ISSN: 1812-0512 (Print) 2790-346X (online)

Waist Journal for Human Sciences

Journal Homepage: https://wjfh.uowasit.edu.iq/index.php/wjfh/en

Research article

The Mithraic Worship Space between the Ancient Iranian Sacred Cave and the Roman Mithraeum: A Comparative Archaeological Study in Light of Porphyry of Tyre's Treatise

Dr. Mohamad Otaki[1], Prof. Dr. Reza Mehrafarin[2], Prof. Dr. Seyyed Rasool Mousavi Haji[3]

Faculty of Arts and Humanities, University of Aleppo, Aleppo, Syria1, Department of Archaeology. Faculty of Art and Architecture. University of Mazandaran. Babolsar. Iran1-2

ARTICLE INFO

Keywords: Mithraism, Sacred Cave, Porphyry of Tyre, Comparative Religious Architecture, Archaeology of Religion, Romano-Iranian Cultural Interaction

***Correspondence author*:**

mohamad.otaki@alepuniv.edu.sy

r.mehrafarin@umz.ac.ir

r.mousavihaji@umz.ac.ir

Received: 08 **September** 2026

Accepted: 16 **September** 2026

Accepted: 17 **September** 2026

Published: 25 **November** 2026

1812-0512 /© 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

***Cite*:**

Otaki, M., Mehrafarin, R., & Haji, S. R. M. (2026). The Mithraic Worship Space between the Ancient Iranian Sacred Cave and the Roman Mithraeum: A Comparative Archaeological Study in Light of Porphyry of Tyre's Treatise. *Wasit Journal for Human Sciences, 22*(4/Pt2). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss4/Pt2.2275

ABSTRACT

This study examines the archaeological and symbolic dimensions of the Mithraea—enclosed worship spaces dedicated to the god Mithras—in the Roman Empire as sacred spaces reflecting cosmological conceptions connected to Ancient Iranian and Near Eastern traditions. It draws on Porphyry of Tyre's treatise De Antro Nympharum, particularly his interpretation of the cave as a microcosmic representation of the universe. Using the archaeology of religion and comparative analysis, the study compares Roman Mithraea, including the hall, podia, vaulted ceilings, astronomical motifs, and tauroctony, with Iranian rock-cut sanctuaries and caves. Textual and archaeological evidence suggests that the Mithraic cave may be interpreted as a representation of the cosmos, associated in some interpretations with light, darkness, and the soul's journey. Architectural, iconographic, and textual comparisons reveal convergences in the symbolism of the cave, cosmos, and celestial elements, without establishing direct architectural transmission from Iran to Rome. Porphyry's treatise provides an interpretive framework for understanding the cave and space in the Roman context.

الفضاء العبادي الميثرائي بين الغار المقدّس الإيراني القديم والميثرايوم الروماني: دراسة أثرية مقارنة في ضوء رسالة فرفوريوس الصوري

د. محمد عتقي[1]، ا.د. رضا مهرآفرين[٢]، أ.د. سيد رسول موسوى حاجى[٣]
قسم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، سوريا[١]، قسم الآثار، كلية الفنون والعمارة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران[٢-٣]

المُستخلص

تتناول هذه الدراسة البعد الأثري والرمزي للميثرايومات (Mithraea)، أي الفضاءات العبادية المغلقة المخصّصة للإله ميثرا، في الإمبراطورية الرومانية بوصفها فضاءات مقدسة تعكس تصورًا كونيًا ذا صلات بالتقاليد الإيرانية القديمة والمشرق. وتنطلق من رسالة فرفوريوس الصوري «في مغارة الحوريات»، ولا سيما تصوره للغار بوصفه نموذجًا مصغرًا للكون. وبالاعتماد على منهج علم آثار الدين والتحليل الوصفي المقارن، تقارن الدراسة البنية المعمارية للميثرايوم الروماني، بما فيها القاعة المركزية والمقاعد الجانبية والأسقف المقببة والزخارف الفلكية ومشهد ذبح الثور، بالنماذج الإيرانية من المعابد الصخرية والكهوف المقدسة. وتشير المعطيات النصية والأثرية إلى إمكان قراءة الغار الميثرائي بوصفه تمثيلًا رمزيًا للكون، يرتبط في بعض التأويلات بالنور والظلمة ومسار الروح، كما تكشف المقارنة عن تقاطعات معمارية وأيقونوغرافية ونصية في رمزية الغار والكون والفلك، دون إثبات انتقال معماري مباشر من إيران إلى روما، بينما توفر رسالة فرفوريوس إطارًا تأويليًا مهمًا لفهم دلالات الكهف والفضاء المقدس ضمن السياق الروماني.

الكلمات المفتاحية: الميثرائية، الغار المقدس، فرفوريوس الصوري، العمارة الدينية المقارنة، علم آثار الدين، التفاعل الثقافي الروماني الإيراني القديم

١. مقدمة

شكّلت الديانة السرّية القديمة المعروفة بالميثرائية (Mithraism)، التي ازدهرت في الإمبراطورية الرومانية بين القرنين الأول والرابع الميلاديين، موضع اهتمام الباحثين في علم الآثار والتاريخ الديني نظراً لطابعها الباطني (Mystery Cult) ورمزيتها الأيقونوغرافية المعقّدة. تؤدي كتابات الفيلسوف الأفلاطوني المحدَث فرفوريوس الصوري (نحو ٢٣٤–٣٠٥م)، ولا سيما رسالته «في مغارة الحوريات» (De Antro Nympharum)، دورًا محوريًا في تقديم رؤى فلسفية حول المعنى الباطني للفضاءات المقدّسة الميثرائية (للمزيد انظر: Porphyry, 1991). وُلد فرفوريوس في مدينة صور الفينيقية، وتلقّى تعليمه في أثينا وروما خلال القرن الثالث الميلادي، وتتلمذ على يد أفلوطين حتى أصبح من أبرز شارحي الأفلاطونية المحدثة، وخلّف مؤلفات واسعة في الفلسفة واللاهوت، تُعدّ رسالته «في مغارة الحوريات» أبرزها صلةً بالميثرائية؛ إذ تقدّم شهادةً أدبيةً أولية تربط الرمزية الكونية للمغارات بالعبادة الميثرائية وطقوسها (للمزيد انظر: Johnson, 2013). ويوضح فرفوريوس كيف كان الإيرانيون القدماء يستخدمون الكهوف استخدامًا رمزيًا في طقوسهم الدينية، لا سيّما في تكريس الأعضاء الجدد وإدخالهم في الأسرار المقدسة (Initiation)، ويعزو أصل هذا التقليد إلى زرادشت، الذي يُروى أنه كرّس كهفًا

طبيعيًا في جبال إيران لتكريم ميثرا، خالق كل الأشياء وأبيها؛ وكان هذا الكهف، وفقًا لفرفوريوس، مصمَّمًا بحيث يعكس العالم الذي خلقه ميثرا، بينما مثّلت محتوياته رموزًا للعناصر والأقاليم الكونية (Beck, 2015; Porphyry, 1991).

تتّسق رسالة فرفوريوس إلى حد كبير مع الشواهد الأثرية للْفَضاءات العبادية الميثرائية المغلقة المعروفة بـ"الميثرايوم" (Mithraeum، وجمعها Mithraea) — وهي في حقيقتها فضاءات عبادية مغلقة، أي مزارات دينية، وليست معابد بالمعنى الكلاسيكي المفتوح — التي كثيراً ما كانت تُشيَّد على هيئة كهوف تحت أرضية أو تُقام داخل مغاور طبيعية؛ إذ كانت هذه الميثرايومات عادةً فضاءات معمارية صغيرة تضم أفضية مستطيلة ذات أسقف قبببية، تُزيَّن أحياناً بنقوش كوكبية لتمثيل قبة السماء، وتتجاوز الدلالة الرمزية للكهوف في الميثرائية كونها مجرّد تفضيل معماري؛ إذ كان يُنظر إليها بوصفها نمذجة مادية للعالم المادي وللكون ذاته (Assasi, 2016; Beck, 2006).

يبيّن فرفوريوس أنّ الأقدمين قدّسوا الكهوف بوصفها رموزًا للعالم في كليّته وأجزائه؛ حيث يمثّل الداخل التقعير الكوني، بينما يمتد الخارج في فضاء غير محدود، وقد احتلت هذه الرمزية موقع الصدارة في اللاهوت الميثرائي، حيث صُمّم التخطيط الفضائي للميثرايومات وزخارفها لتيسير الرحلة الروحية للمبتدئين عبر الأفلاك السماوية (Porphyry, 1991). كما تساعد رؤى فرفوريوس في تفسير النمطية الملحوظة في تصميم الفضاءات العبادية المغلقة الميثرائية عبر أنحاء الإمبراطورية الرومانية، حيث كانت اتجاهاتها كثيراً ما تتماشى مع الظواهر السماوية، وكانت فراغاتها الداخلية تُنظَّم لتعكس النظام الكوني (Walsh, 2019).

