

## **Anthropology as the Origin in Mesopotamian Tradition, the Torah and the Quran**

**Ghasem Mohseni Mari\***

**Soleyman Abbasi\*\***

(Received: 2020-10-11; Accepted: 2020-12-17)

### **Abstract**

The question of the origin, the quality of the creation process, the transformation in existence, the purpose of creation, the identity and destiny of man, all of them, are rooted in anthropological ideas that have been discussed in religions heterogeneously. The emergence of man in the form of origin, according to the ancient Mesopotamian tradition, is related to the dynamics of the ancient human mind, which was associated with cosmic and galactic affairs and considered as a consequence of Gods' militancy. The emergence of man in the narration of the Torah is related to the creation of the universe in the temporal process, which, in chronological order, provided the ground for the creation of man who was shaped in the form of God by the nature of the soil. The Holy Quran, by reflecting the pre-Islamic structural model of creation, while reconstructing and designing a new system in the light of unity, has narrated the origin of the creation of the universe and man. This research, through library and comparative studies, seeks to examine traditions and reveal homogeneous and heterogeneous themes of ontological and anthropological components of the origin. As a result, it has found that the difference between the traditions is due to the special discourse and the perspective of the texts.

**Keywords:** Anthropology, Human Creation, Mesopotamia, Torah, Holy Quran.

---

\* PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran  
(Corresponding Author), ghmohseni1352@gmail.com.

\*\* Instructor of Quran and Hadith, University of Applied Sciences and Technology, Tehran, Iran, abbasi@uast.ac.ir.

## انسان پژوهی خاستگاهی در روایت میان‌رودانی، تورات و قرآن کریم

قاسم محسنی مری\*

سلیمان عباسی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۷]

### چکیده

پرسش از خاستگاه، چگونگی روند آفرینش، دگرگونی در هستی، هدف از آفرینش، هویت و سرنوشت آدمی، در اندیشه‌های انسان‌شناختی ریشه دارد که در ادیان، ناهمسان بحث شده است. پیدایی انسان در صورت خاستگاهی بر اساس کهن‌روایت میان‌رودانی همبسته به پویای ذهن انسان کهن است که آن را در پیوند با امور کیهانی و گیتیانه و پیامدی از ستیزه‌جویی ایزدان می‌انگاشت. ظهور انسان در روایتگری تورات هم‌پیوند با آفرینش هستی در فرآیند زمانی است که با توالی و ترتیب زمانی، زمینه آفرینش انسان فراهم شد و با سرشتی از خاک به صورت خدا صورتگری شد. قرآن کریم با بازتاب الگوی ساختاری پیشااسلامی از آفرینش، ضمن بازسازی و طراحی نظام جدید در پرتو یگانگی، خاستگاه آفرینش هستی و انسان را روایت کرد. این جستار با شیوه مطالعات کتابخانه‌ای و تطبیقی در پی بررسی روایت‌ها و آشکارسازی درون‌مایه‌های همسان و ناهمسان مؤلفه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاستگاهی است و تفاوت روایت‌ها را برآمده از گفتمان ویژه و زاویه دید متون دانسته است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، آفرینش انسان، میان‌رودان، تورات، قرآن کریم.

\* دانش‌آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ghmohseni1352@gmail.com

\*\* مربی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه جامع علمی کاربردی تهران، ایران abbasi@uast.ac.ir

## مقدمه

کاربست اصطلاحی «انسان‌شناسی»<sup>۱</sup> به عنوان شاخه‌ای علمی با موضوع انسان و زیست اجتماعی‌اش برای نخستین بار در کشورهای انگلیسی‌زبان در ابتدای قرن بیستم رایج شد.<sup>۲</sup> این واژه در گستره تعاریف متعدد دارای بن‌مایه‌های مشترک در تعریف دانش مطالعه مجموعه پدیده‌های مرتبط با انسان در گستره زمانی و مکانی است (وای ولو، ۱۳۷۸: ۱). این دانش جدید با شاخه‌های متعدد شناختی به دنبال بررسی ساحات وجود آدمی است.<sup>۳</sup> در این میان انسان‌شناسی با نگره وجودشناسی، انسان را با سویه‌های متفاوت خاستگاهی/پیدایی، سرشتی/حال و سرنوشتی/آینده می‌کاود. با این انگاره، رهیافت انسان‌شناسی خاستگاهی با روی‌آورد گذشته‌نگر، به چگونگی آفرینش و پیدایی انسان پرداخت.<sup>۴</sup> نگره انسان‌شناسی خاستگاهی در گفتمان‌های متعددی آفرینش انسان را در نسبت و با سویه‌های سه‌گانه خدا، انسان و طبیعت بررسی می‌کند. بر این اساس، روایت‌های سه‌گانه میان‌رودانی، تورات و قرآن کریم درباره پیدایی انسان، گفتمان‌هایی هستند که با زاویه دید و چشم‌اندازی ویژه، به شیوه آفرینش آدمی توجه کرده‌اند. در این میان کهن‌روایت میان‌رودانی خاستگاه آدمی و جایگاه وی در هستی را همبسته به مطالعه تبارنامه خدایان و کیهان‌شناسی دانسته است که با کنشگری دشمنانه ایزدان انسان آفرینش یافت. روایتگری تنخ همبسته به روند تاریخی تکون این متن<sup>۵</sup> و در هم‌کنشی با اقوام ناهمساز باوری<sup>۶</sup> انگاره‌ای از آفرینش هستی و انسان مطرح می‌کند که بعضاً با سنت اسطوره‌ای همگرا است. قرآن کریم نیز با رهیافت توحیدمحورانه به بازخوانش پیدایی هستی از زوایای اعراب پیشااسلام پرداخته و نظام باوری آنان را به پرسش کشیده و در پی آن با مطرح کردن الگوی ساختاری جدید مبتنی بر توحید به بازخوانی آفرینش هستی و انسان و مؤلفه‌های در پیوند با آن پرداخته است. بر این اساس، پرسش‌های این جستار چنین صورت‌بندی می‌شود:

- الف. رهیافت اساطیر میان‌رودان و تورات در آفرینش انسان چیست؟ رانه‌ها و سائقه‌های آفرینشگران در آفرینش انسان در این متون پیشاقرآنی چیست؟
- ب. هستی انسان بر اساس زاویه دید قرآن کریم چگونه است؟

شیوه این پژوهش بر اساس مطالعات کتاب‌خانه‌ای و با تأکید بر ادبیات موضوع در ریختار تطبیقی برای دریافت همسانی و ناهمسانی روایت‌های اساطیر میان‌رودانی، تورات و قرآن کریم درباره آفرینش هستی و انسان است که با رهیافت‌های ناشی از زاویه دید روایتگران مؤلفه‌های در پیوند با آن پرداخته شد.

### پیشینه پژوهش و ضرورت آن

نوشته‌های متعددی درباره آفرینش انسان در اساطیر و ادیان کهن از دیرباز به طور مستقل و ترکیبی نگاشته شده است. کتاب *اسطوره آفرینش در آیین مانی* از ابوالقاسم اسماعیل پور، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ایرانیان* اثر آرتور کریستن‌سن، *آفرینش در ادیان نوشته مهشید میرفخرایی و آفرینش و مرگ به قلم مهدی رضایی* نمونه‌هایی از نوشته‌ها در این حوزه‌اند. مقاله «مراحل آغازین آفرینش عالم از منظر تورات و بررسی آن در تطبیق با قرآن» (موسوی و کریمی، ۱۳۹۶: ۴۵-۶۲) به بررسی رویداد شش روز آفرینش و مقایسه آن با قرآن پرداخته است. نوشتار «چیستی انسان‌شناسی» (خسروپناه و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۵-۶۳) به تحلیل چیستی انسان‌شناسی و بحران‌های انواع انسان‌شناسی پرداخته است. مقاله «بازشناسی انسان و اسطوره در عصر حاضر» (اسدی، ۱۳۹۶: ۱۴۱-۱۵۶) به نفوذ اسطوره در زیست انسان جدید پرداخته، و پژوهش «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی» (رسولی، ۱۳۹۳: ۲۷-۴۲) وجود پدر و مادر مشترک در اساطیر ایرانی، سامی، هندویی، میان‌رودانی و یونانی را به صورت مقایسه‌ای بررسی کرده است. جستار «تحلیلی بر آغاز آفرینش با نگاهی به تورات، قرآن و انوما الیش» (فرهنگ قهفرخی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱-۲۰) به دنبال رمزگشایی چرایی خطاب جمع در مرتبه الهی و ذکر ترکیبات دوگانه آسمان و زمین بوده است. اما نوشتاری که راجع به هستی‌شناسی انسان در ریختار خاستگاهی مؤلفه‌های همبسته به آن با تکیه بر روایات اساطیر میان‌رودان، تورات و قرآن کریم باشد انجام نشده است. این پژوهش با روش تطبیقی و نگره‌ای همدلانه با تکیه بر داده‌های روایی به تحلیل گزاره‌ها پرداخته است.

