

## عهد القضاة التوراتي:

### طريقة الحكم وصورة الحكام

د. سميرة المرصاوي

حاصلة على دكتوراه في الحضارة القديمة

باحثة في مخبر تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس

تونس

### الملخص:

إنّ الهدف من هذه القراءة لعهد القضاة التوراتي الذي يمثّل مرحلة وسيطة بين الحكم النبوي والحكم الملكي، هو أولاً تبين طبيعة حكم أبطاله، وتمييز هويتهم عن بقية الهويات السياسيّة أو الدينيّة، فبعض الشّوفاطيم، وهي التسمية العبريّة لحكام العهد، كانوا أيضاً أنبياءً أو مندرين أو كهنةً أو قضاةً بالمعنى المألوف، ممّا جعل التّمييز بين ما يعدّ معيارياً وما يصنّف استثنائياً في هويتهم، يبدو متعلّداً أحياناً. أمّا الهدف الثّاني الذي لا يمكن أن نفضله عن الأوّل، فيتتمثّل في التفكير في الغاية من إضافة هذه السردية المخصّصة لهذا الصّرب من ضروب الحكم القبليّ، فهل يمكننا أن نقبل ببساطة أنّ الهدف من وجود السّفر هو تمجيد نظام حكم بلا مركز ولا أفق أم يحقّ لنا أن نظنّ أنّ عرض تجارب القضاة التي لا تؤدي إلى خلاص دائم هي حيلة توجّه القارئ إلى الطّريقة المثلى للقضاء على الفوضى التي حارها أبطال السّفر وتمجيد ضمنيّ للحكم الملكيّ الدائم؟

الكلمات المفتاحية: عهد القضاة، الشّوفاط، المخلص/المنقذ، النبوة، الحرب، التّدارة، الملك.

## التقديم:

لئن سُمِّي سفر القضاة باسم أبطاله فإن ذلك لا يعني أنه خصَّص للحديث عن سير القضاة فحسب، فقد اتَّسع السَّفر لمواضيع متنوّعة، فتعدّدت فيه أسماء الأشخاص والقبائل والشُّعوب والأمكنة، وتتابع عبر إصحاحاته عرض الأحداث المهمّة وغير المهمّة، وقُصّت فيه القصص القريبة من الواقع والقريبة من الأسطورة، ورُسِمَ على صفحاته تصوّر للحدود الجغرافيّة التي تفصل بين قبائل بني إسرائيل وبين غيرهم من الأعراق، ووجدنا فيه جردا لسلك بني إسرائيل في وضعيّتهم القبليّة، في ما بينهم قبائل متصارعة أو متوافقة، وحدد أيضا سلوكهم مع الشُّعوب الأخرى ومع الإله... إنَّ سفر القضاة هو سفر التَّفصيل الكثيرة التي قد تبلغ به حدود الفوضى، وهذه الفوضى مزدوجة، تبدو في مضمون السَّفر وفي بنائه، فقد أحاطت الفوضى بالحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة المعروضة فيه، وأصاب بناء النصّ الذي نقل لنا مظاهرها.

ولما كان من المتعدّر الإحاطة بكلّ ما ميّز سرديّة القضاة من مسائل، اخترنا أن نحصر دائرة اهتمامنا في مسألتين مترابطين، وهما تبيّن طبيعة الحكم زمن القضاة وتتبع صور الحكم وتقلّبها بين الثابت والمتغيّر أو بين المعيارية والاستثناء. ويتطلّب ذلك بداية تعيين السِّياق التّوراتي المرتبط بسفر القضاة الذي وردت فيه قصّة حكم أغلب القضاة في النصّ التّوراتي، إضافة إلى سفر صموئيل الأوّل الذي استكمل فيه الحديث عن حكمهم، بإضافة قصّة نهاية حكم القضاة مع النبيّ صموئيل.

إنّ نقطة التقاطع الجوهرية بين سفر القضاة وسفر صموئيل هي الانتماء إلى مجموعة التّصوص التّوراتية التي أطلق عليها في التّراث اليهودي التّقليديّ التّبييم، وقد شهد فهم هذه التّصوص وتأويل وقائعها وتصوراتها وأهدافها تطوّرا متواصلًا، منذ أن ظهرت مدارس التّقد التاريخيّ ومدارس التّقد الأدبيّ التاريخيّ، فصنّفت على أنّها من الأسفار التاريخيّة<sup>1</sup>، ثمّ نُظِرَ إليها لاحقا على أنّها من الأسفار التي تعرض رؤية دينيّة لاهوتيّة، فهي أقرب إلى التاريخ التّفسيريّ اللاهوتيّ منها إلى التاريخ الفعليّ. ولعلّ أهمّ النظريّات التي قُدِّمَتْ بشأنها متّصلة بتصنيفها أسفارا تنويّة<sup>2</sup>، والتّصوص التي تعدّ تنويّة هي سفر يوشع وسفري صموئيل وسفري الملوك وسفري أخبار الأيام، وترتبط جميعها بسفر التّثنية.

وقد يكون من المفيد أن نذكر بأنّ هذه التّصوص تتّصف بصفات خاصّة متأبّية من خصوصيّات التّصورات التي يدافع عنها كتابها، إذ يعتقد الكثير من الباحثين أنّ من أشرف على تنقيحها هم الكتبة الذين ينتمون إلى التيار التّثنوي<sup>3</sup>، وأنهم تصرّفوا في مواد أوّلية كانت تحت أيديهم، فجعلوها تنطق بما كانوا يؤمنون به من تصوّرات تيولوجيّة وما كانوا يملكونه من التّقاليد الأدبيّة. وأهمّ

<sup>1</sup> تضمّ الأسفار التّالية: يشوع، القضاة، راعوث، صموئيل 1، صموئيل 2، الملوك 1، الملوك 2، أخبار الأيام 1، أخبار الأيام 2، عزرا، نحemia، وأخيرا أستير.

<sup>2</sup> Lanoir, Corinne, "Juges", in, *Introduction à l'Ancien Testament*, Macchi Jean-Daniel, Nihan Christophe, Römer, (édi), Genève : Labor et Fides, 2009, p. 350.

<sup>3</sup> يعتقد بعض الدّارسين، أنّ التيار التّثنويّ هو تيار وجد في فترة التّفي، وينسب إلى المنتمين إليه أهمّ أخذوا على عاتقهم مهمّة تأويل المواد الأوّلية التي كانت تحت أيديهم، وتتكوّن هذه المواد من مزيج من التّصوص، إضافة إلى بعض شعر إرميا، وكذلك تصوّرات تيولوجيّة وتقاليد أدبيّة. ويتميّز النصّ التّثنويّ من حيث الشّكل بأسلوب يقترب من التّكلف، وبجمل نمطيّة، قد يفهم منها وجود أثر لليوميات الآشوريّة. ويكثر التّثنويّون من استعمال المفاهيم التّيولوجيّة والعقائد:

Hayoun, Maurice-Ruben, *Le roi David*, Perrin, Paris, 2012, p. 11 ; pp. 60-62 ; Römer, Thomas, « *L'École deutéronomiste et la Bible hébraïque* », in *The future of the Deuteronomistic History*, T. Römer, (ed), Leuven University Press, 2000, pp. 179-193.

التصورات التي تخترق أغلب النصوص التثنوية، وهي الوفاء للميثاق والطاعة للوصايا والإيمان بأهية الهيكل مكانا مختارا وداود ملكا نصبه الإله. ويجعلهم الإيمان بذلك منخرطين في الإيديولوجيا الملكية القومية، ومن المرجح أن ما أنتجه أصحاب هذا التيار، مثلما لاحظ مارتن نوث<sup>1</sup> هي نسخة أخيرة من كتاب المقدس العبري مضمخة بعقد الهزيمة<sup>2</sup>.

وتخلق هذه التصورات التثنوية المعروضة في الأسفار التثنوية، أولاً، وحدة فكرية لاهوتية، تميز تاريخ بني إسرائيل التثنوي، الممتد وفق هذا الاعتقاد منذ دخول أرض كنعان حتى السبي البابلي. وتقدم، ثانياً، إجابة المؤرخ التثنوي أو المؤرخين التثنويين حول سبب الدمار الذي حلّ بيهودا والتفي البابلي. والإجابة هي دائماً، وفي كلّ الأسفار التثنوية، ضمناً أو مباشرة، أن الطاعة تؤدي إلى النجاح والتمكّن، بينما العصيان يقود إلى العقاب. لذلك وجب التمسك بالإله وتطبيق وصاياه والابتعاد عما يغضبه، وخاصة عبادة الآلهة الأخرى. وليست الغاية من التذكير بهذه المعطيات الإقرار بصحة النظرية التثنوية بشكل مطلق، وإنما يتعلق الأمر بلفت الانتباه إلى ضرورة أن يُقرأ السفران المتضمنان لسردية القضاة قراءة لا تعزلها عن غايات لاهوتية ضمنية أو معلنة، ولا عن التصور القائم على ثنائية الخطيئة والعقاب التي تحيط بأطوار سفر القضاة بشكل واضح، فالانتباه إلى ذلك الأمر يخلق نوعاً من النظام في سردية شديدة الفوضى. وهو رأي من الآراء التي تحظى بنوع من الإجماع في حقل الدراسات التوراتية<sup>3</sup>.

لا يمكن أن نزع أن هذا العرض المختصر يمكنه الإحاطة بكلّ القضايا التي يثيرها العهد، لكنّه يقدم بعض الإشارات الضرورية المتعلقة بسياقه وبخلفياته اللاهوتية والسياسية، مما قد ييسر فهم طبيعة الحكم فيه ويوضح إلى حدّ ما صور حكمه. وما يستوجب الحاجة إلى فهم طبيعة الحكم وصورة حكم هذا العهد الذي امتدّ على أربعة قرون، هو ما قد يسببه وجود تقاطعات مع مؤسسات أو أشكال تنظّم سياسية ودينية وتشريعية وسياسية زامنت حكم القضاة، مثل الملك والنبوة والقضاء، من التباس، فأسلوب الحكم في عهد القضاة قريب من الملك وليس ملكاً، وحكام هذه المرحلة يطلق عليهم القضاة وأغلبهم ليسوا قضاة، وهم محلّصون، لكن هل يعني ذلك أنهم أنبياء؟

## 1. حكم القضاة بين الدين والسياسة:

### 1.1 القضاء والمهمة الخلاصية

يتطلب تحديد الدور الديني للقاضي الانطلاق أولاً من معنى كلمة قاضي وما يقترن بذلك المعنى من أدوار تبدو للوهلة الأولى واضحة، لكنّها تطرح في الواقع صعوبات غير متوقعة. إنّ معنى الاسم المفرد المذكور "شوفط" في العبرية هو قاض، ومؤنثه المفرد هو "شوفطات"، أمّا الجمع المذكور، فهو شوفطيم<sup>4</sup>. وقد وجد هذا الاسم بصيغته المختلفة في التوراة، مقترناً بالقضاء باعتباره سلطة تضمن

<sup>1</sup> "Martin Noth", *The new encyclopaedia britannica*, Vol 8, Chicago/New Delhi/Paris/Seoul/Sydney/Taipei/Tokyo, 2005, p. 803.

ويمكن العثور على تفاصيل مهمة حول النظرية التثنوية في الكتاب الذي خصّص لأفكار نوث:

Steven L. McKenzie; M. Patrick Graham, *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth* (JSOT Supplement), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.

<sup>2</sup> المصدر ذاته.

<sup>3</sup> Lanoir, Corinne, "Juges", p. 353.

<sup>4</sup> שופט=شُوفط؛ שופטים=شوفطات (قاضية)، الصيغة المستعملة في سفر القضاة، في صلة بدوترة هي: שופטים، وهو فعل بمعنى هي تحكم أو هي تقضي؛ שופטים=شوفطيم.

المحافظة على التقاليد الاجتماعية أو الدينية والأخلاقية، وكذلك باعتباره مهمة أو تكليفا أو تعيينا أو اختصاصا<sup>1</sup>، فهناك أمر إلهي واضح في سفر التثنية بضرورة تعيين قضاة يتصفون بصفات حميدة، في كل المدن التي سيتم احتلالها، مهمتهم تحقيق العدل<sup>2</sup>، وهناك أيضا أمر بالتوجه إلى القاضي عندما تحدث صعوبات لا حل لها أو نزاعات تستوجب حكما<sup>3</sup>. وقد استعملت العبارة بهذا المعنى المتداول في سفر القضاة، فقد وصفت دبورة بأنها قاضية على بني إسرائيل، وأنها تملك مكانا معلوما وثابتا تقوم فيه بهذه المهمة<sup>4</sup>. وقد نسب إلى صموئيل، وهو آخر قضاة بني إسرائيل، في سفر صموئيل الأول، أنه كان يتنقل بين المدن، ليقوم بمهمة القضاء<sup>5</sup>.