على الرغم من أنّ رسالة فرفوريوس ينبغي أن تُقرأ في ضوء إطارها التأويلي الأفلاطوني المحدث، فإن كتاباته تظل مصدراً حيوياً لإعادة بناء الإطار المفاهيمي للاهوت الميثرائي؛ إذ تقيم جسراً بين الشواهد المادية والرموز المعمارية. ومع استمرار الكشوف الأثرية الحديثة — مثل الكهوف المقدسة والأواني الفضية في كهف "قوري قلعة" بإيران — تظل أوصاف فرفوريوس نقطة مرجعية رئيسة لوضع هذه الاكتشافات في سياقها التاريخي والمقارن، مما يُبرز التفاعل المعقّد بين العناصر الفارسية والهيلينستية والرومانية في نشأة الميثرائية وتطورها.

٢. أهمية البحث

حظيت الميثرائية والعلاقات الثقافية بين إيران القديمة وروما باهتمام بحثي واسع، غير أنّ معظم الدراسات السابقة انصبّت على الجوانب النصية أو الأيقونوغرافية منفردة، دون إجراء مقارنة معمارية–أثرية منهجية تربط الشواهد الإيرانية المنسوبة إلى ميثرا بالميثرايومات الرومانية في ضوء رسالة فرفوريوس الصوري بوصفها إطاراً تأويلياً.

١,٢. هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى إجراء مقارنة أثرية–معمارية بين الشواهد الإيرانية المنسوبة إلى عبادة ميثرا والميثرايومات الرومانية، واختبار مدى إمكانية توظيف رسالة فرفوريوس الصوري إطاراً تأويلياً لفهم البنية الرمزية والكونية للفضاء العبادي الميثرائي.

٢,٢. أسئلة البحث

يسعى البحث إلى الإجابة عن الأسئلة المركزية التالية:

١.كيف ترتبط البنية المعمارية والرمزية للفضاءات المعمارية الميثرائية (Mithraea) في الإمبراطورية الرومانية بالتقاليد المعمارية والطقسية الإيرانية القديمة؟

٢.ما حدود إسهامات رسالة فرفوريوس الصوري في فك رموز الفضاء المقدّس والتفسير الكوني للاهوت الميثرائي؟

٣,٢. فرضية البحث

تفترض الدراسة وجود تقاطعات رمزية ومفهومية بين التصورات الإيرانية القديمة المرتبطة بالغار والكون وبعض الخصائص الرمزية للميثرايومات الرومانية، وتسعى إلى اختبار مدى إمكانية تفسير هذه التقاطعات في ضوء رسالة فرفوريوس والشواهد الأثرية.

٣. منهج البحث

يندرج هذا البحث ضمن البحوث الأساسية في علم الآثار الديني (Archaeology of Religion) والعمارة الدينية المقارنة (Comparative Religious Architecture)؛ إذ يعتمد المنهج التاريخي التحليلي والمقارن، مدعومًا بتقنية التوثيق المكتبي والأثري (حصر الشواهد المادية، المخططات الهندسية، والنصوص الكلاسيكية). يقوم التحليل على المقارنة بين العناصر التخطيطية والرمزية للميثرايومات الرومانية (المقاعد الجانبية، الحنية، المشهد التاوروكتوني، الأسقف النجمية) والنماذج الإيرانية من المعابد الصخرية والكهوف المقدسة، واختبار مدى مطابقتها للوصف الوارد في النص الفرفوري.

٤. مكانة الإله ميثرا في إيران القديمة

الميثرائية (أو المِهرية) ديانةٌ قامت أصلاً على عبادة "ميثرا" (Mithra/Mitra)، الإله الهندو–إيراني القديم، الذي ارتبط بالعهد والميثاق والنور الإلهي. شاعت عبادته في الهضبة الإيرانية قبل ظهور زرادشت، وورد اسمه في النصوص الفيدية الهندية كقرين للإله "فارونا". وتعود أقدم الشواهد المسمارية التي تذكر ميثرا إلى المعاهدة الحورية–الميتانية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد (الموقَّعة في بوغازكوي) (ميرزائى، ٢٠٢٢/١٤٠١م، ص. ٣). ويُعدّ الإله ميثرا أحد أهم عناصر الفكر الإيراني القديم، وقد احتلّ مكانةً خاصة في إيران والمناطق المجاورة ذات الثقافة الإيرانية القديمة منذ العصر الأخميني حتى العصر الفرثي؛ إذ تجلّى هذا الإله في النقوش القديمة والأفيستا، وانتقلت الديانة الميثرائية من إيران القديمة إلى غرب آسيا وأوروبا (بهار، ٢٠٠٧/١٣٨٦م، ص. ٦٥).

يُعدّ "الأفيستا" (Avesta) النص الديني المقدس للزرادشتية، وقد دُوِّن باللغة والخط الأفيستي المقتبس، وهما من أصلٍ لغوي مشترك مع اللغتين البهلوية والسنسكريتية. ويرى كثير من الباحثين أن الخط الأفيستي ظهر في العصر الساساني (٢٢٦–٦٤١م)، وأن الأفيستا الذي كان يُتناقل شفهياً قبل ذلك قد دُوِّن بهذا الخط في تلك الفترة أو بعد ظهور الإسلام (توفيقى، ٢٠١٢/١٣٩١م، ص. ٦٢). وقد عُرف ميثرا في الأفيستا، ولا سيما في نصوصه المتأخرة، حيث أفرد له يشت كاملًا هو "مهريشت ١٠" (Meher Yasht / Yasht 10)، حيث

وُصف بأنه رمزٌ للنور والصدق. على الرغم من أن زرادشت لم يذكر ميثرا ذكراً مباشراً، فإنه ورد في النقوش الأخمينية، مثل نقش أردشير، إلى جانب أهورامزدا. وفي المعتقدات الشعبية الزرادشتية، نال ميثرا مرتبةً سامية، وعُرف بوصفه حامي الأخيار ومُجازي الصادقين (ناس، ١٣٥٤/١٩٧٥م، ص. ٣١٤). وكذلك فإن ميثرا لا يظهر في هيئة الشمس ذاتها، بل في نورها وأشعتها الذهبية؛ فهو يطلّ قبل شروق الشمس من خلف جبل هرا/البرز، بثيابه وحليّه الذهبية، على جميع الأراضي الآرية/الإيرانية (رضى، ١٣٨٤/٢٠٠٥م، ص. ٣٣٨).

ورد في الكردة (الفقرة) الرابعة (الفقرة ١٤) من "مهريشت ١٠" في الأفيستا: " أول إله مينوي (روحي) يطلع قبل بزوغ الشمس الخالدة السريعة الخيول فوق جبل البرز. وأول من يرفع رأسه من فوق ذلك الجبل الجميل متزيّناً بالحليّ الذهبية. ومن هناك ينظر ذلك المهر عظيم القدرة إلى جميع المساكن الآرية/الإيرانية" (اوستا، ١٣٨٥/٢٠٠٦م، ص. ٣٥٦).

وفي الكردة (الفقرة) الثانية عشرة (الفقرة ٥١) من مهريشت ١٠ في الأفيستا ورد أيضاً: "المقام الذي بناه الأمشاسبندان والشمس – بتوافقٍ ورضاً ونيةٍ حسنةٍ وإيمانٍ صحيح – ليتمكّن من أن ينظر من فوق جبل البرز إلى العالم الجسماني بأكمله" (اوستا، ١٣٨٥/٢٠٠٦م، ص. ٣٦٦).