## ۱. پیدایی هستی و انسان در اساطیر میان‌رودان

انوما الیش<sup>۷</sup> مشهورترین اسطوره آفرینش اقوام سامی در دوران پیشاتوراتی است. این اسطوره شکل اکدی‌شده از یک روایت بسیار قدیمی (سومری) است که در بستر اقوام ساکن میان‌رودان تدوین شده است (وکیلی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). حماسه آفرینش بابلی (انوما الیش) در قرن نوزدهم در کاخ آشور بانیپال<sup>۸</sup> یافت شد و رهیافت جدید از انسان کهن را در نسبت با آفرینش هستی که در پیوند با ایزدان، طبیعت و انسان بود، گشود. این یافته، در هفت فصل سامان یافته است که شش فصل اولین آن درباره آفرینش هستی و خدایان<sup>۹</sup> است و فصل آخرش درباره انسان.

بر اساس فصل آغازین حماسه آفرینش، فقط دو خدا در جهان زیست داشتند و آسمان و زمین شکل نگرفته بود. خدایان نخستین جهان بی‌شکل و سیال، خدای آب‌های شور و تلخ (تیامت، مادر) و آب شیرین (آپسو، پدر) بودند.<sup>۱۰</sup> در پی گسست آرامش جهان و تلاش در جهت برگرداندنش اولین ستیزه خدایان در عالم شکل می‌گیرد.<sup>۱۱</sup> آپسو از غوغا و آشوب فرزندانش به تنگ آمد و خواست آنان را نابود کند و آرامش پیشین را برگرداند. در این کشاکش همسرش، تیامت، از فرزندانش حمایت کرد و با خواسته آپسو به مقابله برخاست. در نبرد میان آپسو و فرزندانش، آپسو شکست خورد و انا، آپسو را کشت و چندی بعد مردوک (Marduk) به دنیا آمد. تیامت (Tiamat) از کشته‌شدن همسرش پشیمان شد و در پی انتقام برآمد و برای نبرد با خدایان لشکری آراست و با آفرینش یازده هیولا، الواح سرنوشت را به دست کینگو، همسر جدیدش، سپرد.

فصل‌های دوم، سوم و چهارم انوما الیش به نبرد خدایان و شکست تیامت و خویش‌کاری‌های ایزدان در عالم مینوی پرداخته است. مردوک در نبرد با تیامت و یارانش پیروز شد و پیکر تیامت را به دو نیم کرد و از نیمه هر کدام آسمان و زمین را آفرید و فرآیند برقراری نظم کیهانی و مراقبت از آن را بر عهده گرفت و سپس جایگاه و خویش‌کاری خدایان را در آسمان و زمین تعیین کرد (رو، ۱۳۶۹: ۹۵). در فصل پنجم مردوک برای خدایان کاخ‌هایی را ساخت و روزها، برج‌ها و سال را بر پا داشت و سپس

خورشید و ماه، دجله و فرات را آفرید و شهر بابل را جایگاه مقدس خدایان کرد (وکیلی، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۷).

بر اساس روایت انوما الیش، پیدایی آسمان و زمین برآیندی از شکست مادر و آفرینش انسان فرآورده‌ای از خون خدا و خاک رس است. انوما الیش، پیش از پرداختن به روابط علیّی آفرینش، اصل اولین هستی را که فناپذیر، بی‌زمان و ازلی است به صورت آب نمایان ساخت؛ هیچ چیزی در فراسوی آن وجود نداشت و همه پدیدارهای هستی از آن ایجاد شدند (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۰۹). آفرینش در این نظام به صورت دگردیسی و بازآفرینی نمایان شده و زمان برای موجودات زمینی در این الگو به صورت توالی دورانی (دایره‌ای) تجلی شده و حالت مقلدانه و تکرارپذیر از عناصر مینوی در امور انسانی با سویه آیینی نمودار شد (همان: ۱۴۰-۱۴۴). در این الگوی ساختاری، پیکربندی عناصر کیهانی مطابق شکل گیتیانه و زمینی است و خدایان در ریختار و اوصاف انسان‌وارند و بسان آدمیان برای رسیدن به جایگاه و خویش‌کاری ستیز می‌کنند. نامیرایی و جاودان‌زیستی در روایت سومری از ویژگی‌های مینویان بوده اما در الگوی روایی انوما الیش، خدایان نیز در نبرد کشته شدند؛ و آفرینش آسمان، زمین و انسان، نوعی دگردیس‌شده و بازتولید خدایان‌اند. انوما الیش در ادامه روایتگری در لوح ششم، با رهیافت تفصیلی به پیدایی انسان پرداخت (هوک، ۱۳۷۲: ۵۹). در این روایت هم بسان روایات پیشابابلی، هستی و پیدایی آدمی، همبسته به نبرد خدایان است. جنگ میان مردوک و تیامت، که به شکست تیامت انجامید و شکست‌خوردگان در انتظار تعیین مجازات شدند. با اراده مردوک، یک تن قربانی می‌شود و همه ایزدان عفو می‌شوند، مشروط بر اینکه عامل جنگ‌افروزی شناسایی شود. در این میان کینگو<sup>۱۲</sup> عامل جنگ شناخته شده و ائا، رگ‌های کینگو را می‌زند و نخستین انسان با آمیزش خون خدا و خاک رس آفریده می‌شود. مردوک با بازنمایی نقشه خود به ائا (Ea) آفرینش انسان را آغاز کرد: «بگذار خون را به هم برآورم، و استخوان‌ها را نیز بیافزینم. بگذار انسان اولیه خلق کنم، نام او انسان خواهد بود» (مک‌کال، ۱۳۷۵: ۸۰). در نظام گفتمانی میان‌رودانی، هدف از آفرینش آدمیان خدمت به خدایان در انجام امور گیتیانه و کاستن رنج خدایان

در امور معاششان تعیین گردید، و کنشگری آدمیان در این کهن‌الگو تعریف شد، که انتظام گیتی در نسبت با امور مینوی بر اساس الگوی ازلی باشد. این هدف و کنشگری انسانی درون‌مایه تکرارشونده در همه کهن‌الگوهای میان‌رودانی است. اما گسست پیوستار آدمی از امر قدسی، زیاده‌خواهی آدمی در مؤلفه‌هایی که مربوط به امر مینوی است و اختصاص به خدایان دارد و بیرون‌رفتن از سرشت جمعی کیهانی و آیین مناسکی با ضرب‌آهنگ طبیعی و منطبق با الگوی مثالی و ازلی، خشم خدایان را برمی‌انگیخت و مجازات ایزدان را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. رویکرد هستی‌شناسانه اسطوره میان‌رودانی یادآور ساختار مثل افلاطونی است. با این توضیح که تمامی رخدادها و حوادث و فرآورده‌ها از یک فرآیند و کنش در عالم مثال (عالم خدایان و قهرمانان) هستند. وجود اصیل یا تاریخی ازلی در شکل اسطوره آفرینش آغاز می‌شود. انسان، آگاهانه، اعمال نمونه ازلی خدایان و نیاکان فرهنگی را تکرار می‌کند. تکرار الگوی مثالی سبب معنادار شدن اعمال انسانی می‌شود. مطابق الگوی مثالی، گیتی و حوادثش، شکل مثالی و تقلیدی و تکرارشدنی از عالم خدایان هستند که حرکت از آنجا آغاز شده و تحققش در گیتی تمثیل یافته است.

رهیافت ناهمگونی دو نوع هستی، هستی آدمیان و هستی ایزدان در روایت بابلی و همگرا با روایت طوفان (اوتنایشیم، نوح قرآنی) قابل پی‌گیری است؛ روایتی که قهرمانش، گیلگمش، مردی با دو جزء خدایی و یک جزء انسانی و دارای صفات خردمندی و دانشی، در پی بی‌مرگی است که ایزد انلیل آن را از انسان دریغ داشته است (هوک، ۱۳۷۲: ۴۸). نکته مهم در حماسه گیلگمش مؤلفه رازگشایی بی‌مرگی برای قهرمان داستان است. زیرا این عنصر قهرمان داستان را به سفر سخت در جست‌وجوی جاودانگی، خداگونگی و رهیدن از مرگ زیستی و امی دارد تا با گذر از مشقات و رنج سفر با حکیمی مواجه شود که مسئله نامیرایی را از او بپرسد. روایت بابلی به ادامه داستان طوفان و رهایش اوتنایشیم و کسانش از زبان او پرداخته که بسان خدایان، بی‌مرگی و عمر جاوید یافتند و بر اساس فرمان ایزد انلیل در کنار رودخانه دیلمون ساکن شدند (ساندرز، ۱۳۷۳: ۱۱۳-۱۱۴).