غير أن المقصود من العبارة التي استعملت عنوانا للسكر، والتي تكرر استعمالها في عهد القضاة لتحديد هوية الشخصيات التوراتية المؤثرة في أحداثه، ليس هو نفس المعنى السائد قديما وحديثا، أي ذلك الشخص المكلف بمهمة تطبيق العدل. إن كلمة شوفط المستعملة بكثرة في سفر القضاة، لها معنى ثان يبدو أنه متجذر في الثقافة الشرقية القديمة، فالكلمة العبرية قريبة في حروفها من فعل آكادي يقصد به الحاكم أو المسؤول الإداري المتمتع بالمكانة الرفيعة<sup>6</sup>. والشافيتو الآكادي هو مثل قضاة سفر القضاة ليس قاضيا بالمعنى المألوف، وإنما هو حاكم ومسؤول عن إدارة شؤون محكوميه. فالقضاء بالمعنى الأول، أي الحكم بين الناس، ليس هو الدور المركزي لأبطال سفر القضاة، بل كان ميزة تتمتع بها قلة منهم، ولم ينسب إلى أغلبية قضاة العهد الذين لم يظهر في سيرهم ما يبيّن أنهم تولّوا القضاء أو أنهم يملكون معرفة بالقوانين الدينية التي تسمح لهم بالقضاء بين الناس<sup>7</sup>. وهو ما يعني أن الجمع بين القضاء والحكم، مثلما هو الحال بالنسبة إلى دبورة و صموئيل، هو أمر استثنائي، وهو ما يؤكد أن القضاة، هم بالدرجة الأولى، حكام سياسيون، لذلك سنستعمل عبارة "حاكم" في ما بقي من المقال، تفاديا للبس.

تقتزن بصفة الحكم صفة ثانية تتمثل في الإنقاذ أو تحقيق الخلاص، وهو توصيف يضعنا أمام إشكال آخر، مرتبط، هذه المرة، بخصوصية الدور الذي يضطلع به الحكام. فهم معيّنون من قبل الإله كي يحقق بواسطتهم الخلاص لبني إسرائيل، والمهمة الخلاصية

<sup>1</sup> Lafont, Sophie. « Le juge biblique ». La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne, Presses Universitaires de France, 1999, p. 34, CAIRN.INFO, [droit.cairn.info/la-conscience-du-juge-dans-la-tradition-juridique--9782130499534-page-19?lang=fr](https://www.cairn.info/la-conscience-du-juge-dans-la-tradition-juridique--9782130499534-page-19?lang=fr), consultée le: 21/06/2025.

<sup>2</sup> التثنية، 16: 18-20.

<sup>3</sup> التثنية، 17: 8-11.

<sup>4</sup> القضاة. 4: 4-5، 4،

<sup>5</sup> الملوك الأول، 7: 16.

<sup>6</sup> "šapātu", *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol 17, Š part I, Oriental Institute of the University of Chicago, second printing, Chicago, 2004, pp. 450-451; D. Safren, Jonathan, "New Evidence for the Title of the Provincial Governor at Mari", in, *Hebrew Union College Annual*, Vol. 50 (1979), pp. 1-15, <https://www.jstor.org/stable/pdf/23503349.pdf>, referred: 21/06/2025; A. Marzal, "The Provincial Governor at Mari: His Title and Appointment", *Journal of Near Eastern Studies*, Jul., 1971, Vol. 30, No. 3 (Jul., 1971), pp. 186-217, The University of Chicago Press, <https://www.jstor.org/stable/pdf/543607.pdf>, referred: 21/06/2025.

<sup>7</sup> لم يرد في سير أغلبهم ما يدل على القضاء بين الناس: يائير الجلعاوي: القضاء، 10: 3-5؛ إبسان: القضاء، 12: 8-10؛ إيلون الزبولوي: القضاء، 12: 11-12؛ عبدون بن هليل الفرعتوني: القضاء، 12: 13-15.

هي مهمة ثابتة وجامعة "وإذ أقام يهوه لهم قضاة فكان يهوه مع القاضي فيخلصهم من يد معاديبهم كل أيام القاضي"<sup>1</sup>. ولئن ذكر هذا الدور الخلاصي على وجه التعميم بداية، فإنه سيذكر به بشكل مخصوص، عبر تعدد أسماء بعض الحكام المخلصين، فقد ورد أنّ عثينيل بن قناز مخلص، وأنّ روح الإله حلّت فيه "فأقام يهوه مخلصاً لبني إسرائيل فخلصهم عثينيل بن قناز أخا كالب الصغير منه وكان عليه روح يهوه"<sup>2</sup>، وذكر أنّ الإله إلى جانبه، فهو من ساعده على التغلب على كوشان رشعنايم ملك مؤاب<sup>3</sup>. وقد ذكر كذلك أنّ إهود بن حبرا البنياميني كان مخلصاً لبني إسرائيل مثل عثينيل<sup>4</sup>، وأنه كان يتولّى نقل كلام الإله إلى شعبه<sup>5</sup>. وعُدّ شنجر بن عنات من المخلصين لأنّ قتله للفلسطينيين<sup>6</sup>، قد حقّق الخلاص لبني إسرائيل<sup>7</sup>. وكان تولع بن فواة بن دودو بدوره من بين الذين وصفوا بالمخلصين<sup>8</sup>. وقد حلّت روح الإله في يفتاح الجلعادي لتمكّنه من العبور إلى أرض جلعاد ومنسى<sup>9</sup>، وتجعله يخلص قومه.

ويستهدف الخلاص، في سفر القضاة، القضاء على الفوضى التي يشترك فيها بنو إسرائيل مع أعدائهم، فبنو إسرائيل هم الذين يبدوونهم بتخليهم عن إلههم<sup>10</sup>، ثمّ يلتحق بهم الأعداء في المرحلة الثانية بوصفهم أدوات الانتقام الإلهي. لذلك لن يظهر أيّ مخلص دون وجود عدوّ، فوجود كوشان رشعنايم هو الذي استوجب ظهور عثينيل بن قناز<sup>11</sup>، واعتداء عجلون والعماليق وملك مؤاب ومعهم بنو عمون هو ما ساهم في مجيء إهود بن جيرا بالخلاص<sup>12</sup>، وكان وجود سيسرا هو الذي مهّد لظهور دبّورة<sup>13</sup>، وساهم مديان والعماليق وأهل الصّحراء في تكليف جدعون<sup>14</sup>، ونفس الشّيء بالنسبة إلى يفتاح الجلعادي الذي تعلق ظهوره بضرورة الخلاص من بني عمون<sup>15</sup>، ولم يتولّى ياتير الجلعادي الحكم إلاّ ليمكّن قبيلته من الخلاص من بني عمون<sup>16</sup>. واقترن وجود شمشون بتخليص قومه

<sup>1</sup> القضاة. 18: 2،

<sup>2</sup> القضاة. 10-9: 3،

<sup>3</sup> القضاة. 11-10: 3،

<sup>4</sup> نفسه. 15: 3،

<sup>5</sup> نفسه، 28: 3،

<sup>6</sup> هناك اختلاف بين فلسطيني وفلسطيني، فالفلسطينيون في التوراة، وفي الوثائق القديمة عامة، هم شعب غير ساميّ هاجر في شكل مجموعات من بحر إيّجا اليوناني إلى فلسطين القديمة، وقد انصهر هؤلاء في الثقافة الكنعانية:

"Philistins", in *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, Nouvelle édition, VII (N-P), Bordas, Paris, 1986, p. 3653.

أما الفلسطينيون المعاصرون، فالمقصود بهم سكان فلسطين من العرب الذي يمثلون السكان الأصليين، وهم ساميون.

<sup>7</sup> نفسه. 31: 3،

<sup>8</sup> نفسه. 2-1: 10،

<sup>9</sup> القضاة، 11: 29.

<sup>10</sup> نفسه، 2: 10؛ نفسه، 2: 17؛ نفسه، 2: 19.

<sup>11</sup> القضاة، 3: 7.

<sup>12</sup> القضاة، 3: 12-14.

<sup>13</sup> القضاة، 4: 1-2.

<sup>14</sup> القضاة، 6: 1-2.

<sup>15</sup> القضاة، 8: 33-35.

<sup>16</sup> القضاة، 10: 6-8.

من الفلسطينيين<sup>1</sup>، وقام صموئيل بنفس الدور مخلصاً بني إسرائيل من الفلسطينيين ومن آلهتهم الوثنية<sup>2</sup>. ففي كل مرة كان يجب أن يوجد العدو ليكون لوجود المخلص معنى، وهذا المخلص، سواء أكان من المخلصين الكبار أو الصغار، هو مكلف بمهمة حربية، إذ يجب عليه أن يخوض حرباً ضد العدو الذي أذلّ قومه واستقوى عليهم. وأهم دليل على نجاح مهمته الخلاصية، هو أن يتمكن من إنقاذ قومه من الهلاك المحقق<sup>3</sup>، عبر الغلبة والحرب.

إلا أنّ هذا الدور الواضح في سفر القضاة، قد يتأثر بوجود تصريحات توراتية تتضمن الحديث عن المصاحبة الإلهية وعن حلول الإله في المخلص وعن القدرة على نقل رسائل الإله، خاصة وأنّ المخلص يمكن أن يأمر بإزالة الآلهة الوثنية، فيبدو ملزماً بنشر المثال الديني والأخلاقي مثل الأنبياء. وتمثل هذه الخصائص، وخاصة منها فكرة وجود الإله أو روحه مع الحاكم المخلص إشارات مربكة، يمكن أن تفهم على أنّها دليل على وجود نبوة، وهو ما يعني التماهي التام بين دور المخلص ودور النبي. وتلك مسألة أثارت الجدل قديماً وحديثاً، فصنّف القضاة تارة أنبياء وأخرجوا تارة أخرى من حلقة النبوة. ونجد أمثلة عن التأويل الأول في بعض التأويلات القديمة والقروسطية التي لم تكن نبوة الحكام المخلصين فيها منفية بشكل جذري وحاسم، فذكر في التلمود الفلسطيني مثلاً أنّهم مساوون للأنبياء<sup>4</sup>، ووضعهم بعض التلموديين في لائحة الأنبياء<sup>5</sup>. وقد ذكر في الميديرش أنّ الإله وهب جزءاً من عظمته إلى هؤلاء القضاة<sup>6</sup>، لذلك فإنّ أحكامهم لها نفس قيمة أحكام موسى<sup>7</sup>. وذكر فيه أيضاً أنّ توليهم القيادة جعلهم يساوون أكبر الشخصيات التوراتية منزلة، فشمشون مساو هارون، ويفتاح مساو لصموئيل<sup>8</sup>. ونجد صدى لهذا التأويل حتى في أعمال بعض المهتمين بالشأن التوراتي من المعاصرين<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> القضاة، 4.

<sup>2</sup> صموئيل الأول، 7: 3-17.

<sup>3</sup> Weber, Max, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand (1920) par Freddy Raphaël, librairie Plon, Paris, 1970, p. 117.

<sup>4</sup> Le Talmud de Jérusalem, *Tome VI, traité Roch Ha-Schana*, chap II, traduit par Moïse Schwab, Paris : Maisonneuve, p. 83.

<sup>5</sup> « Voici, selon l'enseignement de nos rabbis, quel est l'ordre des Prophètes : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Jérémie, Ézéchiël, Isaïe, les Douze », *Baba Bathra*, 14b, (T.B).

<sup>6</sup> « Et il parla encore à Israël et dit : j'ai transmis une part de ma gloire aux juges et les ai appelés « dieux », et vous en faites un objet de dérision. Malheur (hoi) la génération qui juge ses propres juges », *Le Midrash Rabba sur Ruth*, prologue 1, traduction de Frédéric Gandus, Paris : Nouveaux Savoirs, 2003, p. 28.

<sup>7</sup> *Talmud de Jérusalem, Tome VI, traité Roch Ha-Schana*, chap II, p. 82.

<sup>8</sup> *Le Midrash Rabba sur l'Ecclésiaste (Qohélet Rabba)*, 1, 8, traduit de l'hébreu par Sylvie André, Nouvelles Savoirs, Paris, 2005, p. 24.

<sup>9</sup> « Pendant les siècles qui ont suivi l'installation d'Israël en Canaan, le pouvoir politique est aux mains des prophètes. Les juges ne sont, en effet, autre chose que des prophètes, et cela est explicitement spécifié pour beaucoup d'entre eux », Neher, André, *Prophètes et prophéties. L'Essence du prophétisme*, Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004, p. 19.

