



میترا و اهورامزدا، مهرگان و نوروز

ژرژ دومزیل

گردانش پویا غلامی



fold-era.com

در ایران، جایی که فاکت‌ها [در قیاس با منابع هندی و رومی] مغشوش‌ترند، آنجا که دستِ مصممِ تصحیح‌کننده‌ها [اصلاح‌گران] را حتی در اولیه‌ترین متون نیز حس می‌کنیم، باید کنکاش در قلمروی خاص مورد بحث را به متخصصان و نهاد. مکتب آپسالا، متأثر از آقای نیبرگ، پیشاپیش خود را با نتایجی خجسته دلمشغول مسئله‌ی «خدای حاکم» کرده است (گنو ویدنگرن، Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala Univ. Aarsskrift, ۱۹۳۸, VI). در نتیجه باید خود را به ملاحظاتی چند محدود کنم که در پرتوی آن دسته از ماده‌خام‌های هندی و رومی قوام یافته‌اند که تاکنون بررسی کرده‌ایم.^[۳]

از منظر تاریخی ضبط فرازونشیب‌های کردوکارِ میتره یقیناً اهمیت دارد؛ برای نمونه، یادآوری اینکه میتره از گانه‌غایب است و تعیین اینکه میتره چگونه به سایر بخش‌های اوستا راه یافته است. اما جزئیات چنین نابخشودنی‌هایی چیزهای بسیار کمی به اسطوره‌شناس تطبیقی می‌گوید، زیرا وظیفه‌ی اسطوره‌شناس تطبیقی جستجوی اسنادی از هر نوع است، اسنادی از هر دوره‌ی تاریخی و هر منبع، زیرا بقایایی از حالت اولیه‌ی جفت‌هندوایرانی میتره‌اورونا، از قبل در سیاهه‌ی ایزدانِ میتانی حاضر بوده، و در دیار هند نیز حفظ شده است.^[۴] پیشتر در این بستر به فرمولِ اوستایی رایج، میتره‌اهورا، و با ربط‌دادنِ میتره به یک «اهورای برین» بر اساس یک همپایگی، اشاره کرده‌ام که این ترکیبِ جفت یقیناً نسبت به مزداباوری مناسب تقدم دارد. آیا اهورامزدا، میراث‌بر این «اهورای برتر»، و از همین رو، همتای اورونا، آن آسورای بزرگ و دایمی است؟ این فرضیه، که بدون ارائه‌ی دلیل، دیرزمانی پذیرفته شده بود، سرانجام با جنجال مورد تردید واقع شد – اما این تردید، به باور من، نادرست است. در این مورد، متأسفم که با اسطوره‌شناسی چنان برجسته چون ه. لومیل مخالفت می‌وزرم، اما از آنجا که همه‌ی پژوهش من به‌تمامی بر اعتبارِ توصیف «حاکم» – آنطور که این توصیف برای آسورا و رونا از سوی برگیگن به کار گرفته شده – صحنه گذاشته، پس چیزی بیش از یک احتمال به نظر می‌رسد که برآمدنِ اهورامزدا دقیقاً از این واقعیت نشأت گرفته باشد که اهورامزدا امتداد خدای حاکم پیشامزداییان بوده است. در نتیجه، از یکسو، کارِ اصلاح‌گران ایرانی، از جمله کوششِ موفقیت‌آمیزشان در بهسازیِ اخلاقیاتِ این ساحرِ باستانی بوده است، و از دیگرسو، این اصلاح‌گران موفق به جداساختن و تک‌افتاده‌کردنِ این ساحرِ باستانی در جایگاهی بسیار برتر از تمامِ دیگر موجودیت‌های الوهی شدند (نک. اورانوس-وارونا اثر من، ص.ص. ۱۰۱-۱۰۲).^[۵]

