي." استشهد به في عمل سميث، "الأصول،" 13، (Origins).

[15] Lincoln, *Discourse*, 25.

[16] Fishbane, *Biblical Myth*, 25; Smith, *Origins*, 13.

[17] حول التمثيل برمز، Fishbane، الأسطورة الكتابية،*Biblical Myth, 21-22*, 24-25؛ Hyden White، المناطق الحارة في الخطاب *Tropics of Discourse* (Johns Hopkins, 1978) 4-6, 104-07؛ حول نسب التهمة في التفسير، D. Dawson، القراء المجازيون في المغزى، *Allegorical Readers*, 4-9؛ E.

Schüssler-Fiorenza، "الرؤيا: تصـــور لعـــالم عـــادل(Fortress, *Revelation: Vision of a Just world* 1991)5-10, 23-24.

[18] *Work on Myth*, 7.

[19] Smith, *Origins*, 13-18, 23, 135-78. Fishbane, *Biblical Myth*, 37-57. بعض النصوص الأساسية من أجل هذه المعركة الالهية في التصور الخيالي موجودة في المزامير-Ps.74:12 17, 89:6-13 and 104:6-9 ؛اشعيا Isa.27:1; 51:9-11; حبقوق Habkkuk 3:8-15; أيوب-job 7:12, 26:11 12, and 41:1-11. من أجل إنذارات منهجية ومراجعة لشهادة الصور الخيالية الدينية من الشرق على مـــدى ألفية من الزمان، انظـــر عمـــل O. Keel وC. Uehlinger، *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Augsburg Fortress, 1998), 395-96, 402-09.

[20] Fishbane, *Biblical Myth*, 16; 41, 46-49.

[21] Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy* (JPS, 1996) 435; Smith, *Origins*, 164-166, 173-178.

[22] Testament Bernard F. Batto, *Slaying the Dragon* (Westminster/John Knox, 1992)51-52, H. Kvanvigm, "Genesis 6:1-4 as Antediluvian Event"(Scandinavian Jnl of Old 1.16.1, 64-68; *passim* (2002)، وفي أماكن متعددة، وحواشيها الموضوعة المراجع الرئيسة للدراسات الحديثة العهد والأكثر قدماً.

[23] يقدم Marc Vervenne، حول إبهام المبنى والنص لمحة وجدولاً بالمراجع: "كل ما يحتاجونه هو الحـــب: تكوين مرة أخرى*Genesis 6:1-4*" Davies, Harvey, Watson, eds., *Words Remembered, Texts Renewed* (JSOT Supplement Series 195, 1995), 21-30 *passim*.

[24] حول هذه الصـــفات انظـــر عمـــل David J. A. Clines, "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History'(Genesis 1-11)", in *On the Way to the Pistmodern*(v. 1, *JSOT Supplement Series* 292, 1998) 337; R. Hendel, "Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4" (JBL 106/1, 1987) p.14.

[25] Smith, *Origins*, 47-50.

[26] Batto, 44-47, 63-70; Kvanvig, "Event," 92ff.; Hendel, "Demigods," 16-17, 18-20, 21-25; M. L. West, *The East Face of Helicon* (Oxford, 1997) 116-117, 377-80.

[27] Westermann, Genesis 1-11, 382; D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis* (Westminster John Knox, 1996) 248; J. Blenkinsopp, The Pentateuch (Anchor/Doubleday 1992) 74-75; Hendel, "Demigods," 16-17, 23, 25-26.

[28] Carr, *Fractures*, 246-48; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 64-66; B. Levine, *Numbers* 1-20, (Anchor/Doubleday, 1993) 48-49.

[29] Westermann, *Genesis 1-11*, 370-74, 380-82; Clines, "Significance," 338-48; Kvanvig, "Event," 80, 84.

[30] حول هذا الرأي يلخص Clines في "Significance" 339 –41 آراء M. G. Kline، Westermann، F. Dexinger وغيرهم. إن نمرود القوشي في بابل هو بشكل جلي غيبور *gibbor*، وهو صياد شديد البأس (إمبراطور) في تكوين 10 :8-12؛ يشتبه بجدل مناوئ للبابلية في رواية برج بابل في تكوين 11 :1-9 . حـــول هذه الصلة، J. Blenkinsopp، الأسفار الخمسة, *The Pentateuch*, 74-76. مـــن أجـــل القـــراءة المغـــايرة لغيبوريم gibborim في 6 :4؛ أي فوكس، أسفار موسى الخمسة *The five Books of Moses* (schocken,1995/1997)

وأخيراً ربما يكون حزقيال قد اعتمد على دلالات مشابهة من أجل "مقاتليه الساقطين في قديم الزمان" في 32: 27.