غير أننا نجد أيضا موقفا ثانيا معارضا لفكرة نبوة القضاة، ويمثل موسى بن ميمون أهم الممثلين لهذا الموقف، فقد صنّفهم ضمن أصحاب المرتبة الأولى من مراتب النبوة، وهي المرتبة الأضعف في تصنيفه للأنبياء الذي يضمّ أحد عشر درجة من درجات النبوة. وقد تحدّث في كتابه دلالة الحائرين عمّا نالوه من روح الإله، وبين الوظيفة الموكولة إلى المنتميين إلى هذا الصنف من أصناف النبوة التي يبدو أنّه جعلها دون النبوة، دون إنكار وجود تدخّل إلهي يصفه بأنّه المعونة الإلهية «أول مراتب النبوة أن تصحب الشخص معونة إلهية تحركه وتنشّطه لعمل صالح عظيم ذي قدر، مثل تخلص جماعة أشرار، أو تخلص فاضل كبير، أو إفاضة خير على قوم كثيرين. ويجد من نفسه لذلك محرّكا وداعيا للعمل. وهذه تسمّى روح الله. والشخص الذي تصحبه هذه الحالة يقال عنه إنّه: حلّت عليه روح الربّ أو لبسه روح الربّ أو استقرّ عليه روح الربّ أو كان الربّ معه، ونحو هذه الأسماء. وهذه هي درجة قضاة إسرائيل كلّهم الذين قيل فيهم على العموم: فلما أقام الربّ قضاة عليهم وكان الربّ مع القاضي فكان يخلصهم. وهذه هي درجة مسيحي إسرائيل الفضلاء كلّهم<sup>1</sup>». فالروح التي حلّت بهم ليست الغاية منها النبوة، وإنما خلق قادة روحيين يتمتّعون بالحماس الكافي لمساعدة بني إسرائيل على تحقيق الخلاص السياسي والعسكريّ أولا.

ولا يبدو هذا الرأي لموسى بن ميمون مخالفا للمنطق، إذ لم تكن النبوة صفة ملازمة لحكم القضاة ولا شرطا من شروطه، فحضور صفة النبيّ كان استثناءً مقتصرًا على دُبُورَة وصموئيل، مثل صفة البِدَّارة التي اقترنت بشمشون وصموئيل فحسب. وأدوار الحكّام وأفعالهم وصفاتهم تظهر بشكل واضح أنّ الهدف الجوهرية للسردية ليس الإيحاء بأنّ عهد القضاة هو عهد الأنبياء، فلا دليل عن وجود دعوة إلى إقامة حكم الأنبياء. ولم تظهر أيّ كتب نبويّة، ولم يضاف القضاة أيّ تشريعات نبويّة جديدة، ولا وجود لقانون دينيّ واحد منسوب إلى الحكّام المخلصين جميعهم، بما فيهم من وصفوا بأنهم أنبياء. واقتصرت اللقاءات المهمة مع الإله أو مع ملائكته، على جدعون وصموئيل، ولم تحدث معجزات ذات طبيعة نبويّة زمن القضاة إلاّ مع جدعون. وهو ما يعني أنّ النبوة، وإن وجدت لدى بعض الحكّام المخلصين، فإنّها ليست الدور المشترك والمركزيّ، لأنّ المهمة الأساسية لهم هي مهمة سياسية حربية خلاصيّة، تكون الروح الإلهية حاضرة فيها لتحقيق النصر، وليس لسبب آخر.

## 1. 2 القضاة حكّام دون ملك:

تُظهِرُ الأسفار السابقة لعهد القضاة طريقتين في الحكم: فهناك حكم النبيّ المشرّع على طريقة النبيّ موسى، ويوجد حكم القائد العسكريّ الغازي الملهم على طريقة يوشع بن نون، ويتوقّف في الحالتين حكم مركزيّ موحد للشعب أو للقبائل. وسنُفَتِّقُ هذه الخاصية في سردية القضاة بسبب تمركز كلّ قبيلة في الأرض التي احتلتها، وغياب مركز ثابت للحكم يمكن أن يربط القبائل بشكل رسميّ. ولئن نسبت انتصارات بعض القضاة إلى بني إسرائيل عامة، فإنّ تتبّع وقائع السّفر والأطر المكانيّة التي ارتبطت بهذه الوقائع والاتّماءات المختلفة لمختلف القضاة، يفتد ذلك، ويجعل من الحديث عن حكم مركزيّ يشمل كلّ قبائل بني إسرائيل، ضريبا من ضروب المبالغة، فحتّى في الحالات القصوى أيّ في الحروب التي صوّرت في سفر القضاة على أنّها حروب مصيريّة لم يتحقّق اجتماع كلّ القبائل<sup>2</sup>. ولا يمكن الجزم بشأن اجتماعها بشكل واضح إلاّ في آخر سفر القضاة حيث ذكر بشكل واضح التقاء بني إسرائيل جميعهم "وخرَجَ بَنُو إِسْرَائِيلَ كُلُّهُمْ، واجْتَمَعُوا إِلَى الرَّبِّ فِي الْمِصْفَاةِ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ، مِنْ دَانَ إِلَى بَثْرٍ سَبْعَ وَأَرْضِ جَلْعَادَ. وَالتَّقَى رُؤْسَاءُ الشَّعْبِ، وَكُلُّ عَشَائِرِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي مَجْمَعِ شَعْبِ اللَّهِ"<sup>3</sup>. وقد عُيِّلَ اجتماعهم بما صدر عن رجال قبيلة بنيامين في السّفر التاسع عشر من عهد

<sup>1</sup> موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، حقّقه وترجمه حسين أناي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينية، 2007، ص. 433.

<sup>2</sup> ففي الحرب التي خاضتها دُبُورَة، كان الجيش متكوّنًا من بني نفتالي وبني زبلون (القضاة، 4: 6)، أمّا حرب جدعون التي تعدّ حربا موسّعة حاربت فيها صحبة قبيلته منسى أبعزر وأشير وزبلون ونفتالي (القضاة، 6: 14-16) و(القضاة، 6: 34-36).

<sup>3</sup> القضاة، 20: 1-2.

القضاة من تجاوزات أخلاقية خطيرة، غير أنّ هذا الاجتماع الموسّع لم يدم، فعندما تمت المهمة التي جمعتهم، وهي معاينة بني بنيامين<sup>1</sup>، عادت كل قبيلة إلى المكان الذي أتت منه "فَمُ رَحَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ مِنْ هُنَاكَ، كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى قَبِيلَتِهِ وَعَشِيرَتِهِ وَأَرْضِهِ"<sup>2</sup>.

إنّ الوضع الملازم لسردية القضاة هو وضع التشتت، أمّا الوحدة السياسيّة فلم تكن واقعا موجودا بقدر ما كانت حكما منشودا، وقد حرص المؤلف أو المؤلفون على تأكيد الافتقار إلى حاكم واحد. وقد نظنّ أنّ ذلك الحاكم المنشود هو نبيّ، على مثال موسى، غير أنّ النقص الذي أعلن عنه في النصّ يخصّ حكم الملك، وقد ذكر هذا الأمر في بداية الإصحاح الثامن عشر "فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ لِإِسْرَائِيلَ مَلِكٌ"<sup>3</sup>، وتكرّر أيضا في بداية الإصحاح التاسع عشر<sup>4</sup>. إنّ نفي وجود ملك أو مُلكٍ عن العهد، يعني جملة من الخصوصيات، أهمّها نفي وجود مؤسسة الملك، وغياب وجود المؤسسة يعني نفي وجود الاستمرارية في الحكم التي لا يحقّقها إلاّ نظام توريث الحكم، وذلك يعني أيضا نفي أحقية عائلة واحدة بالتمتّع بالحكم، دون امتلاك من يولّي للكفاءة الأخلاقية أو الدينية أو العسكرية أو السياسيّة.

وسيتكرّر هذا الإقرار التوراتي بأنّ بني إسرائيل لم يكن لهم ملك ثابت في عهد القضاة، في مواضع أخرى، مع إضافات تكشف عن تفاصيل جديدة، من شأنها أن تقرّنا من الغاية من تأليف السّفر، ففي الإصحاح السابع عشر تعلّقت الإضافة بطبيعة الحياة الاجتماعيّة والأخلاقية والدينيّة لذلك العهد، فغياب الملك باعتباره نمط حكم خلق حياة اجتماعية تتميّز بتحرّر الأفراد وقدرتهم على فعل ما يريدونه "وَفِي تِلْكَ الْأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ لِإِسْرَائِيلَ مَلِكٌ، فَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ"<sup>5</sup>، وتظهر العودة إلى سياق الآية أنّ قدرة الأفراد على فعل ما يخلو لهم ليس أمرا محمودا، فالحرية التي يملكها الأفراد حسب هذا التصريح التوراتي مرتبطة بانتقاد انتشار عبادة الأصنام في جبل أفرام<sup>6</sup>، فمعنى الحرية هنا هو تحلّل بني إسرائيل من كلّ قيد، والقيد المفقود هو القيد الدينيّ الذي يلزم بني إسرائيل بإله واحد. ويعود هذا المعنى إلى الظهور في آخر الإصحاح، فقد اختار المؤلف أو المؤلفون تكرار هذا الإقرار وجعله خاتمة للسّفر، فأكد مرّة أخرى أنّه "فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ مَلِكٌ، وَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَفْعَلُ عَلَى هَوَاهُ"<sup>7</sup>. فخلاصة الأمر أنّ مؤسسة الملك في عهد القضاة لم توجد بعد، وكان يمكن لكلّ واحد منهم أن يفعل ما يخلو له. ولا يُظهِرُ السّياق في الإصحاح الواحد والعشرين الذي وردت فيه الآية أنّ حرية التصرف التي تحدّث عنها المؤلف التوراتي هي حرية إيجابية، فهي حرية قائمة على الهوى، إذ تحدّث عن ثار قبائل بني إسرائيل من بني بنيامين دون العودة إلى أيّ مؤسسة أو حكم. ثمّ الشّعور السريع بالتّدم ومحاولة التّكفير عن الدّنب بسلوك لا يقلّ رعونة عن الأوّل، إذ عمدوا إلى قتل كلّ رجال بني ياييش جلعاد وكلّ نسائهم المتزوجات لينتقموا لبني بنيامين، ثمّ اختطفوا كلّ العذارى من بني ياييش واحتطفوا أيضا بنات شيلوه اللواتي خرجن للاحتفال بعيد الربّ السنويّ، لاستئناس نسل بني بنيامين الذي أريد<sup>8</sup>. فمن تطرّف العقوبة، إلى تطرّف في كيفية التعبير عن الشّعور بالدّنب<sup>9</sup>، ويعكس ذلك سلوكا

<sup>1</sup> القضاة، 20: 8-48.

<sup>2</sup> القضاة، 21: 24.

<sup>3</sup> القضاة، 1: 18،

<sup>4</sup> القضاة، 1: 19،

<sup>5</sup> القضاة، 17: 6.

<sup>6</sup> القضاة، 17: 1-13.

<sup>7</sup> القضاة، 21: 25.

<sup>8</sup> القضاة، الإصحاح 21.

<sup>9</sup> يعدّ اختطاف النساء والزواج من الغريبات انحرفا أخلاقيا، وهو في سفر عزرا انحرفا دينيا (عزرا، 10).

لا يبرره إلا التحرز من المعايير الأخلاقية والدينية التي لا رقيب عليها ولا حسيب، بما أن بني إسرائيل لا يحكمهم ملك يمكنه التحكم في الميولات والتوازن عبر فرض ضوابط دينية وأخلاقية بشكل منظم يخضع لمؤسسات ترتبط بمركز.

ويتلزم ذلك التذكير المتكرر بعدم وجود ملك مع تأكيد وقتية كل وضع مستقر في عهد القضاة، فالحكم المنظم لحياة القبيلة مؤقت، والطاعة التي تظهرها القبيلة لإلهها ولحاكمها المخلص مؤقتة، والسلم الذي يتمتع به بنو إسرائيل هو كذلك مؤقت. فمهما تطل فترة الحكم التي تعني أيضا فترة السلم، فإن المنتظر دائما هو زوال الحكم وتهاوي كل شيء بسبب موت الملك، فقد حكم عُنَيْئِيلُ بن قناز أربعين عاما اقتربت بالسلم<sup>1</sup>، غير أن ذلك انتهى بموته لأن بني إسرائيل خرجوا عن شرط الطاعة الدينية والأخلاقية التي يمكن أن تجعل السلم دائما حسب الاعتقاد التوراتي<sup>2</sup>. وهو أمر سيتكرر في عهد إهود بن جيرا الذي حكم ثمانين سنة كاملة من السلم<sup>3</sup>، غير أن ذلك السلم سينتهي بموته وعصيان بني إسرائيل لإلههم<sup>4</sup>، ونفس الشيء سيحدث لاحقا، فلئن انقطعت الحروب زمن النبوة دبورة وكذلك زمن جدعون ابن يواش، وحققت كل منهما أربعين عاما من السلم<sup>5</sup>، فإن ذلك انتهى بوفاة كل منهما<sup>6</sup>، وقد تكرر الأمر بعد يائير<sup>7</sup>، وكذلك بعد عبدون<sup>8</sup>. إن ما يعنيه تكرر هذه الوضعية، هو أن الحكم الخلاصي لا يبيي سلطة دائمة، فمهما طال هذا الحكم، ومهما نسب إلى الحاكم من مآثر، فإن النهاية ستكون في كل الأحوال هي عودة إلى نقطة الانطلاق، أي عودة إلى التسيان والعصيان "إِذَا مَاتَ الْقَاضِي كَانُوا يَرْجِعُونَ إِلَى الْفَسَادِ أَكْثَرَ مِنْ آبَائِهِمْ، بِاتِّبَاعِ آلِهَةٍ أُخْرَى يَعْبُدُونَهَا وَيَسْجُدُونَ لَهَا، لَمْ يَجِدُوا عَنْ سُوءِ أَعْمَالِهِمْ وَسُلُوكِهِمُ الرَّدِيءِ"<sup>9</sup>. وستتجر عن ذلك الفوضى والحرب، نظرا للافتقار إلى مؤسسات تحقق بعض الوحدة، وتضمن بعض الاستمرارية، وتسد الفراغ، وتخرج الحكم عن طابعه الفوضوي.

