

تدابیر جنسیتی کتاب مقدس: رجولیت ابراهیم^۱

دبورا اف. سویر*

ترجمه: مهدی لک‌زایی**، اشرف هاشمی***

چکیده

این مقاله برگرفته از کتاب جنسیت، دین، و گوناگونی: دیدگاه‌های میان‌فرهنگی است که با ویراستاری اورسولا کینگ و تینا بیاتی در سال ۲۰۰۵ منتشر شده است. این کتاب، با ۱۹ مقاله از محققان در حوزه‌های مختلف فمینیستی از کشورهای گوناگون، مقدمه‌ای است بر برخی از مسئله‌برانگیزترین مطالعات دین و جنسیت. در سال‌های اخیر بهره‌گیری از روش‌شناختی‌های میان‌رشته‌ای و میان‌فرهنگی جنسیت و مطالعات زنان باعث تغییر شکل مطالعات بین‌المللی ادیان شده و باب جدیدی را در موضوعات تازه و جدلی گشوده است؛ موضوعاتی که پارادایم‌های گذشته را در معرض نقد قرار داده و رشته‌های مطالعاتی جدیدی ایجاد کرده است. در مقاله حاضر، سویر، فیلسوف فمینیست فرانسوی، از دریچه نظریه جنسیتی، متون کتاب مقدس را بررسی می‌کند. وی معتقد است در کتاب مقدس به همان اندازه که بازی‌های جنسیتی جنس مذکر به چشم می‌خورد در جنس مؤنث نیز نمود می‌یابد، اما منتقدان فمینیست با تأکید فراوان بر شخصیت‌های مؤنث در ادبیات کتاب مقدس، توجهی به تلویحات مردانه ساخته‌شده نمی‌کنند. به اعتقاد وی، هدف از به‌کارگیری شخصیت‌های مؤنث در کتاب مقدس تأکید بیشتر بر قدرت علم مطلق است. او با اشاره به داستان ساره، هاجر و ابراهیم، قدرت‌گیری شخصیت‌های مؤنث را عامل قدرت‌زدایی و تضعیف شخصیت‌های مذکر می‌داند. سویر در آخر به این نتیجه می‌رسد که هرچند به دلیل قوانین اجتماعی و سیاسی خاص، نفوذ و قدرت جنس مذکر در تمامی عرصه‌های بشری به‌وضوح دیده می‌شود اما در مقابل خداوند این قدرت تضعیف می‌شود. رجولیت ابراهیم حکایت از مردانگی بدون اختیاری دارد که در تقابل کامل با تصاویری است که از شنیدن واژه «مردسالار» به ذهن متبادر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تدابیر جنسیتی، مردسالاری، رجولیت، الاهیات فمینیستی.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Sawyer, F., Deborah, "Biblical Gender Strategies: The Case of Abraham Masculinity", in: *Gender, Religion and Diversity: Cross Cultural Perspectives*, Edited by: Ursula King and Tina Beattie, London: Continuum, 2005.

* استاد گروه مطالعات دینی دانشگاه لانکاستر

** استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** دانشجوی دکتری مطالعات زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

از زمان به رسمیت شناختن ماهیت اساساً مردسالارانه متون کتاب مقدسی در پایان سده نوزدهم میلادی در کتاب *مقدس زنان* (The Woman's Bible) نوشته خانم کیدی استنتن (Cady Stanton, 1985)، موج دوم میراث‌داران فمینیست در صد درک اشارات، تلویحات و معانی این اثر برآمده‌اند. بحث بازیابی یا «مردزدایی» (Trible, 1973) از کتاب مقدس برای آنهایی که برنامه‌الاهیاتی فمینیستی اصلاح‌طلبانه داشتند، در مقابل معضل جدی‌تری قرار گرفت که اصولگرایان افراطی مطرح کردند؛ یعنی اینکه: آیا ممکن است فردی هم فمینیست باشد و هم پژوهشگر سنتی کتاب مقدس. (در واقع معتقد بودند این دو قابل جمع نیستند). این منازعات اساساً درون‌نگرانه بوده و هویت‌های جامع مفروضی را، هم برای زنان و هم مسیحیت و یهودیت، به تصویر می‌کشید که دو تای آخر، یعنی یهودیت و مسیحیت، دین یهودی-مسیحی نامیده می‌شود. اگر بتوانیم گرایش‌های التقاطی تفکر فمینیستی معاصر را زیر چتری واحد قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم واپسین دهه قرن بیستم شاهد شکل‌گیری موج سوم جنبش‌های فمینیستی همراه با اتخاذ آگاهانه ابزارهای نظری گسترده‌تر و درک وسیعی از تفاوت‌های مختص زنان و صدها و شاید هزاران متن مربوط به آنان بوده است. این واقعیت راه دیگری را پیش روی فمینیست‌هایی که درون یا بیرون از چارچوب‌های دینی و سنتی کار می‌کنند قرار می‌دهد. موج سوم حرکت‌های فمینیستی در تقابل با موج دوم و تأکید آن بر جنبشی مربوط به زنان با صحنه‌نهادن بر اهمیت تفاوت‌های میان زنان و سایر اعضای جامعه و نیز با تأکید بر تعددگرایی، خود را متمایز از پیشینیان جلوه می‌دهد و از این حیث باید آن را در زمره جنبش‌های پسامدرن به شمار آورد. تأکید بر تفاوت ممکن است در نگاه اول، پیوند و وحدت بنیادین فمینیسم سیاسی را به مخاطره افکند؛ اما نبود چنین تأکیدی برای اکثریت زنان ساکن در بافت‌ها و مکان‌های پسااستعماری، تبعات به مراتب بیشتری به همراه خواهد داشت (see Schor in Schor and Weed, 1994: vii-xix). اگر فمینیسم همچنان به تفاوت‌های اصلی تجربیات زنان بی‌توجه می‌بود، بیشتر زنان جهان در حاشیه قرار می‌گرفتند و فقط تجربه اقلیتی از زنان سفیدپوست، مستعمره‌نشین، تحصیل‌کرده و نسبتاً مرفه، معیار تعیین تجربه زنان می‌شد.