ملاحظه‌ای درباره‌ی میتره وجود دارد که همین نظرگاه را حتی بیش از این تقویت می‌کند. این یک فاکت به شمار می‌رود که جشن‌های عظیم سالیانه‌ی یک دین به سهولتی کمتر از جزئیات آن دین اصلاح می‌شوند. از اینرو، محتمل است که همچون مسیحیت در سایر زمان‌ها و سایر مکان‌ها، مزداباوری نیز صرفاً وضع پیشینِ امور را «تقدیس کرده باشد»، خاصه وقتی در نظر بگیریم که مزداباوری سال را در قالب دو جشن عظیم متوازن کرده که به‌وسیله‌ی فاصله‌ی حداکثری (اعتدال بهاری تا اعتدال پاییزی) از هم جدا شده‌اند، و آشکارا از لحاظ معنا و از حیث اساطیرشان آنتی‌تر هم هستند. و آن جشن‌ها تحت دو نیایش [= مددجویی و یادآوری] قرار دارند، یکی نیایشِ اهورامزدا و دیگری نیایشِ میتره.

در سطح کیهانی، نوروز، سالِ نوی ایرانیان و عیدِ اهورامزدا، که «در روز آرمزدا» از ماه نخست جشن گرفته می‌شود، به یادکرد و بزرگداشتِ آفرینش می‌پردازد. عید میتره (میتزکانه، میهرگان، میهرجان و دیگر واریانت‌هایش)، «روزِ مهر» در «ماه مهر» را جشن می‌گرفت، که تجسمی از پایانِ جهان است. چرا چنین است؟ ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه (۱۸۷۹، ص. ۲۰۸) پاسخ می‌دهد: «زیرا، در مهرگان هر چیزی که دارای نمو باشد در این روز به مُنتهای نمو خود می‌رسد و مواد نمو از آن منقطع می‌شود و حیوان در این روز از تناسل بازمی‌ماند چنانکه نوروز را آنچه در مهرگان گفته شد بعکس است» [برای مطالعه‌ی دقیقترِ بخش و بندِ مورد ارجاعِ دو میزیل بنگرید به بیرونی، فصل نهم از آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۹]. در این تقابلِ بین نمو متوقف‌شده و نیروی آفرینش، بازشناسیِ اقتباسِ الاهیاتیِ یک قانون-جادوی کهن، تقابلِ صیانت-باروری، دشوار نیست، تقابلی که دیده‌ایم در هند توسط جفتِ میتره‌اورونا بیان شده است و در روم – حتی صرف نظر از فعالیت‌های متضاد و مکمل دین‌یاران و کشیشان لوپرسی^۲ – توسط نوما با «تکمیلِ خلقِ ژمُلوس» به بیان درآمده است. هرچند، انطباقی حتی دقیق‌تر از این هم وجود دارد: این تقسیم

^۱ Georges Dumezil, 'Mithra and Ahura-Mazdāh, Mihrjān and Naurōz', in *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations*; translated by Derek Coitman, ZONE BOOKS, 1988, 91-94

^۲ اصطلاح Lupercalia یک جشن روستایی در روم باستان بود که هر ساله در ۱۵ فوریه برای تطهیر شهر و برانگیختن سلامتی و باروری برپا می‌شد. این اصطلاح احتمالاً از lupus به معنی «گرگ» باشد، گرچه ریشه‌شناسی و دلالت‌های مربوطه‌اش کماکان در حال ابهام قرار دارد. لوپرسی یا لوبرچی Luperci یعنی «برادرانِ گرگ» به وجه دین‌یارانه یا کشیشانه‌ی مربوط به این آیین

نقش‌های فصلی (آغاز زمستان، آغاز تابستان) بین اهورامزدا و میترا، در همخوانی با «قوه‌ی نمو» و «توقف نمو» که [اهورامزدا و میترا] بیان می‌کنند، آشکارا به یک نمادپردازی اتکا دارد، چنانکه یکی شدن میترا با ماه محاق [ماه هلال، ماه رو به کاهش] و یکی‌انگاشتن و ارونبا با ماه بدر [ماه کامل، ماه رو به افزایش]، که گاه با شتابزدگی بسیار به «تصور و هوس» مولفان برهمین نسبت داده شده است.