وعليه، يوصف ميثرا عادةً بصفة «المضيء» (روشن)، ويمكن القول إن الإشراق والنور قرينه الدائم وعنصر لا ينفصل عنه. واستناداً إلى «مهريشت»، فإن مقامه يقع فوق جبل البرز الشاهق المضيء الذي لا ليل فيه ولا ظلام، كما أن الطرق التي يسلكها ميثرا للإشراف على بلاد عبدة ميثرا (ميثراپرستان) طرق مضيئة. ومنذ القدم التحم ميثرا بالشمس، وأدى هذا الالتحام إلى اعتبار الشمس نفسها الإله ميثرا؛ ومن ثم فإن صفة «المضيء» تصف الشمس أكثر مما تصف الإله ميثرا (جوادى و نيكويى، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص. ١٧). بالإضافة إلى ذلك، قُدّم ميثرا في مستهل «مهريشت ١٠» بوصفه خليقةً لأهورامزدا، غير أن الشواهد القديمة تدل على أنه كان يُعرف في الأصل بوصفه الإله الأعلى والخالق؛ فكلمة «دامى داتم» في النصوص الزرادشتية فُسّرت بمعنى «مخلوق»، لكنها كانت في الأصل على الأرجح بمعنى «خالق». وقد كان ميثرا في نظر أتباعه إلهاً قديراً خالقاً (نيبرگ، ١٣٨٣/٢٠٠٤م، ص ص. ٦٠–٦١).

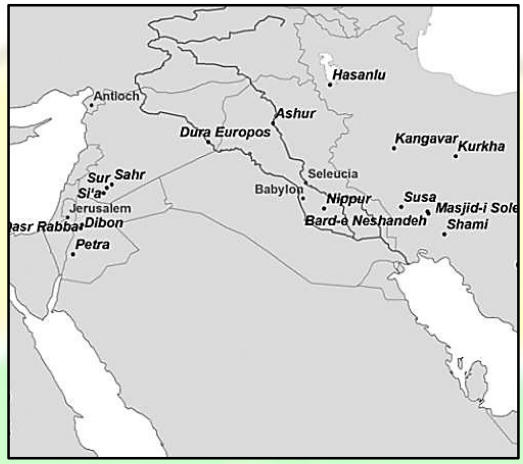
وفي العصر الأخميني، كان ميثرا يُعبد ويُمجَّد بوصفه رفيق أهورامزدا ومعينه، لكنه تحول في العصور اللاحقة إلى إله مستقل يحمل اسم ميثرا (إله الشمس أو الشمس المشرقة) (جلالى نائينى، ١٣٨٤/٢٠٠٥م، ص. ٩٢). يضاف إلى ذلك أن الكهنة الزرادشتيين توغلوا في آسيا الصغرى إبان حكم الملوك الأخمينيين الأوائل، فتراجعت الأديان المحلية هناك أمام الديانة الميثرائية؛ إذ استولى الكهنة على بنطس وكابادوكيا، وهي المنطقة التي كان سترابون على علم بمعابدها، ثم وصلوا إلى غالاتيا وفريجيا ومكثوا فيهما زمناً طويلاً. ويبدو أن ليديا استضافت بدورها جماعة من هؤلاء الكهنة؛ فقد ذكر بوسانياس في العصر الأنطوني معبداً ميثرائياً نُسب إلى كورش، كان أبناء أولئك المبشرين الأوائل ما يزالون يتلون فيه تراتيلهم بلغة أجنبية. على الرغم من أن ولايات آسيا الصغرى كانت لا تزال خاضعة لسلطة «الملوك العظام»، فقد ترسخت الديانة الميثرائية فيها رسوخاً وطيداً (Willoughby, 1929, p. 147).

شكّل سقوط الأخمينيين في السنوات ٣٣٤–٣٣٠ ق.م على يد الإسكندر المقدوني كارثةً سياسية بالنسبة للإيرانيين القدماء، لكن ميثرا ظل في مناطق مثل بنطس وأرمينيا وكابادوكيا وكوماجين — التي حافظت على بنيتها الإقطاعية — بوصفه إلهاً وإطاراً للدولة والمجتمع. ومع ذلك، أدى أفول الإمبراطورية الأخمينية إلى فقدان ميثرا طابعه القومي الإيراني القديم تقريباً، ومهّد لانتشار طقسه لاحقاً باتجاه الغرب؛ إذ أتاح انحسار الطابع القومي لهذا الدين إمكانية امتزاجه بالتصورات الدينية اليونانية، حتى تحول ميثرا في نهاية المطاف إلى دين كبير في الإمبراطورية الرومانية (مركلباخ، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص ص. ٥٤–٥٥). ومن جهة أخرى، طوّر الدين المهري (الميثرائية)، الذي تعود جذوره إلى إيران القديمة، مفاهيم الخير والشر المجردة وأضفى على ميثرا بعداً كونياً (بيگـمرادى، ١٣٩٣/٢٠١٤م، ص. ٢٤٣).

في العصر الفرثي (الأشكاني)، بلغت ديانة ميثرا أوج انتشارها في إيران القديمة وخارج حدودها. وقد بلغ تمسّك الفرثيين بهذه الديانة حدّاً جعل اثنين من ملوكهم المشهورين، مهرداد الأول/ميثراداتس الأول (١٧١–١٣٨ ق.م) ومهرداد الثاني (١٢٤–٨٧ ق.م)، يلقّبان نفسيهما بـ"مختار الإله ميثرا" (عمرانى و مرادى، ١٣٩٣/٢٠١٤م، ص. ١١٥). يذكر كومون أنه رغم إشارة الكتّاب القدماء إلى الأصل الإيراني القديم لميثرا، فإن المعلومات عن نشأته قليلة. وينقل بلوتارك (ح. ٤٦–١٢٠م) أن قراصنة آسيا الصغرى كانوا يقدّمون قرابين غريبة لميثرا، مما يدل على انتقال هذه الديانة من إيران القديمة إلى المناطق الغربية (پلوتارک، ١٣٤٦/١٩٦٧م، ص ص. ٢٤٩–٢٥٠؛ Cumont, 1911, pp. 142–143). وفي القرن الأول الميلادي، خلال العصر الفرثي، انتقلت هذه الديانة عبر أرمينيا بوساطة عبدة ميثرا/المهريين الإيرانيين القدماء والتجار إلى أوروبا. وفي أوروبا، امتزجت هذه الديانة بالأفكار الأفلاطونية وأحدثت تأثيرات ثقافية وفلسفية متبادلة. وأدّى هذا المسار إلى توسّع وتحولات جديدة في المعتقدات والطقوس الدينية لتلك الفترة (میرزائی، ١٤٠١/٢٠٢٢م، ص. ٣).

بالإضافة إلى ذلك، يمكن عدّ العصر الفرثي المرحلة الأخيرة من السلالات التاريخية الإيرانية القديمة التي لم تُلاحظ فيها عمارة دينية موحّدة في كامل أنحاء الإمبراطورية، خلافاً للعصرين الساساني والإسلامي. ففي هذه الفترة، حافظ كل إقليم على طرازه وتقاليده المعمارية الدينية الخاصة (مهرآفرين و نوروزی، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص ص. ٤٣–٤٤). وبشكل عام، ضمّت بنية المعابد في هذه الحقبة مجموعتين رئيسيتين: الأولى، معابد ذات قاعة مربعة وأربعة أعمدة في الوسط، يُشاهد أحياناً عند مداخلها رواق مسقوف بأعمدة؛ والثانية، منصّات عبادة كانت تُستخدم لأداء المراسم الدينية (مهرآفرين و نوروزی، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص ص. ٤٤–٤٥).

من جهة أخرى، امتدت الإمبراطورية الرومانية من المحيط الأطلسي وبحر الشمال غرباً إلى الفرات شرقاً، ومن نهري الراين والدانوب شمالاً إلى الصحراء الكبرى جنوباً، وكان لذلك أثر مباشر على دورا أوروبوس وسوريا (خريطة ١)؛ إذ كانت دورا أوروبوس مستوطنة عسكرية على الخط الحدودي الروماني في مواجهة الفرثيين (طويل، ٢٠١٩، ص. ٥١).



خريطة ١- الموقع الجغرافي لدورا أوروبوس (نوروزی و مهرآفرين، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص. ٢٦١).

بعد الفرثيين، أرسى أردشير بابكان حكم الساسانيين بهزيمته لأردوان الخامس، وبإعلانه الزرادشتية ديناً رسمياً، غدت المزدايسنية ذات أهمية بالغة؛ إذ شُيّدت معابد النار الفخمة، وازدادت سطوة رجال الدين (صورة ١)، وتغلغل موابذة أمثال تنسر وكرتير وآذرباد مهراسپندان في البلاط. ومن بين الكتابات الدينية الإيرانية القديمة، جُمعت أيضاً كتابات فروع الديانة الآرية القديمة في الأفيستا الجديد وأُنقذت من الاندثار (انصارى، ١٣٩٦/٢٠١٧م، ص ص. ١٨-١٩).

