



The Causes of Death, the First Murder, and the Underworld's Geography in Hebrew Biblical Mythology with Mesopotamian, Egyptian, and Zoroastrian Mythology, A Comparative Study

Ali Bahari¹ | Hossein Heidari²

1. MA, Department of Religions & Philosophy, Faculty of Letters and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: ali.bahari.sameni@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: heydari@kashanu.ac.ir

Abstract

From the beginning of time to the present, man's most significant concern has been to solve the mystery of death in a way that makes it possible to distinguish humans from animals by predicting death and the afterlife; as a result, this can also be seen in the earliest myths of humanity. The construction of the majestic Pyramids of Egypt and other opulent monuments further supports this assertion.

The attitudes and beliefs of four Middle Eastern mythological categories—Mesopotamian, Egyptian, Hebrew Bible, and Zoroastrian—about and after death are reported, examined, and contrasted in this article. This article aims to address issues like whether death is a natural part of human existence or if it has become accidental. Who is the one who created death? God, man, or the evil power of the cosmos? Does dying have to be a pleasant or unpleasant experience? What qualities do heaven and hell have in these myths? Who was the first victim of murder or death? In the other world, are all people or only a few judged? How is the resurrection judgment carried out, and who are the judges? While the myths of Egypt and Aryan Zoroastrianism, despite the geographical coexistence of their adherents, don't have many similarities, a comparative analysis reveals that the myths of Mesopotamia and the Hebrew Bible (also known as the so-called Christian Old Testament) do.

Keywords: Hebrew mythology, Zoroastrian mythology, Mesopotamian mythology, Egyptian mythology, the realm of the afterlife.

Introduction

Thinking about death can be seen as a characteristic that sets humans apart from other animals because it has been the most persistent and significant human concern since the day of creation. Archaeological discoveries, particularly those from ancient tombs like the Egyptian pyramids, demonstrate that people have believed in a realm after death and did not view death as the end of life. Thus, all civilizations and religions are greatly influenced by beliefs, worries, and rituals about death and the afterlife. Therefore, every mythological and religious belief across various regions and historical eras has tried to answer such questions: Does life continue after death, and if so, where and how? What kind of world does man enter after death—is it underground, in the sky, or on top of mountains? How



and by what means does he enter the next world? The approach and perspective of four groups of myths—Mesopotamian, Hebrew Bible, Egyptian, and Zoroastrian—that can be geographically classified as the Middle East about the first murder and the afterlife are reported, examined, and contrasted in this article. Other myths and doctrines of following religions, like Islam and Christianity, have not been studied in the study of Middle Eastern myths.

Research Findings

The conflicts between "Abel" and "Cain" in Hebrew mythology, "Domuzi" and "Enkim Do" in Mesopotamian mythology, "Osiris" and his brother "Set" in Egypt, and "Iraj's brothers" are all very similar.

Murder results from the conflicts in each of these myths. Similar to the stories of "Domuzi" and "Enkim Do" as well as "Cain" and "Abel," jealousy is the primary cause of conflict. In both stories, one is a cattle breeder, and the other is a farmer, symbolising the competition between two productive classes. In Mesopotamia, there was no prospect for life after death, and the people there came to terms with death as an unavoidable fact that they had to face. This demonstrates the Mesopotamians' extremely negative outlook on death and the afterlife, a world ruled by darkness, hunger, and thirst, a place from which there was no way out, and heaven accessible to the gods and inaccessible to humans.

The Israelites did not accept the idea of immortality and life after death. Bultmann's study indicates that the Jews adopted the Greek belief in the soul's immortality. Before that, the Jews held that, as mentioned in Psalms (6:5). The Book of Isaiah (38:18-19), the people who lived in Sheol had no relationship to the gods or the world of the living, and they were even ignorant of what was going on outside the boundaries of the region of the dead. Naturally, the Jewish religion evolved a sophisticated system of divine judgment and a dual fate of either paradise or hell based on each person's unique circumstances in later times. The ideas of the last judgment and resurrection in the apocalyptic tradition—which started with the Book of Daniel—were elaborated among the Jews in the intertestamental literature.

The Egyptians had a more optimistic view of death and life after death than the Mesopotamians. Furthermore, their people's thoughts were not dominated by the world after death. As a result, the pyramids and stone tombs of "Thebes" are the most spectacular and stately tombs in the world. The afterlife is where gods like "Ra" and "Osiris" (who represent death and resurrection to the afterlife) reside in this mythology.

The Gathas expanded the belief in the afterlife in ancient Iran. In the New Avesta, heaven and hell are changed from a moral and abstract idea to an objective and external realm. This is because the world is a battleground between good and evil, and this thought contains duality.

According to these myths, the good go to heaven, the bad to hell, and the others to "Hamēstakān" after the dead's actions are weighed on a scale in front of unbiased judges ("Meh," "Sorush," and "Rashn").



Conclusion

Death was not predetermined for man from the beginning, according to the four categories of beliefs covered. In the Bible, death was determined by man's disobedience, while in Mesopotamian mythology, the gods decreed death for humanity out of foolish envy. In the positive perspective of Egyptian mythology, the god "Set" ordained death, whereas in Zoroastrian mythology, Ahriman, not Ahura Mazda, created death for humans. This comparison demonstrates that, despite centuries of cohabitation, Jewish belief is inconsistent with Egyptian belief and that the Old Testament perspective is most comparable to the topic of Mesopotamian mythology. Naturally, there are parallels between Jewish ideas and Greek and Iranian teachings in subsequent eras. These parallels most likely stem from the Babylonian captivity or Semitic tradition preserved after he migrated from Mesopotamia. In any event, the Old Testament is likewise more like Mesopotamia than Egyptian and Aryan beliefs in these and other myths.

Cite this article: Bahari, A., & Heidari, H. (2025). The Causes of Death, the First Murder, and the Underworld's Geography in Hebrew Biblical Mythology with Mesopotamian, Egyptian, and Zoroastrian Mythology, A Comparative Study. *Religions and Mysticism*, 57 (2), 501-524. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.374577.630515>



Article Type: Research Paper
Received: 10-Apr-2024
Received in revised form: 26-Dec-2024
Accepted: 1-Jan-2025
Published online: 18-Mar-2025

بررسی تطبیقی چرایی مرگ، نخستین قتل و جغرافیای عالم مردگان در اساطیر کتاب مقدس عبری با اساطیر میانرودان، مصر و زرتشتی

علی بهاری^۱ | حسین حیدری^۲ ✉

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: ali.bahari.sameni@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: heydari@kashanu.ac.ir

چکیده

دیرپای‌ترین، گسترده‌ترین و اثرگذارترین دغدغه آدمی از آغاز تاریخ تا کنون، حل معمای مرگ بوده است، به گونه‌ای که می‌توان پیش‌بینی مرگ و جهان پس از مرگ را ممیزه انسان از حیوانات دانست، ازینرو بازتاب این دغدغه در نخستین اساطیر بشر نیز دیده می‌شود. ساخت اهرام پرشکوه مصر و دیگر گورهای منظم و پرشکوه گواه این مدعاست. این مقاله نگرش چهار دسته از اساطیر خاورمیانه (اساطیر بین‌النهرین، مصر، کتاب مقدس عبری و زرتشتی) را که همزمانی نسبی دارند، درباره مرگ و پس از مرگ، گزارش، تحلیل و تطبیق می‌کند. این جستار در پی پاسخ به پرسش‌هایی از این دست است: آیا بر اساس اساطیر مرگ از روز نخست ذاتی حیات آدمی بوده یا بعداً عارض شده است؟، مرگ‌آفرین چه کسی است؟ خدا، خود انسان، نیروی شرّ کیهانی؟ مرگ خوشایند است یا سخت و نامطلوب؟ جهنم و بهشت در این اساطیر چه ویژگی‌هایی دارند؟ نخستین انسانی که مرده یا کشته شده چه کسی است؟ در جهان دیگر همه انسان‌ها داوری می‌شوند یا تنها گروهی خاص؟ داوران چه کسانی‌اند و بر اساس برخی اساطیر، داوری رستخیز چگونه انجام می‌شود؟ در بررسی تطبیقی دیده می‌شود که مابین اساطیر کتاب مقدس عبری (یا عهد قدیم به اصطلاح مسیحیان) با بین‌النهرین شباهت بسیاری وجود دارد، در صورتی که اساطیر مصر و عبری با وجود همجواری و همزیستی جغرافیایی باورمندان آنها، همسویی چندانی ندارند.

کلیدواژه‌ها: اساطیر عبری، اساطیر بین‌النهرین، اساطیر زرتشتی، اساطیر مصر، جهان پس از مرگ.

استناد: بهاری، علی، و حیدری، حسین (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی چرایی مرگ، نخستین قتل و جغرافیای عالم مردگان در اساطیر کتاب مقدس عبری با اساطیر میانرودان، مصر و زرتشتی. ادیان و عرفان، ۵۷ (۲)، ۵۰۱-۵۲۴.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۲

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.374577.630515>

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲

انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸



مقدمه

مرگ در گستره جغرافیایی و درازنای تاریخ، همواره سایه سنگین خود را بر زندگی و اندیشه بشر تحمیل کرده، حتی قهرمانان بزرگ را نیز به زانو در آورده و سرانجام تلخ و تراژدیک بودن و زندگی را به آن‌ها نمایانده و آنان را با تمام دلاوری‌هایشان به ضجه و ناله‌های سوزناک واداشته‌است. چنان که «گیل گمش» پس از دیدن مرگ دوست و هم‌زم خود «انکیدو» در زیر آسمان آبی سومر می‌نالید و می‌گفت:

«من نیز مانند انکیدو نخواهم مرد؟ من؟ درد، قلب مرا شوریده. من از مرگ ترسیده‌ام...»

(گیلگمش، ۱۳۸۲: ص ۷۱ و نگ: بلان، ۱۳۷۲: ۱۰۷).

«در اسطوره‌ها و داستان‌های سراسر جهان، مرگ مزاحم و مهمان ناخوانده‌ای است که از روز ازل نبود، اما خیلی زود آفتابی شد. مرگ... گاه همچون پادافری است که به هنگام نافرمانی، ناسپاسی یا حماقت محض به انسان داده می‌شود. در بسیاری از اساطیر، مرگ در پی توافقی همچون حاصل بحث ایزدان (که یکی از آن‌ها ممکن است شیر و بد خواه باشد) یا در پی توافق خود نخستین مردان و زنان به انسان روی می‌کند» (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۰).