وقد وجدت في عهد القضاة محاولة لإقامة الملك، وقد ظهر مقترح الملك على لسان أيمالك، فعلى العكس من والده الذي رفض أن يكون ملكا، رغب الابن في الملك، مخيرا أهل شكيم بين سلطة فرد واحد وسلطة سبعين رجلا "فَقُولُوا عَلَى مَسَامِعِ جَمِيعِ أَهْلِ شَكِيمِ: أَيُّهُمَا خَيْرٌ لَكُمْ، أَنْ يُسَلِّطَ عَلَيْكُمْ سَبْعُونَ رَجُلًا، أَمْ رَجُلٌ وَاحِدٌ؟ وَاذْكُرُوا أَنِّي أَنَا مِنْ حَمِيمِكُمْ وَدَمِكُمْ"<sup>10</sup>، إن السياق الذي ارتبط به السؤال الذي طرحه أيمالك هو سياق حث وتحضيض على بديل يقوم على أفضلية الحكم الفردي على الحكم الجماعي، لكن المؤلف التوراتي لم يضع على لسان أيمالك حججا تدعم ترغيبه في الملك أو تبخس القضاة، فالحجة الوحيدة التي استند إليها هي صلة القرابة، أي الصلة الدموية التي تبدو نقطة تقاطع بين النظام القبلي والنظام الملكي. ولا تكمن الخطورة في التصور أو الطرح الذي يمثل خلفيته لهذا القول، وإنما في الأحداث التي تلت الموافقة على إقامة ملك وفي الثمن الذي قُدم ليحقق

<sup>1</sup> القضاة، 3: 11.

<sup>2</sup> القضاة، 3: 11-12.

<sup>3</sup> القضاة، 3: 30.

<sup>4</sup> القضاة، 4: 1-2.

<sup>5</sup> القضاة، 5: 31؛ نفس المصدر، 8: 28.

<sup>6</sup> القضاة، 6: 1؛ القضاة، 8: 33.

<sup>7</sup> القضاة، 10: 6.

<sup>8</sup> القضاة، 13: 1.

<sup>9</sup> القضاة، 2: 19.

<sup>10</sup> القضاة، 9: 2.

أيمالك أطماعه، ويصبح ملكا، ويحكم مدّة ثلاث سنوات<sup>1</sup>. فنمن الملك كان قتل إخوته السبعين<sup>2</sup>، لأنّ الملك لا يحتل أيّ ضرب من المشاركة أو القسمة.

إنّ اختيار أن تكون تجربة ملك أيمالك قصيرة وأن يكون الفشل نهاية لها، لا يبيّن وجود اعتراض على الملك بقدر ما يبيّن اعتراضا على نوع الملك الذي أقامه أيمالك، إنّ ملك أيمالك هو ملك إنسانيّ خالص، يستبعد كلّ المؤسسات التي يمكن أن يحتاجها الملك لينشأ نشأة سوية ويبقى. فهو في حلّ من كلّ مباركة دينيّة، ومن كلّ التزامات أخلاقيّة. وهو ما يمكن أن نجده في النصّ ذاته، فالحجتان المقدّمتان ضدّه في سفر القضاة، إحداهما أخلاقيّة والأخرى دينيّة، ويبدو الخطأ الأخلاقيّ في تنكّر أهل شكيم لفضل جدعون وغدر أيمالك بإخوته، وإسالة الدماء التي يشترك فيه الملك ومن سمح له بأن يحمل اللّقب. أمّا الخطأ الآخر فهو دينيّ، ويتمثّل في تجاهل وجود الإله، وعدم استشارته، فهو ملك لم يباركه نبيّ، ولم يحضر فيه كاهن، ولم تقم فيه طقوس أو مسح أو مباركة. فالرّابطة الوحيدة التي ميّزت هذا الملك هي رابطة القرابة التي هي رابطة بشريّة، غير كافية لتجعل الملك مقبولا. ولأنّه ملك متّصف بكلّ هذه العيوب والخطايا، فقد تحوّل إلى ملك مرفوض بل ملعون، واستحقّ نهاية سيّئة مثل بدايته، لذلك اختار له المؤلّف التوراتيّ أو المؤلّفون عقابا إلهيا قاسيا تمثّل في مقتل أيمالك والانتقام من أهل شكيم<sup>3</sup>.

## 2. القضاة بين المعيارية والاستثناء

### 2.1 1.2 دورة قاضية استثنائية

إنّ بناء الأحداث وفق الرّيبغ، فاحتلال، وإزالة الرّيبغ والفضي<sup>4</sup>، هو بناء معهود في السردية التوراتية عموما، غير أنّه تكرر في عهد القضاة بشكل مبالغ فيه، فأفقد تجربة القضاة القدرة على بلوغ توهج التجربة الموسوية النبوية أو تجربة يوشع بن نون الحربيّة، ولم يكن له صدى تجربة الملك، فبدأ عامّة عهدها باهتا، ويمكن القول إنّ تلك السّمة تجاوزت طريقة القصّ لتصيب الفواعل، أي القضاة أو الشوفاطيم. فلئن راج اعتبار القضاة شخصيات كريمة، منذ أن أطلق عليهم ماكس فيبر هذه الصّفة<sup>5</sup>، فإنّ العودة إلى نصوص العهد لا تظهر أنّ هذه الصّفة تنطبق على جميعهم، فصحيح أنّ هناك نوعا من الكاريزما قد ميّزت سير القضاة الكبار الاستثنائيين، ووجد بعض التميّز في تجارب القضاة الذين ظهروا في بداية العهد، مثل عثنيل بن قناز وإهود بن جيرا وشمشجر بن عنات، لكن يصعب العثور على أي نوع من الكاريزما لدى قضاة مثل تولع بن فواة بن دودو<sup>6</sup> ويائير الجلعاوي<sup>7</sup>، وهي غائبة تماما

<sup>1</sup> القضاة، 9: 22.

<sup>2</sup> القضاة، 9: 5.

<sup>3</sup> القضاة، 9: 53.

<sup>4</sup> يجعلها مارك بودا ستّة مراحل :

J. Boda, Mark, "Recycling Heaven's words : Receiving and retrieving Divine Revelation in the Historiography of Judges", (pp. 43-67), in, *Prophets, prophecy, and Ancient Israelite historiography*, Mark J. Boda and Lissa Wray Beal (ed), Eisenbrauns : Penn State University Press, 2013, p. 44.

<sup>5</sup> Weber, Max, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand (1920) par Freddy Raphaël, librairie Plon, Paris, 1970, p. 35.

<sup>6</sup> القضاة، 10: 2-1.

<sup>7</sup> القضاة، 10: 3-5.

لدى القضاة الذين حكموا بعد افتتاح الملعداي<sup>1</sup> أي إيصان<sup>2</sup> وإيلون<sup>3</sup> وعبدون<sup>4</sup>، فسيرهم التوراتية تبدو باهتة، والأعمال التي نسبت إليهم متشابهة، وهو تشابه يؤكد أنّ المعيارية، لا الكريزما هي نقطة الالتقاء بينهم.

إلا أنّ الرتبة المترتبة عن التكرار، كانت تتبدد أحيانا بشخصيات استثنائية تنعش القصّ ببعض المفاجآت والاستثناءات في الأعمال والأدوار والصفّات. ويمكن تصنيف دّبورة وجدعون وشمشون ضمن تلك الشخصيات التي كسرت الرتبة وخلق وجودها الاستثناء. والاستثناء الذي تمثله دّبورة هو أنّها صاحبة سرديّة أخذت إصحاحين من سفر القضاة، فهناك إصحاح نثريّ، وهو الإصحاح السابع من سفر القضاة الذي عرضت فيه قصّتها وحددت فيه أدوارها، وهناك إصحاح آخر، وهو الإصحاح الخامس من نفس السفر. ويظهر الإصحاحان تميّزا واضحا لدّبورة يجعلها قاضية من القضاة الأكثر شهرة وتميّزا في السفر بأسره. إنّ دّبورة قاضية متعدّدة الوظائف والأدوار، فهي قاضية ونبية ومنشدة ومحاربة ومديرة طقوس<sup>5</sup>. إنّ اللافت للانتباه في صلة دّبورة بالقضاء، إضافة إلى كونها المرأة الوحيدة التي اضطلعت بهذه المهمة في السفر، بل في التوراة برمّتها، هو أنّها كانت قاضية بالمعنيين المذكورين في القسم الأوّل من المقال، أي حاكمة خلاصيّة، وقاضية تحرص على تحقيق العدل. أمّا نبوتها، فهي من نوع النبوات التي لا تستدعي تأويلا للإقرار بها، وإنّما هي نبوة معلنة واستثنائية، وليس سبب الاستثناء أنّها امرأة فحسب، بل لأنّها نبية في عهد لم يختر له المؤلّف التوراتي أن يكون عهد ازدهار النبوات، فهي نبية من الأنبياء القلائل في السفر ﴿وَدَّبُورَةُ امْرَأَةٌ نَبِيَّةٌ امْرَأَةٌ لِفِيدوثَ 6﴾.

ولم تكن هذه الأدوار كافية بالنسبة إلى المؤلّف التوراتي، فأضاف إليها استثناء آخر، وهو شنّ الحروب الذي يمثّل الدور الجوهري للحاكم الخلاصيّ، ممّا جعل فرادتها تتجاوز التوراة لتصبح استثناء مشرقيا بامتياز<sup>7</sup>. فليس من المألوف أن توجد النساء في الحروب في موضع قوّة على شاكلة حضور دّبورة<sup>8</sup>. فالمرأة في الحرب عاتمة، وفي العالم التوراتي تحديدا لا تكون إلا ضحيّة<sup>9</sup>. بينما كانت دّبورة هي من بلّغ الرّسالة الإلهية التي كانت سبب انبثاق الحرب وسبب الانتصار كذلك، وقد صاحبت بارق الذي كان قائدها ومنقذ أومرها<sup>10</sup>. وكان حضورها شرط مشاركته في المعركة ضدّ سيسرا<sup>11</sup>، لأنّها ضامن الانتصار. إنّ الحديث عن تقاسم الأدوار بين دّبورة وبارق، في تبليغ الإرادة الإلهية وتنفيذها، يوضّح لنا خاصيّة أخرى للحاكم الخلاصيّ، لم يتحدّد في النصّ، إن كان ذلك استثناء أو قاعدة، فدّبورة لم تقاوم بنفسها، وهو ما يعني أنّ الحاكم الخلاصيّ يمكن ألا يقاوم بنفسه، ويكتفي بالإشراف على المعارك وتوجيهها أو مباركتها، فما يعهد إليه فعليّا هو الحثّ على شنّ الحرب والحرص على إعادة النّظام وإبعاد الفوضى باسم الإله، أمّا قيادة الجيش ومواجهة الأعداء فيمكن أن يكلف بها شخصا آخر.

<sup>1</sup> القضاة، السفر 11؛ السفر 12: 1-7.

<sup>2</sup> القضاة، 12: 7-10.

<sup>3</sup> القضاة، 12: 11-12.

<sup>4</sup> القضاة، 12: 13-15.

<sup>5</sup> المرصاوي، سميرة، "دّبورة وترنيمتها"، في النساء وفتنة الأشياء، إشراف أمال قرامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2022، ص ص. 37-57.

<sup>6</sup> القضاة 4، 4،

<sup>7</sup> Clancier, Philippe, « Hommes guerriers et femmes invisibles. Le choix des scribes dans le Proche-Orient ancien », Clio, 39 | 2014, p. 27.