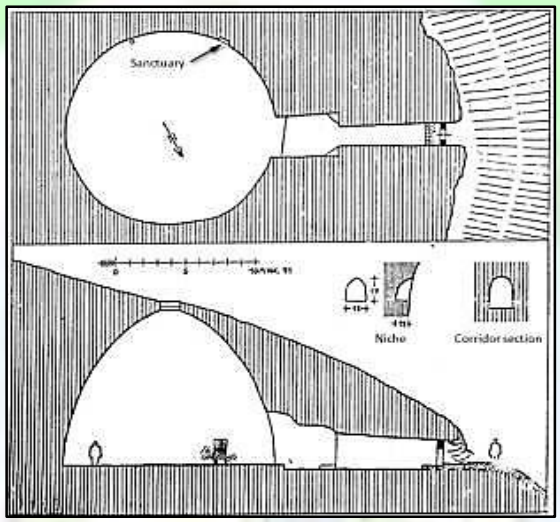


صورة ١- حضور الإله ميثرا في النقش البارز بطاق بستان، إلى جانب شابور الثاني الساساني، أثناء تلقّيه الفَرّ الملكي من أهورامزدا (ميرزائى، ١٤٠١/٢٠٢٢م، ص. ٥).

كان أتباع الميثرائية يحتفلون في فضاءاتهم العبادية يوم ٢٥ ديسمبر/كانون الأول بوصفه يوم ميلاد الإله ميثرا وتجلّي الضوء الجديد. كانت ولادة ميثرا عجيبة للغاية، إذ جاء إلى العالم بقوة غيبية سحرية من داخل صخرة؛ وفي هذه الحالة يظهر ميثرا عارياً تماماً وعلى رأسه قبعة فريجية، رافعاً يديه وممسكاً خنجراً ومشعلاً. لقد كان وليد النور، وُلد من قلب حجر؛ صخرةٌ حبلت به وولدته (ورمازرن، ١٣٨٣/٢٠٠٤م، ص. ٩١؛ ميرزائى، ١٤٠١/٢٠٢٢م، ص. ٤). وفي الديانة الميثرائية، كانت الصخرة والماء تحظيان بأهمية بالغة، إذ

تظهر المياه في كثير من مشاهد ولادة ميثرا. وحتى الآن تم التعرف على عدة كهوف طبيعية ومنشآت معمارية صخرية منحوتة في مناطق مختلفة من إيران، تُعدّ مواقع نُسبت إلى عبادة ميثرا (بيگی وآخرون، ۱۳۹۴/۲۰۱۵م، ص. ۲۲۰). بالإضافة إلى ذلك، كان الإيرانيون القدماء يتعبّدون ويصلّون في المرتفعات والقمم، وهو ما يعود إلى الاعتقاد بقداسة الجبال؛ وهذا المعتقد القديم الذي تعود جذوره في بلاد الرافدين إلى الأساطير السومرية كان له أثر مهم في عمارة المعابد، ومن ذلك إنشاء الكهوف في المرتفعات والصخور (علی‌پور وآخرون، ۱۳۹۸/۲۰۱۹م، ص. ۳۵).

وفي شمال غرب إيران، توجد معابد قديمة منحوتة في قلب الصخر، لا يزال بعضها يُستخدم لأداء المراسم الدينية حتى اليوم. شُيّدت هذه المعابد قبل الإسلام، لكنها استُخدمت في العصر الإسلامي من قبل الطرق الصوفية. وتُشاهد نماذج من هذه المعابد ذات القباب أو البنية الهرمية، مثل «قدمگاه» (شكل ۱) وقرهشيران، في ورجوی وآباذر نيرّ بمنطقة أردبيل (Shekari Niri, 2019, p. 38). ويُعدّ عدم انسجام هذا النمط من الأماكن مع سائر أديان إيران القديمة أحد الأسباب الرئيسية لنسبة هذا الفضاء العبادي إلى عبدة ميثرا (Shekari Niri, 2019, p. 38).



شكل ۱– معبد الميثرائية في قدمگاه بضواحي آذرشهر، ذو عمارة صخرية، أعيد استخدامه في العصر المغولي من قبل الصوفية (Shekari Niri, 2019, p. 40).

تكشف المكتشفات الحديثة في كهف «قوري قلعة» بمنطقة باوة الجبلية، بمحافظة كرمانشاه، عن وجود معبد لميثرا يحتوي على قطع فضية ثمينة من العصر الساساني ومسكوكات تعود إلى الفترة نفسها وإلى الفترة العربية–الطبرية وأوائل الإسلام، وذلك في هذا الكهف الواقع في مرتفعات غرب إيران (صورة ۲) (بيگی وآخرون، ۱۳۹۴/۲۰۱۵م، ص ص. ۲۲۱–۲۲۲). تختلف معابد ميثرا في إيران، خلافاً للنماذج الرومانية واليونانية، في خلوّها من التصاوير والتماثيل، وتميّزها بفضاءات قبّوية الشكل ذات مخطط دائري أو هرمية الشكل ذات مخطط مربع، في حين أنّ الميثرايومات الأوروبية تتّسم في الغالب بمخطط مستطيل أو بازيليكي (Shekari Niri, 2019, p. 39).



صورة ٢- يُظهر منظراً لمدخل الكهف الواقع في سفح جبل شاهو مع جريان الماء من داخل هذا الكهف الجبلي (بيگى وآخرون، ١٣٩٤/٢٠١٥م، ص. ٢٢٢).

٥. مكانة الإله ميثرا (الميثرائية) في روما القديمة

ظهرت هذه العبادة أواخر القرن الأول الميلادي على تخوم الراين بتأسيس الميثرايوم عبر نذور عسكرية، ثم امتدت لتخوم الدانوب بوساطة جنود وعبيد الحرس البريتوري. ومع حلول القرن التالي، اتسع نطاقها بفضل الجنود وموظفي الجمارك (Portoria) ليشمل الراين والدانوب وسور هادريان ومناطق مدنية أخرى (Walsh, 2019, p. 4). وكان أتباع الميثرائية الأوائل من العبيد وأصحاب الحِرَف؛ إلا أنها اكتسبت شعبية في القرن الثاني بين أفراد الجيش الروماني، وأضحت في القرن الثالث تضم طبقة الأشراف الرومان والبلاط الإمبراطوري بين أتباعها. وقد جعل تأكيد هذه الديانة على قيم العدالة والصدق والوفاء والشجاعة منها محط إعجاب الفيالق الرومانية، التي أصبحت الوسيط الرئيسي لانتشارها وشكّلت قطاعاً عريضاً من أتباعها؛ بحيث أينما تمركز الجيش الروماني على طول خط الجبهة وصولاً إلى بريطانيا وجبال اسكتلندا، أُقيمت الميثرايومات (Tripolitis, 2002, p. 56).

يتوافق تراكم المنشآت والآثار الميثرائية وكثافتها في ثلاث فترات محددة: بين عامي ١٤٠ و٢٥٣م، و٢٨٤ و٣٠٥م، و٣٦١ و٣٦٣م، بشكل لافت مع عهود حكم الأسرة الأنتونية، وفترة حكم دقلديانوس، وحكم يوليانوس المرتد (٣٦١-٣٦٣م) (كولپه، ١٣٨٥/٢٠٠٦م، ص ص. ٥٧٤-٥٧٥). وقد أشار كومون إلى أن العبادة الميثرائية بلغت ذروة قوتها في أوائل القرن الثالث الميلادي، حتى بدا لبرهة وكأن العالم على وشك التحول إلى الميثرائية (Cumont, 1903, p. 199). ويُرجَّح أن الطقوس الأسرارية الميثرائية قد أُخذت عن التجار الأجانب، وكان التجار في الموانئ الفينيقية هم المؤمنين الأساسيين بهذه الديانة الأجنبية والجاذبة؛ كما لعب الجنود السوريون، عند انتشارهم عبر أرجاء الغرب، دور المبشّر بهذه الديانة (كومون، ١٣٨٥/٢٠٠٦م، ص ص. ٢٤١-٢٤٢). إن التمركز الدائم لثلاثة فيالق على خط جبهة الفرات أحدث تدفقاً مستمراً للرجال والمنتجات والأفكار عبر هذه الحدود الجبلية التي كانت مغلقة في السابق أمام العالم والأقاليم الأوروبية؛ ثم أدت الحملات العسكرية الكبرى لكل من تراجانوس، ولوسيوس فيروس، وسيبتيموس سيفيروس، وفرض السيادة على

بلاد ما بين النهرين وتأسيس مستعمرات متعددة، إلى تشكيل حلقات سلسلة ربطت إيران بحوض البحر الأبيض المتوسط، وكانت هذه الضمائم المتتالية للقياصرة السبب الرئيسي الأول لانتشار العبادة الميثرائية في العالم اللاتيني (Cumont, 1903, p. 36). لم تكن الحدود السياسية بين الشرق والغرب عائقاً أمام حركة الأفكار والمعتقدات؛ فقد لعبت المدن الواقعة على خط التماس الحضاري دوراً محورياً في نقل الأديان؛ كما يؤكد ذلك ما ذكرته التنقيبات الأثرية في مدينة كركميش، إذ أظهرت أن استراتيجية تلك المدينة جعلتها تتحكم بطرق المواصلات التجارية النهرية والبريّة بين الرافدين والشام والأناضول (حنون وجمعة، ٢٠١٨، ص. ١٩٥)، وهو السياق الجغرافي نفسه الذي هيأ لعبادة ميثرا الإيرانية الانتقال غرباً إلى العالم الروماني.