بر این بنیاد، پرسش‌های بسیاری برخاسته‌است: این که انسان پس از مرگ چگونه خواهد بود؟ آیا زندگی پس از مرگ وجود دارد و اگر وجود دارد در کجا و چگونه؟ جهانی که انسان پس از مرگ قدم در آن می‌گذارد، چگونه جهانی است؟ در زیر زمین است یا در آسمان یا بر قله کوهها؟ انسان چگونه و از چه راهی وارد جهان آتی می‌شود؟ آیا قبل از ورود به آن جهان، باید از جهان دیگری نیز بگذرد؟ این‌ها نمونه پرسش‌هایی است که احتمالاً بشر از ابتدا با آن‌ها مواجه بوده و کوشیده به شکل‌های مختلف این معماها را حل کند و خود را از نگرانی و اضطراب ناشی از آن‌ها رهایی بخشد.

این مقاله رویکرد و دیدگاه چهار دسته از اساطیری که از نظر جغرافیایی می‌توان خاورمیانه، شرق وسطی یا شرق میانه به شمار آورد (مصاحب، ۱۳۸۱: ۲: ۱۴۶۵) را درباره مرگ و عالم پس از مرگ را گزارش، تحلیل و مقایسه می‌کند. نگارندگان در مورد این ادعا که جهان‌شناسی یهودیان وام گرفته از اساطیر ایران باستان بوده تردید داشته و در قالب پایان نامه کارشناسی ارشد در سال ۱۳۸۰-۱۳۸۱ تحقیقی را انجام داده و به نتایج عکس آن رسیدند. البته در بررسی اساطیر خاورمیانه، اساطیر دیگر و اعتقادات ادیان مسیحیت و اسلام و... که مربوط به ادوار بعداست، بررسی نشده‌است.

گرچه درباره اساطیر ملل خاورمیانه تاکنون آثار ارزشمندی نگاشته شده ولی در موضوع بررسی تطبیقی چهار دسته از اساطیر مذکور در این موضوع با محوریت توجه به اقتباسات و مشابهت‌ها و اختلافات، پژوهشی دیده نشد.

اساطیر بین‌النهرین و معمای مرگ

در اساطیر بین‌النهرین، حیات جاودان هدیه‌ای بود که خدایان به خود بخشیده بودند. انسان بدون این هدیه الهی چاره‌ای جز پذیرش و تسلیم در برابر مرگ نداشت، به همین دلیل، زمانی که «گیل گمش» در جستجوی زندگی جاودان در کنار دریا به خانه سیدوری الهه می‌فروشی رسید، ابتدا از ترس «گیل گمش» به خانه پناه برد و در را به روی خود بست و زمانی که چاره‌ای برای او نماند، در را باز کرد و از داستان «گیل گمش» و کوشش او برای رسیدن به جاودانگی با خبر شد. او در یک پند بسیار پر معنا «گیل گمش» را مخاطب قرار داد:

«گیل گمش» در پی چه می‌گردد؟

زندگانی (جاودانی) را که می‌جویی، نخواهی یافت.

هنگامی که خدایان بشر را آفریدند،

زندگانی (جاودان) را برای خود نگاه داشتند (بلان، ۱۳۷۲: ۱۱۵).

درواقع، خدایان مرگ را مقدر انسان‌ها کرده و حیات جاودان را به خود اختصاص داده‌اند و بارها از این‌که انسان بتواند به زندگانی جاویدان برسد، ممانعت کرده‌اند. در اسطوره «گیل گمش» زمانی که او گیاه بی‌مرگی را به چنگ آورد، در راه بازگشت، ماری از طرف خدایان این گیاه را از او ربود و او را ناکام گذارد. در اسطوره «آدایا»، درست‌است که «آنا» در نقش یک راهنما و منجی، طریقه رفتار با خدایان را به آدایا نشان داده‌است، اما آدایا به دلیل گوش کردن به نصیحت مشفقانه آنا، از خوردن «نان و آب حیات»، خودداری کرد و زندگانی جاودان را از دست داد. از نظر یونگ این امر بیانگر «حسد ورزی و انحصار طلبی خدایان است که گویی کامیابی‌های انسان بدآیند ایشان است و این رو در رویی نابرابر انسان با خدایان که به شکست انسان می‌انجامد، مضمون بسیاری از اساطیر ملل واقوام در دوره‌های بعد می‌باشد» (ستاری، ۱۳۸۴: ۸۴).

مرگ در کتاب مقدس عبری

بنابر سفر پیدایش (۲: ۱۵-۱۷)، خداوند بعد از آن که آدم را در باغ عدن قرار داد تا در آن کار کند و از آن نگهداری کند، به او گفت که از تمام میوه‌های درخت باغ بخور، بجز میوه درخت معرفت، زیرا اگر از آن بخوری مطمئن باش خواهی مرد. بنابر این، آن چه ابتدا خداوند برای انسان مقدر کرد، بی‌مرگی بود و زمانی که آن‌ها فریب مار را خورده و از میوه ممنوعه خورده، نافرمانی و عصیان کردند، در نتیجه مهم‌ترین مصیبتی که برای خود رقم زدند، مرگ و نابودی بود. این گناه آدم و حوا در باغ عدن برهمه نسل‌های بعد اثر گذاشت و سرنوشت مرگ را برای همه مخلوقات رقم زد.

در کتاب حزقیال (۲۰: ۱۸) آمده‌است: «هر کسی گناه کند، او خواهد مرد». به گفته تلمود: «فرشتگان از خدا می‌پرسند چرا مجازات مرگ را برای آدم معین کرده‌است؟ او در جواب می‌گوید: اگر

آدم ابوالبشر خطا نمی‌کرد و از میوه درخت ممنوع نمی‌خورد، تا ابد زنده و جاوید می‌ماند.» (کهن، ۱۳۸۲: ۹۲) عهد جدید نیز علت مرگ را خطا و گناه می‌داند (رومیان، ۱۲-۵).

مرگ در اساطیر مصر

در اساطیر مصری «ازیریس» به عنوان نمونه هر انسانی به دست ایزد شروری به نام «ست» نمودگار شرّ، به مرگ افکنده می‌شود. در نگاره‌ها، ست همانند حیوانی تصویر گردیده با گوش‌های شاخ‌های نوک تیز و منقوط، ویوزه یا منخرینی دراز و دمی که در انتها از هم باز شده است و هیچ موجودی تا این اندازه شوم و منحوس هرگز در هنر مصریافت نشده است (وارنر، ۱۳۸۶: ۵۴).

اساطیر زرتشتی و مرگ

در اندیشه‌های ثنویت کیهانی زرتشتی، مرگ نیز با همین آموزه (ثنویت) در ارتباط است. یعنی حیات و زندگی در نزد اورمزد پسندیده و شایسته است. مرگ و نابودی را اهریمن در مقابل اورمزد ساخته است. «درگا‌ها، وقتی اهریمن به خصم خود، «اهورامزدا» بر خورد، مرگ را آفرید (یسنه ۳۰) و در جاهای دیگر اوستا نیز او مرگ آفرین، پراز مرگ و تباهی آور خوانده شده است (از جمله در یسنه، ۲/۶۱، یشت ۹۷/۱۰، ۷۰/۱۳، ۱۹/۱۷ و... جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

۱. ماجرای نخستین قتل در اساطیر خاورمیانه

یکی از مسائلی که در منطقه بین‌النهرین با آن مواجه هستیم، بر خورد میان دو فرهنگ و دو شیوه زندگی: یکی فرهنگ و شیوه کشاورزی، یکجانشینی، و دیگری فرهنگ دامداری و کوچ نشینی است. این امر هم در عقاید دینی و هم در داستان‌ها و اساطیر این منطقه تأثیر گذار بوده است. در اساطیر نزاع میان‌هاییل و قایل در اساطیر عبری و «دموزی» و «انکیم دو» در اساطیر بین‌النهرین چنین تقابلی را نشان می‌دهند. در اساطیر دیگر منطقه خاورمیانه نیز چنین رقابت‌هایی دیده می‌شود از جمله در داستان اوزیریس که برادرش «ست» او را به قتل می‌رساند و در واقع اوزیریس نماد زمین‌های بارور شده مصر به وسیله رود خانه نیل است که توسط بیابان خشک «ست» مورد تهدید قرار می‌گیرد و یا در داستان ایرانی، برادران ایرج بر او حسادت و رزیده و او را به قتل می‌رسانند و یا رقابت برادران یوسف با او است. اما رقابت میان دو سبک زندگی در داستان‌های هاییل و قایل و نیز «دموزی» و «انکیم دو» است که به بررسی و مقایسه میان آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۱. «دموزی» و «انکیم دو»

در این داستان، رقابت میان «دموزی» شبان و «انکیم دو» دهقان برای ازدواج با الهه آسمان یعنی «اینانا» است. شخصیت دیگری که در این داستان نقش دارد (اوتو) خدای خورشید است. در ابتدای این داستان (اوتو) رو به خواهرش می‌کند و او را تحریک می‌کند تا همسری خدای شبان یعنی

«دموزی» را برگزیند «خواهر بگذار شبان تو را به همسری اختیار کند... شیر و کره اش گواراست، دست شبان به هرچه برسد پر خیر و برکت می شود...» (کریم، ۱۳۴۰: ۱۶۰).

اینانا خواهش برادر را به سختی رد کرد. چون قلبا عاشق «انکیم دو» کشاورز بود:

«مرا شبان به همسری نخواهد برد، جامه زیبایش را بر تن من نخواهد کرد... من که دوشیزه ام همسر دهقان می شوم، باغبانی که گیاه فراوانی می رویاند، دهقانی که غله فراوان می رویاند...» (همان، ۱۶۱).