[31] حول الاغتصاب والحريم انظر بشكل خاص عمل M. Kline، "Divine Kingship and Genesis 6:1-4" (*Westminster Theol. Jnl.* 24, 1961-62) 193-96, Westermann, *Genesis 1-11*, 494-97. نظر W. Wifall إلى الحادثة على ضوء "التاريخ السلالي" الذي يحيط بالملك داود ونظيره في لقاء الأخير المخزي بباثشيبا في 2 صموئيل 11؛ أنظر تكوين 6: 1-4: أهي أسطورة داودية ملكية؟" نشرة اللاهوت الكتابية 5: 3، 1975) 295ff. ينظر P. Davies في وقت أقرب عهداً إلى هذه المشكلة من خلال مسار نظري Milik في أولوية 1 أخنوخ 6–11 على رواية 6 :1-4 من تكوين: "نساء، رجال،آلهة، جنس وقوة: مولد أسطورة كتابية" في رفيق الكتاب المقدس الداعي إلى مساندة المرأة

أنظر *The Feminist Companion The Bible*, Vol.2, ed. A Brenner (Sheffield, 1993) 199-200 أيضاً عمل Fishbane, *Biblical Myth*, 76 ترى القراءات اليهودية التقليدية بشكل هام "بنو الله" على أنهم "أبناء النبلاء" ethites, ب.س ألكسندر، الترجوم والتفسير الباكر لـ "بنو الله" في تكوين 6"(jnl في الدراسات اليهودية، 23: 1، 1972) 61ff. يقترح ايزلنغر بدلاً من ذلك منهج Cainite بأن الإشارة هنا تدل بشكل ساخر على ادعائها الألوهة: عمل فانفيغ "الحدث" 87 له مرجع ويلخص الصفحات 111-112 مصادر نصية لنوعين هما ما قبل الطوفان، تسمح بتفسيرات تنم عن "الاضطهاد".

[32] P.Davies, "Women, Men" 195 –96; 198 – 200؛ Kvanvig, "Event," 84-86, 91-92؛تم التلميح الى هذا التفسير في عمل ويسترمان، تكوين، Genesis, 372-74, 382.

[33] مع أن غيبوريم نيفيليم في حزقيال32 :27 قد يعتمدان على شعور مشترك للمحاربين الساقطين؛ انظر Vervnne, "All They Need" 26-27; Zimmerman, "Heilige Hochzeit," 348.

[34] Levine, *Numbers* 1-20, 359; Batto, *Dragon*, 209 n. 57; Westermann 378.

حول إمكانية وجود تقليد مشترك، Kvanvig "Event" 91-92؛ وأيضا H Gese, Der Bewachte" "Der Bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei Mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte .der Quell J," (n ibid., Vom Sinai Zum Zion (Kaiser, 1974) 109- 110

[35] ربما استمر بعض الناس في ممارسة الخنوع للراحلين في عهد السبي، وهي ممارسة مستمرة مع الجذور السامية الغربية لدين الإسرائيليين ولكن المطعون بها الأيدلوجيات التثنوية والكهنوتية. Smith، *Origins* 68-69؛ وكذلك عمله Early History Of God (2nd edn., Eerdmans/Dove, 2002) 162-170 esp 168ff. يرى بأن تكوين 14 وخاصة 15 تنطوي على هموم تثنوية تعود إلى التاريخ الباكر العهد، رابطة إبراهيم بأحداث سفر الخروج والانتصار: Carr، *Fractures*، Blenkinsopp 66-163، 122-123 .Pentateuch,

[36] يستشهد Vervenne في عمله (All They Need,27 أنظر أيضاً 37) ب R. B. Allen وهو يقارن النيفيليم في هذه السياقات مع فكرة الشخصية الخيالية الفظيعة "bogeymen"؛Smith، Origins,69؛Kvanvig ، "Event"، 92-91. قد تكون هذه الوحشة قد رشقت زمناً إلى الخلف حتى عبور إبراهيم الأول للأرض، عندما قطع الله ميثاقه معه (تكوين15 :17-21)واعداً ذريته بأراضي الرفائيين وغيرهم. يظهر الرفائيون كشعب مغلوب من عبر الأردن في تكوين 14 :5.

[37] Hendel, "Demigods," 21.