تُعد مسألة أصل الديانة الميثرائية الرومانية والظروف التاريخية لنشأتها من المسائل المهمة والعصيّة على الحل في الدراسات الميثرائية؛ ذلك أنّ الإجابات المحتملة تحدّد التفسيرات اللاحقة لأصل هذه الديانة، التي تقوم في الغالب على شواهد أثرية «صامتة». فإذا قُبل الأصل الإيراني القديم لها، أمكن اعتماد النصوص الفارسية المقدّسة لإعادة بناء معتقداتها إلى حدّ ما؛ وإلا بقي أصلها شبه مجهول (Chalupa, 2016, pp. 65–66).

يصف بلوتارك (ح. ٤٦–١٢٠م) ميثرا في كتابه «حيوات موازية» بقوله: " شوهدت بين هؤلاء اللصوص أحياناً قرابين غريبة في قلعة أولمب مع طقوس دينية سرية غامضة، من بينها ما يخص ميثرا الذي هو الشمس، وما تزال مراسيمه باقية حتى اليوم، وكان قراصنة البحر هم الروّاد في إقامة هذه المراسيم" (بلوتارك، ١٩٦٧/١٣٤٦م، ص ص. ٢٤٩–٢٥٠). ويُظهر هذا الوصف أن قراصنة كيليكيا (Cilician pirates) هم من نقلوا طقوس ميثرا السرية إلى الرومان في القرن الأول قبل الميلاد.

كما أشار غيدن إلى جملة من الإشارات التي أوردها بعض المؤرخين والجغرافيين والفلاسفة والشعراء عن ميثرا، وهي كما يلي:

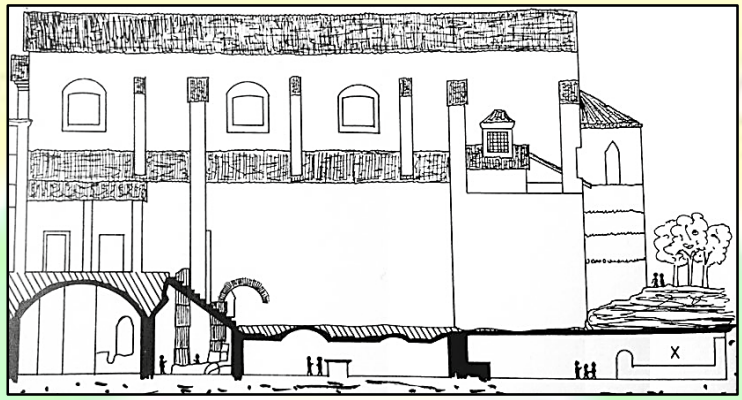
١.بلينيوس (٢٣–٧٩م): (أ) حجر الميثراكس من فارس وجبل تلال البحر الأحمر، وكان يُجلب لعكس ضوء الشمس. (ب) كان الآشوريون يعدّون جوهرة بل–إميثرن أهم آلهتهم، وكانت تُستخدم في العرافة. ويُحتمل أن هذه الأسماء مشتقّة من اسم الإله وكانت مقدّسة لدى بلينيوس. وفي تاريخ وفاة بلينيوس سنة ٧٩م، حدث انفجار كبير في جبل فيزوف حيث لقي حتفه. وقد وردت هذه المختارات في الفصل العاشر من كتابه «التاريخ الطبيعي» (Geden, 1925, p. 27).

٢.فرفوريوس (٢٣٤–٣٠٥م): يذكر أنّ أسلافنا كانوا يزيّنون المغاور والكهوف ويقدّسونها، وأنّ الفرس كانوا يُدخلون المستجدّ في عالم الأسرار بصورة رمزية عبر إنزال الأرواح إلى العالم السفلي وعودتها منه، مستخدمين الكهف في ذلك. وفي المثال الأول، كرّس زرادشت كهفاً طبيعياً في الجبال المجاورة لفارس وفرشه بالأعشاب والنوافير، وحُفرت فيه تمثيلات رمزية، ثم شوهد هذا التقليد لاحقاً عند غيرهم بإقامة المراسيم في الكهوف والمغاور الطبيعية أو الاصطناعية (Geden, 1925, pp. 47–48).

أمّا موضوع ولادة ميثرا من داخل الصخرة، فيجسّد سردية أسطورية عن حياة هذا الإله وأعماله، حتى إنه يمكن القول إن العالم خُلق بولادة الآلهة، فالمصادر الأدبية في هذا الشأن قليلة لكنها جديرة بالتأمل: فقد عُرف ميثرا بأنه إله صخري، وتؤكد النقوش هذه التسمية،

حتى إن أحدها يدعوه «الإله القدير الذي لا يُقهر، إله الشمس الذي وُلد من الحجر»؛ وبذلك يولد ميثرا بوصفه إلهاً قديراً، وشمساً لا تُقهر، وإلهاً خالقاً من الحجر (Clauss, 2001, p. 62).

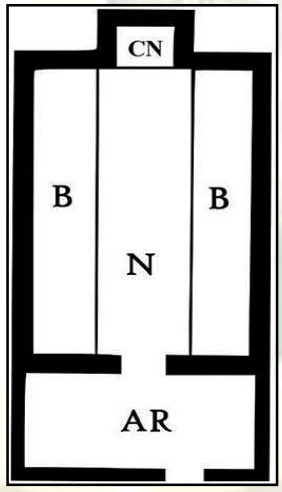
في أواخر القرن الرابع الميلادي، تعرّضت الميثرايومات الرومانية للهدم والطمر، وكثيراً ما حُلّت محلها كنائس مسيحية جديدة مثل كاسترا (كنيسة سانتو ستيفانو روتوندو) وكنيسة سانتا بريسكا (شكل ٢) (Luciano, 2020, pp. 247–248).



شكل ٢– كنيسة سانتا بريسكا فوق الميثرايوم الروماني (Luciano, 2020, p. 254).

٦. دلالة اشتقاق كلمة الميثرايوم

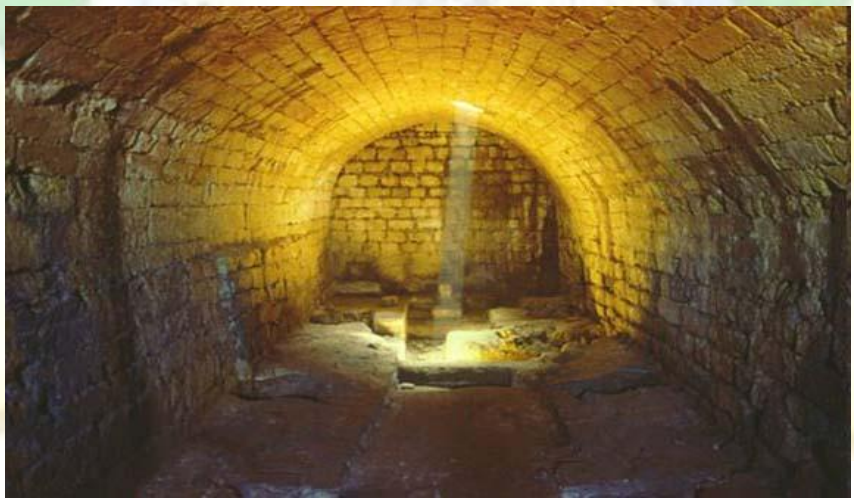
تُشتق كلمة "ميثرايوم" (Mithraeum) في الأدبيات الحديثة لوصف الفضاء العبادي الميثرائي، وصيغة الجمع ميثرايا (Mithraea)، أي «موضع ميثرا». على الرغم من اتساع رقعة الإمبراطورية الرومانية، فقد بلغ انتظام تخطيط هذه الميثرايومات حدّاً يمكّن علماء الآثار من تمييز أطلالها بمجرد النظر إلى المسقط الأفقي (شكل ٣)، وإن وُجدت بعض الاستثناءات (Cooper, 1996, p. 41).