در ادامه داستان، «دموزی» به بیان امتیاز خود می پردازد و آن ها را با امتیازهای موجود در دهقان مقایسه می کند و درواقع این مقایسه ای میان زندگی یک چوپان و یک کشاورز است. در ادامه اسطوره، چوپان را شادمانه در کنار رود خانه می بینیم، شاید به این دلیل که «اینانا» قانع شده و بر سر مهر آمده است و پس از آن نزاع لفظی میان چوپان و کشاورز دیده می شود که در نهایت کشاورز گریزان از جنگ رضایت می دهد که گله چوپان در زمین های او چرا کند:

«از چه چوپان با تو دشمنی کنم، بگذار گوسفندان علف ساحل رود خانه را بخورند، و در کشتزارهای من بچرند، در کشت زارهای سبز و خرم (ارک) بگذار گوسفندان غله بخورند، بگذار بره و بزغاله ات از اونوم (جویبار) سیراب شوند.» (همان، ۱۶۴).

«دموزی» از رفتار دهقان شادمان شد و او را به جشن عروسی خود فرا خواند. «انکیم دو» پیشنهاد کرد بهترین محصول خود را برای «دموزی» و «اینانا» به عنوان هدیه عروسی پیش کش کند: «برای تو گندم می آورم، برای تو باقلا می آورم، برای تو عدس می آورم...» (پیشین: ۱۶۵).

۲-۱. اساطیر قائن (قابیل) و هابیل

در کتاب مقدس عبری پس از ذکر واقعه هیبوط، داستان دو برادر آمده است که درواقع هدف این داستان بیان یکی دیگر از پیامدهای عصیان و نافرمانی آدم است. با هیبوط آدم و همسرش بر روی زمین او و فرزندان او برای تأمین معاش خود باید به کار و فعالیت بپردازند و در کوشش برای تأمین معاش یکی به کشاورزی و دیگری به دامپروری پرداختند و با رقابت و حسادت میان دو برادریکی دیگر از پیامدهای مصیبت آغازین رخ داد و آن شکسته شدن پیوند خانوادگی و کشته شدن برادر به دست برادر خود بوده است. دو فرزند آدم و حوا پس از هیبوط آن ها بر روی زمین متولد شده اند و قائن به عنوان کشاورز و برادرش به عنوان دامدار معرفی شده است. هر دو پیشکش های خود را نزد یهوه آوردند، قائن هدیه از محصول زمین و هابیل نیز هدیه از نخست زادگان گله اش را پیش کش آورد. پیش کشی هابیل پذیرفته شد و قائن از پذیرفته نشدن پیش کش خود خشمگین شده، نسبت به برادر حسادت ورزید و او را کشت. آن گاه یهوه قائن (قابیل) را نفرین کرد و از صحنه قتل گریخت. در صحنه های دیگر، یهوه او را حمایت

کرد و نشانه‌ای روی او گذارد تا او را نکشند. سپس قائن در زمین «نود» ساکن شد و شهر و تمدنی را پایه ریزی کرد (پیدایش: ۴/ ۱۶-۱۷).

از داستان مذکور، موارد زیر را می‌توان استنباط کرد:

۱. این اسطوره بیانگر رقابت میان بیابان و زمین زیر کشت و کشاورز و دامدار است.
۲. این دو عملکرد، بیانگر دو شیوه خاص قربانی هستند و علت نپذیرفته شدن پیش کشی کشاورز، خرابی محصول اوست و او برای رفع این خرابی باید به صورت آیینی دست به قربانی می‌زد، تا نیروی شیطانی که در کمین نشسته بود راضی شود (هنری هوک، ۱۳۷۲: ۱۶۳).
۳. پذیرفته شدن پیشکشی شبان با سنت و فرهنگ عبرانی که فرهنگی شبانی و دامدار است، بی‌ارتباط نیست.

۴. فرار قائن نوعی فرار آیینی است، بدین صورت که در جشنواره سال نوی بابلی که هدف آن صرفاً کشاورزی بود، یک کاهن قربانی گر ویک جن‌گیر عبادتگاه نابو، پسر «مردوک» را با لاشه گوسفند قربانی تطهیر می‌کردند و خون گوسفند را به دیوارهای عبادت‌گاه می‌مالیدند. پس از انجام این اعمال، ناگزیر بودند تا زمانی که جشنواره تمام شود، به بیابان بگریزند. زیرا با اجرای آن آیین ناپاک شده بودند. در این آیین عبرانی روز کفاره نیز ترکیب مشابهی از آیین کشتن و فرار دیده می‌شود (همان: ۱۶۵).

۵. در اساطیر عبری، قائن هم دهقان و هم آهنگری کوچ نشین است (سفر پیدایش ۲۳: ۴). این روایت شاید بیانگر سفر آهنگران در منطقه هلال خصیب در فاصله بین‌النهرین و سوریه است، زیرا در زبان عبری، قائن به معنای آهنگر می‌باشد (گری، ۱۳۷۸: ۱۵).
- برای درک بهتر این اسطوره، آن را با اسطوره «دموزی» و «انکیم دو» مقایسه می‌کنیم:

موضوع	اسطوره «دموزی» و «انکیم دو»	اسطوره قائن و هابیل
شخصیت‌های اصلی	دموزی، «انکیم دو»، «اینانا»، اوتو	قائن، هابیل، یهوه
خویشکاری شخصیت‌ها	دموزی (چوپان) «انکیم دو» (کشاورز)، «اینانا» (الهه آسمان) اوتو (خدای خورشید)	قائن (کشاورز)، هابیل (چوپان)، یهوه (خدای یکتا)
موضوع رقابت	میان چوپان و کشاورز برای ازدواج با بانو «اینانا» رقابت بود.	میان چوپان و کشاورز برای پذیرفته شدن پیش‌کشی‌ها رقابت بود.
فرد پیروز	اوتو تمایل به «دموزی» داشت، اما «اینانا» تمایل به کشاورزی، اما یهوه هدیه‌ی هابیل را پذیرفت و در نهایت او همسر «دموزی» شد.	یهوه هدیه‌ی هابیل را پذیرفت و هدیه قابیل را رد کرد.
واکنش‌ها	بعد از پیروزی، «دموزی» و «انکیم دو» ابتدا به مشاجره می‌پرداختند، ولی کشاورز دست از مناظره کشید و از «دموزی» خواست تا گوسفندانش را برای چرا به زمین او بیاورد.	قائن عصبانی شد و از روی حسادت از برادر خواست تا به صحرا بیاید.
نتیجه	«دموزی» او را به عروسی خود دعوت کرد. «انکیم دو» برای آن‌ها هدیه‌هایی آورد.	قائن برادر را کشت و در صحرا متواری گردید.

۲. جهان پس از مرگ در اسطوره‌های خاورمیانه

جهان پس از مرگ در اسطوره‌ها، بخش وسیعی از مطالب را به خود اختصاص داده‌است به این دلیل که عناصر آن مانند روح، بهشت و... مفاهیمی مجرد و انتزاعی و دست‌نیافتنی بوده‌اند و هیچ‌گونه شاهد عینی و مادی در اختیار نبوده تا بحث و گفتگوها را را به آن‌ها استناد دهند و به واسطه آن‌ها مطالب محدود و دارای حد و مرزی شود. چون عرصه برای خیال‌پردازی شاعران و ایده‌های فلاسفه نیز کاملاً باز بوده، تنوع در اعتقادات درباره جهان پس از مرگ دیده می‌شود. در این میان، داستان‌های زیادی از کیفیت جهان پس از مرگ در اساطیر مختلف وجود دارد که همه جنبه‌های نمادین دارند از قبیل ارداویراف نامه یا سفر «اینانا» «ایشتر»، به جهان زیرین ویا دیگر سفرهایی که قهرمان یا الهه به جهان زیرین داشته و شرح سفر را بیان نموده‌است (رضایی، ۱۳۷۲: ۱۷۷).

انسان‌ها در مقابل واقعیت تلخ و سهمگین مرگ واکنش‌های مختلفی از خود نشان داده‌اند، ابتدا به دنبال راز جاودانگی رفتند و پس از نیافتن و ناامید شدن تصمیم گرفتند که مرگ را امری واقعی و صددرصد در نظر بگیرند، بلکه مرگ را به عنوان نوعی کوچ و جابجایی در نظر گرفتند که با مرگ مسکن و مأوایی آدمی تغییر می‌کند. از این رو برخی از انسان‌های نئاندرتال همراه با مردگان، اشیاء و لوازمی را در کنار آن‌ها دفن می‌کردند تا در آن دیار از آن استفاده کنند (دریاب، ۱۳۹۳: ۱۴۰). حتی در دوره‌های بعد در مصر یا در بین‌النهرین چنین نمونه‌هایی از تدفین دیده می‌شود. گاه مردگان را به صورت جنینی در دل خاک (زهدان) دفن می‌کرده‌اند تا دوباره از زهدان مادر در جهان دیگری متولد شوند. یکی از راهنماهای مهم و مشترک انسانها به وجود جهان دیگر، خواب بویژه رؤیای‌های صادقانه بوده‌است.

کشف و باور به وجود روح، تحول بسیار مهم و شگفتی در زندگی بشر ایجاد کرد و تمام جنبه‌های مختلف فکری، معنوی و فرهنگی بشر را تحت تأثیر قرارداد و باعث شکل‌گیری جهانی نادیدنی در اندیشه بشر شد که تا کنون در سرتاسر جهان مقبول عام است.

یکی دیگر از عواملی که باعث تحولات اساسی در اعتقادات و اندیشه‌های بشر شده و کیهان‌شناسی او را تا حدی متحول کرد، انقلاب کشاورزی بوده‌است: «حیات گیاهی در به خاک سپردن و پنهان گشتن دانه به زیر زمین است. دانه تا نیست نشود، رستخیز و تولدی دیگر نمی‌یابد. این تجربه عینی اقوام کشاورز باستان... نمی‌توانسته بر دیدگاه و جهان‌شناخت ایشان بی‌تأثیر بماند. انسان به‌یاری نحوه تمثیلی استدلال خود در آن عصر، از سویی به این نتیجه رسید چنین امری نیز ممکن است بر مردگان وی روی دهد (بهار، ۱۳۸۷: ۴۲۷). و انسان‌ها نیز همانند دانه‌ها که در دل خاک قرار می‌گیرند، بهار و رستخیزی در پیش رو داشته باشند و حیات جدید را تجربه کنند»^۱.