بنا به چارچوب حماسی، نَوروز را بیم (بیم یا بيمه [یاما: جم]) بنا نهاد، شاهی که خصایص شادخوارانه‌اش را پیش چشم داریم، همو که مشخصاً پدر هیولا گندَرپ (گندروا)^۱ پنداشته می‌شود، درست همانطور که بيمه‌ی ودایی را پسر گندروه^۲ خوانده‌اند. میهرجان [مهرگان]، برعکس، توسط فریدون (ترئیتِه‌اُننا) برقرار شد، قهرمان قانون‌مداری که دادگری و اخلاق را پس از فریبکاری ستمگرانه‌ی هیولا آژدهاک (آژی‌دهاک) دوباره برقرار می‌کند، که برایش کندرو^۳ (دیگر بار همان گندروا) به‌عنوان کارگزار سرگرمی‌آفرینی بارگاه شاهی عمل می‌کرد. در اینجا، بار دیگر، تمایزی را می‌یابیم که به‌طریقی بسیار آشکار در هند میان یک «دودمان ماه» و یک «دودمان خورشید»، بین شاهان گندروا (پوروروس، نهوسه) و شاه قانونگذار (منو [مانو]) پدید آمده بود.

این مطابقت حتی به‌وسیله‌ی این واقعیت قوام بیشتری می‌یابد که کُنش‌نمایی پیروزی نزد بیم [بیم]، که هر ساله طی نَوروز به یاد آورده و تجلیل می‌شود، دقیقاً با کُنش‌نمایی نهوسه مقارن و سازگار است: او لگام دَنو‌ها یا دوها^۴ را به درشکه‌ای هوایی می‌بندند و خود با سرعتی مهیب آنرا به سوی آسمان می‌کشد؛ و انسان‌ها، که «خدا را به خاطر برکشیده‌شدن شاه‌شان به چنان درجه‌ای از عظمت و قدرت می‌ستایند»، این سور و شادخواری سالیانه را وضع می‌کنند (بنا به تعالیمی، در غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم [معروف به تاریخ تعالیمی]، تر. ژنن برگ، ص. ۱۳۰). صحنه‌ای که توسط میهرجان [مهرگان] گرامی و به یاد داشته می‌شود، برعکس، صحنه‌ی آرامی و آرامش است: فریدون، با بیرون‌راندن آژدهاک، خود بر اورنگ می‌نشیند، «نزدیک و دور» مملو از وابستگان می‌شود، و مردمان به حضورش می‌رسند [شاهان دور و نزدیک گرد او آمدند]. «چهره‌اش می‌درخشید و گفتاری زیبا و روان داشت و پرتو نیکبختی خدایی [فره ایزدی] بر او می‌تابید» و «این روز را مردم عید گرفتند و مهرگان نامیدند و بر این باور بودند که در این روز با دادگری آفریدون هر چه را که با ستم ضحاک از دست شده بود به دست آوردند...»^۵ ما در اینجا مجموعه‌ای از تقابل‌ها را بازمی‌شناسیم که تازه حالا برایمان آشنا می‌شوند: چابکی و سنگینی، پیروزی خشونت‌بار و سازمان‌دهی نظم‌یافته، شاه قدرتمند و شاه درست [دادگر].

این نظام‌های بازنمودگر آتی‌تری، که به‌وسیله‌ی یک سَنَت عمیقاً ریشه‌دار به دو جشن مکمل اهورامزدا و میترا پیوند می‌خورند – دو جشن در دو اعتدال پاییزه و بهار – به‌نظم موید این هستند که، پیش از اصلاح‌شدن‌شان [دخل و تصرف و تغییراتی در گذر زمان توسط عوامل مختلف] جفت میترا-اهورا معنایی واحد داشتند، جهتگیری مضاعف یکسان، و توازنی یکسان داشتند، همچون جفت ودایی میترا-ارونا، و اینکه، سرانجام، اهورا مزدای اوستا باید از لحاظ سنخ‌شناختی و تکوینی با ارونا‌ی ودایی مرتبط باشد.