بنا بر آنچه گذشت، روایت اسطوره آفرینش میان‌رودان تلاش انسان کهن برای فهم چگونگی تکون کیهان، امور گیتی و آدمی با سویه‌های پیوندی نسبت به خود، خدا و طبیعت بود (ستاری، ۱۳۸۶: ۷) که می‌توان با نگره پویش هرمنوتیکی تاریخی به اسطوره، آن را به مثابه روایت‌های انسان‌های کهن و دستاورد آنان از امور عینی و انضمامی دانست که از ماهیت تاریخی بهره داشته و با هم‌کنشی روح و عمل انسانی همراه شده و در فرآیند پیوستار رشد و فرگشت قرار گرفت (فروند، ۱۳۷۲: ۷۷).

## ۲. هستی و آفرینش انسان در روایت تورات

تورات درباره آفرینش هستی از عدم، به‌روشنی سخنی نمی‌گوید، اما در بین دانشمندان یهودی، آفرینش مسلم است و همه چیز مخلوق خدا دانسته شده است (کهن، ۱۳۸۲: ۵۴-۵۵). شاید این باور با فعل عبری «بر» (Bara) که در معنای «آفرینش خدا» به کار رفته، همسو باشد (پیدایش ۱: ۱) که متضمن معنای آفرینش از پیش نیست، اما آن را نوآوری و اراده خدا تلقی کرده است (ماسون، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

آفرینش هستی و از جمله انسان در تورات بر اساس فرآیند زمانی با توالی و ترتیب ویژه به منظور آماده‌سازی برای آفرینش انسان است که در پایان فرآیند آفرینش جای دارد. آیات آغازین تنخ (پیدایش ۱: ۲) در بازخوانش پیدایی هستی، زمین را بی‌شکل و خالی معرفی می‌کند که تاریکی در گستره عمیقی بود و برای بیان ویژگی‌هایش، از واژگان عبری «تهو» به معنای «بی‌شکل»<sup>۱۳</sup> و «بهو» به معنای «تهی و خالی»<sup>۱۴</sup> بهره می‌گیرد که مؤلفه‌های نخستین آفرینش دانسته شده است (کهن، ۱۳۸۲: ۵۷). خلقت تاریکی در آموزه تورات پیش‌اروشنایی است و پس از آن آفرینش نور و روشنایی آغاز شد. تورات در بازتاب این رویداد می‌گوید: «خداوند گفت؛ روشنایی بشود و روشنایی شد و خداوند روشنایی را نیکو دید (پسندید) و خداوند روشنایی را از تاریکی جدا کرد و خداوند روشنایی را روز (Yaom) و شب (Layla) نامید»<sup>۱۵</sup> (پیدایش ۱: ۳-۵).

تورات به دنبال آفرینش روشنایی (خلقت شب و روز) به آفرینش آسمان<sup>۱۶</sup> در دو روز می‌پردازد (پیدایش ۱: ۶-۸) که با میانجی توسعه و گسترش آب‌ها انجام شد.<sup>۱۷</sup> فرآیند



انسان پژوهی خاستگاهی در روایت میان‌رودانی، تورات و قرآن کریم / ۱۱۵

آفرینش پس از آن به کیفیت پیدایش خشکی، که آن را «زمین» نامید، ادامه می‌یابد (پیدایش ۱: ۹-۱۰) و سپس خلقت اجرام آسمانی و ستارگان فرا می‌رسد (پیدایش ۱: ۱۴-۱۹). پس از آفرینش اجرام آسمانی، تورات مجدد به زمین برمی‌گردد و به خلقت موجودات زنده در دریاها و پرندگان اشاره می‌کند (پیدایش ۱: ۲۳) و در روز ششم آفرینش، انبوه چارپایان و خزندگان به دستور خداوند در زمین ظاهر می‌شوند (پیدایش ۱: ۲۴-۲۵) و در پایان این روز خداوند انسان را می‌آفریند و ایشان را نر و ماده قرار می‌دهد، و به آنها برکت می‌دهد و دستور می‌دهد که افزون شوند و بر هر آنچه در زمین است حکومت کنند و از گیاهان زمین و از موجودات زمین، آسمان و دریا بخورند (پیدایش ۱: ۲۶-۳۰) و در روز هفتم (پس‌آفرینش) خداوند استراحت، و آن را تقدس می‌کند و مبارک می‌شمرد<sup>۱۸</sup> (پیدایش ۲: ۲-۳).

در روایت تنخ، در ادامه روند پیدایی هستی به بنیادی‌ترین روایت درباره آفرینش انسان اشاره شده است. در این روایت برخلاف حماسه آفرینش اساطیری، که آدمیان از خون خدایان به وجود آمده و ایزدان آنها را برای خدمت به خود آفریدند تا نیازهایشان را برطرف کنند و از درد و رنجشان بکاهند، آدمی از خاک سرشته شده و در بینی‌اش روح حیات دمیده شده (پیدایش ۲: ۸) و حتی به صورت خدا صورتگری شده است (پیدایش ۱: ۲۸). به گفته تورات: «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت و همانند خودمان بسازیم؛ بگذار بر ماهی دریا، پرندگان آسمان، بر گله‌ها، بر سراسر زمین و خزندگان برتری داشته باشند. پس خدا انسان را به صورت و مانند خود آفرید»<sup>۱۹</sup> (پیدایش ۱: ۲۶-۲۷). در این روایت، دو واژه «صورت» و «همانند» وجود دارد که در آیه بعد هم تکرار می‌شود. در کتاب مقدس نه تنها انسان به صورت خدا آفریده شده بلکه به فاصله اندکی می‌افزاید که خدا از خدا شدن انسان می‌ترسد (فروم، ۱۳۷۷: ۶۹). ترس از خداوند شدن با شیوه بینامتنی در روایت متون پیشینی با ناهمگونی هستی خدایان و هستی آدمیان در زیست بی‌مرگی قابل جست‌وجو است؛ و از سوی دیگر گمانه خداگونگی آدمی در پندار تورات را می‌توان در روایتگری آن در آموزش، آشنایی انسان با نام اشیا و جانوران، چیرگی بر موجودات و جانشین خدا شدن در

هستی، پی‌جویی کرد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۳۱۷). در پنداره‌ای این گمانه چنین صورت‌بندی شد:

آدمی بر تمامی امور گیتیانه چیره بود ... خداوند نام‌گذاری اشیا و جانوران را به وی تکلیف کرد؛ کاری که خدای فرمانروا، خود بدان علم داشت و انسان را به لطف خود از آن آگاه کرد و او را فرمانروایی گردانید که می‌توانست هر چیز را بنامد. پس باید بر تمامی موجودات چیرگی داشته باشد؛ چون خداوند، او را پس از آنکه با دقت صورت‌گیری کرد، جانشین خود و رهبر دیگران قرار داد و او را شایسته بزرگ‌داشت و مزایای ویژه خود کرد ... او انسانی میرا، نایب بزرگ پادشاه مرگ‌ناپذیر است و عالی‌ترین فرمانروایی بر موجودات زمینی را در دستانش دارد (Runia, 1993: 70-74).

رایزنی‌های دیگر در فراسوی جاودان‌زیستی، یافتن شایستگی لازم برای جانشینی خدا در هستی، و قدسیت‌یابی انسان در روایت تورات دیده می‌شود. «خداوند به موسی گفت: به همه جماعات اسرائیلی بگو، شما مقدس خواهید شد، چون من خدای شما مقدس هستم» (لاویان ۱۹: ۱-۲). در این پندار واژه «مقدس» (Hadosh) بازگوکننده آن کیفیت بنیادی متمایزکننده خدا از انسان است که در مرحله آغازین آفرینش در تورات (روایت درخت ممنوعه) که آن را تابو و دسترس‌ناپذیر می‌نمود در عبارت «انسان مقدس می‌شود» بازنمایی شد (فروم، ۱۳۷۷: ۷۰-۷۱). طریق پیمایش این همانندی به خدا در روایت‌گیری تورات، عمل به دستورها و قوانین خدا و موعظه‌هایی همانند عشق و عدالت، رهانیدن دربندشدگان و اسیران، سیرکردن گرسنگان، یاوروی بی‌یاوران و هنجارهایی است که در سخنان پیامبران آمده است (همان: ۷۱). این شیوه تقلید از خدا و به روش خدا عمل کردن، یعنی بیش از پیش بسان خدا شدن و در عین حال شناخت خدا. در نتیجه، شناخت شیوه‌های خدا، به معنای شناخت و پیروی و عمل کردن از روی رفتار، اصول عدالت فراگیر و عشق بیکران، مهربانی عاشقانه و بخشندگی بیکران نیز هست (همان: ۷۲) و زیر پا گذاشتن این قوانین به معنای انکار خدا است. این سرسپردگی با مفهوم «عدالت» در روایت آفرینش انسان (که از جهت ترتیب آفرینشی، در مرحله

پایانی آفرینش کیهان و گیتی قرار دارد) با هدف حکومت بر همه موجودات و تقدس خداوند ادامه می‌یابد.