تأثیر محیط جغرافیایی و فرهنگی در شکل‌گیری عقاید مربوط به جهان آخرت نیز قابل اغماض نیست و ارتباط تنگاتنگی با محیط زندگی قوم صاحب اسطوره دارد (رضایی، ۱۳۸۴: ۱۸۱). به عنوان

^۱. کدام دانه فرورفت در زمین که نَرست؟! / چرا به دانه انسانیت این گمان باشد؟! (مولوی، ۱۳۷۸، غزل ۹۱۱، ج ۲: ۲۰۹)

مثال برای انسان‌هایی که در نقاط سردسیر زندگی می‌کنند، دوزخ جایی بسیار تاریک و سرد است، و برای کسانی که در نواحی بیابانی و سوزان زندگی می‌کنند، دوزخ جایی بسیار گرم و سوزنده است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۵: بخش ۱۲: ۱۲۲).

۲-۱. اساطیر بین‌النهرین

با وجود قدمت و گستردگی اساطیر بین‌النهرین در موضوعات مختلف، درباره مرگ و جهان پس از مرگ، اساطیر زیادی در دسترس نیست، و با اسطوره کاملی که بتواند تصویر کاملی از دنیای زیرین ارائه دهد وجود ندارد، برای بازسازی یک تصویر از جهان زیرین باید به داستان‌ها و اساطیر مختلف بین‌النهرین مراجعه کرد و با کنار هم گذاشتن قطعات مختلف این اساطیر و داستان‌های مختلف، تصویری از آن جهان را بازسازی کرد. از جمله این داستان‌ها می‌توان به حماسه «گیل گمش»، نزول «اینانا» و «ایشتر» به جهان زیرین، مرگ شاه «اورنامو یا اور-نامو»^۲ و داستان درباره تولد مهتاب و متن که درباره نزول شاهزاده آشوری به جهان زیرین می‌باشد: علت این قتل اساطیر در مورد جهان پس از مرگ از نگاه «هنریتا مک کال» این است که در بین‌النهرین بر خلاف مصر باستان به زندگی پس از مرگ امیدی نبود. از دید مک کال مردم بین‌النهرین مرگ را به عنوان یک واقعیت محتوم که باید تسلیم آن شد، پذیرفته بودند (مک کال، ۱۳۸۴: ۳۹).

در بین‌النهرین جهان زیرین با تعبیرهای گوناگونی نام گذاری شده که توجه به آن‌ها تا حدی می‌تواند بیانگر وضعیت آن جهان باشد:

۱. و «kur» دارای دو معنی متفاوت است: یکی به معنای سرزمین کوهستانی و معنای دیگر آن جهان واقع در زیرزمین (بلک، ۱۳۸۵: ۱۸۹).
 - از نظر جهان‌شناسی سومری، «کور» خالائی میان سطح زمین و دریای اولیه است که ارواح به آن جا می‌روند (کریمر، ۱۳۴۰: ۱۸۳).
 ۲. «آرالی» Arali به معنای دشت (لیک، ۱۳۸۵: ۹۱) یا سرزمین دور افتاده بی‌حاصل است (نانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۵).
 ۳. «ادین» edin به معنای دشت یا دره استخوان‌هاست
 ۴. «کور، نو، گیا» kur-nu-gid یعنی سرزمین بی‌بارگشت (آبادری، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۶۳).
 ۵. «کی گال» ki gal یعنی خارج یا منطقه‌ای دوردست در مغرب
 ۶. «گنزیر» ganzir یعنی استانه جهان زیرین که قصر ارشکیگال در آن قرار دارد.
- اسامی بالا بیانگر دیدگاه بسیار بدبینانه مردم بین‌النهرین نسبت به مرگ و جهان پس از مرگ را نشان می‌دهد، جهانی که تاریکی و گرسنگی و تشنگی بر آن حاکم است.

². Urnammu

بر اساس کیهان‌شناسی بابلی، زمین همچون صفحه‌ای مسطح بود که دریای شور آن را احاطه کرده‌است. «پشت نگو» (منطقه) ورای دریا گسترده شده بود که یکی از آن‌ها جایگاه اوت-نیشتی^۳ یعنی بازمانده سیل بزرگ بوده‌است. بنا بر دیگر منابع، «آپسو» در زیر جهان و در زیر آن جهان زیرین قرار داشته که ورودی آن را یک جفت دروازه چفت شده در نهایت افق‌های شرقی و غربی تشکیل می‌داده‌است که برای رفتن به پایین باید از پلکان استفاده می‌شد. براساس برخی روایات موجود درباره جهان زیرین، رسیدن به جهان زیرین از طریق رودخانه‌ای صورت می‌گرفته که نام این رودخانه «هوبور»^۴ می‌باشد که قایقی که ناخدای آن هوموت-تبل^۵ می‌باشد انسان‌ها را به جهان زیرین منتقل می‌کند (بلک، ۱۳۸۵: ۲۵۷).

در بین‌النهرین اعتقاد بر این بود که جهان زیرین (دوزخ) سرزمینی است که در آن بازگشتی نیست و آب‌های مرگبار رودخانه دوزخی در ورای مغرب و دشت‌های بی‌کران متروک و خالی از سکنه، بدان می‌رسند. این آب‌های مرگبار مشتمل بر هفت حلقه و یا حصار است و هر حلقه دری با نگاهیانی تیزبین دارد (ستاری، ۱۳۸۴: ۷۱). دروازه دوزخ به گونه‌ای با آوارهای باز می‌باشد، لنگه‌های در چون دشنه تیز هستند و چون ساحل لغزنده رود و تیزی تیغه شمشیر هراس انگیز است. یکی از نگهبانان این دروازه شیرغرانی [سگی با پنجه شیر و دم مارگونه] است به نام «سربروس» (نانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۳) انسان برای ورود به جهان زیرین باید از هفت دروازه بگذرد و در هر دروازه باید بخشی از لباسش را درآورد. چون واپسین دروازه پشت سرش بسته می‌شود، شخص خود را برهنه و برای همیشه در منزل سایه‌ها زندانی می‌بیند (ژیران، ۱۳۷۲: ۹۰). گنزیر نام‌استانه جهان زیرین است که قصر ارشکیگال^۶ در آن قرار دارد. بر طبق عقاید بین‌النهرینی اتو، خورشید. خدا شب هنگام از جهان زیرین عبور می‌کند و با روشنی خود شعفی به آن می‌بخشد.

جهان زیرین همواره به صورت تاریکی مطلق، غبارآلود و ناخوشایند توصیف شده‌است. مردگان که همگی تشنه آب هستند به جز غبار، چیزی برای خوردن ندارند، بدون استثنا در آن‌جا سرگرداند. گاه آنان عریان یا ملبس به بال‌های پر دار همچون پرندگان توصیف می‌شوند. جدای از ارواح مردگان که «گیدیم» gidim نام دارد، جهان زیرین منزلگاه خدایان مرده و برخی دیوان است که برای آوردن خفت و خواری برای بشر از جهان زیرین منتشر می‌شوند. شماری از رب النوع‌ها در آن‌جا هستند که عمده آن‌ها «ارشکیگل» ملکه جهان زیرین و شوهرش «نرگل» nergal است. در مفاهیم بین‌النهرین بر خلاف مفاهیم مصری، هیچ گونه قضاوت یا ارزیابی برای صفات اخلاقی مردگان وجود ندارد. آن‌ها در مقابل «ارشکیگل»^۷ می‌ایستادند تا به تنهایی حکم مرگشان را قرائت کند. در همین حال «گشتینه»

3. Utnapishtim

4. Hubur

5. Humut-tabal

6. Ereshkigal

7. getiontinenh

(کاتب جهان زیرین) اسامی آنان را بر لوحی یادداشت می‌کرد، گویی آنان کارگرانی بودند که برای کار صف کشیده‌اند (جرمی، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

انسان بدون حیات و زندگی وجودی ناتوان و ضعیف از سایه‌هاست، «اتیمو» روحی است که می‌تواند چون شیاطین باعث عذاب و زحمت زنده‌ها گردد و در این صورت بایستی با سحر و جادو دور شود (بلک جرمی: ۲۹۹). این موارد بیانگر آن است که زندگی در جهان زیرین هیچ‌گونه جذابیتی ندارد. تنها اگر بستگان مرده به طور مرتب برای او غذا و آشامیدنی پیشکش کنند، برزخ کمی قابل تحمل می‌شود. از این روی بجا گذاشتن بیشترین اولاد ممکن، مطلوب و خوشایند است (اباذری، ۱۳۷۲: ۲۸۷).

آن‌هایی که هیچ فرزندی ندارند، اوقات تلخی را پس از مرگ پیش رو خواهند داشت. کسانی که مراسم کفن و دفن شان بدرستی صورت نگرفته، بدترین شرایط را دارند. شخصی که در آتش می‌میرد یا جسدش در بیابان می‌ماند، در جهان زیرین حتی «گیدیم» هم ندارد (همان: ۲۹۹).

در اساطیر بین‌النهرین، بهشت‌ها، فقط به خدایان اختصاص داشت و هیچ انسانی را بدان راه نبود به عنوان نمونه، قهرمان توفان و همسرش چون زندگی جاوید یافتند، به مصب رودها گسیل گشتند و تنها دو مرد به بهشت صعود کردند: یکی آدایا از شهر «اریدو»^۸ دیگری «اتانا»^۹ پادشاه «کیش»^{۱۰} (اباذری، ۱۳۷۲: ۲۹۰).

به کسانی که وارد سرزمین بی‌بارگشت یا دوزخ می‌شدند، اجازه بازگشت داده نمی‌شد و فقط تعدادی که از دوزخ بازگشته بودند، از جمله آنان «انکیدو»^{۱۱} دوست و همراه «گیل گمش»، «اینانا» و «ایشتر» و «انلیل» بود. باید توجه داشت که بازگشت آن‌ها به شرط جایگزین کردن کسی است که به جای آن‌ها در دوزخ بوده است.