بافت پسامدرن راه‌های جدیدی برای واکاوی مفاهیمی چون قدرت و نظامات اعتقادی در اختیار فمینیست‌ها قرار داده است تا بدین طریق نقد دین‌مدارانه فمینیسم از شریعت مردسالار پشتیبانی و تکمیل شود. نظریه پردازان فمینیسم، همچون جودیت بودر و مونیکا، خود را به ابزارهای ساختارشکنانه‌ای که میشل فوکو فراهم آورده، مجهز کرده‌اند.

نگاهی به کتاب مقدس از زاویه راهبردهای جنسیتی

نقد نسب‌شناسانه فوکو با تحلیل گفتمان غالب در تقابل با گفتمان‌های رقیب در دوره زمانی معینی، امکان واکاوی و بررسی روابط قدرت را فراهم می‌کند: ما نباید جهانی را تصور کنیم که در آن گفتمان، میان دو طیف گفتمان مقبول و گفتمان منزوی یا میان گفتمان غالب و مغلوب گرفتار شده باشد؛ جهان مطلوب ما جهانی است که در آن کثرت‌گرایی عناصر گفتمانی که در راهبردهای گوناگون ایفای نقش می‌کنند، غالب باشد (Foucault, 1984: 100).

فیلسوف معاصر، جودیت بودر (Judith Buder)، در ادامه روند تفکرات فوکو با بسط نظریه وی برای دربرگیری مقوله تحلیل جنسیت، مقولات جنسیتی دنیای معاصر را نه نشان‌دهنده هویت افراد، بلکه برخاسته از قواعد سیاسی می‌داند. بودر به جای جست‌وجو برای یافتن خاستگاه جنسیت مذکر و مؤنث، این طرح کاربردی را بیشتر به منزله طرحی قلمداد می‌کند که سبب ثبات‌زدایی از مفهوم جنسیت می‌شود که وظیفه ساخت، شکل‌دهی و تنظیم هویت را بر عهده دارد: نسب‌شناسی این مسئله را بررسی می‌کند که چرا از منظر سیاسی آن مقوله‌های هویتی که در واقع تحت تأثیر نهادها، عملکردها و گفتمان‌های برخاسته از خاستگاه‌های چندگانه و متفاوت است، منشأ و علت آنها شمرده نمی‌شوند.

متألهان فمینیست می‌توانند با تغییر زاویه نگاه انتقادی خود، ماهیت ساخت‌محور مفاهیمی چون زنانگی و مردانگی را آشکار کنند. از این‌رو به مسائلی که محققانی مطرح کرده‌اند که بر اساس تحلیل‌های فمینیستی، کتاب مقدس را تحلیل و واکاوی می‌کنند، باید جدی‌تر توجه شود. به این صورت که در عوض واکاوی و تحلیل شخصیت‌های مؤنث که گاهی در متون مقدس به جایگاه بالایی دست می‌یابند، می‌توان

با اتخاذ رویکرد و نگاهی عمیق‌تر و تیزبینانه‌تر مشاهده کرد که به‌کارگیری شخصیت‌های مؤنث از سوی نویسندگان کتب مقدس فقط با هدف تأکید هر چه بیشتر بر قدرت لایتناهی و گسترده‌ی پروردگار صورت پذیرفته است.

در روایت‌ها و متونی که امکان برجسته‌سازی و تأکید بر نقش کلیدی شخصیت یا شخصیت‌های مؤنث خاص را فراهم می‌آورند، می‌توان با سلب قدرت از شخصیت‌های مذکر، آنان را به مقامی پایین‌تر تنزل داد. از آنجایی که در متن کتاب مقدس، برتری و رجحان شخصیت‌های مذکر همواره به عنوان یک اصل از پیش پذیرفته‌شده مطرح بوده، با کمک فرآیند تضعیف و مردزدایی می‌توان از انتظارات خواننده ثبات‌زدایی کرد و دست نویسنده را در اعمال سناریویی غافلگیرکننده، که در آن خدای مذکر با سودبردن از شخصیت‌های مؤنث نقشه خود را عملی می‌کند، باز گذاشت. برخی از روایت‌هایی که امکان به‌کارگیری این ترفند در آنها وجود دارد عبارت‌اند از: داستان ساره، هاجر و ابراهیم (Sarah, Hagar and Abraham)، ربکا و اسحاق (Rebecca and Isaac)، راحیل و یعقوب (Rachel and Jacob)، تامار و یهودا (Tamar and Judah)، نائومی، روث و بوآز (Naomi, Ruth and Boaz). مشابه همین درون‌مایه را می‌توان در ادبیات اپوکریفایی نیز به کار گرفت که بارزترین و مهم‌ترین آنها داستان جودیت و هولوفرنس (Judith and Holoferenes) است. نشانه‌هایی از این درون‌مایه روایی را می‌توان در نخستین متون مسیحیت نیز مشاهده کرد که در آنها حواریون عیسی که همگی مرد بودند، تحت‌الشعاع ایمان و پای‌بندی زنان گرداگرد مسیح قرار می‌گیرند. حتی و به‌طور اخص، داستان نخستین زوج بشری، یعنی آدم و همسرش حوا، نیز امکان چنین قرائتی را فراهم می‌کند. محققان کتب مقدس نشان داده‌اند که چگونه درون‌مایه تکراری غصب نخست‌زادگی [مثلاً غصبی که یعقوب از برادرش عیسو کرد] با همکاری شخصیتی مؤنث [مادر یعقوب، ربکا] بخش گسترده‌ای از داستان سفر پیدایش را به خود اختصاص می‌دهد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت این قبیل لحظات کلیدی که تعدادشان کم هم نیست و در آنها قدرت‌گیری شخصیت‌های مؤنث به قدرت‌زدایی و تضعیف شخصیت‌های مذکر می‌انجامد، نه‌تنها در سفر پیدایش، بلکه در قالب داستان‌هایی گوناگون در سرتاسر کتب مقدس یهودیت و مسیحیت و نیز کتب اپوکریفایی به چشم می‌خورند.