## ۲. ۱. تأثیر کلام در نظام آفرینش تورات

امور مقدس در روایات اساطیری، که به دلیل تأثیر و کارکرد دینی در ریختار (شکل) انضمامی و طبیعی بسان اشیا، نبات، زمان، مکان، اجرام آسمانی، معابد، مقابر، زیارتگاه‌ها، شهرها و بتان، بازنمایی می‌شد در دین یهود، به طور حداکثری به حوزه زبانی هم کشانده شد. زبان عبری به عنوان زبان پیامبران یهود و زبان بنی‌اسرائیل مقدس شد و واژگان و عبارات و جمله‌های عبری صرفاً الفاظی برای انتقال معنا نبود، بلکه برخی از تعبیر، کارکردی هستی‌بخش داشتند. در تنخ گزارشی از تأثیر الفاظ در عمل آفرینش آمده است. خدا روشنایی، تاریکی، خشکی، دریا و ... را به یاری الفاظی مانند «روشنی بشود» (پیدایش ۱: ۳) و «زمین نبات برویاند» (پیدایش ۱: ۶-۸) پدید آورد.<sup>۲۰</sup> در تورات چنین تأثیری معمولاً در جمله‌های «چنین گفت خدا و محقق شد» دیده می‌شود. قدسیت زبانی در نام خدای یهود بیشتر خود را نشان می‌دهد. در ده فرمان، یهودیان از بردن نام خدا ممنوع شدند. این گونه قدسیت زبانی و کارکردی در روایات اساطیری میان‌رودان دیده نمی‌شود.

## ۳. آفرینش انسان در قرآن کریم

دریافت نگره قرآن کریم به انسان در روند آفرینش آغازین انسان و چگونگی آن همبسته با هستی‌شناسی و سویه‌های انسان‌شناسی در الگوی پیشاقرآنی است. بر این اساس، قرآن کریم خوانشگری اعراب مشرک هم‌زمان نزول در رویارویی با روایتگری قرآن را با عبارت «اساطیر الاولین»<sup>۲۱</sup> به پرسش کشانده و سپس اندیشه آنان و پیشینیانشان راجع به مؤلفه آفرینش هستی و انسان را بازخوانی کرده است. قرآن کریم با بازسازی و طراحی نظام جدید، با زاویه دید و کانونی‌شدگی الهی، به عنوان دانای کل روایت، آفرینش را بازخوانی می‌کند.

بیشینه‌نُه بار کاربرد عبارت «اساطیر الاولین» در قرآن و واکنش سلبی به اسطوره، ناشی از نوع رهیافت معرفتی و کارکردی اسطوره در بین خوانشگران عصر نزول است.<sup>۲۲</sup> نگره اعراب عصر نزول قرآن به پیامبر (ص) و آموزه‌هایش با «مجنون» و «مفتون» (قلم: ۱۵) خواندن پیامبر (ص) و دادن نسبت‌های ناروایی همچون «سحر مبین» (احقاف: ۷)، «افک قدیم» (احقاف: ۱۱) و «اساطیر الاولین» (احقاف: ۱۷) و دروغ‌پنداری آیات الاهی (انفال: ۳۲) نموداری از واکنش مردمان عصری به اندیشه جدید و پای‌بندی آنان به پنداره‌ها و داشته‌های پیشینی است. در این گفتمان، باورمندی آنان به هستی و انسان از جهت خاستگاهی زمینه‌ساز کنشگری‌های ناهمسان اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شد.

در الگوی ساختاری پیشااسلامی خدا آفرینگر هستی است. قرآن کریم رهیافت وجودشناختی خدا در میان بت‌پرستان را بیان می‌کند و رویکرد معرفت‌شناختی‌شان را به پرسش می‌کشد: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ هر گاه از آنان سؤال کنی چه کسی آسمان و زمین را آفریده است، مسلماً می‌گویند، الله. بگو الحمدلله (که شما معترفید) ولی بیشترشان نمی‌دانند» (لقمان: ۲۵). در این آیه بت‌پرستان، بتان را آفریننده نمی‌دانستند، بلکه به مخلوق بودن آنان معترف بودند، و آفرینندگی را به الله نسبت می‌دادند. این وجه متمایز و منحصر به فرد الله در باور اعراب پیشااسلام در قیاس با دیگر اقوام انسانی (اساطیری) است، که ایزدان شأن مخلوق و همه شاخصه‌های انسانی را دارند، الله برای بت‌پرستان مخلوق نیست و فاقد برادر و خواهر همتای خویش است و هیچ نیرویی یارای هموردی با آن را ندارد. پنداره باور به الله در بین اعراب به زیبایی بازتاب یافته است: «قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؛ بگو، اگر می‌دانید زمین و هر که در آن است به چه کسی تعلق دارد؟ به‌زودی خواهند گفت از آن خدا است. بگو، آیا متذکر نمی‌شوید؟» (مؤمنون: ۸۴-۸۵). اما روند تدبیرگری هستی‌پسا آفرینش به غیرخدا نسبت داده می‌شود. گسست میان آفرینشگری و تدبیرگری، نظام گفتمانی ویژه‌ای را برای مردمانش فراهم کرد که در گستره آن افزون بر حوزه عبودیتی که بندگی را برای غیرخدا

روا می‌دانست، برای برخی آدمیان نقش و پایگاه اجتماعی ویژه (کاهن و شاعر) می‌آفرید. در این نظام گفتمانی خویش‌کاری حداکثری جنیان در تدبیرگری عالم در پساآفرینش و امور انسانی را نباید نادیده گرفت. غیب‌دانی، غیب‌گویی از آینده و گذشته، شأن و قدرت بیشتری در نسبت با خدایان به آنان می‌بخشید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹/۱). در سویه دیگر، خویش‌کاری آدمی در دخالت‌ورزی هستی و تدبیرگری با کارکرد کاهنان بازنمایی می‌شود. در فرهنگ جاهلی، کاهن در هم‌کنشی و پیوند با جنیان و عالم ارواح، با بهره‌مندی از امور مناسکی، سحر و جادو (علی، ۱۹۷۸: ۶۳۲/۶) از قدرتی مرموز و خارق‌العاده برخوردار می‌شد که می‌توانست در نظام انسانی و گیتی منشأ اثر شود (عضیمه، ۱۳۸۸، ذیل «کاهن»). با این انگاره، آدمی در مرکز جهان‌بینی‌ای جای می‌گرفت که از لحاظ وجودشناسی دارای خاستگاهی مبهم، سرشتی مبتنی بر قبیله<sup>۲۲</sup> و سرنوشتی بود که با دهر معنادار می‌شد (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۹۳؛ ماکینو، ۱۳۷۶: ۱۲). عرب دوران جاهلی مسئولیت پس از آفرینش را به دهر (سرنوشت) وامی‌گذاشت (بقره: ۲۳۱؛ انعام: ۱۰۱؛ زمر: ۷؛ حجرات: ۱۶) که بر زندگی بشر چیرگی دارد و نقطه پایانی زندگانی را برای هر موجودی، از جمله انسان، به صورت قطعی و تغییرناپذیر از پیش تعیین و تثبیت شده می‌دانست<sup>۲۴</sup> (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۶۱-۱۶۳). قرآن کریم با طراحی نظام گفتمانی جدید، آدمیان را با سرشت و طبیعت خاصی بازشناسی می‌کند؛ سرشتی که مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست، و همه افراد انسانی پیوسته، بدون لحاظ زمان و مکان، از آن برخوردارند. این سرشت هرچند شدت و ضعف دارد اما تبدیل و تحویل در آن راه ندارد. بنابراین، انسان موجودی است با سرشت الهی که خداوند از روحش در او دمید و به دستگاه شناختی و ادراک مجهز شد تا هستی را بشناسد (سجده: ۹-۱۱؛ بقره: ۳۰؛ روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲). اما در این الگوی جدید، سویه سرنوشتی آدمی، با مؤلفه اراده خداوند در هستی به طور حداکثری گره می‌خورد. آفرینش و بودگی آدمی هر لحظه در پیوستار با تدبیر الهی است، و نقش حداکثری دهر، در این نظام بی‌اعتبار می‌شود (انعام: ۲؛ انبیا: ۳۴-۳۶ و ۷۸-۸۰).