بنابر این، دیدگاه مردم بین‌النهرین درباره جهان پس از مرگ ساده، ابتدایی، بدبینانه و منفی نسبت به جهان دیگر است و می‌توان گفت مردمان بین‌النهرین با آن همه رشد و ترقی که در زمان خود داشته‌اند و صاحب تمدن بوده‌اند، سعادت را در این دنیا می‌جستند و مرگ را با همه سختی‌ها و تلخی‌هایش، به عنوان واقعیت دنیوی پذیرفته بودند.

۲-۲. اساطیر یهود

در متون کهن یهودی نام خاصی برای مرده وجود ندارد، ولی «ادبیات حکمی» و متون متأخر دیگر از واژه‌های «رفائیم»^{۱۲} استفاده کرده‌اند (ایوب ۵/۲۶؛ اشعیا ۹/۱۴؛ مزامیر ۱۱/۸۸؛ امثال ۱۸/۲؛ ۱۸/۹؛ ۱۶/۲۱).

^۸. Eridu

^۹. Etana

^{۱۰}. Kish

^{۱۱}. Enkidu

^{۱۲}. Rofa, Im

بر خلاف اعتقاد مصریان به حیات پس از مرگ و تلاش آنها به منظور حفظ اجساد برای زندگی آینده، بنی اسرائیل هیچ اعتقادی به آموزه جاودانگی و بقای پس از مرگ نداشتند. بنابراین تحلیل بولتمان، باور به جاودانگی نفس، از یونانیان به یهودیان منتقل شده است (Bultman, 1970: 46). پیش از آن یهودیان معتقد بودند رابطه افراد این قوم بایهوه پس از تدفین در گور قطع می شود و تا وراى مرگ امتداد ندارد. درخواست ایوب برای اجرای عدالت در همین دنیا تأییدی است بر این اعتقاد. عبریان به جای اعتقاد به پاداش آسمانی یهوه، تنها به سرزمینی تاریک و بی انتها به نام شئول^{۱۳} یا هاویه اعتقاد داشتند که ارواح تمام مردگان، اعم از خوب و بد، در آن ساکن هستند (نصرتی، ۱۳۷۸: ۵۷). ساکنان شئول نه با خدایان و نه با عالم زندگان هیچ ارتباطی نداشته و حتی از وقایعی که در خارج از مرزهای سرزمین مردگان رخ می داد بی خبر بودند. ریشه کلمه «شئول» دقیقاً معلوم نیست. ممکن است به معنای «مکانی مجوّف» یا «حفره» یا محل تفحص باشد. شئول^{۱۴} جایگاهی وسیع، عمیق، بسته و اقامتگاه سایه هاست و انسان پس از مرگ در این مکان زندگی سایه ای و شبخوار خواهد داشت. شئول سرزمین بی بازگشت است (کتاب مقدس، ایوب ۲۱/۱۰ و ۲۲) «همان سان که ابر پراکنده و نابود می شود، او که به شئول می رود بیرون نمی آید» (ایوب ۹/۷)

رفتن به شئول مطلوب یهوه^{۱۵} هم نیست. رفتن به آن جا بیرون شدن از حوزه رحمت اوست. ظاهراً شئول قلمروی دیگری است که در آن جا ارتباط انسان با خدایش منقطع است. در اندیشه کهن یهودی، یهوه، خدای زندگان است نه مردگان؛ او نسبت به مردگان نگرانی ندارد و این یکی از ترس ها و نگرانی های عابد یهودی است که با مرگ از بودن در حضور خداوند محروم بماند. مردگان در شئول نمی توانند یهوه را ستایش نمایند (مزامیر: ۶: ۵ و اشعیا: ۱۹-۱۸: ۳۸).

در عهد عتیق از بقا و داوری روح پس از مرگ بصراحت سخنی نیامده و مرگ را پایان انگاشته است (مزامیر ۱۴۶/۴؛ ایوب ۹/۷؛ اشعیا ۱۸/۳۸)؛ توجه اصلی این اثر به همین جهان است و بهشت را بر روی زمین و در صورت سلطنت الهی جستجو کرده (زکریا ۱/۱۴)، خواهان بقای زندگی در اعقاب و نه در پی مرگی شخصی است (جالالی مقدم، ۱۳۸۴: ۴۰۵).

در مزمور (۶: ۵) و کتاب اشعیا (۱۹-۱۸: ۳۸) اشاره شده است به این که تنها زندگان با خدا ارتباط داشته و او را می ستایند: «زیرا اگر بمیرم نخواهم توانست تو را به یاد آورم و ستایش کنم» (مزامیر: ۵) «کسی در دنیای مردگان نمی تواند تو را تمجید کند و یا به وفاداریت توکل کند. زندگانند که تو را ستایش می کنند...» (اشعیا ۱۸-۱۹: ۳۸).

¹³. Sheol

¹⁴. She,ol

¹⁵. Yahweh

البته دین یهود در ادوار بعد، از طرح ساده و مبهم مرگ به مثابه پایان هرگونه حیات و رفتن به درون قبر شروع کرده، و به طرح پیچیده داوری الهی و سرنوشت دوگانه رفتن به بهشت یا دوزخ، بر حسب وضع ویژه‌ای که هر فرد داشته، رسیده‌است.

بنابر مزامیر، یهوه گروهی از انسان‌ها را از شئول نجات می‌دهد و به سوی خود می‌کشد (مزامیر ۱۲/۸۶ و ۱۳) و یهوه صالحان را به سوی خود می‌برد و خشمش نسبت به انسان‌های شریر این‌گونه نمودیافت که می‌گذاشت مرگ آن‌ها را بروید و و به شئول پرتاب کند (مزامیر ۱۴/۴۹). با رشد قدرت یهوه به عنوان کسی که جهان را در اختیار دارد، قبول خروج شئول از دایره قدرت یهوه امری مشکل به نظر می‌رسید «اگر در شئول بستر گزینم، هان تو در آن جایی» (مزامیر ۸/۱۳۹).

در دوران پدید آمدن آثار بین‌العهدی، مفاهیم داوری نهایی و رستخیز در سنت مکاشفه‌ای (که از کتاب دانیال آغاز شده بود) در بین یهود گسترش یافت و در ادبیات یهودی فلسطینی منعکس شد. اصطلاح «آلم هه به»^{۱۶} (جهان بعدی) در مقابل «آلم هه زه»^{۱۷} (این جهان) نخست در مکاشفه خنوخ ظاهر شد (Britanica, olam ha-ze). از این متون به ویژه باید از حکمت سلیمان نام برد که حدود ۵۰۰ پ. م نوشته شده و در آن‌جا برای نخستین بار در مورد زندگی پس از مرگ، از معنای جاودانگی استفاده و بی‌مرگی نفوس صالحان آشکارا تصدیق شده‌است.

انسان پس از مرگ یا به بهشت خواهد رفت یا به جهنم. بهشت یهود «باغ عدن» است و این باغ غیر از باغی است که آدم در آن‌جا به وجود آمد. باغ عدن مراتب و درجات مختلفی دارد که از پایین به بالا چنین نام دارند: حضور، درباره، خانه، خیمه، کوه مقدس، کوه پروردگار، جایگاه قدسی. بالاترین مرتبه بهشت از آن صالحان می‌باشد.

در برابر بهشت یا باغ عدن، دوزخ است که جایگاه مجازات اشقیاء شمرده می‌شد. این دوزخ گهته یا «گهینوم» نام دارد. این گهته درواقع «دره هینوم» است که اقوام ساکن در کنعان کودکانشان را در آن برای «مولک» از آتش می‌گذراندند. «گهینوم» هم دوزخ است هم برزخ. حتی عادلان باید پاره‌ای از زمان را پس از مرگ در «گهینوم» سپری کنند تا از گناهانشان پاک گردند (آتترمن، ۱۳۸۵: ۵۷).

در کتاب مقدس چند اسم برای جایگاه مکافات یافت شده‌است: «شئول» (یونس ۲/۲) «ابدون» «ویرانی نابودی»، شحت (فساد و زوال)، «بور شائون»، چاه خوفناک؛ «طیط هیون» سایه مرگ. دو نام دیگری که در کتاب مقدس نیامده، ولی به این معنا استفاده شده عبارت‌است از: «ارض هتحتیت» به معنای زیر زمین یا جهان زیرین و «گهینوم» به معنای دره عمیق که به سبب شهوات و فریب هواهای نفسانی به آن می‌افتند. برخی دوزخ را هفت طبقه بترتیب از بالا به پایین به شرح زیر دانسته‌اند: شئول، ابدون، «گهینوم»، «دو ماه» یعنی سرزمین خاموش، «صل ماوت»، ارض هتحتیت، «ارض نشیاه» یعنی سرزمین نسیان و فراموشی (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۴۱۹).

^{۱۶}. Olam ha-ba

^{۱۷}. olam ha-ze

اولین اشاره‌ها به رستاخیز جسمانی را می‌توان در کتاب دوم مکابیان ۴۲-۷: ۱ یافت که در آنجا به زنده شدن شهیدان و تلذذ جسمانی آنها و مجازات دشمنانشان در حیات پس از مرگ اشاره شده است (Collins: 71-90) و تداوم این باور را می‌توان نزد فرقه‌های ساکن در قمران، از خلال الواح یافته شده در آنجا مشاهده کرد.^{۱۸}

البته باور به حیات پس از مرگ و رستاخیز جسمانی یا روحانی موجب بروز اختلاف نظر بین فرقه‌های مختلف یهودی شد. صدوقیان به صراحت منکر رستاخیز بودند (Silver, 1974: 209، نگ: نصرتی، ۱۳۸۷: ۱۳۳). فریسیان با توجه به اشاره‌هایی که در کتاب مقدس به رستاخیز و حیات پس از مرگ شده بود این آموزه را باور داشتند، اما دیدگاه یونانی درباره فسادناپذیری روح را منکر بودند و سرانجام به گفته یوسفوس، اسنینان با تأکید بر فناپذیری جسم، صرفاً به رستاخیز روحانی اعتقاد داشتند (Josephus, 1989: 114، نگ: نصرتی، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

برخی از علمای یهود پاداش و مجازات اخروی را همیشگی می‌دانند، ولی بنابر برخی نظرات، بنی اسرائیل برای همیشه در جهنم نخواهند بود، بلکه بعد از مدتی از آن خارج خواهند شد و به بهشت خواهند رفت. از دید اینان آتش بر ارواح گناهکار اسرائیل قدرتی ندارد، زیرا بنی اسرائیل – که حتی خالی‌ترین آن‌ها از مفاهیم (تورات) پرند – در برابر آتش ایستادگی خواهند کرد (جلالی، ۱۳۸۴: ۴۲۱).