[38] هناك بيان كلاسيكي وضعه F. Cross حول تثنية1 وتثنية 2 "الأسطورة الكنعانية والملحمة العبرية" Cannanite Myth and Hebrew Epic (Harvard, 1973) 278-89؛ وعمل ج. تيجي حول رد فعل مؤلف/

مؤلفي تثنية على بلاد آشور في تثنية 435 xxi,xxxiii أي . فنكلستاين و سيلبرمان، الكشف عن الكتاب المقدس The Bible Unearthed (Touchstone,2001)301-05

[39] آثام منسى هي الجزء العويص التاريخي المقدر:Cross، Myth,285-86 حول التأريخ الزائف للتاريخ التثنوي، أنظر M. Z. Brettler ، *The Creation of history in Ancient Israel* (Routledge,1995) 76-78و عمل Finkelstein. و Silberman، الكشف عن الكتاب المقدس، Bible Unearthed , 92-96,303-10كما تبرهن على ذلك التطبيقات القصوى(للحريم)أوحظر الحرفي تثنية 13 و20 بشكل يبعث على القشعريرة،من منظور تثنوي شديد فان بوسع الآخر المطعون به أن يكون إسرائيليا" مرتد إلى عبادة الأصنام "كغريب" وثني نجس .S. Niditch الحرب في الكتاب المقدس العبري) War in The Hebrew Bible Oxford,1993)56-7,63-4

[40] Collins، *Apocalyptic*, 44,51 تكشف النصوص– التي ربما كتبت في وقت لا يتعدى أواخر القرن الثالث لا بل يوحي بمنشأ منفصل أقدم_عن تأثيرات وغيرها بوضوح إن لم نقل تشكيل فكري في الشتات البابلي: G. Nickelsburg, أخنوخ 1 1 Enoch (Hermeneia, Fortress,2001) 7,61-62,279-80

[41] Enoch7 :2 ,1

[42] K. Pomykala، *A Scripture Profile of The Book Of Watchers* (in Evans and Talom, eds., *The quest for Context and Meaning* (Brill, 1977) 266-70

[43] *Enoch* 1 15 :9-8 ،12-11؛ تظهر الترجمة في عمل J. VanderKam، "1 Enoch, enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature," في طبعات VanderKam و Adler، فان غوروم *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Van Gorum, 1996),61

[44] Nickelsburg ,11-6 Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11, (JBL 96 :3, 1977) 396-7; Enoch1, 170; Barlelmus, *Horoentum in Israel und Seiner Umwelt* (Zurich, 1979)180-83; أنظر حيطة وتوسع ممكن في عمل Collins، *Apocalyptic*, 50-51

[45] Nickelsburg، Myth 396-99, "و182،1-87 *Enoch1*,

[46] Nickelsburg *1 Enoch 1*، 171-72 يجادل المؤلف بأن مادة أزاعيل تنشأ من مصدر منفصل ويرى أيضاً وجود تماثلات بين مواضيع التعاليم الفاسدة في هذا القسم والأسطورة اليونانية لبروميثيوس، خاصة في الترجمة الدرامية لأسكيليس أو سابقاتها من الشرق الأدنى القديم؛ هذا ما لوحظ أيضا" من جانب ب هانسون، في عمله "التمرد في السماء، عزازيل والأبطال الهوميريسيون" في 1 Enoch 6-11 "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch6-11," (JBL96 :2,1977) 226-27.

[47] Fallen Angel, Fallen Priest: The problem of Family Purity in 6-16 16-6Enoch 1,D. Suter Enoch 1, (HUCA50,1979)124-31؛ يلحظ سوتر نقداً مماثلاً جداً لكهنوت أورشليم (القدس) في ميثاق لاوي (14 :5-17 :11) ؛ أنظر أيضا" عمل Nickelsburg، *IEnoch 1* ، 246 (1 Enoch1)

[48] Collins, *Apocalyptic*, 51.

[49] ibid., 59.

[50] Elaine Pagels، *The Origins of Satan* (Vintage, 1996) 36-38, 45-47 G. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins*, (Forteress, 2003) 43-48.

[51] Nickelsburg, *Judaism*, 75-79; Pagels, *Satan*, 37.

[52] Pagels, *Satan*, 39-44; Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 209-10.

[53] Pagels, *Satan*, 48-51.

[54] Ibid., 49; Niditch, *War*, 17-22.

[55] D. Dawson, *Satan* 5-10, 56-62 165 (Readers,194-96) القراء من أجل مثال آخر عن الكيفية التي يحول فيها الشياطين إلى مسبب للتدين الخاطئ: سوف يلقي جوستين مارتير اللائمة على الشياطين في إنكار اليهود لمكانة يسوع المسيح على أنه المسيح المنتظر ومن أجل التأثير الناخر للشعر الوثني والأسطورة على فهم بعض المسيحيين، جاعلاً الاثنين يخفقان في الاعتراف باللوغوس الإلهي.

[56] Pagels, *Satan*, 48.

[57] Collins, *Apocalyptic*, 272-273; Schlüsser-Fiorenza, *Revelation*, 81-85, 87, 106-10.