اما روایت قرآن کریم از آفرینش در آغاز به آفرینش هستی، و در ادامه به خلقت انسان می‌پردازد. روایتگری متن وحیانی، برخلاف متون پیشینی که از توالی روایی بهره داشتند، در ریختار نامنسجم غیرخطی (Nonlinear narrative)<sup>۲۰</sup> و در سوره‌های متعدد (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ حدید: ۳۴) بنا بر اقتضا متنی است. قرآن بسان تنخ (پیدایش، باب ۱ و ۲) تحقق هستی را در شش روز<sup>۲۱</sup> روایت می‌کند. گام آغازین روایت آفرینش قرآن در پیوند با آفرینشگری آسمان و زمین به صورت توده گازی و گردش به دور خود و ایجاد کُرَات است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»؛ در حقیقت پروردگار شما آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. سپس بر عرش [جهانداری] استیلا یافت. روز را به شب که شتابان آن را می‌طلبد می‌پوشاند و [نیز] خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده‌اند [پدید آورد]. آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن او است. فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان» (اعراف: ۵۴) و در پی آن به تدبیر هستی پرداخت و با سیاهی و پرده تاریکی شب و روز پوشاند و شب در پی روز در حرکت و پس از آن ستارگان را آفرید؛ «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»؛ سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند فرمان‌پذیر آمدیم» (فصلت: ۱۱). گام دوم در نظام گفتمانی قرآن، آفرینش شب و روز و سپس منظومه شمسی، ماه و ستارگان است؛ «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»؛ مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع‌کننده] است» (آل‌عمران: ۱۹۰). در گام‌های بعدی، آفرینش کوه‌ها برای استواری زمین و آسمان، «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ»؛ و در [زمین] از فراز آن [لنگرآسا] کوه‌ها نهاد و در آن خیر فراوان پدید آورد و مواد خوراکی آن را در چهار روز اندازه‌گیری کرد [که] برای خواهندگان درست [و متناسب با نیازهایشان] است» (فصلت:

۱۰) و گیاهان و حیوانات روایتگری می‌شود اما بسان تنخ در پایان آفرینش سخنی از خستگی خدا به میان نمی‌آید؛ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ؛ و در حقیقت آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است در شش هنگام آفریدیم و احساس درماندگی نکردیم» (ق: ۳۸)؛ و سپس بر عرش استیلا یافت (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴).

در پی آن، آفرینش انسان با ساختار وجودی ویژه از نفس واحد «یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا؛ ای مردم از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد» (نساء: ۱) و برخوردار از بهترین ویژگی‌ها در نظام آفرینش، انجام پذیرفت؛ «و لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم» (تین: ۴). در این گفتمان، بهره‌مندی از گستره استعداد و ظرفیت وجودی بسان جانشینی در زمین «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) کرامت ویژه (ساختمان وجودی آدمی در نسبت با موجودات دیگر از امکانات بیشتری بهره دارد) «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) عهده‌داری امانت الاهی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) و هستندگان برای انسان و در تسخیر (حج: ۶۴؛ لقمان: ۱۹) وی از دهش خاص الاهی است؛ «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً حَلِيَّةً تَلْبَسُوهَا» (نحل: ۱۴).

روایت قرآن کریم از آفرینش آدم از خاک و پیدایی حوا با روایت ادیان سامی مانده است و کاررفت معنانشناسانه پایه‌ای واژه «آدم» از «آدمه» در عبری به معنای خاک (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۴۶) و بشر در معنای «گوشت» (همان: ۴۷)، حوا در معنای حیات (همان: ۴۹) بازنمایی از کنش روایی و کاریستی آن در میان ادیان ابراهیمی تلقی می‌شود.

روایتگری قرآن از آفرینش انسان بدون جزئیات در سوره‌های متعدد آمده که بخشی از آن به چگونگی پیدایی آدم (نساء: ۱؛ زمر: ۶؛ اعراف: ۱۸۹) و شماری به آفرینش آدمی از گل (آل‌عمران: ۵۹؛ اسراء: ۶۱؛ اعراف: ۱۲) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا؛ و هنگامی را که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید

پس [همه] جز ابلیس سجده کردند. گفت آیا برای کسی که از گل<sup>۲۷</sup> آفریدی سجده کنم» (اسراء: ۶۱) و قسمتی به آفرینش نسل وی از آب می‌پردازد؛ «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ؛ آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز آفرید» (سجده: ۷-۸). دمیده‌شدن روح الهی<sup>۲۸</sup> و سجده فرشتگان<sup>۲۹</sup> بر وی از ویژگی ممتاز روایتگری قرآن است: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ؛ و به خاطر بی‌باوری هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم. هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید. در آن هنگام همه فرشتگان سجده کردند، جز ابلیس که تکبر ورزید» (ص: ۷۱-۷۴). قرآن کریم به همانندی انسان به خدا، چنانچه در تنخ از آن روایت شده، اشاره‌ای ندارد، ولی در روایات این گزاره موجود است.<sup>۳۰</sup>

مسئله جانشینی و علم‌الاسماء از دیگر شاخصه‌های آدمی در روایتگری قرآن کریم است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت [فرشتگان] گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما با ستایش تو [تو را] تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم؟ فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰)؛ و سپس اسماء الهی را به او آموخت: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت. سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود اگر راست می‌گویید از اسامی اینها به من خبر دهید» (بقره: ۳۱).

در الگوی روایی قرآن، افزون بر خاستگاه وجود آدمی و مؤلفه‌های در پیوند با آن، ساختار آدمی از جهت برخورداری از سائقه‌ها و رانه‌های میلی که سبب‌ساز اهمیت‌دادن به دنیاداری و واکنش دفاعی است، یادآوری می‌شود: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى إِنْ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ



فِيهَا وَلَا تَضْحَى فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكًا لَّا يَبْلَى فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى؛ پس به آدم گفتیم بی شک این (شیطان) با تو و همسرت دشمن است. بنابراین، مبدا شما را از بهشت (جایی که همه نعمت‌ها در آن به‌وفور هست) بیرون کند تا بر اثرش به سختی افتی. تو در بهشت این امکان را داری، نه گرسنه شوی و نه برهنه بمانی. و هم اینکه در آنجا نه تشنه می‌شوی و نه آفتاب‌زده. پس شیطان او را وسوسه کرد، و گفت: ای آدم! آیا تو را برای درخت جاودانگی و فرمانروایی بی‌زوال راه بنمایم. آنگاه از آن درخت خوردند و برهنگی بر آنان نمایان شد و چسبانیدن برگ‌های بهشت را بر خود آغاز کردند و این‌گونه آدم پروردگار خود را عصیان کرد و بیراهه رفت» (طه: ۱۱۷-۱۲۱)؛ و در جای دیگر، قرآن پاسخ‌گویی مثبت انسان به رانه آزمندی و دنیاخواهی، به دلیل ساختار آفرینش بر اساس این سائقه‌ها را یادآور می‌شود که باعث می‌شود آدمی به آیات الاهی پشت کند. به هر روی، این کمینه بخشی از ویژگی‌های خاستگاهی و ساختاری وجود آدمی در روایتگری قرآن کریم است.

## نتایج پژوهش

۱. روایت آفرینش انسان در متون ناهمسان میان‌رودانی، تورات و قرآن کریم همبسته با راهبردهای هدایتی و مؤلفه‌های اولویتی آن متون است. اسطوره میان‌رودانی درباره آفرینش هستی و انسان، در نسبت با تورات و قرآن کریم، تفصیل بیشتری دارد.
۲. رهیافت روایت میان‌رودانی از آفرینش هستی و انسان به صورت فرآیندی (مراحلی) در قالب عینی و انضمامی است و آفرینش آسمان، زمین و انسان، دگر دیس شده و باز تولید خدایان است. در این روند آدمیان از خون خدایان به وجود آمدند و ایزدان آنها را برای خدمت به خود آفریدند. جاودان‌زیستی و نامیرایی از عناصر متمایزکننده ایزدان از آدمیان در این کهن‌روایت است.
۳. آفرینش هستی و انسان در تورات بر اساس فرآیند زمانی با توالی و ترتیب ویژه به منظور آماده‌سازی برای آفرینش انسان است که در پایان فرآیند آفرینش جای دارد. در

این روایت، پیدایی انسان از خاک است که در بینی‌اش روح حیات دمیده شد و به صورت خدا صورتگری شد. روایتگری تورات زمینه‌ساز گمانه‌های ناهمسان مفسران شد.

۴. در الگوی ساختاری پیشاسلامی، خویش‌کاری خدا فقط در آغاز آفرینش هستی و انسان است. در این گفتمان، امور پساآفرینش به غیرخدا، بسان جنیان، واگذار می‌شد که بسترساز کارکرد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی برای بخشی از آدمیان (کاهنان و شاعران) می‌شد.