۲-۳. اساطیر مصر

برعکس مردم بین‌النهرین، مصریان تصور بدبینانه و منفی نسبت به مرگ و زندگی پس از مرگ نداشتند. اهرام مصر شناخته شده‌ترین نماد دغدغه فکری مصریان باستان نسبت به حیات پس از مرگ است. در هیچ سرزمینی به اندازه مصر، جهان پس از مرگ بر اندیشه و تفکر مردمانش مسلط و غالب نبوده است و در هیچ جای دنیا نمی‌توان مقبره‌هایی به شکوه و عظمت اهرام و قبرهای سنگی «تس» یافت. از نظر آنان، بقا و جاودانگی انسان فقط در بقا و جاودانگی روح خلاصه نمی‌شد، بلکه تداوم جسم را نیز برای فراهم آوردن شرایطی مطلوب در این جهان در بر می‌گرفت. با اعتقاد به این که با از بین رفتن جسد، روان و روح فرد نیز از بین می‌رود، موجب شد مصریان باستان اجساد را مومیایی کنند تا به وسیله آن بتوانند جسد را برای مدت نامحدودی حفظ و شرایط زندگی پس از مرگ را برای آن فراهم آورند. ساخت اهرام پر شکوه مصر نیز برای مصون ماندن اجساد از گزندهای برونی بوده است. چرا مصریان دیدگاهی منفی نسبت به جهان پس از مرگ نداشته‌اند؟ دلایل مختلفی را در این باره برشمرده‌اند، از جمله این که جهان پس از مرگ جایگاه خدایان است، از جمله «رع» خدای خورشید که شب هنگام وارد آن جهان شده و آن‌جا را نور و گرما می‌بخشد و همچنین خدای «ازیریس» (نماد مرگ و رستاخیز بر آن جهان) حکومت می‌کند.

¹⁸. Cf. Ibid: 115-123.

دیگر این که مصریان تصویری قوی و محکم دربارهٔ دوزخ و جهنم نداشتند. در نتیجه این عوامل، دیدگاه آنان نسبت آن جهان دیدگاهی مثبت و امیدوارکننده بوده است (رضایی، ۱۳۷۲: ۱۹۶).

یکی از عوامل شکل‌گیری عقاید مصریان دربارهٔ جهان پس از مرگ، نوع بینش آن‌ها دربارهٔ هستی مردگان بوده است. آنان از زمان بسیار قدیم به موجودی روحانی موسوم به «بع» یا «با»^{۱۹} ایمان داشته‌اند. «بع» با بدن پرنده و سرانسانی، در دم واپسین بر فراز جسد میت پرواز می‌کند و بین او و جسم رابطه و محبت وجود دارد. پس از مرگ دوباره برمی‌گردد، درحالی که مانند قدیم به خوردن و آشامیدن علاقه مند است. زمانی آرامش خواهد داشت که جسم سالم بوده و آب و غذا برایش فراهم باشد. مصریان به روح دیگری به نام «کع» یا «کا»^{۲۰} که مظهر قوای دماغی شخص و منبع حرکات و تفکرات آدمی است اعتقاد داشته‌اند. «کع» بعد از مرگ داخل مجسمه شخص میت که پهلوی او دفن می‌کرده‌اند می‌رفته و خاطرات عمر را که بر دیوار گورها تصویر کرده‌اند، پیوسته تماشا می‌کند (ناس: ۵۸). صورت سوم زندگی پس از مرگ انسان «آخو»^{۲۱} نام داشت کلمهٔ «آخ» به معنی روح و «آخو» به معنی ارواحی است که صورتشان تبدیل یافته است. مردگان از طریق مراسم تدفین و عزا به «آخو» بدل می‌شدند. تجلی آن‌ها در روی زمین به صورت «بع» ممکن بود اما به منزلهٔ «آخو» کاملاً از تماس با انسان‌ها به دور بودند. آنان شب هنگام به صورت ستارگان آسمان، بویژه در منطقه شمالی آسمان رؤیت می‌شدند. ستارگان قطبی که هیچگاه غروب نمی‌کنند، سمبل فنا ناپذیری به شمار می‌رفتند (اباذری، ۱۳۷۲: ۱۳۰). آخ روح کلی حاکم در جهان می‌باشد. مردگان برای سر زدن به بازماندگان در قالب روح «بع» آمد و رفت می‌کردند. اما برای پرواز به آسمان‌ها و دور زدن در هستی فرازمینی از آخ مدد می‌گرفتند. آخ روح کلی بود ولی بهره‌ای که هر مرده اختصاصاً برای خود از آخ می‌گرفت، آخو نام داشت زیر آخو به وحدت آدمی با نظام ابدی عالم و مشارکت او در چرخش جاودانی ستارگان اشاره می‌کند (آزادگان، ۱۳۸۵: ۲۴۴).

از منابعی که اطلاعاتی دربارهٔ جهان زیرین در اختیار ما قرار می‌دهد، شرح سفر خدای خورشید «رع» به جهان زیرین است. در سه کتاب، شرح این سفر را می‌توان دید. جهان زیرینی که خدای خورشید در آن سفر می‌کند، «دوات»^{۲۲} نام دارد. خورشید سفر خود را در این جهان از «مَنو»^{۲۳} کوهی غربی شروع کرده، در «بَخو»^{۲۴} یعنی کوهی شرقی که صبحگاهان از آن بیرون می‌آید، به پایان می‌رساند. در کتاب «ام-دوات» آمده است که «رع» سفر خود را در جهان زیرین در دوازده منزل انجام می‌دهد. او سفر خود را سوار بر کشتی از رود «ورنس» در افق غربی آغاز کرده و در ساعت دوازدهم به

19. Ba

20. Ka

21. Akhu

22. Duat

23. Mnu

24. Bakhu

صورت «خپری»^{۲۵} یا سرگین غلتان از دهان مار بیرون می‌آید و سوار بر قایق روز از شرق بادبان می‌کشد تا از میان ران‌های «نوت»^{۲۶} بدرخشد (هارت، ۱۳۸۵: ۶۴).

در کتاب مغاره‌ها، خدای خورشید را به مثابه آورنده روشنایی و زندگی به قلمرو تاریخ جهان زیرین که به صورت یک سلسله غار توصیف شده، ستایش می‌کند (همان: ۶۹). در کتاب دروازه‌ها مکان آغاز سفر خدای خورشید به جهان زیرین در کوه‌های صحرای غربی است و از آن‌جا «رع» از طریق دروازه‌ای که یک مار از آن حفاظت می‌کند وارد جهان زیرین می‌شود (همان: ۷۲).

در عصر پادشاهی جدید مصر (دوره متأخر هزاره دوم قبل از میلاد)، در کنار مردگان کتاب راهنمایی گذاشته می‌شد تا در سفر و حیات آینده به ایشان کمک کند (اسمارت، ۱۳۷۲: ۳۷۶).

مصریان برای جهان مردگان قلمرو خاصی قائل بوده، معتقد بوده‌اند که خدای آسمان «نوت»، ارواح رستگاران و محبوبان را به سرزمین ستارگان می‌برد، آن‌جا که مرکز دو قطب جهان بر فراز آسمان دوران دارد و در آن‌جا از دستبرد زوال و فنا محفوظ و ایمن می‌مانند. پیروان «رع» در قبرها زورق‌های مجهز و آراسته می‌نهادند تا ارواح اموات بدان وسیله از دریای مشرق عبور کنند و به سفینه خدای آفتاب برسند. برخی معتقد بودند اموات به صورت ستاره‌ها در می‌آیند، یا آن‌که در وجود خدای آفتاب محو و مستهلک می‌شوند (ناس، ۱۳۷۵: ۶۰).

یکی از کهن‌ترین و شاید قدیمی‌ترین عقاید درباره حیات بعد از مرگ، عقیده به سلطنت «ازیریس» است. سرزمین «ازیریس» در غربی‌ترین نقطه قرار دارد و در آن‌جا، کوهستان لیبی مرز سکونت انسان‌ها و اموات است. در آن‌جا «هاتور»^{۲۷} یا «شه بانوی باختر» به مردگانی که عازم جهان دیگر هستند، خوش آمد می‌گوید. مصریان معتقد بودند که ایزد بانو «هاتور» نردبانی در دست دارد که شایستگان از طریق آن می‌توانند به بهشت بروند (ویو، ۱۳۸۷: ۵۳).

بعد از این که روح وارد قلمرو اموات شد، او را به محضر حقیقت یعنی خدای «آنوبیس»^{۲۸} می‌آورند. «آنوبیس» او را به حضور داور متعال می‌برد. «ازیریس» در آن‌جا زیر محرابه‌ای نشسته که افعی چنبره زده‌ای نگهبان اوست. در میان تالار، ترازوی بزرگی به چشم می‌خورد که «مالت» ایزد راستی و دادگری در کنارش ایستاده و آماده وزن کردن قلب مرده‌است. در کنار «ازیریس»، «ایزیس» و «نفتیس» در چپ و راست او ایستاده‌اند و همین که روان سرگردان جلال و عظمت «ازیریس» را می‌بیند، شروع به اقرار منفی می‌کند و خود را از گناهان و ناپاکی‌ها تبرئه می‌دارد (رضایی، ۱۳۷۲: ۱۹۹).

²⁵. Khepri

²⁶. Nut

²⁷. Hathor

²⁸. Anubise آنوبیس: جسم انسان و سر شغال دارد و حافظ مقابر است.

۲-۴. اساطیر زرتشتی

برحسب نظر برخی از ایران شناسان، «در تصور هند و ایرانی بهشت و دوزخ محتملاً از چندان روشنی خاصی بهره‌مند نبوده و به ویژه تصویری درباره دوزخ وجود نداشته‌است. درواقع، تا وقتی اندیشه انسان درباره ضد خدایان کمال نیابد و تبدیل به یک نظام نگردد، نمی‌توان به تصور دوزخی کامل معتقد شد» (بهار، ۱۳۸۷: ۴۸۵).