در واقع این داستان‌ها به جای فهم هستی‌شناسانه مقوله‌های هویتی، عمدتاً بر اساس دوگانه جنسیتی «مذکر و مؤنث» با تأکید بر دگرخواهی الزامی، که بافت‌های اجتماعی - سیاسی خاص را شکل و قالب می‌بخشند، خود محصول این بافت‌ها است. به‌وضوح می‌توان نقش کتاب مقدس را، از لحاظ دینی و نیز فرهنگی، در پیشبرد چنین گفتمان متعالی و بی‌نقصی که توانسته ساختارهای پذیرفته‌شده مقولات هویتی را به لرزه درآورد مشاهده کرد. اما همان‌طور که بودر خاطر نشان می‌کند، این نهادها، عملکردها و گفتارهای برساننده شاکله هویت، خود با تاریخ خاص خودشان متعدد و مفصل‌اند.

هنگامی که نظریه جنسیت معاصر بر گفتمان کتاب مقدسی قدرت مطلق الاهی اعمال می‌شود، مشخص می‌گردد که نویسندگان آن برای آنکه بتوانند جلوه متعالی و فوق بشری مردسالاری، قدرت و سلطه خدای مذکر، را فاتح و بی‌مسئله نشان دهند، از هر دو شخصیت مذکر و مؤنث ثبات‌زدایی کرده‌اند. در این طرح نویسندگان به منظور دستیابی به اهداف والای خود حتی از تمسخر شخصیت‌های فانی مذکر نیز دریغ نکرده‌اند. جودیت بودر معتقد است تخریب و براندازی نقش‌های پذیرفته‌شده جنسی، بخش لاینفک و ثابت روایت‌های مردسالار بوده است. وی با سودبردن از این قبیل استثنائات درصدد نمایش شکنندگی و آسیب‌پذیری جنس ساخت‌محور بر می‌آید:

اگر حقیقت درونی جنسیت، ساختگی و جعلی بوده و جنسیت واقعی، امری وهمی و حک‌شده روی بدن‌ها باشد، به نظر می‌رسد جنسیت‌ها نه می‌توانند درست باشند و نه خطا، بلکه صرفاً ناشی از تأثیرات حقیقت گفتمان نوعی هویت ثابت و اولیه‌اند (Buder 1990: 136).

چنین شکنندگی الگوهای رفتاری پذیرفته‌شده به‌وضوح در روایت‌های کتاب مقدس، صرف نظر از هر هدف الاهیاتی، دیده می‌شود. قوانین و احکام شرعی کتاب مقدس حکایت از برداشتی انعطاف‌ناپذیر از رفتارهای جنسی تجویز شده دارند و به همراه آنها روایاتی هستند که درصدد تخریب این قبیل رفتارها برمی‌آیند. بودر می‌نویسد در این سناریوی جایگزین می‌توان به حقیقت تکثر پی برد:

در چنین وضعیتی است که می‌توان بسط و توسعه ساختارهای فرهنگی مفاهیمی چون «جنس» و «جنسیت» را انتظار داشت و بدین ترتیب تفاوت‌های بنیادین جنسی را به نقد کشید و ماهیت غیرطبیعی آن را فاش کرد (Buder 1990: 149).

اما «خارج» از این فضای ایجادشده، موجودیت واقعی وجود ندارد و لازم است موقعیت‌های موجود در بین واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی حاضر بررسی و به کار گرفته شود تا هویت‌ها در یکدیگر ادغام شوند. مفهوم «جنسیت‌کنشی»، که بودر در کتاب *مشکل جنسیت بدن پرداخته*، از آن‌رو نقد شده است که وی واقعیت‌های هویت اجباری به واسطه نژاد (gender trouble) خود، و گفتمان انسان‌گرایانه لیبرال و سفیدپوست غالب همراه آن، و همچنین جنسیت را بررسی نکرده است. البته بودر عقیده دارد چنین انتقادی به دلیل تعبیر نادرست ایده‌های او است. درست است که وی برای تغییر هویت راهی پیشنهاد داده، منظور وی نفی هویت دیگران نبوده است: چنانچه انسان‌گرایی لیبرال در نتیجه غرور و از طریق اعمال فشار و اجبار، بخواهد هویت‌های فرهنگی خاص و متعددی را پایه‌گذاری کند، باید دقت کرد که در مباحث گفتاری مربوط به هویت‌هایی که بدین صورت ایجاد شده‌اند، این فشار مجدداً، هم به طور کنشی و هم الزامی، به کار گرفته نشود. این تغییر هویت‌ها لزوماً به معنای نفی هویت‌های دیگر نیست، بلکه چه‌بسا نویدبخش آن باشد که می‌توان ارتباطات گسترده‌تری را نیز پذیرفت (Buder, 1993: 118).

اکثر کسانی که نمی‌توانند زندگی را فراتر از واقعیت ساختاری و محدود خود تصور کنند، هویت کنشی را به دور از واقعیت تلقی می‌کنند. اما چنانچه این صحنه کنش را فراتر از حوزه کنترل‌شده انسان بدانیم، چنین نقدی از باتلر منتفی می‌شود. نظریه هویت کنشی بودر ابزار مناسبی است که می‌توان از آن در متون انجیلی استفاده کرد؛ متونی که در آنها شخصیت‌های اصلی مجازند واقعیت‌های ساختاری را رد کنند و از آن بگریزند. فهرستی که لوس ایریگاری از فلسفه ارسطویی تقلید (mimesis) برای واکاوی و بررسی سوژگی زنان عرضه می‌کند نیز قرابت‌هایی انکارناشدنی با بازی‌های جنسی مشهود در روایت‌های انجیلی نشان می‌دهد؛ فهرستی که در آن اصالت بیش از آنکه در الگوی پذیرفته‌شده مذکر باشد، در تقلید طنزآمیز زنانگی مجسم نهفته است. اغلب،

ایریگاری را مبتکر نوعی از ذات‌گرایی جدید می‌دانند؛ اما ماهیت این اثر وی به گونه‌ای است که نمی‌توان در آن نشانی از نظام طبقه‌بندی ایستا یافت. تفکر وی تفکری است پویا و سیال؛ تفکری که در آن غالباً بیش از یک دیدگاه عرضه می‌شود: ایریگاری از مخاطب خود می‌خواهد هر آنچه را وی می‌گوید، نه حاصل یک صدا، بلکه برآمده از دو، سه، چهار و چندین صدای گوناگون بداند (Weir, 1996: 96). ایریگاری با به‌کارگیری ایده‌ی تقلید سعی در تغییر مفهوم «زن» دارد و برای نیل به این مقصود با ساختارزدایی از مفهوم مردسالارانه‌ی زن، که زن را غیر از مرد دیده، این امکان را فراهم می‌آورد که زن از درون این تفاوت، برخاسته و برای نخستین بار خود حقیقی‌اش را بروز دهد:

نقش زن باید همراه با تأمل و به دور از هرگونه شتابی واکاویده شود که خود به معنای تغییر نقش زن به عنوان موجودی تابع و فرمان‌بردار و تصریح بر نقش منحصر به فرد وی و در نتیجه آغاز مخالفت با ساختارهای پذیرفته‌شده است (Irigaray, 1985: 76).