شكل ٣– المخطط المعياري للميثرايوم يتكوّن من: AR– الغرفة الأمامية؛ B– المصطبة/المقعد؛ CN– المحراب/الكوّة الطقسية؛ N– الممر الرئيسي (Walsh, 2016, p. 142; Walsh, 2019, p. 7).

تُعرف معابد ميثرا(الفضاءات العبادية الميثرائية) في الفارسية المعاصرة باسم «مهرابه أو مهركده»، في حين تسميها اللغات الأوروبية الميثرايوم وفي اللاتينية واليونانية الميثرايون (رضى، ١٣٧١/١٩٩٢م، ص. ٨٧). وتتألف كلمة «مهرابه» من مقطعين: «مهر» بمعنى ميثرا، ولاحقة «آبه/آوه» بمعنى الموضع ذي السقف القوسي الهلالي. وتظهر اللاحقة «آبه» في اللغات الأوروبية في صيغ مشابهة مثل Abbey في الإنجليزية بمعنى الدير والمعبد (رضى، ١٣٧١/١٩٩٢م، ص. ٨٨). كما تعني «آبه» الموضع الغائر المحفور؛ وكان هذا التعميق يتحقق في الكهوف الصخرية بإقامة الأدراج، وفي الكهوف الأرضية بجعل الصحن الأوسط في مستوى أخفض من أرضية الموقع (علي‌پور وآخرون، ١٣٩٨/٢٠١٩م، ص. ٣٤). ووفقاً لتفسير شائع، كانت الميثرايومات تُحفر غالباً بهيئة قبّة (صورة ٣). وكانت هذه القبة رمزاً لقبة السماء، تُزيَّن أحياناً بنقوش النجوم وبمنحوتة بارزة لميثرا وهو يذبح الثور. وقد اشتُقّت كلمة «محراب» في العصر الإسلامي من «مهراب» (علي‌پور وآخرون، ١٣٩٨/٢٠١٩م، ص. ٣٤)؛ كما أنّ كلمة «شكاف» الفارسية، المستعملة للدلالة على مغارة الجبل، مشتقة من جذور «شكافتن» و«كافتن» و«كاويدن»، وهي تقابل cavus في اللاتينية (cave في الإنجليزية والفرنسية) و«كهف» في العربية (مقدم، ١٣٤٣/١٩٦٤م، ص. ٥٠).

كانت طقوس عبدة ميثرا (الميثرائيين) تُقام في أماكن صغيرة ومظلمة تحت الأرض أو في الكهوف التي عُرفت باسم «spelaea». وكانت هذه الكهوف تُزيَّن بنقوش دائرة البروج ورموز طبيعية. ولم يكن مصطلح «الميثرايوم» شائعاً لهذه الفضاءات العبادية في العصور القديمة، بل استُخدمت مصطلحات مثل templum وaedes و spelaeum (Beard et al., 1998, pp. 88–89). ويذكر لافاني أنّ النقوش المتعلّقة بالفضاءات العبادية الميثرائية تنقسم إلى فئتين: فئة تستخدم كلمة «spelaeum» (كهف) أو المصطلح الشعري المزدوج «antrum» (كهف تحت الأرض)، وكانت أكثر شيوعاً في إيطاليا؛ وفئة أخرى تستخدم كلمات مثل «templum» (معبد، مزار) و«aedes» (معبد بسيط وصغير)، وهي ذات دلالة أعمّ وكانت أكثر استخداماً في الأوساط الرومانية الثرية (لاوانى، ١٣٨٥/٢٠٠٦م، ص. ٣١٤).



صورة ٣- تصميم السقف بشكل يسقط فيه الضوء على المحراب، ميثرايوم قيصرية ماريتيما – فلسطين (سلطان زاده و رضائی آشتیانی، ١٣٩٠/٢٠١١م، ص. ٦٨).

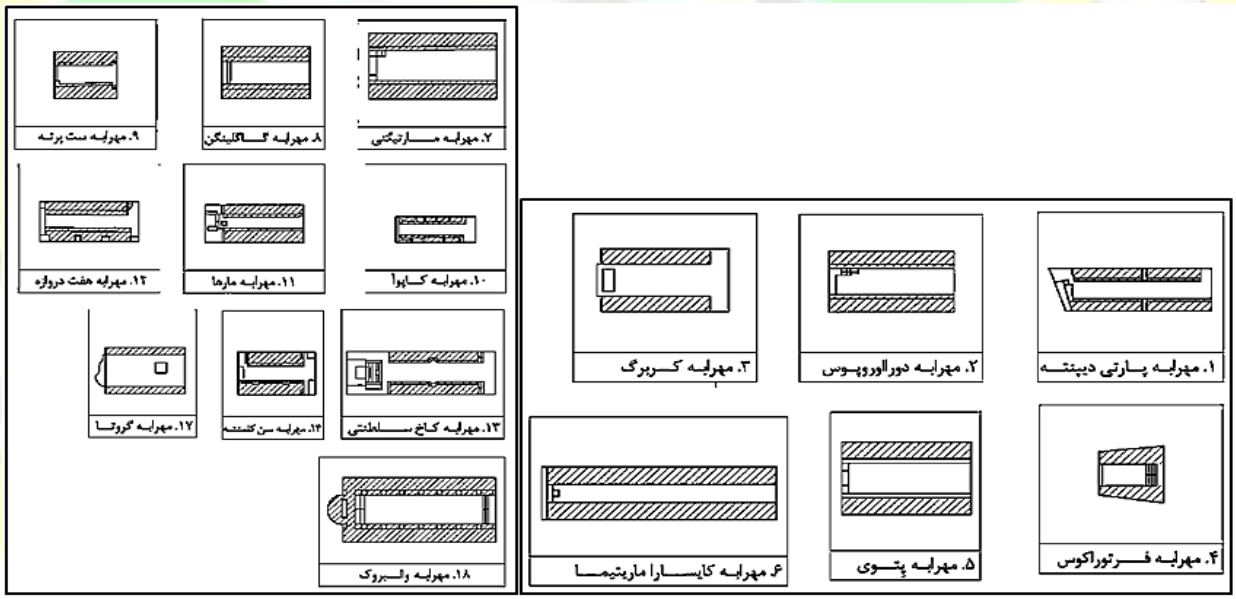
وكان تقسيم الفضاء الداخلي للميثرايوم الروماني إلى حجرات متعددة على جانبي ممر أوسط، تحفّه مقاعد حجرية طويلة، منهجاً ثابتاً ومشتركاً في عمارة الميثرايومات (شكل ٤ الف وب) (ورمازرن، ١٣٨٧/٢٠٠٨م، ص. ٥٠). وتُلاحظ في طريقة تشييد الميثرايومات وتنسيقها اختلافات سطحية متنوعة؛ تعود هذه الفروق الجزئية إلى الظروف المحلية أو إلى رغبة منشيء الميثرايوم (ورمازرن، ١٣٨٧/٢٠٠٨م، ص. ٥٠).

تتميز الميثرايومات الرومانية بتخطيط نمطي ثلاثي الأجزاء (Tripartite plan):

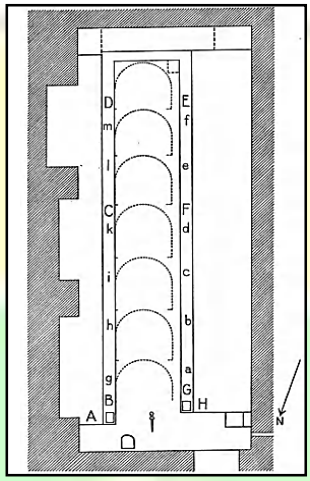
١. الدهليز/الرواق الأمامي (Vestibule/Pronaos): فضاء انتقالي لإعداد المبتدئين وتخزين الأدوات الطقسية.

٢. القاعة الطقسية الطولية (Cella/Spelaeum): الممر المركزي الهابط تحيط به مقعدان حجريان طويلان (Podia) على الجانبين لاستلقاء المتعبدين أثناء تناول الوجبات الطقسية.

٣. الحيز المقدس أو الحنية النهائية (Apse/Sanctuary): الحنية الصخرية في نهاية القاعة، والتي تحتوي على لوحة أو منحوتة "التاوروكتوني" (ذبح الثور) ومذبح القرابين.