اندیشه پاداش برای خوبی و کیفر برای بدی، بخش اصلی مقایسه اخلاقی گاتاها را تشکیل می‌دهد. موارد بسیاری را می‌توان در تأیید این نظر شاهد آورد و بسنه ۶/۵۱ یک نمونه‌است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

چنان که ذکر شد، در گاتاها بهشت و دوزخ حالتی از وجود انسان هستند، در صورتی که در اوستای جدید و در متون پهلوی بهشت و دوزخ حالت عینی و مادی به خود گرفته و بهشت‌ها و دوزخ‌های مختلف در جاهای مختلف کیهان قرار داده شدند و مرزهای دقیقی در نظر گرفته شد که آن‌ها را از هم جدا می‌کرد (همان: ۳۷۸-۳۷۷).

رستاخیز در تعالیم زرتشت به دو شکل رستاخیز فردی و عمومی تقسیم می‌شود: روح پس از مرگ سرنوشت مشخصی دارد که به اعمال متوقفاً در دوران زندگی بستگی دارد، اما تا رستاخیز نهایی دوباره به تن باز نمی‌گردد (وارنر، ۱۳۸۶: ۲۶۳).

یکی از تفاوت‌های آموزه‌های زرتشت با عقاید آریاییان قبل از او در این بود که در شهود زرتشت، چنینود جایگاه قضای اخلاقی شد (بویس، ۱۳۸۶: ۵۲).

پس از مرگ، روان به مدت سه شب پیرامون تن می‌گردد: نخستین شب به سخنان خود در زندگی گذشته‌اش می‌اندیشد، شب دوم به اندیشه‌هایش و شب سوم به کردارهایش. این سه شب زمان تأسف روان است بر تن، تأسف بر مرگ تن، و نیز زمانی است که روان و تن آرزوی یکی شدن دوباره را دارند. در این مدت دیوان آماده و در کمین و پیوسته مشتاقند تا روان را عذاب کنند، بی‌توجه به این که عمل آنان بجاست یا خیر. از اینرو روان به پشتیبانی سروش عادل نیاز دارد و این حمایت از راه تقدیم هدایا و نیایش‌های خویشاوندان شخص درگذشته به دست می‌آید.

سه شب پس از مرگ، در سپیده دم روز چهارم هر روانی می‌رود تا درباره اعمالش داوری شود. در طول زندگانی، هر فردی مجموعه‌ای از صواب‌ها و یا خطاهای او در «خانه سرود» انبار می‌شود. این اعمال را در ترازویی در برابر چشمان داوران بی‌طرف («مهر» و «سروش» و «رشن») می‌سنجند. خوبان به بهشت و بدان به دوزخ و آنان که خوبی و بدی آن‌ها برابر است به «همستکان»^{۲۹} که جای میانی است می‌روند (هینلز، ۱۳۸۶: ۹۶). «مینوی خرد» و «ارداویرافنامه» اعرافیا «همستکان» را در میان زمین

^{۲۹}. Hamestakan

و آسمان می‌دانند، جایی که در آن جا سرما، گرما، رنج و شادی وجود ندارد و کسانی در آن جا منتظر روز واپسینند که ثواب و گناه آنان برابر باشد (ولی، ۱۳۷۲: ۱۵۶).

چکاد «دائیتی» قله‌ای در میان جهان است و ترازوی ایزد «رشن» بر فراز آن جا دارد و پل «چینود» یا صراط در آن جا و دوزخ در زیر پل است. روان درگذشتگان در بامداد چهارمین روز مرگ به آن می‌رسد. اگر بهشتی باشد، بادی خوش که نماد کردار نیکوی اوست به پیش بازش می‌آید و اگر دوزخی باشد، بادی بدبو که نماد کردار زشت اوست، به پیش بازش می‌آید. اینان روان را تا بن کوه البرز راه می‌برند. اگر روان بهشتی باشد، آن پل، که تیغ تیزی است، به پهنا می‌ایستد و راه بر روان گشوده می‌شود و کردار نیکویش، در بیکر دختری بهشتی او را به درجات بهشت می‌رساند. اگر روان دوزخی باشد، تیغ به همان تیزی می‌ماند و کردار بدش در بیکر زنی عفريت‌وش او را بر آن می‌راند و به قعر دوزخ می‌افکند (بهار، ۱۳۸۷: ۳۳۵). در وندیداد (۱۹/۳۰) از آمدن دوشیزه‌ای در منتهای زیبایی به سوی فرد نیکوکار سخن گفته شده است که سگانی همراه اویند و وی را از پل «چینود» عبور می‌دهند (اوستا، وندیداد، فرگرد ۱۹: بندهای ۲۹ و ۳۰).

در حالی که بهشت در گائاه‌ها واحد، مجرد و غیرمادی است، در متون پهلوی، بهشت حالتی عینی و مادی به خود گرفته و چهار مرتبه دارد. اولین بهشت که «بهشت اندیشه‌های نیک» است، از فلک ستارگان تا فلک ماه ادامه می‌یابد. دومین آن‌ها «بهشت گفته‌های نیک» از آن جا تا فلک خورشید است. سومین آن‌ها «بهشت کرده‌های نیک»، از خورشید تا مرزهای پایینی «گرودمان»^{۳۰} گسترش دارد. بالاترین بهشت، «گرودمان»، منزلگاه «اهورامزدا» و نور بی‌پایان است. روان پرهیزگار در یکی از سه طبقه نخست اقامت می‌کند یا از آن‌ها عبور کرده به چهارمین بهشت یا نور بی‌پایان می‌رسد (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۹۲).

در مقابل تنها دوزخ گائاه‌ها، در اوستای جدید برای شیران چهار جایگاه در نظر گرفته شده که عبارت است از: ۱- «دوشمته» (اندیشه بد) ۲- «دوشوخته» (گفتار بد) ۳- «دوشورشته» (رفتار بد) ۴- «انگره تمه» تاریکی‌های بیکران (همان: ۳۹۵).

نتایج

۱. بنابر چهار دسته از اساطیر مورد بحث، مرگ از روز نخست برای آدمی مقرر نشده بود. بر حسب اساطیر میانرودان، خدایان با حسادت گونگی سرنوشت مرگ را برای آدمیان مقرر کردند، ولی در کتاب مقدس مرگ را خود انسان، در اثر نافرمانی برای خود رقم زد. در اساطیر زرتشتی مرگ را نه اهورامزدا، بلکه اهریمن برای انسان آفرید. در نگرش خوشبینانه اساطیر مصر نیز ایزد «ست» مرگ را مقرر کرد.

³⁰. Groudman

۲. در خصوص ماجرای نخستین قتل و منازعه در سه دسته اساطیر مورد بحث، نوعی تقابل بین نمایندگان یکجانشینی و کوچ نشینی می بینیم: مابین اوزیریس و برادرش «ست» در مصر، و رقابت میان «دموزی» شبان و «انکیم دو» دهقان برای ازدواج بالاله «اینانا» در میانرودان و همچنین رقابت هدیه از محصول زمین از سوی هابیل با هدیه نخست زاده گله در اساطیر متقدم کتاب مقدس عبری.

۳. مردم بین النهرین بر خلاف مصر باستان به زندگی پس از مرگ امیدی نداشتند و مرگ را به عنوان یک واقعیت محتوم که باید تسلیم آن شد، پذیرفته بودند. در این نگاه بدبینانه جهان پس از مرگ، جهانی است که تاریکی مطلق، غبار آلود و گرسنگی و تشنگی بر آن حاکم است و بازگشتی از آن نیست و هیچ گونه قضاوت یا ارزیابی برای صفات اخلاقی مردگان وجود ندارد و بهشت‌ها، فقط به خدایان اختصاص دارد. برخلاف آنان، در بین مصریان باستان جهان پس از مرگ جایگاه خدایان از جمله رع و اوزیریس است و خدایان، روشنایی و زندگی به قلمرو تاریک جهان زیرین می‌آورند و خدای آسمان «نوت»، ارواح رستگاران و محبوبان را به سرزمین ستارگان می‌برد. در نتیجه، برخی مردگان در وجود خدای آفتاب محو و مستهلک می‌شوند و یا به سرزمین خرم «اوزیریس» وارد می‌شوند. در کهن‌ترین سنت یهودیان، همه مردگان به شئول وارد خواهند شد: جایی که با خدایان و عالم زندگان هیچ ارتباطی نداشته و کاملاً از همه جا بی‌خبر خواهند بود. در این باور، یهوه، خدای زندگان است نه مردگان. البته در آثار بین العهدين، مفاهیم دآوری نهایی و رستاخیز در سنت مکاشفه‌ای (که از کتاب دانیال آغاز شده بود) در بین یهود تحت تأثیر یونان و ایران گسترش یافت. اولین اشاره‌ها به رستاخیز جسمانی را می‌توان در کتاب دوم مکابیان یافت که در آنجا به زنده شدن شهیدان و تلذذ جسمانی آنها در عدن و مجازات دشمنانشان در حیات پس از مرگ در گهینوم اشاره شده است.

در ایران باستان اعتقاد به جهان پس از مرگ در گاتاها شکل کامل‌تری به خود گرفته و در اوستای نو بهشت و دوزخ از مفهوم اخلاقی و انتزاعی به جهان عینی و خارجی دگرگون شده است و این به دلیل تثبیتی است که در این اندیشه وجود دارد و جهان، میدان نبرد میان خوبی و بدی است. در این اساطیر، اعمال مردگان در ترازوی در برابر داوران بی‌طرف («مهر» و «سروش» و «رشن») سنجیده شده، خوبان به بهشت و بدان به دوزخ و دیگران به «همستکان» می‌روند.

این مقایسه نشان می‌دهد نگرش عهد عتیق بیشترین شباهت را با درونمایه اساطیر بین النهرینی دارد و بر خلاف انتظار، باور یهودیان با مصریان با وجود چندین سده پیشینه همنشینی، همسو نیست. البته در ادوار بعد مشابهت‌هایی بین باورهای یهودیان با آموزه‌های ایرانی و یونانی می‌بینیم این تشابهات، احتمالاً ریشه در اسارت بابلی دارد و یا ناشی از حفظ وثیق سنت ابراهیم (ع) است که از بین النهرین کوچیده است. و به هر روی در این اساطیر و دیگر اساطیر، عهد عتیق نیز همناوی بیشتری با بین النهرین در مقایسه با اساطیر مصر و آریایی وجود دارد.