<sup>8</sup> المرصاوي، سميرة، "دّبورة وترنيمتها"، في كتاب النساء وفتنة الأشياء، أمال قرامي (إشراف)، دار رؤية، القاهرة، 2022، ص ص. 47-52.

<sup>9</sup> Philippe Clancier, « Hommes guerriers et femmes invisibles », pp. 27-29.

<sup>10</sup> القضاة 14: 4،

<sup>11</sup> القضاة، 6: 8.

إن دور دُبُورَة لم يقتصر على التحريض على المعركة فحسب، وإنما تواصل إلى ما بعد المعركة، ولا يتعلّق الأمر بمحضور صوريّ أو تشريفيّ، إنّ دُبُورَة حاضرة في دور المشرفة على الطّقوس، وهو دور كهنوتيّ، لم ينافسها فيه بحدّة غير النبيّ صموئيل، ففي سفر القضاة عامّة لا توجد الكثير من الاحتفالات المقدّسة، على مثال ما حدث زمن موسى وزمن داوود<sup>1</sup>. ويمثّل تقديم نشيد نبويّ جوهر الطّقوس الذي أقامته دُبُورَة، وقد عرض نشيدها المطوّل في الإصحاح الخامس من سفر القضاة، وإنشاء الأناشيد التي تظهر عبر الإلهام، هو دور استثنائيّ، فلمّا نسب إلى النساء<sup>2</sup>. ويمكن القول عامّة إنّ ما نسب إلى دُبُورَة من أدوار يتجاوز كلّ ما ناله أيّ قاضٍ من قضاة العهد، وهي بذلك تحقّق التّموذج الأمثل للقاضي أو الحاكم الكامل. بل إنّها تتفوّق على الملوك، فهي ليست بحاجة مثلهم إلى أنبياء يرشدونها، بما أنّها هي ذاتها حاكمة ونبية يمكنها التعويل على نفسها في القضاء وإقامة الطّقوس.

## 2. 2. جدعون الحاكم المعادي للملك:

لقد كان جدعون مثل دُبُورَة من الشّخصيات الاستثنائية في الكتاب المقدّس العبريّ، ولا يتمثّل الاستثناء في المهمّة الخلاصيّة والحريّة التي يتقاسمها مع بقية القضاة، وإنما في النبوة التي لم يحظ بها غير قلّة من قضاة العهد<sup>3</sup>، وليست نبوّته مجرد صفة أضيفت إلى سيرته دون تفاصيل، بل اقترنت بتجارب نبويّة ولقاءات بالإله وبمن يمثّله. وقُدّمت في شكل سردية اجتمعت فيها جملة من المواقف والصّور المشابهة لما ورد في نصوص سابقة لسفر القضاة وأخرى اللاحقة له. فالطريقة التي حصل بها تجلّي المقدّس تبدو مألوفة، ففي مرحلة أولى يظهر فيها ملاك يهوه كاشفاً وجهه مطمئنا جدعون بأنّ الإله معه ﴿رَبِّي إِلَيْهِ مَلَأُكَ يَهُوه وَقَالَ لَهُ يَهُوه مَعَكَ يَا جَبَّارِ الْبَاسِ﴾<sup>4</sup>، ثمّ يلتقي بالإله الذي تسند إليه صفات أنثرومورفيّة، ويتلقّى منه أمراً بضرورة تخليص بني إسرائيل من أعدائهم ﴿فَأَلْتَمَتِ إِلَيْهِ يَهُوه وَقَالَ امْضِ بِقُوَّتِكَ هَذِهِ فَتُخَلِّصَ إِسْرَائِيلَ مِنْ كَفِّ مَدْيَانَ﴾<sup>5</sup>. وهذا التدرّج في الوحي يشبه إلى حدّ كبير ما كان يحدث في نبوّات الآباء، فالمراوحة بين تدخّل الملاك كاشفاً وجهه وتدخّل الإله مخاطبا جدعون ومعلنا خطّته ليس أمراً جديداً في الكتاب المقدّس العبريّ، فقد حدث هذا للنبيّ إبراهيم سابقاً، وحدث للنبيّ موسى أيضاً<sup>6</sup>. ولم يقتصر الأمر على ذلك، فردود الفعل المختلفة المسندة إلى جدعون أثناء هذا اللقاء، هي بدورها ردود معهودة في التّوراة، فرفض جدعون المهمّة التي كلّف بها صيغ بنفس الطريقة التي رفض بها داود عرض صموئيل بأن يصبح ملكاً، والحجج التي أتى بها هي ذات الحجج التي ستذكر في سفر صموئيل لاحقاً، أي حجّة ضعف القبيلة وحجّة صغر السن<sup>7</sup>. أمّا تردّد جدعون في قبول المهمّة النبويّة، ثمّ الموافقة على مضمض<sup>8</sup>، فيشبه إلى حدّ كبير تردّد موسى، ثمّ قبوله المشروط للعرض الإلهي<sup>9</sup>. وأمّا المرحلة الثالثة في هذا اللقاء فكانت مرحلة الخوف الشّديد الذي انتاب جدعون، وهو خوف وجد في الكثير من قصص لقاءات ملاك الإله مع البشر وجهها لوجه<sup>10</sup>. وقد انتهى اللقاء بين النبيّ والإله نهاية متوقّعة،

<sup>1</sup> صموئيل 6: 18، 1.

<sup>2</sup> المرصاوي، سميرة، "دُبُورَة وترنيمتها"، ص ص. 57-83.

<sup>3</sup> القضاة، 6: 8-10.

<sup>4</sup> القضاة، 6: 12.

<sup>5</sup> القضاة، 6: 14.

<sup>6</sup> نورثروب فراي، المدونة الكبرى: الكتاب المقدّس والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة/منشورات الجمل، أبو ظبي/بيروت، 2009، ص. 203.

<sup>7</sup> القضاة، 6: 15.

<sup>8</sup> القضاة، 6: 17-21.

<sup>9</sup> الخروج، 3: 4، 1-17.

<sup>10</sup> القضاة، 6: 22-23.

تمثلت في تأكيد جدعون ولاءه للإله وبناء مذبح جديد له<sup>1</sup>، وتلك النتيجة بدورها من النهايات المتكررة في النص التوراني، ففي الكثير من الأحيان يكون بناء المذبح هو آخر حدث بعد التجلي الإلهي، لأن الطقس هو المحطة الأخيرة والعلامة المادية أن يهوه حلّ بالمكان.

يوجد سعي واضح في سفر القضاة إلى إظهار تميّز جدعون ومكانته لدى الإله، ولتأكيد هذا التميّز عاش جدعون عدّة مواقف ظهر فيها التقاطع مع المقدّس، منها حدوث لقاء آخر بالإله في نفس الليلة، وتلقّي أمر بتحطيم مذبح بعل<sup>2</sup>. وليس الأمر بتحطيم المذابح الوثنيّة بالسلوك الغريب عن قصص الكتاب المقدّس العبري، فهو مشهد يعيد إلى الأذهان المعركة المتكررة بين أتباع يهوه وأتباع بعل وعشيرة، وهي معركة التوحيد ضدّ الوثنيّة التي ظهرت في أعنف لحظاتها قبل عهد القضاة، أي زمن عبادة التور الذهبي، وبعد عهد القضاة، على سفح جبل الكرمل، في لقاء إيليا بأبناء بعل وعشيرة<sup>3</sup>. وتبدو أهميّة جدعون في كونه طرفاً أساسياً وقاراً في المعركة الطويلة والضّرورية مع الوثنيين التي استوجبت حلول روح الإله فيه<sup>4</sup>، وإسناده بالمعجزات<sup>5</sup> الدالة على أنه يخوض معركة مقدّسة بشروط الإله الذي حدّد من هم المشاركون في المعركة<sup>6</sup>، ضابطاً خطتها<sup>7</sup>.

غير أنّ هذه المعجزات المؤكّدة في الكتاب المقدّس العبري، لم تكن كافية لإقناع موسى بن ميمون بأنّ جدعون كان نبياً، فقد شمله الحكم بالحرمان من النبوة، مثل غيره من القضاة الذين يشتركون جميعاً، حسب تصوّر موسى بن ميمون، في تلقّي معلومات نبويّة، دون أن يحظوا بنبوة حقيقية «وكذلك يبدو لي أنّ قصّة جدعون في الجزّة وغيرها إنّما كان ذلك في المرأي ولا أسميه مرأي النبوة مطلقاً، لأنّ جدعون ما وصل درجة الأنبياء، فكيف درجة المعجزات<sup>8</sup>»، وفق هذا التصوّر، ليس نبياً، وما شهدته لم يكن معجزة. ونجد في التّصوص الرّبانيّة تراجعاً ماثلاً، لكنّه لم يكن تراجعاً عن القول بنبوّته أو بالتقليل من قيمته، وإنّما يتعلّق الأمر بقلة ما خصّص لجدعون من نصوص مقارنة بالنصّ التوراني. فهناك ضمور واضح لحجمه في هذه التّصوص التي ذكر فيها بشكل عرضي. وأهمّ ما وصف به في هذه الإشارات الضئيلة أنّه صحبة قاضيين آخرين هما يفتاح وشمشون يشبهون الأنبياء البارزين لأنهم مثلهم مكلفين بالزعامة الروحيّة لبني إسرائيل<sup>9</sup>.

وقد يكون هذا التّجاهل لنبوة جدعون لدى موسى بن ميمون، وقلة ما ذكر عنه في التّصوص الرّبانيّة، مرتبطاً بالمواقف المعادية للملك التي تضمّنتها النصوص التي عرضت فيها سيرته، فجدعون إضافة إلى كونه قاضياً استثنائياً بنبوّته، هو قاض استثنائيّ برفضه الملك، فعندما "قال رجال بني إسرائيل لجدعون: "تسلط علينا أنت وابنك لأنك خلصتنا من أيدي المديانين"<sup>10</sup>، أجاهم دون

<sup>1</sup> القضاة، 6: 24.

<sup>2</sup> القضاة، 6: 25.

<sup>3</sup> الملوك 1: 18-40، 18،

<sup>4</sup> القضاة، 6: 34.

<sup>5</sup> القضاة، 6: 36-40.

<sup>6</sup> القضاة، 8: 2-7،

<sup>7</sup> القضاة، 7: 25-9.

<sup>8</sup> موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص. 447.

<sup>9</sup> *Talmud de Jérusalem, Tome VI, traité Roch Ha-Schana, chap II, p. 83.*

<sup>10</sup> القضاة، 8، 22.

تردّد "لَا أَنَا لَا أَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ وَلَا ابْنِي، بَلْ الرَّبُّ هُوَ الَّذِي يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ"<sup>1</sup>. ففي هذا الطّلب الموجز، والرّد الذي لا يقلّ عنه إيجازاً، اجتمعت الأركان الأساسية التي تلخّص، في الوقت ذاته، ماهيّة الملك والانتقادات اللاهوتيّة الكبرى له.

إنّ الملك الذي طلبه بنو إسرائيل في هذا الموضوع هو ملك متّصل بإرادة الإنسان طالبا وملبّي الطّلب، فبنو إسرائيل لم يطلبوا الملك الذي يريدونه من نبيّ أو من الإله، بل من إنسان مثلهم، ينتمي إلى نفس القبيلة التي ينتمون إليها، ولم يوسّطوا أيّ طرف آخر، سواء أكان ذلك الطّرف كاهنا أو نبيا. فالحكم الملكيّ المطلوب في هذا الموضوع يمكن أن يتحقّق بمعزل عن الإله ووسطائه. فبنو إسرائيل طلبوا تسلّطا بمعنى تحكّم أو حكم يقوم على الوراثيّة، إذ أنّهم طلبوا من جدعون أن يحكمهم صحبة ابنه الذي هو خليفته منطقيّاً، يعني أنّهم أرادوا تحويل حكم القضاة المقتصر على الخلاص الحريّ إلى حكم ملكيّ وراثيّ.

ويتضمّن الرّد الموجز الذي وضع على لسان جدعون أهمّ حجة تيولوجيّة ضدّ الحكم الملكيّ الوراثيّ المفتقر إلى الوساطة النبويّة، وتمثّل الحجّة في القول بأنّ الإله وحده يملك الحقّ في الحكم. وليس موقف جدعون هو الموقف الوحيد المعادي للملك في سفر القضاة، فهناك الإعلان الذي وضع على لسان يوثام الذي انتقد سلوك أهل شكيم، إذ انتصروا لأخيه أبيمالك وملكوه وقبلوا بزجه لإخوته ونسوا فضل والده جدعون عليهم<sup>2</sup>. إنّ المشترك بين الموقفين هي إدانة الملك، وفي الحالتين وردت الإدانة صحبة سبب واضح، فمع جدعون رفض الملك لأنّه يتجاوز الإله، ويظهر تمرّدا عليه، في حين أنّ الإله كان هو الضامن للانتصار والخلاص، أمّا مع يوثام فكان سبب الرّفص هو التميّز الذي منحه أهل شكيم لأبيمالك بسبب القرابة وقبولهم بالتجاوزات الأخلاقيّة التي قام بها.