۵. قرآن کریم با طراحی نظام گفتمانی جدیدی، آدمیان را با سرشت الاهی بازشناسی کرد. خداوند از روحش در انسان دمید و به دستگاه شناختی و ادراک مجهز شد تا هستی را بشناسد. در الگوی جدید، سویه سرنوشتی آدمی، با مؤلفه اراده خداوند در هستی به طور حداکثری گره می‌خورد. آفرینش و بودگی آدمی هر لحظه در پیوستار با تدبیر الاهی است، و نقش حداکثری دهر، در این نظام بی‌اعتبار می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» از واژگان Anthropologie و Ethnologie و از ریشه یونانی Anthros به معنای انسان و Ethnos به معنای قوم و مردم گرفته شده است. واژه «آنتروپولوژی» را اولین بار ارسطو درباره علم در شناخت انسان به کار برد (فرید، ۱۳۸۰: ۳).
۲. مطالعه جوامع ابتدایی و حوزه‌های گسترده‌تر از آن، به مفهوم مطالعه عمومی انسان، را استراوس در نیمه دوم قرن بیستم به کار گرفت (دورتیه، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۹).
۳. به طور کلی شاخه‌های شناختی انسان؛ انسان‌شناسی جسمانی، به دگرگونش یا فرگشت جسم بر اساس زیست محیطی می‌پردازد. انسان‌شناسی زبان‌شناختی، به عنصر زبان به عنوان مهم‌ترین مؤلفه انسانی و کارکرد آن می‌پردازد؛ هرچند خود آن دارای شاخه‌های متعدد زبان‌شناسی فلسفی، اجتماعی، توصیفی و تاریخی است. اما انسان‌شناسی فرهنگی و اجتماعی، جوامع بشری معاصر و الگوهای مسلط بر فرهنگ بشری را می‌کاود.
۴. انسان‌شناسی سرشتی، که به حال انسان می‌پردازد، در سه شاخه (واقعیت، ارزش‌ها و تکالیف آدمی) و با رهیافت سرنوشتی به آینده انسان و معاد توجه دارد.
۵. مجموعه کتاب‌های دینی یهود، که به‌اختصار «تنخ» نامیده می‌شود، عبارت از «تورا» یا «اسفار پنج‌گانه» به اضافه «اسفار انبیا» (نویسیم) و «مکتوبات» (کتوبیم) که از این میان تورات مهم‌ترین بخش آن است (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۷).

۶. بنی اسرائیل به دلیل تقارن زمانی و مکانی و هم‌زیستی با تمدن‌های میان‌رودانی و غیر آن و پیوند این سرزمین‌ها با اساطیرشان، هم‌کنشی و تعاملی در فرآیند تاریخی با این اقوام انجام دادند که پیامد آن، تأثیرپذیری نظام گفتمانی اساطیری در سنت نوشتاری و شفاهی یهود بود (هوک، ۱۳۷۲: ۲۳۵؛ شاله، ۱۳۴۶: ۳۶۸).

۷. انوما الیش، حماسه آفرینش بابلی که الواحش را آستین هنری لاپارد در کاخ آشور بنیپال پیدا کرد. این روایت در هفت فصل و بیش از هزار سطر به زبان اکدی و خط میخی بابلی بر اساس منابع پیشین خود (سومر و آکد) در میانه قرن هفتم ق.م. نوشته شده است (وکیلی، ۱۳۹۳: ۱۳).

۸. آشور بانپال (Ashur Banipal) (۶۶۹-۶۳۱/۶۲۵ ق.م.) که یونانیان وی را سارداناپال (Sardanapal) پسر اسرحدون گویند و در کتاب مقدس اسنفر (Osnaffar) از وی یاد شده، آخرین پادشاه آشور بود (معصومی، ۱۳۸۸: ج ۱، ذیل «آشور بانپال»).

۹. زمانی که در بالا، هنوز آسمان را نامی نبود، و زمین و زیر آن هنوز بی‌نام بود، آب‌های کهن که آنها را پدید آورد، با آب شور (تیامت) زیرک و خلاق، زاینده هر دوی آنها (زمین و آسمان)، هر دو آب‌هایشان را در هم آمیختند و یکی شدند. هنوز هیچ زمینی پدیدار نشده بود و هیچ نیزاری آفریده نشده بود (وکیلی، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۶).

۱۰. در اسطوره بابلی منشأ آغازین زمین و آسمان از عنصر آب (آپسو و تیامت) ایجاد شد. همین روایت نزد عبریان دیده می‌شود که صخره اورشلیم عمیقاً در آب‌های زیرزمینی (tehom) فرو رفت (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۳). قرآن هم عرش خدا را روی آب دانسته است (هود: ۷)؛ و در تورات آمده است که روح الوهیم روی آب است (پیدایش، ۱: ۱-۲).

۱۱. در کهن‌الگوی اساطیری، آفرینش آسمان و زمین و هستی انسان پیامدی از کنشگری تضاد و تعارض میان خدایان است. در این نظام عامل آب زاینده و ماده نخستین است، و آسمان و زمین برآمده از آن دانسته می‌شود.

۱۲. کینگو، ایزدی با تصویر اژدها که به سبب ایستادن در برابر مردوک کشته شد و آدمی از خون وی آفریده شد (وکیلی، ۱۳۹۳: ۲۰).

۱۳. و به معنای سبزی است که همه جهان را احاطه کرده و از آن تاریکی به وجود آمده است.

۱۴. اشاره به سنگ‌های لجن‌آلوده که در اعماق زمین فرو می‌رود و از آن آب تولید می‌شود.

۱۵. یهودیان مراد از آفرینش روشنایی را، که پیش از خلقت آسمان و خورشید و اختران صورت گرفته، نور معنوی و پرتوافکنی از جلال‌الاهی می‌دانند که مبتنی بر متن تورات است: «زمین از اجلال خدا منور شده است» (حزقیال، ۴۳: ۲)؛ «خداوند نور چهره خود را بر شما بتاباند و شما را از فیض و رحمت خود برخوردار کرد» (اعداد، ۶: ۲۵).

۱۶. برخی آیات قرآن، آفرینش زمین را پیش از آسمان دانسته (بقره: ۲۹) و برخی آیات دیگر عکس آن است (اعراف: ۵۴).

۱۷. واژه «آسمان» در عبری «شماییم» (Shamayim) اسم مذکر است که به صورت تثنیه به کار رفته است (حییم، ۱۳۴۴: ۵۶). به باور یهودیان، آسمان به دو بخش جسمانی (هیولایی) و روحانی تقسیم می‌شود. سفر پیدایش (۱: ۷-۲۰) آسمان جسمانی مشهود و ستارگان، خورشید، پرندگان و نزول باران در آن جای دارند. آسمان روحانی، خارج از این دنیا، و جایگاه خدا و فرشتگان است (پیدایش، ۲۲: ۱۱) که مشیت الاهی در آن رقم می‌خورد (خروج، ۲۰: ۲۲). این تقسیم‌بندی تورات یادآور کهن‌الگوی انوما الیش است که خدایان در عالم مینوی جای دارند و تمام مقدرات گیتیانه را رقم می‌زنند.

۱۸. در نظام باوری یهودیان، استراحت، ناشی از خستگی در آفرینش نیست. زیرا در تورات آمده است: «آیا ندانستی و نشنیده‌ای که خداوند جاودان، آفریننده اقصای زمین در مانده و خسته نمی‌شود و فهم او را تفحص نتوان کرد» (اشعیا، ۴۰: ۲۸). تورات برای بیان استراحت واژه عبری «سبت» (Sabbat) را به کار برده است که در معنای شنبه است (حییم، ۱۳۴۴: ۵۳۷-۵۳۸) و همه باید در روز شنبه دست از کار بکشند و به استراحت و تقدس خدا مشغول شوند (هاکس، ۱۳۸۳: ۴۶۸).

۱۹. این آیه در رهیافت فیلون (Philo of Alexandria) (۲۰ ق.م. - ۵۰ م.)، فیلسوف، متکلم و عارف یهودی، بدین معنا است که انسان‌ها نه بر حسب جسم، بلکه از طریق روح عقلی فناپذیر و به خدا مانده‌اند (Runia, 1996: 360) و بودگی آدمی در عالم صغیر (بدن) و بهره‌مندی‌اش از عقل، وی را به خدا همانند کرد و عقل انسان در این دستگاه به مثابه إله و نمونه ازلی به گونه خدای بدن، با خویش‌کاری همسان فرمانروای بزرگ جهان در درون انسان، معقولات را ادراک می‌کند (بریه، ۱۹۵۴: ۱۶۹؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

۲۰. در قرآن، خداوند، آفرینش خود را با لفظ «کن» به معنای «باش» عملی می‌کند (انبیا: ۶۹؛ بقره: ۶۵ و ۱۱۷؛ آل‌عمران، ۴۷ و ۵۹؛ انعام، ۷۳؛ نحل، ۴۰؛ مریم، ۳۵؛ یس: ۸۲).