منابع

- اباذری، یوسف. زهره بهجو. مراد فرهادپور. وهاب ولی (۱۳۷۲) ادیان جهان باستان، جلد دوم: مصر و بین‌النهرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اسمارت، نینیان (۱۳۷۲) تجربه دینی بشر، جلد اول، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران: سمت.
- افسانه گیلگمش: کهن‌ترین حماسه بشری (۱۳۸۳)، ترجمه جورج اسمیت، داود منشی‌زاده، یاکوب بورکهارت، تهران: اختران.
- اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۷۰)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران: مروارید.
- آزادگان، جمشید (۱۳۸۵)، تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم، تهران: سمت، چاپ دوم.
- آترمن، آلیس (۱۳۸۵)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بلان، یانیک (۱۳۷۲)، پژوهش در ناگزیری مرگ گیل گمش، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- بلک، جرمی، گرین، آنتونی (۱۳۸۵)، فرهنگنامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- فرنغ دادگی ۱۳۹۵، بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس، چاپ پنجم.
- بویس، مری (۱۳۸۶)، زرتشتیان، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس، چاپ هشتم.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۷)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه، چاپ هفتم.
- بهاری، علی (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی آیین‌ها و اساطیر خاورمیانه با کتاب مقدس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه کاشان، به راهنمایی دکتر حسین حیدری و مشاوره حسین ستار.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴)، کرانه‌های هستی انسان در پنج افق مقدس، تهران: امیرکبیر.
- دریاب سمن وحامد وحدتی‌نسب. بهاروتابستان ۱۳۹۳، انسان نتاندرتال: مرگ و مرگ آگاهی، پژوهشهای انسانشناسی ایران، دوره ۴، شماره ۱، صص ۱۴۹-۱۳۱
- رضایی، مهدی (۱۳۷۲)، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ژیان، ف. (۱۳۷۲)، اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: کاروان، چاپ سوم.
- ستاری، جلال (۱۳۸۴)، پژوهشی در اسطوره گیل گمش و افسانه اسکندر، تهران: مرکز، چاپ دوم.
- کتاب مقدس (ترجمه تفسیری)، (۱۹۹۵)، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- کریم، ساموئل (۱۳۴۰)، الواح سومری، ترجمه داود رسائی، تهران: شرکت سهامی افست.

- کهن، آبراهام (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- گری، جان (۱۳۷۸) اساطیر خاور نزدیک، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- لیک، گوندولین (۱۳۸۵)، فرهنگ اساطیر شرق باستان، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱)، دایره المعارف فارسی، ج ۲، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران: امیرکبیر.
- مک کال، هنریتا (۱۳۸۶)، اسطوره‌های بین‌النهرین، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۸)، کلیات شمس یادیوان کبیر، ج ۲، با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ناس، جان بی. (۱۳۷۵)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- نانسی ساندروز (۱۳۸۷)، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: کاروان.
- نصرتی، سپیده (۱۳۸۷)، بررسی تحلیلی کتاب ایوب و تأثیرات آن بر الهیات یهودی - مسیحی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، به راهنمایی دکتر حسین حیدری و مشاوره دکتر ناصر گذشته.
- وارنر، رکس (۱۳۸۶)، دانشنامه اساطیر، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- ولی، وهاب و میترا بصیری (۱۳۷۲)، ادیان جهان باستان، جلد سوم: تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ویو، ژ. (۱۳۸۷)، اساطیر مصر، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: کاروان، چاپ چهارم.
- هارت، جرج (۱۳۸۵)، اسطوره‌های مصری، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ چهارم.
- هوک، ساموئل (۱۳۷۲)، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، تهران: روشنگران، چاپ دوم.
- هینلز، جان، (۱۳۸۶)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ یازدهم.
- Bultman, Rudolf (1970) *Primitive Christianity*, trans. Reverend R. H. Fuller, The world publishing company, Cleveland & New York.
- Collins, John Joseph, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London & New York, 1997.
- Silver, Daniel Jeremy (1974) *A History of Judaism: from Abraham to Maimonides*, Vol. 1, Book Publishers, New York.
- Josephus (1997) *Jewish war*, trans. Vermes and Goodman, 1989, cited by: Collins.

References

- Abazari, Yusef. Zohra Behjo. Morad Farhadpour. Wahab Wali (1993) *Religions of the Ancient World*, Volume II: Egypt and Mesopotamia, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Anterman, Alice (2006), *Jewish beliefs and rituals*, translated by Reza Farzin, Qom: Center for Studies and Research of Religions and Denominations. (in Persian)
- Avesta: the oldest Iranian hymns and texts*. (1991), report and research by Jalil Dostkhah, Tehran: Morvarid. (in Persian)
- Azadegan, Jamshid (2006), *History of Early and Ancient Religions*, second edition, Tehran: Samt. (in Persian)
- Bahar ,Mehrdad (2008), *a research in Iranian mythology*, Tehran: Aghah, 7th edition. (in Persian)
- Bahari, Ali (2010), *a Comparative Study of Middle East Rituals and Mythologies with the Bible*, Master's thesis at University of Kashan, under the guidance of Dr. Hossein Heidari. (in Persian)
- Black Jeremy and Anthony Green Illustrations by Tessa Rickards (2006), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia An Illustrated Dictionary*, translated by Peyman Matin, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Blan, Yanik (1993), *Research on the Inevitability of Gilgamesh's Death*, translated by Jalal Sattari, second edition ,Tehran: Markaz. (in Persian)
- Boyce, Mary (2007), *Zoroastrians* , translated by Asgar Bahrami, Tehran: Qoqnoos, 8th edition. (in Persian)
- Bultman, Rudolf (1970) *Primitive Christianity*, trans. Reverend R. H. Fuller, The world publishing company, Cleveland& New york.
- Cohen , Abraham (2003), *a Treasure of Talmud*, translated by Amir Fereydoon Gorgani, Tehran: Asatir. (in Persian)
- Collins, John Joseph (1997) *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Rouledge, London& New york.
- Doryab Saman and Hamed Vahti Nasab. Spring and summer 2013, *Neanderthal Man: Death and Death of Consciousness, Iranian Anthropological Researchs*, Vol. 4, Number 1, pp. 131-149. (in Persian)
- Faranbag Dadegi (2016), *Bundahishn*, Translated by: Mehrdad Bahar, Tehran: Toos, ۵th edition. (in Persian)
- Gray, John (1999) *Near Eastern mythology*, translated by Bajlan Farrokhi, Tehran: Asatir. (in Persian)
- Guirand, Felix (1993), *Assyrian and Babylonian Mythologies*, translated by Abolghasem Esmailpour, Tehran: Karvan, third edition. (in Persian)

Hart, George (2007), *Egyptian Myths*, translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz, ۴th edition. (in Persian)

Hinels, John (2007), *Understanding the Myths of Iran*, translated by Jale Amoozgar and Ahmad Tafzali, Tehran: Chashmeh, ۱۱th edition. (in Persian)

Holy Bible (Interpretive Translation) (1995), International Bible Association. (in Persian)

Hook, Samuel (1993), *Mythology of the Middle East*, translated by Ali Asgharbahrami and Farangis Mazdapour, Tehran: Roshangaran, second edition. (in Persian)

Jalali Moghadam, Massoud (2005), *the Edges of Human Existence in the Five Holy Horizons*, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Josephus (1997) *Jewish war*, trans. by Martin Hammond and Edited by Goodman, Collins.

Kramer, Samuel Nooh (1961), *Sumerian Tablets*, translated by Davoud Rasayi, Tehran: Offset Company. (in Persian)

Lake, Gondolin (2006), *Mythology of the Ancient East*, translated by Roqayyeh Behzadi, Tehran: Tahuri. (in Persian)

Maulvi (Rumi), Jalal al-din Muhammad bin Mohammad (1999), *Kolliyat Shams, Divan-e Kabir*, Vol. 2, edited by Badi al-zaman Forouzanfar, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

McCall, Henrietta (2007), *Myths of the Mesopotamia*, translated by Abbas Mokhbar, Tehran: Merkaz, 4th edition. (in Persian)

Mosaheb, Gholamhossein (2011), *Farsi encyclopedia*, vol. 2, under the supervision of Mosaheb, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Nancy Saunders (2008), *Heaven and Hell in Mesopotamian Mythology*, translated by Abulqasem Ismailpour, Tehran: Karvan. (in Persian)

Nosss, John B (1996), *Mans Religion*, translated by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Scientific and cultural publications, 8th edition. (in Persian)

Nusrati, Sepideh (2007), *Analytical study of the Book of Job and its Effects on Jewish-Christian Theology*, Master's Thesis of Tehran University, Faculty of Theology, under the Guidance of Dr. Hossein Heidari and the advice of Dr. Naser Gozashteh. (in Persian)

Rezaei, Mehdi (1993), *Creation and Death in mythologies*, Tehran: Asatir, second edition. (in Persian)

Sattari, Jalal (2005), *A study on the myth of Gilgamesh and the legend of Aleksander*, Tehran: Markaz, second edition. (in Persian)

Silver, Daniel Jeremy (1974) *A History of Judaism: from Abraham to Maimonides*, Vol. 1, Book Publishers, New York.

Smart, Ninian (1993) *Human religious experience*, Vol. 1, translated by Morteza Gudarzi, Tehran: Samt. (in Persian)

The Legend of Gilgamesh: The oldest human epic (2004), translated by George Smith, Davood Monshizadeh, Jacob Burkhart, Tehran: Akhtaran. (in Persian)

Vieu, J (2008), *Mythology of Egypt*, translated by Abulqasem Ismailpour, Tehran: Karvan, ۴th edition. (in Persian)

Wali, Wahab and Mitra Basiri (1993), *Religions of the Ancient World*, Volume III: Tehran: the institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

Warner, Rex (2007), *Encyclopedia of Mythology*, translated by Abu al-qasem Ismailpour, Tehran: Ostoreh. (in Persian)

<https://www.britannica.com/topic/olam-ha-ze>