إنّ فائدة الحدّ من إطلاقيّة رفض الملك وجعله مشروطا بالتدخّل الإلهيّ يمكن أن يضيف بعض المنطق، ليس على قصّة جدعون فحسب، وإنّما على سرديّة القضاة بأكملها، وذلك بالحدّ من التناقض الحادّ التي ظهرت في السّفر بين التذمّر من الفوضى التّاجمة عن غياب الملك من جهة أولى، ومعاداة الملكيّة من جهة ثانية، وهو ما دفع بعض دارسي السّفر إلى القول بوجود صراع بين الملكيّة والثيوقراطيّة<sup>3</sup>. وللقائلين بوجود مثل هذا الصّراع بعض الحقّ، فلا شكّ في وجود صراع متعلّق بالمواقف من الملك، غير أنّه يمكن أن يكون متّصلا بالشكّل الأنسب للملك، وليس صراعا بين رفضه أو القبول به. فقد لا يكون الملك مرفوضا بشكل مطلق، وإنّما المرفوض هو الملك الإنسانيّ أو الملك غير المؤسّس على قواعد أخلاقيّة. وهو طرح من شأنه أن يقلّص التّضارب بين قول جدعون وفعله، فجدعون الذي أعلن رفضه للملك كان يحكم فعلا، ويقوم بما يقوم به الملوك من أفعال، فكان يقود المعارك، ويجمع الغنائم، ويطلب من شعبه الذهب<sup>4</sup>، وهو ما يعني حرصه على جمع ثروة، فهو في ذلك يشبه الملك سليمان، فقد تزوّج مثله الكثير من النّساء اللواتي أنجبن له سبعين ولدا<sup>5</sup>، ونسبت إليه إقامة الطّقوس مثل داود<sup>6</sup>، وقد سمّى ابنه أبيمالك، أي "أبي ملك"، وهو اسم يحمل دلالة الملك. فما وُضع على لسان جدعون على أنّه رفض للملك، قد يكون رفض لأن يوجد ملك دون إرادة الإله، ودون استشارة المؤسّسات التي تمثّله على الأرض.

<sup>1</sup> القضاة. 23، 8،

<sup>2</sup> القضاة. 20، 9،

<sup>3</sup> Kahn, Pinchas, "Shofetim –The Book of Judges: Anarchy vs. Monarchy", in *The Jewish Bible Quarterly*, <https://jbnqnew.jewishbible.org/index/books-of-the-bible/judges/shofetim-book-judges-anarchy-vs-monarchy/>, referred: 10/06/2025.

<sup>4</sup> القضاة، 8: 24.

<sup>5</sup> القضاة، 8: 30.

<sup>6</sup> القضاة، 8: 27.

## 2. 3 شمشون التذير الذي ضلّ الطريق نحو النبوة:

إلى جانب دُبُورَة وجدعون يمكن اعتبار شمشون شخصية توراتية استثنائية. فقد جمع بين صورة رجل الإله والتذير وصورة البطل الخارق، وامتلاكه لهذه الصفات جعله يبدو أقرب شخصيات عهد القضاة إلى صفة المحاربين الانخطافيين<sup>1</sup>. وقد أضاف بعض الباحثين صوراً أخرى له، لا تبدو واضحة من خلال النصّ التوراتي، وتمثّل في صورة المجنون وصورة الواعظ وصورة الإرهابي وصورة المحارب الحرّ وصورة كاره الأجنبي وصورة البطل الكوميديّ وصورة البطل التراجيديّ وصورة المحتال<sup>2</sup>. وهي جميعها تأويلات تقود إليها قصّة شمشون وتجاربه الاستثنائية. وتتضمّن سيرته أيضاً الكثير من نقاط التشابه مع السّير النموذجية للكثير من الأنبياء المهمّين، فأبواه بُنّيّا به على شاكلة الكثير من الشّخصيات التوراتية المقدّسة<sup>3</sup>، وباركه الإله منذ أن كان وليداً، ثمّ حلّ فيه لاحقاً<sup>4</sup>، والتذير أيضاً يمكن أن يحلّ فيه روح الإله. وقد مكّنه حلول الإله فيه من التخلّص من الكثير من المخاطر التي عدّدت في التّوراة<sup>5</sup>. وكان الإله حسب السّرديّة التوراتية إلى جانبه، يدعوه، فيستجيب له، مثل الأنبياء<sup>6</sup>.

غير أنّ كلّ هذه المزايا القريبة من الصّورة النبوية، تقترن بصفات تبعده عن النبوة وتجعله مختلفاً عن كلّ من تقدّم من الشّخصيات التوراتية التي حلّت فيها روح الإله. فهناك أمران ساهم في طمس ملامحه النبوية في النصّ التوراتي، وهما متزامنان في سيرته، أوّلها تعلّقه بالنساء الغريبات زوجات وعشيقات، وثانيهما بطولاته الخارقة والوحشية التي لم يطلبها ولم يسع إلى تحقيقها<sup>7</sup>. فالقصص التي جمعتها بالنساء، وخاصةً بدليّة، إلى جانب صورة البطل الخارق المتمرّد على أعراف قومه، تضخّمت على حساب صوت رجل الإله الذي بدا صوتاً خافتاً وعرضياً. فليست المغامرات العاطفية أو الرّنا والبطش والقوّة الوحشية ممّا يُنسبُ إلى رجال الإله عادة. لذلك تقلّصت شهرة رجل الدّين، وطغت صورة البطل المتوحّش، وقد كان شمشون بطلاً على صورة أبطال الإغريق أو أبطال الأساطير الشّرقية القديمة، يشبههم في القوّة والبطش، وفي مأسويّة المصير<sup>8</sup> المتمثّل في فقدان عينيه وخسارة روح الإله التي فارقت<sup>9</sup>.

لقد كان شمشون في طريقه إلى النبوة إلّا أنّه ضلّ الطريق نحوها، فلم يصبح نبياً مثل صموئيل الذي بدأ حياته الدّينيّة مثله نذيراً. فقصة صموئيل تبيّن أنّ التذير يُمكن أن يُصبح نبياً، فهي منزلة لا تمنع صاحبها من بلوغ درجة النبوة، فالتذير والنبي يلتقيان

<sup>1</sup> Lemardele, Christophe, « Du jeune héros aux jeunes guerriers. De Samson aux bahûrîm », in, *Le jeune héros : recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, Durand, Jean-Marie ; Römer, Thomas ; Langlois, Michael, (éds), Göttingen / Fribourg : Academic Press/ Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 205-224.

<sup>2</sup> Exum, J. Cheryl, "The many faces of Samson", in, *Samson : Hero or Fool?*, Eynikel, Erik; Nicklas, Tobias, (eds), Leiden/Boston : Brill, 2014, p. 1, pp. 13-31.

<sup>3</sup> القضاة. 5-1: 13،

<sup>4</sup> نفسه. 25-24 :

<sup>5</sup> نفسه. 19-5: 14،

<sup>6</sup> نفسه. 19-18: 15،

<sup>7</sup> Assis, Elie, "The structure and meaning of the Samson narratives (Jud. 13-16)", in, *Samson : Hero or Fool?*, pp. 1-12, .

<sup>8</sup> *Ibid*, pp. 205-224.

<sup>9</sup> القضاة. 19-18: 15،

في كونهما من رجال الإله<sup>1</sup>. لكن الاختلاف بينهما يتأتى من عوامل مختلفة، هي رغبة الإله ورغبة البشر والسن والالتزام. فدور التذير مرتبط برغبة الإله أو بوعد الوالدين، فشمشون قدّر له الإله أن يصبح نذيرا قبل أن يولد<sup>2</sup>، أما صموئيل فوعدت أمه أن تجعله نذيرا قبل أن تحمل به<sup>3</sup>، أما دور النبي فلا يوجد دخل للبشر فيه، فالنبي يصبح نبيا إذا رغب الإله في ذلك. ولا تقتزن النبوة بسن محددة، غير أنّ التحرر من قيد السن لا يشمل التذير، فمن خلال ما ذُكر في سفر عاموس، يبدو أنّ التذير يصبح كذلك منذ سن مبكرة ﴿وَأَقَمْتُمْ مِنْ بَيْنِكُمْ أَنْبِيَاءَ وَمِنْ شُبَّانِكُمْ نَذِيرِينَ﴾<sup>4</sup>.

إلى جانب القدر الإلهي والسن المبكرة يُفرض على التذير الالتزام شكلا وسلوكا، فخلافا للنبي الذي لا يُلزم بشيء في هيئته أو سلوكه فإنّ التذير ملزم بشكل يجب أن يبدو عليه وسلوك عليه أن يتقيد به. فالتذير ملزم بإطالة شعره وعدم قصه<sup>5</sup>. وقد فسّر بعض الباحثين هذا الطّقس باحترام الطبيعة والعودة إليها عبر التخلّي عن ضرورات الحضارة، وهو يقوم بذلك الواجب وفق طقوس خاصة تعدّ طقوس العبور إلى الكهولة<sup>6</sup>. ورغم غياب أيّ تفاصيل توراتية حول وجود احتفالات طقسية شارك فيها شمشون أو صموئيل، فإنّ التذير التوراتي لا يبدو بعيدا في صورته عن أصداء الاحتفالات التي وُجدت في آثار مشرقية عديدة، إذ كان قصّ شعر التذير وحرقه يجري في احتفال مخصّص لذلك داخل المعبد، وقد وجدت في المعابد الفينيقية صور التذير، ووجدت طقوس تقديم الشعر في طقوس هيرابوليس في جنازة أدونيس بيبولوس<sup>7</sup>. ولا يقتصر ما يُلزم به التذير نفسه على شكله الخارجي، فالتذير قد يُلزم نفسه بالامتناع عن كلّ ما ينجسه، مثل شرب الخمر. وهذا الامتناع لا يبدو مفهوما توراتيا خالصا، فهناك جذور نبطية لهذا الطّقس، فقد كان السلوك المثالي للرحل النبطيين الذين يُنسب إلى إلههم في إحدى الوثائق التدمرية بأنّه الإله الذي لا يشرب الخمر<sup>8</sup>. ومهما يكن أصل هذه الطّقس التي ينبغي أن يلتزم بها التذير في مظهره وطعامه، فإنّ التزامه هو في جوهره التزام طقسي، بينما يتميّز الالتزام النبوي بأنّه التزام يتجاوز الطّقس، فعلى العكس من التذير الذي ليست له أية مهمّة، يُكلّف النبي بعبء الرّسالة، ويُطلّب منه مخاطبة قومه ناقلا الأقوال الإلهية<sup>9</sup>، فلا يصبح النبي نبيا إلاّ بالرّسالة التي يحملها لا بالشكل الذي يبدو عليه.

#### 1. 4 صموئيل حاكما نموذجيا:

#### 1. 4. 1 صموئيل القاضي الأخير:

يعدّ صموئيل آخر القضاة، أي آخر الحكام المخلصين الذين لا يقوم حكمهم على التورث. ولم يُذكر صموئيل في سفر القضاة، وإمّا في سفر صموئيل الأوّل، فقد حظي في هذا السفر التثنوي الذي يمثّل المرحلة التالية لسفر القضاة بسيرة مفصّلة<sup>10</sup>، عُدّدت فيها أدواره وعرضت فيها تفاصيل حياته العائلية والدينية والحريّة والسياسية. ويمكن أن نقسم سيرته السياسية والنبوية كذلك

<sup>1</sup> Bordreuil, P ; Briquel-Chatonnet, F, Le temps de la Bible, Paris : Fayard, 2000, p. 310.

<sup>2</sup> القضاة، 5: 13،

<sup>3</sup> صموئيل 1، 11: 1،

<sup>4</sup> عاموس، 11: 2،

<sup>5</sup> القضاة، 13: 5؛ 16، 17.

<sup>6</sup> Le temps de la Bible, p. 311.

<sup>7</sup> Le temps de la Bible, p. 311.

<sup>8</sup> Ibid, pp. 310-311.

<sup>9</sup> Ibid, p. 312.

<sup>10</sup> يبرر غيابها في التلمود بأنّه هو ذاته مؤلّف سفر القضاة: Bava Batra, 14a-15b.