تصاویر [افزوده‌ی مترجم به متن اصلی]

تصویر ۱: نقش شیر در حال شکار گاو؛ متداول‌ترین نقش‌پردازی از نسبت بین این دو؛ با نوشته‌ای به خط آرامی بر فراز نقش: mzdy [مزدای]؛ حالتی از اجرای «فن مهری»؛ پای شیر بر زانوی گاو؛ بازنمود حرکتی در نبرد بی‌سلاح و نشانی از رخت‌برستن و نوزایی در تشریف مهری، منقوش بر سکه‌ی سیمین مازایوس / مازنوس، ساتراپی کیلیکیه، طرسوس / تارسوس (نک. دیوید بیوار، چهره‌های مهر). تصویر ۲: ایزد مهر (نماد شیر) در حال گاوگُشی آیینی، دست چپ بر منخرین گاو، پای راست بر زانوی عقب حیوان قربانی، ضمن اجرای «فن مهری» باید پیکر خود را کش آورد؛ صحنه‌پردازی «ضربه‌ی رحمت»؛ شبیه‌سازی مرگ و نوزایش در مراسم تشریف مهری (بیوار؛ پیش‌گفته). تصویر ۳: ظرفی با نقش حمله‌ی شیر به

مربوط می‌شود که انجمنی از جوانانی بین ۲۰ تا ۴۰ ساله را شامل می‌شد. برخی آنرا به رومولوس و رموس و برخی آنرا به قهرمان آرکادیایی، اواندر، مربوط می‌دانند. در مراسم مربوطه یک (یا چند) بز نر و یک سگ به دست یکی دو تن از دین‌یاران قربانی می‌شدند.

^۱ Gandarep (Gandarava)