به‌کارگیری فلسفه ارسطویی تقلید از سوی ایریگاری و تقلید طنزآمیز وی از مفهوم پذیرفته‌شده و سنتی زن، امکان فاعلیت را به زنان می‌دهد: «بنابراین بازی کردن با تقلید برای زن به معنای تلاش وی برای بازیابی جایگاه خود در گفتمانی است که در عین حال نمی‌خواهد به گفتمان صرف تقلیل یابد» (Ibid.).

ایریگاری مفهوم «تفاوت» را بررسی می‌کند و نوع جدیدی از ذات‌گرایی را مطرح می‌کند که در عین تأکید بر فردیت زن، جایگاهی مستقل از جنس مذکر را برای او متصور می‌شود. در روایات انجیلی، مردانگی و رجولیت درباره‌ی خداوند به عنوان غیر، پذیرفته می‌شود. با اعمال مفهوم تقلید ایریگاری به مفهوم مردانگی در روایت‌های انجیلی، شیوه‌های جدیدی برای قرائت متون انجیلی در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد که بر هر دو تصویر مؤنث و مذکر تأثیرگذارند. برای مثال می‌توان آدم را شخصیتی دانست که در خوردن میوه ممنوعه شریک و همدست حوا بوده و استقلال خود را در بودن کنار حوا به دست می‌آورد. در مقابل، تصویری که از آدم در آیین مسیحیت داده می‌شود، تصویر فردی است که ناخواسته در دام وسوسه‌های حوا گرفتار آمده است. بازی‌های جنسی مشهود در ادبیات انجیلی نه تنها درباره‌ی زنان، بلکه درباره‌ی مردان نیز به

چشم می‌خورد. با این حال، منتقدان فمینیست با تأکید محض بر شخصیت‌های مؤنث در ادبیات انجیلی، از اشارات و تلویحات مردانگی ساخته‌شده غافل بوده‌اند.

تحلیل ساخت جنس در درک روش تعامل میان درون‌مایه‌های متون انجیلی بسیار حیاتی است؛ روشی که در آن الگوهای رفتاری پذیرفته‌شده جنسی در یک متن، در متنی دیگر نقد می‌شود. با این حال، تنها یک شخصیت محوری است که در سرتاسر روایت‌های انجیلی در جای خود باقی مانده و اغلب در درون یا بیرون از مرزهای جنسی در پوشش‌ها و هیبت‌های گوناگون و حتی گاه با پوشش جنس مخالف ظاهر می‌شود، اما همواره نبض داستان را در دست داشته و شخصیت‌های مکمل، همگی در خدمت او هستند. تحلیل شخصیت‌های انسانی در متون انجیلی به منظور درک داستان و شخصیت اصلی ضروری است؛ اما توجه بیش از حد به این قبیل شخصیت‌ها به غفلت از خط اصلی روایت منجر خواهد شد. در ادبیات انجیلی، این شخصیت‌های ثانویه همراه با داستان‌های مختص به خود همواره در سایه باقی می‌مانند و انعکاسی از جزئی کوچک از جلال الاهی هستند.

ماری دالی در نقد فمینیستی و پسامسیحی خود از مسیحیت و انجیل، مردسالاری را به عنوان مهم‌ترین علت فرمان‌برداری و قربانی‌شدن زنان معرفی، و اصل معروف خود را این‌گونه بیان می‌کند: «اگر خدا مذکر باشد، آنگاه هر آنچه مذکر باشد خدا است» (Daly, 1973: 19).

در خصوص درستی این گفته در بیشتر آموزه‌های انجیلی و نیز ساختارهای سنتی کلیسا شواهد آشکاری می‌توان یافت؛ اما یکی از درون‌مایه‌های خداپاورانۀ انجیلی (و مسیحیت پیش از عصر روشنگری) در تضاد با این اصل ماری دالی بوده و حتی اصل ماری دالی را بدین صورت اصلاح می‌کند که اگر خداوند مذکر باشد، آنگاه مذکر برابر است با هیچ.

ماری دالی پیش از مطرح‌کردن اصل خود چنین می‌نویسد:

عقیده رایج بین مردم درباره «وجود برتر» به عنوان مقوله‌ای متمایز و جدا از جهان مادی و در عین حال مسلط بر آن، که بر اساس طرح و نقشه‌ای این جهان را کنترل می‌کند و نوع بشر را به پیروی کودکانه از خود مشغول می‌دارد،

تنها پوششی است نه‌چندان ظریف و زیرکانه بر حقیقت آن مردسالار الهی
(Daly, 1973: 19).

به جای محدودکردن این نقد، به‌خصوص از ادیان مردسالار و متمرکزشدن بر زنان به عنوان یگانه قربانیان تاریخ، و به عنوان «غیر» در این طرح الهی باید اشارات و تلویحات این وجود برتر و نظام دینی مبتنی بر آن را، هم برای زنان و هم برای مردان و نیز در قرائت متون انجیلی، ساخت‌زدایی کرد. بهترین نقطه برای شروع این فرآیند، داستان ابراهیم و همسرش ساره است. در این داستان، خداوند قادر مطلق و استفاده‌راهبردی وی از شخصیت‌های انسانی به‌خوبی به تصویر کشیده شده است.