إلى مرحلتين، مرحلة سابقة للملك ومرحلة لاحقة له. ويصعب أن نلاحظ، ما ظهر في النصوص التي ارتبطت به، حرصا على ما يتحلّى به من كمال أخلاقيّ ميّز المرحلتين، فهو كمال امتدّد منذ أن ولد إلى أن توفيّ. فلم يكن صموئيل مجرد حاكم كغيره، وإنما كان حاكما استوفى شروط الكمال الأخلاقيّ. فقبل أن يصبح حاكما كان نذيرا ونبيا، وأثناء حكمه الخلاصيّ كان قاضيا وقائدا ومقيما للطّوقس. وهي أدوار يشترك فيها مع القضاة الاستثنائيّين، غير أنّه يتجاوزهم كمالا وتأثيرا. إنّ أوّل صفة نسبت إلى صموئيل هو أنّه نذير، وهي صفة يتقاسمها مع شمشون، فقد نذر صموئيل طفلا وكُرّسَ لخدمة الإله، لا يغادر معبد شيلوه<sup>1</sup>. غير أنّ الأمر لم يكن اختياريّا مثلما هو الحال مع شمشون. فأتمه حتّة هي من اختارت له هذا الدّور الذي استغرق فترة طفولته، على العكس من شمشون الذي اختار بنفسه أن يكون نذيرا. وقد تكون الفائدة من إسناد تلك الصّفة إلى صموئيل هي تأكيد وجود اهتمام عائليّ بتنشئته الدّينيّة، وحرص أمّه على الالتزام بنذرها<sup>2</sup>.

إنّ صفة الحاكم التي تمثّل مهمّة سياسيّة كانت مسبقة بتجربة دينيّة أثّرت على حكمه لبني إسرائيل مدّة طويلة من حياته. غير أنّ تجربته في المعبد وتجربته نبيا التي سنعود إليها لاحقا، لا تعني أنّه كان حاكما مغمورا أو محدود الحضور سياسيّا، إنّ من المخلّصين القلائل الذين يمكن وصفهم بأنهم حكّام كرزيميون فعلا. ويمكن القول إنّ صموئيل في حكمه كان شبيها إلى حدّ ما بيوشع بن نون، فلم يذكر أنّه مخلص قبيلة واحدة أو بعض القبائل، وإنّما نسب إليه حكم خلاصيّ شمل كلّ قبائل بني إسرائيل، وقد ورد في سفر صموئيل الأوّل أنّه أصبح حاكما عليهم في المصفاة<sup>3</sup>، وأنّه قضى جزءا كبيرا من حياته يشغل هذا الدّور "وَقَضَى صَمُوئِيلُ إِسْرَائِيلَ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِهِ"<sup>4</sup>، فمن الواضح أنّ هدف هذه السّردية هو القول بإمكانية وجود حكم موحد يستوجب مؤسّسة تحافظ على تلك الوحدة.

إنّ الخلاص الذي تحقّق لبني إسرائيل من أعدائهم بحسب السّردية التّوراتيّة كان بفضل الإله، فهو من أخضعهم ومنعهم من دخول الحدود التي يتصوّر المؤلّف أنّها ملك لبني إسرائيل<sup>5</sup>، لكنّ ذلك لم يكن ليتحقّق لولا الدّور المؤثّر الذي قام به صموئيل، فقد نسب إليه الحثّ على إزالة الآلهة الغريبة<sup>6</sup>، والصّوم الجماعيّ والصّلاة من أجل الخلاص<sup>7</sup>، ونسب إليه أيضا تقديم أضحية<sup>8</sup>، فبفضل الطّوقس والشعائر التي أشرف عليها أو التي أوعز بضرورة القيام بها استجاب الإله في آخر المطاف وأعان بني إسرائيل على أعدائهم، ومكّنهم من استعادة المدن من عقرون إلى جتّ، وهي مدن يصوّر المؤلّف أنّها لبني إسرائيل، وأنّهم فقدوها<sup>9</sup>. ولم يتخلّ صموئيل عن أنشطته الطّوقسيّة بعد النّصر، فقد بنى مذبحا للإله<sup>10</sup>. ونجاح صموئيل في إقامة الأنشطة ذات الطّابع الطّوقسي مرتبطة بالتنشئة التي حظي بها، فصموئيل تربّى على يدي الكاهن عالي<sup>11</sup>، كاهن شيلوه، الذي كان حارس تابوت العهد. وهو ما يعني أنّه ابن مؤسّسة

<sup>1</sup> عرضت قصّة حتّة وكلّ ما فعلته وقالته وعانته في الإصحاح الأوّل والثاني والآيات الإحدى عشر من الإصحاح الثالث من الجزء الأوّل من سفر صموئيل.

<sup>2</sup> صموئيل الأوّل، 1: 25-28.

<sup>3</sup> صموئيل الأوّل، 6: 7،

<sup>4</sup> صموئيل الأوّل، 15: 7،

<sup>5</sup> صموئيل الأوّل، 13: 7،

<sup>6</sup> صموئيل الأوّل، 4-3: 7،

<sup>7</sup> صموئيل الأوّل، 6-5: 7،

<sup>8</sup> صموئيل الأوّل، 9: 7،

<sup>9</sup> صموئيل الأوّل، 14: 7،

<sup>10</sup> صموئيل الأوّل، 17: 7،

<sup>11</sup> صموئيل الأوّل، 11: 2،

الكهانة، وكان من المنطقي أن ينسب إليه دور إقامة الطقوس<sup>1</sup>. وقد أضاف المؤلف التوراتي إلى صموئيل دورا آخر ظهر بعد الحكم، وهو دور القاضي بالمعنى المألوف، وهو في ذلك يشبه دبور، غير أنه لم يكتف بممارسة هذا النشاط في موضع واحد مثلها، فإلى جانب القضاء في الرامة حيث يوجد بيته<sup>2</sup>، كان أيضا يتنقل من مكان إلى آخر لإنجاز تلك المهمة<sup>3</sup>. وما يعنيه تولي صموئيل دور القاضي هو المعرفة بالقوانين الدينية التي تسمح له بإنجاز تلك المهمة، ويمكن أن يفهم من ذلك أن صموئيل حاكم متعدد الأنشطة، فهو كامل، يحقق صورة نموذجية للحاكم مثلما ينبغي أن يكون.

### 1. 4. 2 صموئيل أول أنبياء الملك:

إن أهم دور ثابت لصموئيل قبل الحكم وبعده هو النبوة، وهي صفة نسبت إلى قضاة آخرين قبله، هما دبور و جدعون، غير أن نبوة صموئيل بدت أكثر التحاما بسيرة صاحبها، وهي أشد وقعا وصدى عند إعلانه، وبفضلها حقق صموئيل تأثيرا في الواقع الديني والسياسي مثلما تحيئه التوراتيون. إن نبوة صموئيل لا تبدو مسقطا أو مفاجأة أو متعارضة مع سلوكه، لقد بدت جزءا لا يتجزأ من المسار الديني الذي نسب إليه، فقبل أن يصبح صموئيل نبيا شبت في بيت الإله<sup>4</sup>، في رعاية الكاهن عالي<sup>5</sup>. ولم يقتصر الأمر على التربية الأخلاقية والسلوكية والدينية والطقوسية المكتسبة من تنشئته، وهي تنشئة يتفوق فيها حتى على النبي موسى الذي تربى في بيئة وثنية، ولم يعرف إله بني إسرائيل إلا في شبابه. فعلى العكس من ذلك تماما، شهد صموئيل أولى رؤاه النبوية، وهو غلام، إذ سمع صوت الإله يخاطبه ليلا<sup>6</sup>. فهذه الرؤيا هي الإشارة الأولى إلى نبوة صموئيل، قبل أن تنضح وتعلن على الملأ. وقد يكون وجود هذا التصريح الواضح الذي لا لبس فيه عن وجود رؤيا نبوية، هو سبب امتناع موسى بن ميمون عن التشكيك في كون صموئيل نبيا، فلم يصف ما شاهده صموئيل بأنه مجرد مشاهدات نبوية تشبه مشاهدات بقية القضاة، لكنه شكك في أن يكون صموئيل قد شهد هذه النبوة في صحوه<sup>7</sup>. وقد صنّف نبوة صموئيل ضمن نبوات المرتبة الرابعة من مراتب النبوة، وهي مرتبة أرفع من مرتبة الشخص الملمه فحسب<sup>8</sup>، بل إنّها تمثل درجة جيدة في سلم النبوات. ويقطع النظر عن الترتيب الذي منحه موسى بن ميمون لصموئيل في هذا السلم، فإن ما لا يمكن تجاهله هو ما تركزه السردية التوراتية حول مسار صموئيل الديني، أي جدارته الأخلاقية التي لم يحظ بها أي من الأنبياء قبله، ولا يبدو أنه شرط ملزم للإله في اختيار الأنبياء، لكنه مع ذلك مما يرفع من الدرجة النبوية.

ويقترن الصدى المنسوب إلى نبوة صموئيل بأسباب يمكن العثور عليها في النص، أحدها هو الندرة، فحسب الوصف التوراتي فإن هذه النبوة قد ظهرت في زمن قلت فيه المظاهر النبوية "وَكَلِمَةُ يَهُوه كَانَتْ نَادِرَةً فِي الْأَيَّامِ تِلْكَ لَيْسَ رُؤْيَا مَنْشُورَةً"<sup>9</sup>، وحسب المنطق التوراتي، فإن سبب هذا الانقطاع الذي يعني مغادرة الإله لبني إسرائيل والتخلي عنهم، هو التدهور الديني، فالإله لم يعد يظهر حتى في شبلوه التي يوجد فيها المعبد الذي تربى فيه صموئيل، ولم يعد إلى الظهور إلا بفضل صموئيل الذي أعاد المثال الديني المفقود،

<sup>1</sup> صموئيل الأول. 9-8: 7،

<sup>2</sup> صموئيل الأول. 17: 7،

<sup>3</sup> صموئيل الأول. 16: 7،

<sup>4</sup> صموئيل الأول. 21: 2،

<sup>5</sup> صموئيل الأول. 1: 3،

<sup>6</sup> صموئيل الأول. 18-2: 3،

<sup>7</sup> دلالة الحائرين، ص. 440.

<sup>8</sup> دلالة الحائرين، ص. 440.

<sup>9</sup> صموئيل 1. 1: 3،

فعاد الإله بدوره "وَعَادَ الرَّبُّ يَبْرَأَى فِي شَيْلُوهُ لِأَنَّهُ تَجَلَّى لِصَمُوئِيلَ هُنَاكَ وَكَلَّمَهُ"<sup>1</sup>. أما المؤسّر الثاني على الصدى الذي يمثله صموئيل، فهو الشّهرة، فجعل المؤلف أو المؤلفون من نبوة صموئيل تنويجا علينا لمسار ديني مثالي، بتأكيد علم الجميع باختياره نبيا "وَعَلِمَ بَنُو إِسْرَائِيلَ، مِنْ دَانَ إِلَى يَبْرُ سَبْعَ، أَنَّ الرَّبَّ اخْتَارَ صَمُوئِيلَ نَبِيًّا"<sup>2</sup>. والشّهرة المرتبطة بلحظة اختياره نبيا الذي كان خبرا سمعت به كلّ قبائل بني إسرائيل، وهو ما يعني أنه لم يقدم على أنه نبي قبيلة معينة، بل كان نبيا للجميع، من دان حتى يبر سبع، ومن هنا يستمد تأثيره.

إنّ التأثير السياسي لصموئيل حاضر في سفر صموئيل الأول على مرحلتين: في المرحلة التي كان فيها حاكما، ثم بعد ذلك في المرحلة التي تحوّل فيها إلى وسيط للملك. ويعني هذا الانتقال منطقيًا فقدان صموئيل لصفة الحاكم، غير أنّ إضافة خبر تكليف صموئيل بمهمة التوسّط للملك عند الإله غطّت على هذه خسارة، فخر دور الحاكم الأخير وريح دور نبي الملك الأول، دون أن ينسب إليه أيّ عيب أخلاقيّ أو تقصير، بل يبرّ التحوّل بشيخوخته وبانعدام من يستطيع خلافته بالشكل المنتظر وبرغبة بني إسرائيل في الاقتداء بالأُمم الأخرى<sup>3</sup>. إنّ أهمّ فوائد القول بوساطة النبي صموئيل للملك هي تأكيد الطابع السلمي لهذا الانتقال، وكذلك تمييز الدور النبوي، يجعل مؤسسة الملك مدينة لمؤسسة النبوة. فالدور الأهم لصموئيل هو أنه النبي الذي جعل الملكية ممكنة ومشروعة، إذ جعل الإله يقبل بها<sup>4</sup>، إنّ المملكة نفسها هي من تدبير نبي<sup>5</sup>. وقد جعله ذلك يستعيد دور النبي الكاهن، لكن في أفق جديد، هو أفق الملك، فكان أول من نصّب الملوك بني إسرائيل ومسحهم، على الصورة التي كان ينصّب بها الملوك في التقاليد الملكية المشرقية<sup>6</sup>.