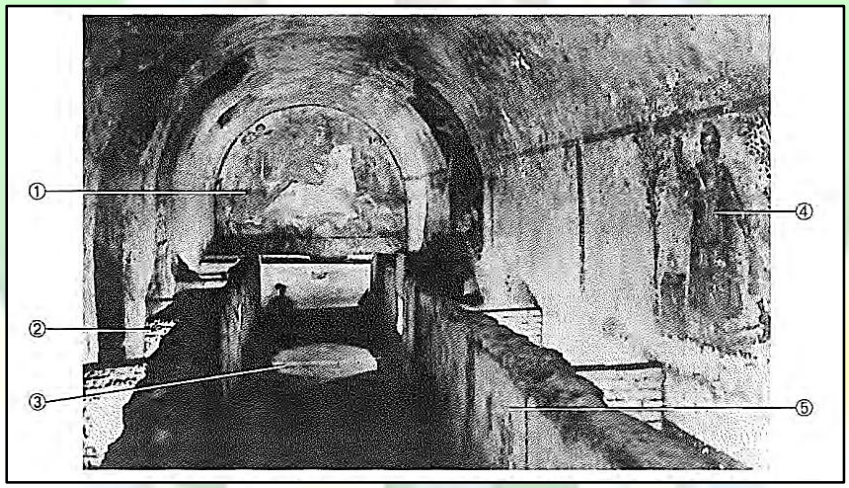


شكل ٤الف- دراسة أبعاد وتناسبات الميثرايومات (الفضاءات العبادية المغلقة الميثرائية)، مقياس المخططات (سلطان زاده و رضائی آشتیانی، ١٣٩٠/٢٠١١م، ص ص. ٧٣-٧٤).



شكل ٤ب- مخطط ميثرايوم الأفلاك السبعة (Vermaseren, 1956, p. 122).

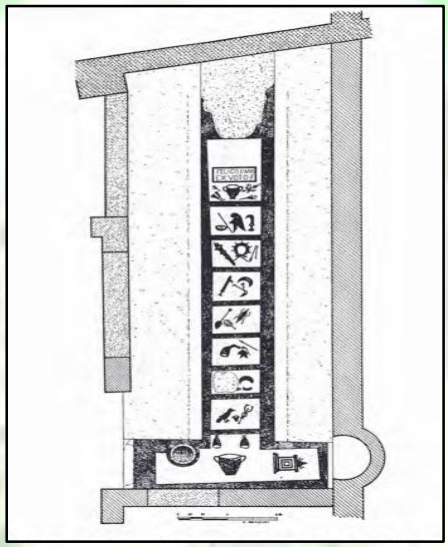
ازدهرت الميثرائية في روما لا سيما بين الجنود والإداريين والتجار، وتميزت بثلاثة عناصر طقسية وأيقونوغرافية ثابتة، حيث تتمثل العناصر الأساسية الثلاثة للعبادة الميثرائية في: الدرجات السبع، والحضور الواسع لرمز التاوروكتوني (مشهد ذبح الثور)، وفكرة الفضاء الميثرائي الكامل (صورة ٤). وتُعدّ هذه العناصر أكثر مكوّنات العبادة الميثرائية ثباتاً، ويمكن استنباطها من الشواهد المادية والنصّية المتاحة (Adrych, 2021, p. 106).



صورة ٤- ميثرايوم سانتا ماريا كابوا فيتيري ورموزه: (١) لوحة ميثرا وهو يذبح الثور؛ في الطرف المقابل، لوحة الليل/الظلام التي تقابل لوحة ميثرا مباشرةً؛ إن تقابل نور ميثرا وظلام الليل يخلق توجيهًا رمزيًا للميثرايوم (ميثرا/شرق مقابل الظلام/غرب) يكون معكوسًا عن التوجيه الفعلي. (٢) مقاعد جانبية للمتعبدين؛ دلالة على الجانب الجماعي للميثرائية. (٣) حوض ماء وبئر؛ رمز للعناصر

الطبيعية. (٤) لوحة كوتس وكوتوبيتس. (٥) أمام المقاعد، كانت مشاهد التنشئة مرسومة (Beard et al., 1998, pp. 89, 100).

إنّ المراحل السبع التي يجتازها المنتسب إلى ديانة ميثرا يقابلُ كلَّ مرحلةٍ منها كوكبٌ من الكواكب السبعة المتحركة المرتبطة بالإله ميثرا، الذي يتولّى حمايته (الشكل ٥). وفي كل مرحلة، كانت هناك طقوس تكريسيّة مقدّسة ذات طابع سرّي، شملت التطهير بالنار وتناول وليمة مقدّسة من الخبز والنبيذ وارتداء أردية رمزية تُظهر رتبة الأفراد في هذه الديانة (الشيخ، ١٩٩٦، ص ص. ٨٤–٨٥)؛ وقد ذكر كومون أنّ الطبقة الأساسية للديانة الميثرائية تتمثل في معتقدات الطبقة الدنيا واعتقاداتها، وأنّ طبقتها الأولى هي المعتقدات الإيرانية القديمة التي تُعدّ المنبع والجذر الأصلي لهذه الاعتقادات (Cumont, 1903, p. 30)؛ كما أنّ الطقوس الرئيسية لديانة ميثرا لدى الرومان كانت جذورها في التقاليد الآسيوية القديمة؛ ومنها إخفاء الحيوانات في مراسم معيّنة، وتقديس الكهوف الجبلية، والاختبارات القاسية التي كانت تذكّر بالقصاصات الدموية. وكانت هذه التقاليد البدائية السرّية، إلى جانب لاهوت دقيق ونظام أخلاقي رفيع، تنمّ عن حضارة عريقة تقف خلف هذه الديانة (Cumont, 1903, p. 30).



شكل ٥– أوستيا، ميثرايوم فيليكيسيموس: أرضية فسيفسائية (منتصف القرن الثالث). تُعدّ هذه الفسيفساء أهمّ شاهد على بنية درجات الأسرار في ديانة ميثرا (Clauss, 2001, p. 47).

تُعدّ فكرة المقامات السبع ومراحل السلوك في عدد من التقاليد الدينية الإيرانية ركناً جوهرياً من أركان الحكمة والعرفان والطقوس السرّية (الشكل ٥). وقد وُجدت هذه الدرجات السبع في الديانات الزرادشتية والمزدايسنية والمانوية والميثرائية منذ العصور القديمة وحتى العرفان الإيراني–الإسلامي. ففي الميثرائية التي ارتبطت تعاليمها بالفلك، كان الروح الإنساني قد هبط من السماء الثامنة إلى الأرض، وكان على الفرد أن يجتاز المراحل السبع لإنقاذ روحه والاتحاد بميثرا (فليكس‌لاژار، ١٣٩١/٢٠١٢م، ص ص. ٢٢–٢٣).

كانت الدرجات الطقسية السبع للميثرائية تُقام في الميثرايوم، أي الكهف الذي يرمز إلى الكون؛ غير أن الدلالة الدقيقة لكل مرحلة لا تزال غير واضحة. وعادةً ما كانت هذه الدرجات تُعَدّ مساراً روحياً ومطهّراً للنفس في الجسد من خلال أداء الالتزامات الطقسية والأخلاقية الخاصة بكل مرحلة (Tripolitis, 2002, p. 54). بالإضافة إلى ذلك، كانت درجات القبول السبع التي ينبغي للسالك اجتيازها لنيل الحكمة والصفاء الأعلى تقابل الكواكب السماوية السبعة التي كان على الروح أن تمرّ عبرها للوصول إلى منزل الخلاص (Cumont, 1903, p. 154).