بازی‌های قدرت در انجیل: خداوند، ساره، هاجر و ابراهیم

شخصیت ابراهیم در آیین یهود و مسیحیت یکی از نمونه‌های بسیار خوب مردسالاری است. با این حال به صورت کاملاً کنایه‌واری، ابراهیم هنگامی صاحب فرزند می‌شود که خودمختاری‌اش در معرض تهدید قرار گرفته و اقتدار مردانه‌اش مخدوش می‌شود. بدین‌صورت که ابتدا سارای (که در این بخش از داستان با این نام شناخته می‌شود) کنترل امور را به دست دارد و تصمیم می‌گیرد آبرام (نام ابراهیم در این نقطه از روایت) با هاجر ازدواج کند تا هاجر به جای او بچه‌ای برایش به دنیا آورد و بدین‌ترتیب به آبرام می‌آموزد که با هاجر، کنیز خود، هم‌بستر شود. سپس در اواخر عمر آبرام، خداوند تصمیم می‌گیرد که زمان آن فرا رسیده از سارای صاحب فرزند شود و بدین‌طریق کاری غیرممکن را، که همانا آستن‌شدن زنی در سن پیری باشد، به وسیله نیروهای فرابشری ممکن می‌کند و خداوند، قدرت خود را به رخ می‌کشد.

پیش از آنکه بتوانیم پاسخی برای پسردارشدن آبرام و سارای بیابیم، هویت آبرام هنگامی که رئیس قبیله از حق پدرش علیه وی استفاده می‌کند، از حیث خانوادگی و قبیله‌ای مجدداً تعریف می‌شود. داستان ابراهیم و اتفاقاتی که بر وی می‌گذرند، نشان از سبک زندگی مبتنی بر کشاورزی دارد که در آن می‌بینیم که آبرام همراه برادران و سایر اعضای خانواده‌اش در خانه پدری زندگی می‌کند. به‌طور کنایه‌واری خروج آبرام از خانه پدر برای وی تجربه آزادی و رهایی را به دنبال ندارد؛ بلکه در پی شنیدن ندایی

الاهی، آبرام وارد رابطه پدرفرزندی با خداوند می‌شود که نسخه‌ای بسیار مستحکم‌تر از رابطه وی با پدر خونی‌اش است. خداوند او را به ترک خانه مأمور کرده و همان‌طور که پدری پسرش را برکت می‌دهد، به او برکت می‌بخشد، برایش آرزوی بزرگی و جلال می‌کند و به آبرام قول می‌دهد که خود، او را حفاظت کند (Gen, 12: 2-3). در پاسخ به این عهد خداوند می‌خوانیم که آبرام، آن‌طور که پروردگار امر فرموده بود به راه افتاد و به دنبال آن متوجه می‌شویم که آبرام در زمان ترک حران ۷۵ ساله بود (12: 4).

در اینجا خواننده با یکی از درون‌مایه‌های بسیار آشکار و پرتکرار انجیلی مواجه می‌شود؛ درون‌مایه‌ای که در متون مسیحی نقش کلیدی بر عهده دارد. این درون‌مایه چیزی نیست جز نمایش قدرت و سلطه مطلق از سوی خداوند و در پی آن اطاعت بی‌چون و چرای ابراهیم از خداوند که الگوی رابطه‌ای پدرپسری است و انجیل از آن به عنوان رابطه‌ای آرمانی میان پروردگار و بندگانش یاد می‌کند: آیا نیست او جز پدر تو، همان او که تو را آفرید، خلق کرد و استوار ساخت؟ (Deut, 32: 6). درست است که در متون عبری به‌ندرت پیش می‌آید که واژه «پدر» در مقام خطاب به خداوند به کار گرفته شود (d. Is. 63: 16, 64: 8)، و نیز کمتر می‌بینیم که خداوند رابطه خود با بندگانش را رابطه‌ای پدرپسری بداند، با این حال این بدان معنا نیست که مفهوم پدربودن خداوند به هیچ وجه در این متون یا در متون مسیحی یافت نمی‌شود. کاترین دار (Katheryn Pfisterer Darr) در بررسی تصویرسازی خویشاوندی در اشعای بنی‌اسرائیل به‌وضوح این نکته را یادآور می‌شود (Pfisterer Darr, 1994: 46-84). از تصاویر کلیدی در توصیف رابطه میان بندگان یا اقوام برگزیده و خداوند، رابطه پدرپسری است (for example: Ex, 4: 22; Deut, 14: 1; Is, 1: 2, 45: 11; Jer, 3: 19; Hos. 11: 1; Mal. 2: 10). اگر خدای مذکور تصویرشده در این کتب، بنی‌اسرائیل را به عنوان فرزندان خود خطاب می‌کند، به طور حتم می‌توان به این نتیجه منطقی رسید که بنی‌اسرائیل نیز خداوند را پدر خود می‌دانستند.

نخستین داستان انجیل در سفر پیدایش را نیز می‌توان تحت چنین قرائتی تفسیر کرد؛ درون‌مایه وابستگی را می‌توان در رابطه پدرفرزندی میان خداوند و آدم دید. حتی هنگامی که آدم، حوا را به عنوان شریک خود برمی‌گزیند، همچنان نتوانسته به حدی از

اختیار و رشد دست یابد. زمانی که این زوج بهشتی نخستین گام‌های خود را برای رهایی و استقلال برمی‌دارند، پدر ناراضی و خشمگین با ورود ناگهانی خود راهشان را سد می‌کند. صحنهٔ مقابله با پدر که صحنه‌ای بسیار حیاتی برای بشر در حال رشد است، تبدیل به نمایی ناامیدکننده و ملامت‌انگیز از انداختن تقصیر بر گردن دیگری می‌شود: آدم در مواجهه با مخالفت الاهی بار مسئولیت را به زمین نهاده و استقلال، تبدیل به رؤیایی دوردست برای نوع بشر می‌شود. حوا موفق می‌شود خود و همسرش را رها سازد؛ اما مسئولیتی که پدر اول بار بر دوششان نهاده با آنان باقی مانده و بعدها در روایت سفر پیدایش، به صورت بار سنگین‌تری بر شانه‌های آبرام نهاده می‌شود.

پیش‌تر دیدیم که ندای الاهی به آبرام را می‌توان از زاویه‌ای خویشاوندی و اکاوی کرد و آن اینکه آبرام خانوادهٔ خونی و نسبی‌اش را ترک کرده و به ندای خداوند پاسخ مثبت می‌دهد؛ اکنون باید نحوهٔ کارکرد این رابطه را بررسی کرد. پس از ماجرای ندای خداوند به آبرام، روایت با داستان اقامت آبرام و سارای در سرزمین مصر ادامه می‌یابد.