[58] G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy* (Mohr Siebeck, 1999) 32; Blumenberg, *Work on myth*, 238؛ من أجل تأملاته الواسعة حول العلاقة بين الأسطورة والعقيدة، نفس المصدر- 96 -98

[59] كان هناك بين آباء الكنيسة الأوائل مدافعون ذائعو الصيت عن المكانة الموحى بها لسفر الرقباء (the Book of Watchers) وغيره من النصوص التفسيرية الكتابية الزائفة؛ من أجل الأمثلة ومن أجل تفسير للتحول في مكانة هذه النصوص بالنسبة للمفسرين المسيحيين، أنظر عمل VanderKam، Motifs, 35-60

[60] Pagels, *Satan*, 149-50, 154-55, 163-67; Stroumsa, *Philosophy*, 34-37, 100-07; Stroumsa, "Postscript: The Future of Intolerance," in Stanton and Stroumsa, eds., *Tolerance and Intolerance in early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 357-58; Nickelsburg, *Judaism*, 193-97.

[61] Stroumsa, *Philosophy*, 22-23, 64-65, 83-84; r. Marcus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990) 141-42, 153-55; P. Brown, *Authority and the Sacred* (Cambridge/Canto, 1995/97) 8-11, 22-26.

[62] Pagels، Satan, 182-84؛ Stroumsa، 357-58 "Postscript,". حول تأثير سبك 1 أخنوخ لقصة تكوين 6 :1-4 في التقليد اليهودي والمسيحي اللاحق، انظر عمل نيكلسبرغ، "1 أخنوخ"، 71-78 ؛وعمل VanderKam، Motifs, 60-87. تمت دراستها أيضاً" في رسالتي لنيل شهادة الدكتوراه، Giant Signatures: Myths and Histories of a Robust Stranger) (لم يتم نشرها معهد باسيفيكيا للدراسات العليا: 2004) 172-224،209-69.

[63] *Work on Myth*, 3-4. Blumenberg 1920-1996.

[64] E.Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen; W. Nestle, Vom Mythos ZumLogos.

[65] Work on Myth, 6.

[66] 5. ibid ؛ إن المطلق في الواقع هو "كلية ما يرافق هذه القفزة الوضعية، التي تعتبر غير قابلة للتصور دون إنجاز فائق نتيجة لافتقار مفاجئ في التلاؤم" 4 .ibid.

[67] ibid. 5-6

[68] ibid. 14، 16 ؛ وعنوان الجزء الأول من دراسته.

[69] ibid. 14. ؛ من أجل Otto Pagels, *Satan*, 48-51 أنظر أيضاً Pagels, *Satan*, 48-51 infra.20-21,62-63.

[70] *Biblical Myth*, 37,48-49 ,Fishbane ؛ ibid. 22-24.

[71] *Work On Myth*, 65-66 يمكن للمرء أن يضيف هنا أيضاً: يهوه في مواجهة مع البحر المحكم الفوضى؛ من أجل خلفية سامية غربية للتصورات الإسرائيلية القديمة ل "الوحوش" أنظر عمل Smith، *Origins*, 28-33.

[72] *Work on Myth*, 43-42؛ حول نسب الآلهة وأهمية الأسماء بالنسبة للوثني والمسيحي38-42. من أجل الحصول على لمحة عن النزعة اللاهوتية ومضامين أفكار بلومنبرغ حول دور الخيال والصورة المجازية في ملء ما هو مبهم في الخبرة في عالم الحياة، أنظر P Stoellger, metapher Und Lebenswelt: Hans Blumenberg's Metaphorologies als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (Mohr Siebeck, 2000) 363-83

[73] أناقش هذا الأمر في رسالتي لنيل شهادة الدكتوراه، Giant Signatures, 14-22,212-14.

[74] حول الشائع والمتميز في التقاليد فيما يتعلق بالفكر الرؤيوي والأخروي انظر عمل نوسنر، شيلتون وغراهام *Three Faiths, One God* (Brill, 2002), vii-viii ؛ أيضاً P. Koslowski، "المقدمة" في طبعة Koslowski. "التقدم، الرؤيا واتمام التاريخ والحياة بعد موت الشخص المتأنس في أديان العالم" (Kluwer, 2002)2-5؛ انظر أيضاً في هذا المجلدم. زقزوق، "العقيدة الإسلامية في الإتمام الأخروي للتاريخ والحياة الأبدية" (The Islamic Doctrine of the Eschatological Completion of History and Eternal Life," 100-93. حول الصراع المعاصر، انظر أيضاً عمل جويرجنسمبير، "الإرهاب" في أماكن أخرى؛ عمل لينكولن "الإرهاب المقدس" (Holy Terrors),12-16.

[75] Schüssler- *Revelation*, 138-139; G. Kepel, *Jihad* (Harvard, 2002) 24-27, 38-42, 314-21. Fiorenza,

أنظر أيضاً عمل Lincoln, *Terrors*, 12-16, 33-50

حول أمثلة معاصرة عن البنى النموذجية لتبرير المنازعة الدينية أو العنف في الحاضر من خلال ماض كتابي.