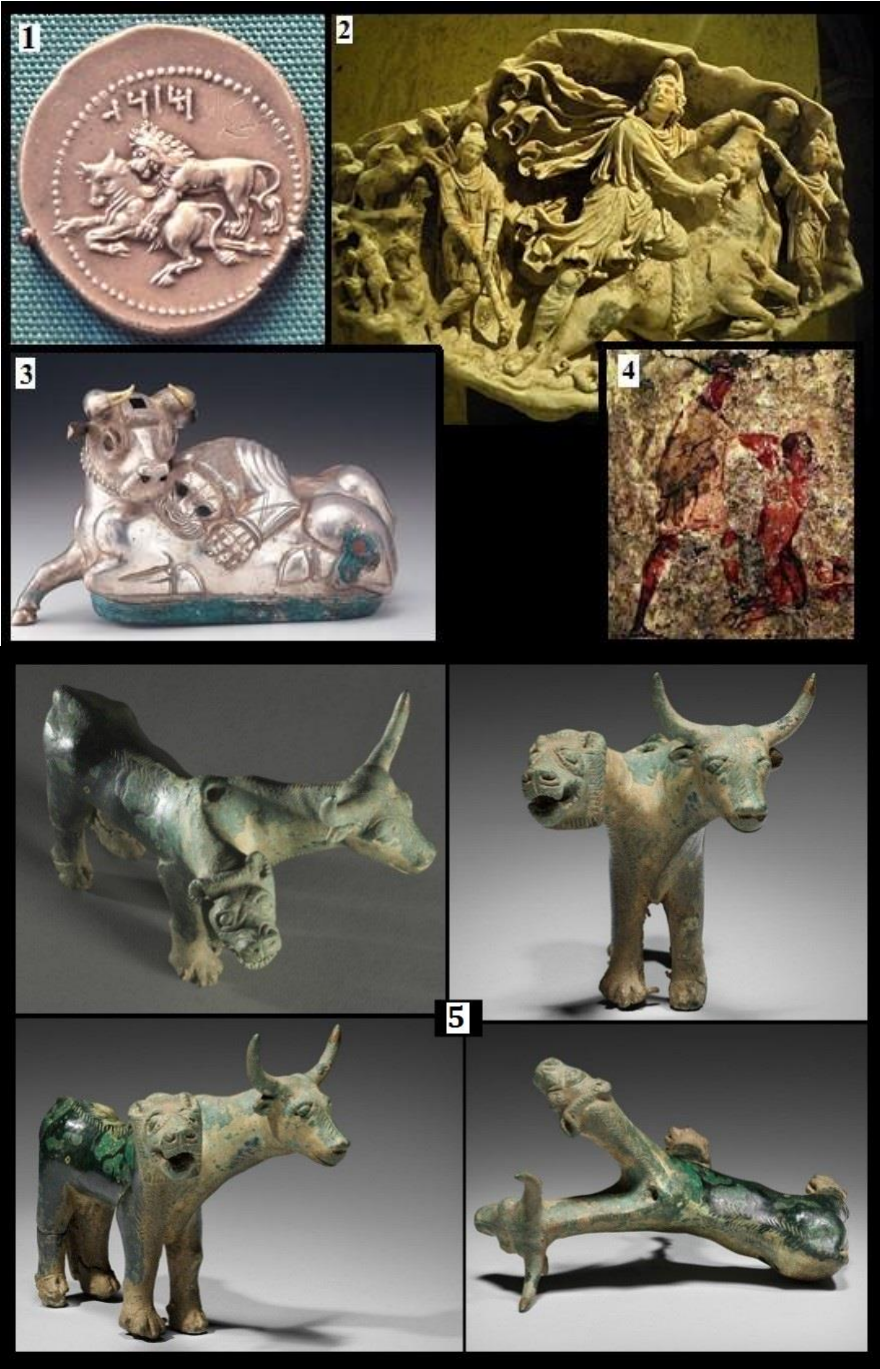
^۲ Gandharva

^۳ Kndrv

^۴ devs

^۵ تاریخ تعالیمی نیشابوری، پیشگفتار و ترجمه محمد فضالی، نشر نقره، سال ۱۳۶۸ خورشیدی، ۳۱.

گاو، (مشابه نقوش سپسین در محوطه‌ی باستانی پرسپولیس)، قدمت: پیشاهخامنشی، سده ۶-۸ پیش از میلاد؛ از نقره و طلا؛ یادگاه میهوی ژاپن. تصویر ۴: دیوارنگاره‌ای در مهرآبه‌ی کاپوآ؛ نمایشی از مراحل تشریف‌مهری؛ دست انسان ایستاده بر منخرین انسان نشسته، پای‌اش بر زانوی او؛ اجرای فن مهری. تصویر ۵: تندیس مفرغین هم‌آمیزی زورآوری شیر و زایایی گاو؛ ۱۰۰۰-۱۵۰۰ پیش از میلاد، ایران؛ احتمالاً مورد ستایش در زیارت‌گاه یا معبد؛ محفوظ در یادگاه هنر کلیولند آمریکا. به نظر می‌رسد این نمونه که در آن تضاد و تخاصم به هم‌آمیزی و پیوند بدل شده، با نتیجه‌گیری نهایی متن دومزیل همخوانی بیشتری دارد و با توجه به قدمت‌اش بر نظرگاه دومزیل صحه می‌گذارد؛ یک موجود با سر شیر-گاو نشانگر بنیان مشترک ضدین، آب (گاو) و آتش (شیر)؛ نیز، نمادپردازی پیوستار و انشعاب توأمان گاه‌شماری منطقه البروجی؛ فصل مشترک فصول خشک (تابستان) و بارانی (پاییز)؛ ترکیب‌بندی «نشان ستاره بر پیشانی گاو» همراه با «هلال شاخ گاو به نشان ماه»، در پیوند با شیر به منزله‌ی «خورشید» نشان تکمیل یک چرخه‌ی گیلهانی یا سرجمع یک دور کامل سالیانه. آمد خجسته موسم قربان به مهرگان / خون‌ریز این به هم شد با برگ‌ریز آن / با مهرگان چو نیکو فتاد اتفاق عید / خون‌ریز و برگ‌ریز پدید آمد از میان / عید و خزان موافق یکدیگر آمدند / خلق‌اند از موافقت هردو شادمان / تا جاودان بیاید سالی و بگذرد / آید دو بار عید و یکی بار مهرگان. (سوزنی سمرقندی، ۶ هجری).



بهار ۱۴۰۳



fold-era.com