در این داستان رفتار آبرام به گونه‌ای است که ممکن است عهد الاهی را به مخاطره افکند، حداقل تا آنجا که به امکان سرپرستی ملتی بزرگ و قدرتمند با همسر فعلی‌اش، یعنی سارای، مربوط می‌شود. آبرام پیش از رسیدن به مصر به این فکر می‌افتد که اگر مصریان زیبایی فوق‌العادهٔ سارای را ببینند و بفهمند که سارای همسر او است، ممکن است جانش به خطر بیفتد. آبرام با خود فکر می‌کند که اگر سارای تظاهر کند که خواهرش است، بهتر خواهد بود. در اینجا هیچ اشاره‌ای به این نکته نمی‌شود که آیا واقعاً تهدیدی در کمین آبرام بوده است یا خیر، اما آنچه می‌دانیم آن است که مصریان مطمئناً مجذوب زیبایی سارای شده و او به عنوان «خواهر» آبرام به قصر فرعون می‌رود. در نتیجه، ابراهیم دوران بسیار خوبی را در مصر گذراند: و [فرعون] به خاطر [سارای] با آبرام به نیکی رفتار کرد و او را با گوسفندان، گاوهای نر و بارکش، قاطران، غلامان و کنیزان، استران و اشتران برکت بخشید (12:16). در این داستان، عنصری کنایه‌آمیز به چشم می‌خورد. رفتار آبرام با سارای که او را به فرعون سپرده و فرعون نیز بالطبع وی را به همسری اختیار می‌کند (Gen. 12: 15 and 19)، بعدها در نقطهٔ دیگری از روایت این‌گونه تکرار می‌شود که سارای زنی مصری را برای هم‌بستری با آبرام برمی‌گزیند. در

آن داستان می‌بینیم که جایگاه اشخاص وارونه شده و این بار این زن مصری است که نقش کنیز را ایفا می‌کند، کنیزی به نام هاجر (see Silverman Kramer 1998: 221). رفتار سارای با کنیز مصری خود، هاجر، سخت‌گیرانه‌تر از آن چیزی است که بتواند تجربه‌ی وی در مصر را از ذهنش پاک کند. اما این بار نیز در متن به هیچ وجه اشاره‌ای به حالات روحی و احساسات سارای پس از درآمدن به همسری فرعون و نیز هنگامی که فرعون وی را به آبرام باز می‌گرداند نشده است. در این بخش از روایت با نمونه‌ای آشکار از اجرای حکم شریعت انجیلی، یعنی مالکیت مرد بر همسر خود و نقش منفعل زن در این میان، مواجه می‌شویم. باید به این نکته توجه داشت که نقش آبرام در حادثه‌ای که در مصر در خصوص سارای برایش روی می‌دهد چندان با انتظارات ما از مردسالاری پخته و پارسا مطابق نیست. آبرام ترجیح می‌دهد به جای حفاظت از سارای و قبول مسئولیت او به عنوان همسرش، نقش برادر وی را به عهده بگیرد. در واقع، تن‌دادن سارای در سکوت به نقشه همسرش را می‌توان با احکام انجیل مطابقت داد؛ اما خود این نقشه برخلاف احکامی است که از زنا منع می‌کنند.

با این حال ضعف و بی‌اختیاری آبرام زمانی کاملاً آشکار می‌شود که وی از آوردن فرزند ناتوان است و برای حل این مشکل، ابتدا سارای کنترل امور را به دست می‌گیرد و به آبرام می‌آموزد که با کنیز خود، هاجر، هم‌بستر شود. جملاتی که به نقل از نویسنده سفر پیدایش در این صحنه از زبان سارای بیان می‌شوند، به انفعال آبرام اشاره دارند: «تو خوب می‌دانی که خداوند مرا از زادن فرزند منع کرده است، پس نزد کنیز من برو؛ باشد که از رحم او صاحب اولاد شویم». آنگاه فقط این جمله را می‌خوانیم که: «و آبرام سخن سارای را پذیرفت» (2: 16).

سخنان سارای را می‌توان حاکی از آسیب‌پذیری و شکنندگی رجولیت آبرام دانست و این قضیه از دو منظر در خور بررسی است. نخست آنکه سارای آبرام را به‌کل از مسئله نازایی خود خارج می‌کند و می‌گوید ناتوانی وی از آوردن اولاد هیچ ارتباطی به همسرش ندارد، بلکه تقدیر پروردگار چنین بوده است؛ دوم آنکه چون خداوند برای درمان این مشکل چاره‌ای نمی‌اندیشد، سارای به‌ناچار مجبور می‌شود برای همسرش هم‌بستری برگزیند تا برایش فرزندی بزاید. اخیراً و خصوصاً در تفاسیری که فعالان

جنبش فمینیستی و طرفداران حقوق اجتماعی زنان (womanism) در باب شخصیت سارای در این صحنه نگاشته‌اند، رفتار سارای با هاجر را نمونه‌ای از رفتار مالک با مملوک می‌بینیم، به طوری که مالک می‌تواند تا آنجا که بخواهد از مملوک خود بهره گیرد (see Tribble, 1984: 9-35; Teuball, 1993; Williams, 1993; Barton, 1999). در این میان حتی آبرام را نیز می‌توان قربانی خواست خداوند و سارای دانست. خواست خداوند بر آن بوده که وی صاحب فرزند نشود و اکنون موقعیتی فراهم شده که او می‌تواند از طریق کنیزی خارجی، پدر شود؛ زیرا پس از چندین دهه زندگی بدون فرزند، همسرش ناگهان تصمیم می‌گیرد که باید کاری در این باره صورت پذیرد و آبرام باید حتماً صاحب فرزند شود که صد البته پیروی از این فرمان برای مردی ۸۶ ساله به هیچ وجه آسان نیست (16: 15).