۲۱. به نظر می‌رسد کاربرد افزایشی «اساطیر الاولین» در قرآن، نشان از اهتمام قرآن به واقعیت سرشتی و کارکردی این مفهوم در بین اعراب پیشااسلام و مشرکان عصر نزول دارد (محسنی مری و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۷-۲۴۰).

۲۲. مفسران اسلامی اسطوره را در آیات قرآن، با انگاره‌هایی بسان نوشته‌ها و حکایات باطل و دروغین و افسانه‌های گذشتگان همسان دانسته‌اند (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۷۶/۶، ۷۲/۲۹، ۳۰). این رهیافت مفسران از اسطوره به جای توصیف و تبیین آن، ارزش‌داوری با بار معنایی منفی و فاقد حقیقت انضمامی و عینی است.

۲۳. در روایتگری نظام جاهلی، قبیله در رأس هرم قرار داشت و همه امور انسانی (فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی) در پیوند با نظام قبیله‌ای که در آن بود معنا می‌یافت (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۹۳).

۲۴. ایزوتسو با استناد به اشعار جاهلی و آیه ۲۴ جاثیه نقش دهر/ سرنوشت را در پساآفرینش انسان، به عنوان مؤلف زیستی کهن انسان عرب، بررسی کرد (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۶۲-۱۶۳).

۲۵. نوعی روایتگری در ادبیات داستانی که ترتیب زمانی رویدادها به هم می‌ریزد.
۲۶. آیات ۹ تا ۱۲ سوره فصلت آفرینش را در هشت روز می‌داند که زمینه را برای رایزنی مفسران فراهم آورد.
۲۷. در کهن‌روایت میان‌رودانی هم، بن‌مایه گل و خویش‌کاری آن در آفرینش آدمی دیده می‌شود که با خواست ایزدان برای خدمت‌شدن و رفع نیاز معیشتی و در پی آن پرستیده‌شدن روایتگری شد.
۲۸. در انگاره ملاصدرا، آدمی با بهره‌مندی از روحی الاهی که در او دمیده شده دارای جامعیت است و با حرکت جوهری به مرحله «تسویه» می‌رسد و استعداد لازم را برای نفخه حق می‌یابد. در آن صورت روح الاهی با همه اسماء و صفاتش در حد استعداد و قوه، در ترکیب بدن انسانی جلوه می‌کند و انسان خلیفه الاهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۰۸/۲).
۲۹. در پندار ملاصدرا، انسان دارای مقام خلیفه‌اللهی است و در میان هستندگان (موجودات) تنها موجود دارای مظهر جمیع اسماء و صفات الاهی است که حقایق عالم أعلا و اسفل در آن جمع شده و شایستگی جانشینی خدا در عالم را یافته است. به دلیل همین منزلت رفیع، به امر خدا، ملائکه در برابر او سجده کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۵۰/۵).
۳۰. ملاصدرا با بهره‌گیری از ابن عربی (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۶)، روایت پیامبر (ص) «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن» را در مظهریت و جامعیت نفس انسان برای اسماء و صفات الاهی دانست و آدمی را «نسخه الاهی» خواند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۹۶/۵).

## منابع

- قرآن کریم.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۱). فرهنگ علوم انسانی، تهران: مرکز.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). تحقیقی در دین یهود، تهران: نگارش.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحریر والتنویر، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- اسدی، شهام (۱۳۹۶). «بازشناسی انسان و اسطوره در عصر حاضر»، در: ماه‌نامه پژوهش ملل، دوره دوم، ش ۲۳، ص ۱۴۱-۱۵۶.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بریه، امیل (۱۹۵۴). الآراء الدینیة والفلسفیه لفیلون الاسکندری، ترجمه: محمد یوسف موسی، قاهره: مکتبه المصطفی.
- حییم، سلیمان (۱۳۴۴). فرهنگ عبری فارسی، فلسطین اشغالی.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ و دیگران (۱۳۸۹). «چیستی انسان‌شناسی»، در: انسان‌پژوهی دینی، دوره ۲، ش ۱۴، ص ۳۵-۶۳.
- دوریه، ژان فرانسوا (۱۳۸۲). علوم انسانی: گستره شناخت‌ها، ترجمه: مرتضی کتبی و دیگران، تهران: نی.
- رسولی، آرزو (۱۳۹۳). «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی»، در: تاریخ ایران، ش ۵ (۷۳)، ص ۲۷-۴۲.
- رو، ژورر (۱۳۶۹). بین‌النهرین باستان، ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: آبی.
- ساندرز، ن. ک. (۱۳۷۳). بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
- ستاری، جلال (۱۳۸۶). آیین و اسطوره، تهران: مرکز.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۶). تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه: منوچهر خدایار محبی، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۱). بت‌های ذهنی و خاطر، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجوی، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: مکتبه المصطفوی.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عضیمه، صالح (۱۳۸۸). *معناشناسی واژگان قرآن: فرهنگ اصطلاحات قرآنی*، ترجمه: حمیدرضا نگهبان و سید حسین سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- علی، جواد (۱۹۷۸). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دار المعلم للملايين.
- فربد، محمدصادق (۱۳۸۰). *مبانی انسان‌شناسی*، تهران: پشتون.
- فروم، اریک (۱۳۷۷). *همانند خدایان خواهید شد*، ترجمه: نادر پورخلخالی، تهران: گلپونه.
- فروند، ژولین (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه: محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
- فرهنگ قهفرخی، علی‌رضا؛ و دیگران (۱۳۹۸). «تحلیلی بر آغاز آفرینش با نگاهی به تورات، قرآن و انوما الیش»، در: *پژوهش‌نامه فرهنگ و معارف دینی*، دوره سوم، ش ۲، ص ۵-۲۴.
- کهن، ابراهام (۱۳۸۲). *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه: امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- گلن، ویلیام؛ مرتن، هنری (۱۳۷۷). *کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه فاضل خان‌همدانی، تهران: اساطیر.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲). *فیلمون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ماسون، دنیز (۱۳۸۵). *قرآن و کتاب مقدس: درون‌مایه‌های مشترک*، ترجمه: فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ماکینو، شینا (۱۳۷۶). *آفرینش و رستاخیز: پژوهش معناشناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی*، ترجمه: جلیل دوست‌خواه، تهران: امیرکبیر.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محسنی مری، قاسم؛ و دیگران (۱۳۹۸). «تبارشناسی اسطوره در قرآن با نگره روایت طوفان نوح»، در: *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۲۵، ص ۲۱۷-۲۴۰.
- معصومی، غلام‌رضا (۱۳۸۸). *دائرةالمعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*، تهران: سوره.
- مک‌کال، هنریتا (۱۳۷۵). *اسطوره‌های بین‌النهرینی*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مرکز.
- موسوی، سید مهران؛ کریمی، محمود (۱۳۹۶). «مراحل آغازین آفرینش عالم از منظر تورات و بررسی آن در تطبیق با قرآن»، در: *الاهیات تطبیقی*، س ۸، ش ۱۷، ص ۴۵-۶۲.
- وای ولو، فرانک رابرت (۱۳۷۸). *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه: علی‌رضا قبادی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۳). *اسطوره آفرینش بابلی (همراه متن انوما الیش)*، ترجمه: آزاده دهقان، تهران: علم.

هاکس، جیمز (۱۳۸۳). قاموس کتاب مقدس، تهران: اساطیر.  
هوشنگی، لیلا؛ و دیگران (۱۳۹۱). درباره یهود: بنی اسرائیل، تورات، تلمود، تهران: مرجع.  
هوک، هنری (۱۳۷۲). اساطیر خاورمیانه، ترجمه: علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزدایور، تهران:  
روشنگران و مطالعات زنان.  
الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله‌ای در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش.

Runia, David T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A survey*, van Gorcom, Assen Fortress press, Minneapolis.  
Runia, David T. (1996). "Philo of Alexandria", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Graig (ed.), London: Routledge, vol. 7, PP. 357-361.



## References

The Holy Quran.