إنّ وجود صموئيل حاكما محلّصا يجمع بين يديه الخلاص الديني والسياسي والعسكري، ثمّ تحوّل إلى نبي يملك الخلاص الروحي والأخلاقي، يعرض تصوّرا جديدا وانتقاليًا، فمع تحلّيه عن الحكم سينتهي الجمع بين مختلف الأدوار الدينية والدينية التي وجدت منذ موسى، وسيبدأ الفصل بين الأدوار، فلأنبياء أدوارهم الدينية والطقوسية، وللملوك وظائفهم السياسية والعسكرية، وهو ما يعني أنّ النبي فقد جزءًا من سلطته التي انتقلت إلى الملك. إنّ حضور صموئيل حاكما نبيا، ثمّ وسيطا للملك، فنبيا فحسب بعد تنصيب شاؤول، يبرّ وجود مؤسسة الملك زمن وجودها، ويرغب في وجودها زمن فقدانها، وهو موقف مصادّ لتصوّر آخر يقوم على اعتبار النبوة الشكل الوحيد المقبول للحكم. غير أنّ التّريب في الملك لم يقدم بشكل فجّ، فقد وضع النبي في هذه القصة لتأكيد فضل مؤسسة النبوة على مؤسسة الملك، ربّما للحدّ من الإحساس بوجود قطيعة. فليس النصّ مجرد سردية ساذجة حول العلاقة بين الملك والنبوة، إنّما هو نصّ مثقل بالمعارك التكنولوجية والصراعات الإيديولوجية الكامنة في خلفيته، وينسب البعض كتابة هذا النصّ المفصليّ إلى فترة أضحت فيها التّورة باعتبارها نصّا مكتوبا أهمّ من التّجارب النبوية، وهي فترة التّبست صورة فيها صورة النبي بصورة الحاخام<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> صموئيل الأول. 21: 3،

<sup>2</sup> صموئيل الأول. 20: 3،

<sup>3</sup> صموئيل الأول. 6-1: 8،

<sup>4</sup> Nihan, Christophe, "L'instauration de la monarchie en 1 Samuel", in *The future of the Deuteronomistic history*, T. Romer (ed), Leuven : University Press/Peeters, 2000 , p. 176.

<sup>5</sup> Bordreuil, P et Briquel-Chatonnet, F, *Le temps de la Bible*, Op. cit, p. 305.

<sup>6</sup> *Prophéties et oracles dans le Proche-Orient ancien I*, Op. cit, p. 6.

<sup>7</sup> Frolov, S, "1 SAMUEL 1-8 The Prophet as Agent Provocateur", in *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts*, Martti Nissinen (ed), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011, p. 85.

## الخاتمة:

لعلّ أهمّ انطباع يمكن أن نخرج به، بعد العودة إلى سفر القضاة وسفر صموئيل الأول، هو وجود تذبذب في الهوية السياسيّة لحكام عهد القضاة، ممّا يجعل فهم طبيعة الحكم في هذا العهد صعبا، ويُدخِلُ التشويش على صور حكامه. فليست طبيعة الحكم الغالبة على عهد القضاة مشابها لما سبقها لأنّ أغلب حكام هذا العهد لم يكونوا أنبياء، مثل موسى. ولم يتح لهم الجمع بين الدور الحربيّ والقدرة على التشريع والتحكّم في كلّ شعب بني إسرائيل، مثل يوشع بن نون. وليس حكمهم كذلك مشابها لأنظمة الحكم اللاحقة لهم، فهم يحكمون قبائلهم كالمملوك، دون وجود مركز دائم وثابت زمن حكمهم، وهم جميعا لا يورثون حكمهم لأبنائهم. لذلك يمكننا القول إنّ هذا الضرب من الحكم، ليس حكم النبيّ الذي يدير السياسة والنبوة، ولا حكم الغازي الذي بإمكانه أن يشرّع، ولا حكم الملك الذي يورث.

ولا يعني ذلك نفي وجود أدوار أخرى لحكام هذه المرحلة، ففي إمكان الحاكم أن يكون حاكما وقاضيا، وحاكما ونبيّا، وحاكما ونذيرا، وحاكما وكاهنا وحاكما ومحاربا. غير أنّ كلّ هذه الأدوار التي يمكن أن تتقاطع مع حكمهم لا تلخّص ماهيّة حكمهم، فالدور المشترك لكلّ القضاة سواء أكانوا حكاما عاديين أو حكاما استثنائيين، هو دور خلاصيّ. فالقاضي أو الشّوفاط أو الحاكم هو من كلّفه الإله بتخليص قومه من يؤس الحرب والفوضى. ولا يمكن أن يتحقّق الخلاص إلاّ بالقتال الذي يقوم به القاضي بنفسه أو بواسطة غيره. ولئن مثّل القتال وسيلة ضروريّة لتحقيق الخلاص، فإنّه يبقى قتالا مؤقتا، ينجز كي تستريح الأرض ومن يسكن عليها من الحرب التي يشنّها في كلّ مرّة أحد أعداء بني إسرائيل الكثيرين، ويقتزن ظهور العدوّ باستمرار بخيانة بني إسرائيل لإلهم واستبداله بأهله أخرى. ولذلك يمكننا القول إنّ دور المخلّص ليس مقتصرًا على تخليص القبيلة أو القبائل من العدو، وإنّما هو مخصّص بني إسرائيل من معاصيهم، ومن فوضاهم الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

وهؤلاء المخلّصون غير متمائلين في حجم الأهميّة المسندة إلى كلّ منهم، فتضخّمت أدوار بعضهم، وتضخّمت معها صورهم وتوهّجت، وقلّت أفعال بعضهم الآخر، وكانت صورهم باهتة، وقد ارتبط التوهّج بالقضاة الاستثنائيين الذين امتلكوا أدوارا تتجاوز المهمة الخلاصيّة الضرويّة، إلى أدوار أخرى مثل القضاء والنذارة والكهانة، وخاصة النبوة، فهؤلاء حكام تمكّنوا من الخروج عن الصور المعياريّة، ويمكن أن يعدّوا فعلا قضاة كرميين. غير أنّ المشترك بينهم جميعا، مهما بلغت درجة الاختلاف بينهم، أنّ عملهم جميعا، ودون استثناء، هو عمل مهّدّد بشكل مستمرّ بالتّوال، فأيّ كان حجم الدور الذي يقوم به المخلّص فإنّه إنجازه يزول بموته، ولا يكون منطلقا لأيّ شيء ثابت، فهم لا يخلّفون شرائع، ولا يتركون وراءهم جيشا منظّما، ولا كتبًا ولا مؤسّسة، ولا يخلّفون وراءهم مركزا ثابتا، ولا وريثا درّب على الحكم، فصموئيل هو الحاكم الخلاصيّ الوحيد الذي ترك بعده شيئا ثابتا، ولم يكن الصّرح الثابت الذي تركه إلاّ مؤسّسة الملك.

وإن حاولنا ربط هذه السردية بوظيفتها ضمن التّصوص التي سبقتها والتي تلتها، سندرك أنّ التّصوص المرتبطة بعهد القضاة هي جزء من خطة حاول من خلالها مؤلّفون الدّفاع عن طريقة أخرى في الحكم، هي الحكم الملكيّ. فقد ألف كُتبه النّصوص المتعلّقة بعهد القضاة بين التّرهيب والتّرعيب في دفاعهم عن الملك، أمّا التّرهيب، فتحقّق بإظهار الحلقة المفرغة من العنف والفوضى والضعف التي دارت فيها أحداث العهد طيلة أربعة قرون، بسبب غياب حكم دائم ومركز ثابت. وأمّا التّرعيب فبدأ في تمجيد ما حقّقه بعض الحكّام المخلّصين من نظام وسلم وانتصارات في الفترات القليلة التي شهدت حكما شبه موحد.

### المراجع والمصادر

- العهد القديم العبري، ترجمة الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر. بيروت: الجامعة الأنطونية، 2008.
- المرصاوي، سميرة، "دبورة وترنيمتها"، في النساء وفتنة الأشياء، إشراف آمال قرامي، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2022.
- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، حققه وترجمه حسين أتا، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007.
- نورثروب فراي، المدونة الكبرى : الكتاب المقدس والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي / بيروت : كلمة / منشورات الجمل، 2009.
- Aggadoth du Talmud de Babylone, traduit et annoté par Arlette Elkaïm, Sartre, collection « les dix paroles », Éditions Verdier, Lagrasse, 2004.
- A. Marzal, "The Provincial Governor at Mari: His Title and Appointment", Journal of Near Eastern Studies , Jul., 1971, Vol. 30, No. 3 (Jul., 1971), The University of Chicago Press, <https://www.jstor.org/stable/pdf/543607.pdf>, referred: 21/06/2025.
- Assis, Elie, "The structure and meaning of the Samson narratives (Jud. 13-16)", in Samson : Hero or Fool ?, Eynikel, Erik; Nicklas, Tobias, (eds), Leiden/Boston : Brill, 2014.
- Boda, Mark J, "Recycling Heaven's words : Receiving and retrieving Divine Revelation in the Historiography of Judges", in, Prophets, prophecy, and Ancient Israelite historiography, Mark J. Boda and Lissa Wray Beal (ed), Eisenbrauns : Penn State University Press, 2013.
- Bordreuil, P ; Briquel-Chatonnet, F, Le temps de la Bible, Fayard : Paris, 2000.
- Clancier, Philippe, « Hommes guerriers et femmes invisibles. Le choix des scribes dans le Proche-Orient ancien », Clio, 39 | 2014.
- Dictionnaire encyclopédique d'histoire, Nouvelle édition, VII (N-P), Bordas, Paris, 1986.
- Exum, J. Cheryl, "The many faces of Samson", in Samson : Hero or Fool ?, Eynikel, Erik; Nicklas, Tobias, (eds), Leiden / Boston : Brill, 2014.

- Frolov, S ,“1 SAMUEL 1–8 The Prophet as Agent Provocateur”, in Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts, Martti Nissinen (ed), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011.
- Hayoun, Maurice-Ruben, Le roi David, Perrin, Paris, 2012.
- Kahn, Pinchas, “Shofetim –The Book of Judges: Anarchy vs. Monarchy”, in The Jewish Bible Quarterly, <https://jbnqnew.jewishbible.org/index/books-of-the-bible/judges/shofetim-book-judges-anarchy-vs-monarchy/> , referred: 10/06/2025.
- Lafont, Sophie. « Le juge biblique ». La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne, Presses Universitaires de France, 1999, CAIRN.INFO, [droit.cairn.info/la-conscience-du-juge-dans-la-tradition-juridique--9782130499534-page-19?lang=fr](https://droit.cairn.info/la-conscience-du-juge-dans-la-tradition-juridique--9782130499534-page-19?lang=fr), consultée le: 21/06/2025.
- Lanoir, Corinne, “Juges”, in, Introduction à l'Ancien Testament, Macchi Jean-Daniel, Nihan Christophe, Römer, (éd), Genève : Labor et Fides, 2009.
- Le Midrash Rabba sur l'Ecclésiaste (Qohélet Rabba), traduit de l'hébreu par Sylvie André, Nouvelles Savoirs, Paris, 2005.
- Le Midrash Rabba sur Ruth, traduction de Frédéric Gandus, Paris : Nouveaux Savoirs, 2003.
- Lemardele, Christophe, « Du jeune héros aux jeunes guerriers. De Samson aux bahûrîm », in Le jeune héros : recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien, Durand, Jean-Marie ; Römer, Thomas ; Langlois, Michael, (éd), Göttingen / Fribourg : Academic Press/ Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Le Talmud de Jérusalem, Tome VI, traité Roch Ha-Schana, chap II, traduit par Moïse Schwab, Paris : Maisonneuve, 1888.
- Neher, André, Prophètes et prophéties. L'Essence du prophétisme, Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004.

- Nihan, Christophe, “L’instauration de la monarchie en 1 Samuel”, in The future of the Deuteronomistic history, T. Romer (ed), Leuven : University Press/Peeters, 2000.
- Römer, Thomas, « L’École deutéronomiste et la Bible hébraïque », in The future of the Deuteronomistic History, T. Römer, (ed), Leuven University Press, 2000.
- Safren, Jonathan, “New Evidence for the Title of the Provincial Governor at Mari”, in, Hebrew Union College Annual, Vol. 50 (1979), <https://www.jstor.org/stable/pdf/23503349.pdf>, referred: 21/06/2025.
- Steven L. McKenzie; M. Patrick Graham, The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth (JSOT Supplement), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol 17, Oriental Institute of the University of Chicago, second printing, Chicago, 2004.
- The new encyclopaedia britannica, Vol 8, Chicago/New Delhi/Paris/Séoul/Sydney/Taipei/Tokyo, 2005.
- Weber, Max, Le judaïsme antique, traduit de l’allemand (1920) par Freddy Raphaël, librairie Plon, Paris, 1970.