هاجر و پسرش اسماعیل همچنان تحت تأثیر خواسته‌های سارای قرار دارند. با وجود تولد پسر نخست‌زاده‌اش، نقش پدری آبرام در این روایت انکار می‌شود. خداوند بار دیگر مداخله می‌کند و این بار به آبرام اطمینان می‌دهد که وارث «حقیقی» پیامبری وی هنوز زاده نشده است؛ اما چون آبرام برای اسماعیل از خداوند برکت خواسته بود، خداوند نیز به او وعده می‌دهد که نخست‌زاده‌اش را برکت دهد و ذریه‌اش را کثیر گرداند و او را پدر ملتهایی چند سازد (17: 18-20). این اطمینان مجدد هنگامی رخ می‌دهد که خداوند به آبرام الهام می‌کند که سارای که اکنون خداوند نامش را به ساره تغییر داده، صاحب اولادی خواهد شد. نویسنده سفر پیدایش از زبان خداوند می‌نویسد: «من تو را به واسطه او پسری عطا خواهم کرد» (17: 17). ابراهیم، که اکنون خداوند نامش را این‌گونه تغییر داده، قدرت خود را از دست داده و در عوض، این قدرت الهی است که به دنیا آمدن پدر قوم برگزیده را تضمین می‌کند. نقش وی به عنوان پدر و حامی پسرش و نیز در مقام همسر ساره به عنوان عامل اولیه بارداری همسر خود را خداوند غصب می‌کند. کاستی‌های هویت مردانه ابراهیم در اینجا آشکارا بیان شده و تحت سلطه قدرت الهی قرار می‌گیرد.

تولد فرزند ابراهیم و ساره، که اینک یکی در صدسالگی و دیگری در نودسالگی به سر می‌برد، که پیش از این به خواسته الهی به تعویق افتاده بود، اکنون در شرف انجام

است. هیچ دلیل روشنی برای نازایی پیشین ساره مطرح نمی‌شود و از سوی دیگر اگر ساره می‌توانست در دوره طبیعی بارداری خود صاحب فرزند شود، وساطت خداوند دیگر معنایی نمی‌داشت. ابراهیم و ساره در کهن‌سالی همچون کودکان از باروری عاجزند و درست همان‌طور که پیران در نقش‌های خود تابع جوانان هستند، ابراهیم و ساره نیز در پذیرش خواست خداوند و اجرای اوامر او همچون کودکان‌اند.

اگرچه واکنش ساره در قبال آگاهی از باروری ناگهانی خود پخته‌تر و سنجیده‌تر از همسرش است، این دیرباروری و شکاکیت برای ابراهیم با وجود قدرت فرابشری خدا چندان جای توجیه ندارد. هنگامی که سه فرستاده از جانب خدا برای بشارت به ابراهیم نزد وی آمده بودند، ساره با گوش دادن به سخنان آنان (از پشت خیمه) از حاملگی خود باخبر می‌شود. سردرگمی و غافلگیری ساره در قبال اطلاع از این خبر الهی نکته دیگری را درباره رجولیت ابراهیم آشکار می‌کند: پس ساره با خود خندید و گفت: «حالا که پیر شده‌ام و همسر من نیز پیر و فرتوت است، آیا باز به لذت می‌رسم؟» (12: 18). معادل واژه «لذت» در زبان عبری واژه‌ای مرتبط و هم‌خانواده با واژه Eden (عدن) است و در این بافت در معنای لذت جنسی به کار برده شده، و بر مبنای قول معروف علمای یهود به صورت ضمنی به رطوبت اندام جنسی زن اشاره دارد (see Alter, 1996: 79). به کارگیری این واژه نشان‌دهنده تقلید طنزآمیز این صحنه است. از دید ساره، حتی فکر آنکه همسر پیرش بتواند او را به لذت جنسی وا دارد و در پی آن نطفه کودکی در رحمش منعقد شود، به شوخی بزرگی می‌ماند، چه رسد به آنکه او که زنی نازا و یائسه است، حقیقتاً بخواهد صاحب اولادی شود.

بنابراین، ابراهیم و ساره صرفاً ابزاری در دستان خدا هستند تا او نقشه خود را برای تحقق قوم برگزیده عملی کند. با این حال شخصیت ساره در این داستان از اختیار و اراده بیشتری برخوردار است، چراکه به عنوان یک زن، جسارت و اعتماد به نفس او بیش از پیش سبب تضعیف مردانگی و قدرت اختیار ابراهیم در مقابل اراده لایزال الهی می‌شود. در این روایت‌ها ما فقط یک بار شاهد جسارت و اعتماد به نفس ابراهیم در برابر خدا هستیم. به طور کنایه‌واری، ابراهیم از قدرت اختیار خود استفاده، و به عدالت الهی شک می‌کند؛ اما نه هنگامی که خداوند او را مأمور قربانی کردن با ارزش‌ترین

عضو خانواده‌اش می‌کند؛ یعنی پسری که خداوند پس از سال‌ها به او و ساره عطا کرده؛ بلکه زمانی که از خداوند درخواست می‌کند ساکنان شهرهای سدوم و عموره را ببخشد (33-16: 18). این ضعف منحصر به فرد در انفعال همیشگی ابراهیم در برابر پروردگار سبب پررنگ‌شدن واکنش مطیعانه وی در برابر امر الاهی برای قربانی کردن اسحاق در ادامه داستان می‌شود. فوول (Fewell) و گان (Gunn) در واکاوی اطاعت بی‌چون‌وچرای ابراهیم از فرمان قربانی کردن اسحاق، به این ابراهیم پرشهامت اشاره می‌کنند که چگونه بر سر زندگی عده‌ای غریبه ملحد با خداوند جدل کرده، اما در جایی دیگر برای نجات جگرگوشه‌اش سکوت اختیار می‌کند (Fewell and Gunn, 1993: 52-5).

مجبور کردن اسحاق برای قربانی شدن بارزترین جلوه تضعیف مردانگی ابراهیم و استفاده از آن به عنوان ابزاری دینی/سیاسی است. او که سرانجام از همسر محبوبش ساره صاحب فرزند پسری شده، بار دیگر با خداوند دمدمی مزاجش روبه‌رو می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر در این روایت دیدیم، نقش ابراهیم به عنوان همسر به مخاطره افتاده و وی نتوانسته برای اسماعیل پدر خوب و مناسبی باشد. این بار خدای دمدمی مزاج ابراهیم نه تنها نقش وی به عنوان حافظ پسر محبوبش اسحاق را از وی خلع می‌کند، بلکه به او دستور می‌دهد از اعتمادی که این پسر به پدرش دارد سوء استفاده، و او را قربانی کند. عناصری در درون آیین مسیحیت و یهود ممکن است لب به تحسین ایمان استوار ابراهیم بگشاید که او را به اطاعت از این فرمان دهشتناک سوق داد؛ اما تأملات اخیر درباره این داستان بیشتر خود این عمل قربانی را هولناک خوانده و به جای تمرکز بر ایمان ابراهیم در انجام دادن این کار، ماهیت پروردگاری را بررسی می‌کند که نتوانسته است چنین آزمونی را بر بنده‌اش تحمیل کند. کارول دلانی (Carol Delaney) از پژوهشگرانی است که به طور خاص بر اشاره‌های این داستان در درک خدای کتاب مقدس و نسل‌هایی از بشر که برای چنین خدایی احترام و عزت قائل بوده‌اند متمرکز شده و این پرسش در ذهن او بی‌پاسخ باقی مانده است:

چرا اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرمان خدا برای قربانی فرزند، الگوی ایمان است، اما حفاظت از فرزند تا پای جان نه؟ اگر الگوی ایمان در جامعه این‌گونه می‌بود، امروز جامعه ما چگونه ساختاری داشت؟ (Delaney, 1998: 149).

با وجود این در حکومت‌های مطلقه که بنا بر روایت‌های انجیلی در میان بنی اسرائیل و زندگی قبیله‌ای آنان، در ابعاد کوچک‌تر رایج بوده و در آنان قدرت مرد، قدرتی مطلق بوده، با آثاری از خدانشناسی مواجه می‌شویم که منعکس‌کننده این‌گونه حکومت‌های مطلق و استبدادی بوده و حتی آن را با چاشنی اغراق همراه کرده‌اند. در چنین وضعی، هنگامی که در تلاش برای توصیف خداوند به عنوان پدیده‌ای و رای تجربه بشری برمی‌آییم، یکی از تصاویری که باید به آن التفات کرد، تصویر یک وجود صاحب قدرت و مطلق مردسالار است. در چنین الیهاتی، جایی برای مردسالاری «واقعی» انسان وجود ندارد. به دلیل قوانین اجتماعی و سیاسی خاص، نفوذ و قدرت جنس مذکر در تمامی عرصه‌های بشری به‌وضوح دیده می‌شود؛ اما در مقابل خداوند، این قدرت تضعیف می‌گردد. در واقع وجود احکام شریعت در متون انجیلی، که بر نفوذ جامعه مردسالار بشری صحنه می‌نهد، با هدف پررنگ کردن تضاد میان این جامعه و اعتقاد به وابستگی انسان به خدا در روایات انجیلی نگاشته شده‌اند. ابراهیم ممکن است در نگاه احکام شریعت، مردسالاری باشد که نظام سلسله‌مراتبی مردسالاری را در جامعه و خانواده منعکس می‌کند؛ اما همین فرد در مرادوات و مواجهه‌های خود با خداوند همچون کودکی بدون اختیار در خصوص تصمیمات زندگی خویش است که حتی درباره زندگی زناشویی و جان فرزند خود نیز اراده‌ای ندارد.

ساختارزدایی داستان ابراهیم بر مبنای شناخت پارادایم قدرت مطلق در روایات انجیلی می‌تواند نقطه عطفی در بازسازی این پارادایم بر اساس نظریات توحیدی معاصر در مقایسه با جوامع هزاره قبل باشد. رجولیت ابراهیم حکایت از مردانگی بدون اختیاری دارد که در تقابل کامل با تصاویری است که از شنیدن واژه «مردسالار» به ذهن متبادر می‌شوند. ابراهیم با گرایش «ضد مردسالارانه» یا «مردسالاری تقلیدی» خود، مفهوم مردسالاری بشری را به‌سخره می‌گیرد و بدین طریق تعریفی جدید از مردانگی به دست می‌دهد یا دست‌کم محدودیت‌ها و ماهیت وابسته‌اش را آشکار می‌کند. در این فرآیند، به‌وضوح می‌توان دید که همان‌طور که زن‌بودن، در گذشته و حال، اقسام گوناگون داشته، مردبودن نیز چه در دوران باستان و چه در دنیای پساامردن امروزی تجربه‌ای متفاوت و چندپاره است.

- Alter, Robert (1996). *Genesis: Translation and Commentary*, New York and London: W. W. Norton.
- Barton, M ukti (1999). *Scripture as Empowerment for Liberation and Justice: the Experience of Christian and Muslim Women in Bangladesh*, Bristol: CCSRG Monograph 1, University of Bristol.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.
- Butler, Judith (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, London: Routledge.
- Cady Stanton, Elizabeth (1985). *The Woman s Bible*, Edinburgh: Polygon Books; first published in two parts 1895 and 1898, New York: European Publishing Company.
- Daly, Mary (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press.
- Delaney, Carol (1998). "Abraham and the Seeds of Patriarchy", in: A. Brenner (ed.) *Genesis: a Feminist Companion to the Bible*, Second Series, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Foucault, Michel (1984). *The History of Sexuality: An Introduction*, London: Penguin Books.
- Irigaray, Luce (1985). *This Sex Which Is Not One*, trans. C. Porter with C. Burke, Ithaca: Corne University Press.
- Nolan Fewell, Danna and Gunn, David. M. (1993). *Gender, Promise and Power: the Subject of the Bible's First Story*, Nashville: Abingdon Press..
- Pfisterer Darr, Katheryn (1994). *Isaiah's Vision and the Family of God*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Sawyer, Deborah (2001). "Disputed Questions in Biblical Studies 3. A Male Bible?", in: *The Expository Times*, 112 (11): 366-9.
- Sawyer, Deborah (2002). *God, Gender and the Bible*, London: Routledge.
- Schor, Naomi and Weed, Elizabeth (eds.) (1994). *The Essential Difference*, Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Silverman Kramer, Phyllis (1998). "Biblical Women that Come in Pairs: the Use of Female Pairs as a Literary Device in the Hebrew Bible", in: A Brenner (ed.) *Genesis: a Feminist Companion to the Bible*, Second Series, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Teubal, Savina (1993). "Sarah and Hagar: Matriarchs and Visionaries", in: A. Brenner (ed.) *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Trible, Phyllis (1973). "Depatriarchalizing in the Biblical Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, 41: 30-48.

- Trible, Phyllis (1984). *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortress Press.
- Weir, Allison (1996). *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity*, London: Routledge.
- Williams, Delores S. (1993). *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, New York: Orbis Books.