Ali, Jawad. 1978. *Al-Mofassal fi Tarikh al-Arab ghabl al-Islam (Detailed in the History of Arabia before Islam)*, Beirut: Dar al-Moallem le al-Malayin (Teacher Institute for Millions). [in Arabic]

Asadi, Sheham. 2018. "Bazshenasi Ensan wa Ostureh dar Asr Hazer (Recognition of Man and Myth in the Present Age)". In: *Mah Nameh Pajuhesh Melal (Journal of Nations Research)*, Second Issue, no. 23, pp. 141-156. [in Farsi]

Ashtiyani, Jalal al-Din. 1990. *Tahghighi dar Din Yahud (Research in Judaism)*, Tehran: Negaresh. [in Farsi]

Ashuri, Dariyush. 2003. *Farhang Olum Ensani (Dictionary of Humanities)*, Tehran: Markaz. [in Farsi]

Azimah, Saleh. 2010. *Manashenasi Wajegan Quran: Farhang Estelihat Qurani (Semantics of Quranic Words: Dictionary of Quranic Terms)*, Translated by Hamid Reza Negahban & Seyyed Hoseyn Seyyedi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [in Farsi]

Bariyah, Emil. 1954. *Al-Ara al-Diniyah wa al-Falsafiyah le Filon al-Eskandari*, Translated by Mohammad Yusof Musa, Cairo: Al-Mostafa Library. [in Arabic]

Dortier, Jean François. 2004. *Olum Ensani: Gostareh Shenakht-ha (Humanities: Scope of Cognitions)*, Translated by Morteza Katbi, et al, Tehran: Ney. [in Farsi]

Eliade, Mircea. 2011. *Resaleh-yi dar Tarikh Adyan (A Treatise on the History of Religions)*, Translated by Jalal Sattari, Tehran: Sorush. [in Farsi]

Farbod, Mohammad Sadegh. 2002. *Mabani Ensanshenasi (Fundamentals of Anthropology)*, Tehran: Pshutan. [in Farsi]

Farhang Ghahfarkhi, Ali Reza; et al. 2020. "Tahlili bar Aghaz Afarinesh ba Negahi be Torat, Quran wa Anuma Alish (An Analysis of the Beginning of Creation by Looking at the Torah, the Quran and Anuma Alish)". In: *Journal of Religious Culture and Teachings*, Third Issue, no. 2, pp. 5-24. [in Farsi]

Forum, Eric. 1999. *Hamanand Khodayan Khahid Shod (You Will Be Like the Gods)*, Translated by Nader Purkhalkhali, Tehran: Golpuneh. [in Farsi]

- Freund, Julien. 1994. *Nazariyeh-hay Marbut be Olum Ensani (Theories Related to Humanities)*, Translated by Mohammad Kardan, Tehran: University Publication. [in Farsi]
- Gandomi Nasr Abadi, Reza. 2014. *Filon Eskandarani: Moasses Falsafeh Dini (Philo of Alexandria: Founder of Religious Philosophy)*, Qom: University of Religions and Denominations Publications. [in Farsi]
- Glenn, William; Merton, Henry. 1999. *Ketab Moghaddas: Ahd Atigh wa Ahd Jadid (The Bible: Old Testament & New Testament)*, Translated by Fazel Khan Hamedani, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Hawkes, James. 2005. *Ghamus Ketab Moghaddas (Persian Bible Dictionary)*, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Hayyem, Soleyman. 1966. *Farhang Ebri Farsi (Hebrew-Persian Dictionary)*, Occupied Palestine. [in Farsi]
- Hook, Henry. 1994. *Asatir Khawarmiyaneh (Middle Eastern Myths)*, Translated by Ali Asghar Bahrami wa Farangis Mazdapur, Tehran: Enlightenment and Women's Studies. [in Farsi]
- Hushangi, Leyla; et al. 2013. *Darbarez Yahud: Bani Esrail, Torat, Telmud (About Judaism: Children of Israel, Torah, Talmud)*, Tehran: Marja. [in Tehran]
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din Mohammad ibn Ali. n.d. *Al-Fotuhah al-Makkiyah*, Beirut: Sader Institute. [in Arabic]
- Ibn Ashur, Mohammad ibn Taher. n.d. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, n.p: n.pub. [in Arabic]
- Izutsu, Toshihiko. 1983. *Khoda wa Ensan dar Quran (God and Man in the Quran)*, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [in Farsi]
- Khosropanah, Abd al-Hoseyn; et al. 2011. "Chisti Ensanshenasi (Nature of Anthropology)". In: *Ensanpajuhi Dini (Religious Anthropology)*, Second Issue, no. 14, pp. 35-63. [in Farsi]
- Kohan, Ibrahim. 2004. *Ganjineh-yi az Telmud (A Treasure Trove of the Talmud)*, Translated by Amir Fereydon Gorgani, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Majlesi, Mohammad Bagher. 1983. *Behar al-Anwar (Seas of Lights)*, Beirut: Al-Wafa Institute. [in Arabic]

- Makino, Shinya. 1998. *Afarinesh wa Rastakhiz: Pajuhesh Mana Shenakhti dar Sakht Jahan Bini Qurani (Creation and Resurrection: A Semantic Study in the Construction of the Quranic Worldview)*, Translated by Jalil Dustkhah, Tehran: Amir Kabir. [in Farsi]
- Mason, Denise. 2007. *Quran wa Kitab Moghaddas: Darun Mayeh-hay Moshtarak (The Quran and the Bible: Common Themes)*, Translated by Fatemeh Sadat Tahami, Tehran: Suhrewardi Research and Publishing Office. [in Farsi]
- Masumi, Gholam Reza. 2010. *Daerah al-Maaref Asatir wa Ayin-hay Bastani Jahan (Encyclopedia of Ancient World Myths and Cults)*, Tehran: Sureh. [in Farsi]
- McCall, Henrietta. 1997. *Ostureh-hay Beyn al-Nahreyni (Mesopotamian Myths)*, Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz. [in Farsi]
- Mohseni Mari, Ghasem; et al. 2020. "Tabarshenasi Ostureh dar Quran ba Negareh Rewayat Tufan Nuh (The Genealogy of Myth in the Quran with the View of the Narration of Noah's Flood)". In: *Research Journal of Quran and Hadith*, no. 25, pp. 217-240. [in Farsi]
- Musawi, Seyyed Mehran; Karimi, Mahmud. 2018. "Marahel Aghazin Afarinesh Alam az Manzar Torat wa Barresi An dar Tatbigh ba Quran (The Initial Stages of the Creation of the Universe from the Perspective of the Torah and its Study in accordance with the Quran)". In: *Comparative Theology*, yr. 8, no. 17, pp. 45-62. [in Farsi]
- Rasuli, Arezo. 2015. "Dastan Afarinesh Ensan az Manzar Ostureh Shenasi Tatbighi (The Story of Human Creation from the Perspective of Comparative Mythology)". In: *Tarikh Iran (Iran History)*, no. 5 (73), pp. 27-42. [in Farsi]
- Ro, Jourr. 1991. *Beyn al-Nahreyn Bastan (Ancient Mesopotamia)*, Translated by Abd al-Reza Hushang Mahdawi, Tehran: Abi. [in Farsi]
- Runia, David T. 1993. *Philo in Early Christian Literature: A survey*, van Gorcom, Assen Fortress press, Minneapolis.
- Runia, David T. 1996. "Philo of Alexandria", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Graig (ed.), London: Routledge, vol. 7, pp. 357-361.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1988. *Tafsir al-Quran al-Karim (Interpretation of the Holy Quran)*, Edited by Mohammad Khajawi, Qom: Bidar. [in Arabic]

- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1990. *Al-Hekmah al-Motaaliyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-Aghliyah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Qom: Al-Mostafa Library. [in Arabic]
- Sanderz, N. K. 1995. *Behesht wa Duzakh dar Asatir Beyn al-Nahreyn (Heaven and Hell in Mesopotamian Mythology)*, Translated by Abu al-Ghasem Esmailpur, Tehran: Cheshmeh. [in Farsi]
- Sattari, Jalal. 2008. *Ayin wa Ostureh (Religion and Myth)*, Tehran: Markaz. [in Farsi]
- Shaleh, Felicin. 1968. *Tarikh Mokhtasar Adyan Bozorg (A Brief History of the Great Religions)*, Translated by Manuchehr Khodayar Mohebbi, Tehran: University of Tehran. [in Farsi]
- Shaygan, Dariyush. 2003. *Bot-hay Zehni wa Khatereh (Mental Idols and Memories)*, Tehran: Amir Kabir. [in Farsi]
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsiir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Islamic Publications Affiliated with Qom Seminary Teachers Association. [in Arabic]
- Vivelo, Frank Robert. 2000. *Ensanshenasi Farahangi (Cultural Anthropology)*, Translated by Ali Reza Ghobadi, Hamedan: Bu-Ali Sina University. [in Farsi]
- Wakili, Sherwin. 2015. *Ostureh Afarinesh Babeli; Hamrah Matn Anuma Alish (The Myth of Babylonian Creation; with the Text of Anuma Elish)*, Translated by Azadeh Dehghan, Tehran: Elm. [in Farsi]