٧. عمارة الميثرايوم والرسالة التأويلية لفرفوريوس الصوري

في رسالته «في مغارة الحوريات»، يكتب فرفوريوس الصوري:

في الحقيقة، كان القدماء يقدّسون المغارة، بحق، بوصفها رمزاً للعالم، سواء في كليّته وجملته، أو في جزئيته وعناصره. ومن هنا كانوا يرون الأرض رمزاً للمادة التي يتكوّن منها العالم، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أنّ المادة والأرض شيء واحد، وكانوا يعبّرون بالمغارة عن العالم المنبثق من المادة. فالكهوف، في معظم الأحوال، تكوينات تلقائية منبثقة من الأرض ذاتها، تطوّقها كتلة صخرية متجانسة، تكون أجزاؤها الداخلية مقعّرة، بينما تمتد أجزاؤها الخارجية فوق جزء غير محدود من الأرض. (Porphyry, 1991, p. 29)

يذكر بيك أنّ فرفوريوس، الأفلاطوني المحدَث في القرن الثالث الميلادي، يعبّر في سياق أسطوري عن الميثرايوم النموذجي عن المفهوم الباطني للفضاء المقدّس الميثرائي ووظيفته في الأسرار ذات الصلة. فوفقاً له، صُمّم الميثرايوم على هيئة «كهف» ليمثّل الكون ويكون «صورةً للكون» يُحقّق سرّ هبوط الأرواح وعودتها (Beck, 2006, pp. 16–17; Vaage, 2006, p. 186). بالإضافة إلى ذلك، يذكر كامبل نقلاً عن أيوبولوس الذي نقل عن فرفوريوس أنّ الكهوف الميثرائية، سواء الطبيعية أو الاصطناعية، كانت تُنظَّم لمحاكاة الكون الذي خلقه ميثرا، كما كانت الأشياء داخل الكهف رموزاً للعناصر الكونية مثل الرياح والفصول والكواكب، حيث انعكس هذا المفهوم الكوني في مشهد تاوروكتوني في الميثرائية (Campbell, 1968, p. 49). كذلك، يذكر شورت‌هايم أنّ فرفوريوس يقدّم في رسالته المشار إليها سابقاً شهادةً قيّمة من خلال تقديم أدلة حول كهف الحوريات، وينقل عن راوٍ يُدعى أيوبولوس قوله: «كان ميثرا يُعبَد منذ أزمنة قديمة في كهف صخري ينبغي أن يكون بالقرب منه نبعٌ جارٍ، وكان هذا الكهف يمثّل صورةً لعالمٍ أو قبّة السماء» (شورت‌هايم، ١٣٧١/١٩٩٢م، ص. ١١٣).

بالإضافة إلى ذلك، أشار فرفوريوس إلى عبدة ميثرا ومؤسسهم ومشروعهم الطقسي وفضائهم المقدس قائلاً:

الفرس أيضاً، من خلال الرمزية العرفانية لهبوط الروح إلى المناطق تحت القمرية وعودتها، يُدخلون العارف (أو من تَشرَّف بالأسرار المقدّسة) في مكانٍ يسمّونه الكهف، وكما يقول أيوبولوس، كان زرادشت أوّل من كرّس كهفاً طبيعياً مزهراً ذا عيونٍ في الجبال المجاورة لفارس تكريماً لميثرا، خالق كل شيء وأبيه؛ وهو كهف كان، بحسب زرادشت، شبيهاً بالعالم الذي صنعه ميثرا. أمّا الأشياء الموجودة في

الكهف، والمرتّبة بفواصل متناسبة، فكانت رموزاً للعناصر والأقاليم الكونية. (Beck, 2015, pp. 287–288; Porphyry, 1991, pp. 30–31)

ويتوافق هذا التأصيل الفلسفي مع الشواهد الأثرية، من خلال تركيزها على التصميم الفريد والقبة السماوية الرمزية (planetarium)، بفضاءات شبيهة بالكهوف والغرف المظلمة، وبمشهد تاوروكتوني أو ذبح الثور في المركز، والنجوم ودائرة البروج على السقف، بما يوحي بخلق أكوان دوّارة تجعل الإله في نقطتها المحورية (Assasi, 2016, p. 245). كما أن بعض الميثرايومات كانت تُبنى من حجر صلب متين دائري أو بيضوي الشكل كان رمزاً للكون (صورة ٥) (Campbell, 1968, p. 49). وترى الدراسة، في ضوء المقارنة الأيقونوغرافية، أن مشهد التاوروكتوني (ذبح الثور) يمثل صياغةً كوزمولوجيةً (النظام الكوني) مميزة في الميثرائية الرومانية، في حين حافظ ميثرا الفارسي في بنيته الدينية الأصلية على دلالاته المرتبطة بالنور والعهد والميثاق.



صورة ٥- عُثر في دورا أوروبوس على ميثرايوم يتوسّطه مشهد تاوروكتوني (ذبح الثور) وتحوطه نقوش دائرة البروج. ويُرجَّح أن عمارة هذا الميثرايوم كانت نموذجًا فلكيًا رمزيًا (planetarium) مستمدًا من النظام الكوني للعبادة الميثرائية (Assasi, 2016, p. 245).

يذكر كلاوس أنه بالنسبة للكتّاب المسيحيين الأوائل مثل ترتليان في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، كانت الفضاءات العبادية الميثرائية تُعدّ «معابد ظلام حقاً» (Clauss, 2001, p. 44). كما يشير فيرمازرن إلى أن فيرميكوس ماترنوس، الكاتب في القرن الرابع الميلادي، يذكر في مؤلَّفه عن إلحاد الوثنيين ما يلي: «إن إله الشمس الذي يدعونه ميثرا هو هكذا، لكنهم يحتفلون بأسراره في كهوف خفية ليغوصوا إلى الأبد في دنس الظلام المستور؛ إنهم يبتعدون عن جمال سطوع النور وصفائه» (Vermaseren, 1963, p. 38). ومن

أهم تأثيرات الشمس والنور في المعابد توجيهُها وتنظيمُها الفضائي المرتبط بموقع الشمس؛ ففي كثير من المعابد في مختلف الأديان يتّجه محورها الطولي نحو الشرق ونحو موضع شروق الشمس (علي‌پور وآخرون، ١٣٩٨/٢٠١٩م، ص. ٣٥).

من الناحية الإيديولوجية، يشبه الكهفُ الكونَ في كونه داخلاً بلا خارج؛ ولهذا السبب لم تكن الواجهة الخارجية للميثرايوم ذات أهمية كبيرة، إذ كان يمكن أن تكون غرفةً واحدة أو مجموعة غرف بسيطة، بينما كان فضاؤها الداخلي رمزياً وذا أهمية. وكان للاعتبارات الاقتصادية أيضاً دور في هذا المجال (Beck, 2006, p. 106).

ويجد هذا التصور الميثرائي للكهف بوصفه فضاءً يعبّر عن هبوط الروح وصعودها امتداداً فلسفياً عميقاً في الفكر اليوناني، وتحديداً عند هرقليطس الذي نظر إلى النفس بوصفها جزءاً من نظام كوني أبدي، لا تفنى بفناء الجسد، بل تخضع لقانون الصيرورة والتحول الدائم؛ إذ يرى أن النفس «تبقى في حالة شوق لمصدرها الأول من خلال خضوعها لمبدأ الصيرورة، وتستمد بقاءها وديمومتها، لأنها جزء من النار الإلهية الحية، لذلك هي خالدة على الرغم من تحولها الدائم من خلال عملية الصراع من حالة إلى حالة أخرى» (هرقليطس، نقلاً عن حمزة حمد، ٢٠٢٢، ص. ٤٠). وتتقاطع هذه الدلالة مع بعض التأويلات المقترحة للغار الميثرائي الذي يجسّد النار الإلهية (النور) والظلمة، ومسيرة الروح في صراع دائم نحو الخلاص، تماماً كما أوضح فرفوريوس الصوري في رسالته «في مغارة الحوريات».

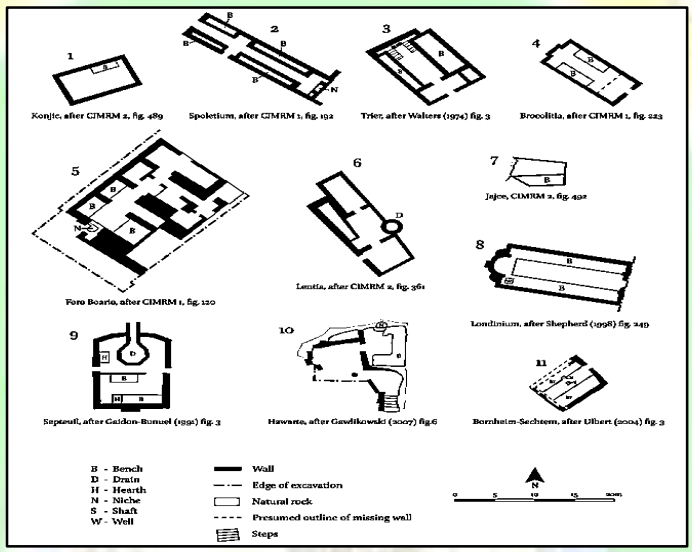
على النقيض من المعابد اليونانية والرومانية الكبيرة والفخمة، كانت المعابد أو الفضاءات **العبادية المغلقة** الميثرائية صغيرةً لكنّها غامضة. فبينما كانت المعابد الرومانية مساكن للآلهة ونتاج تنافس البنّائين على تشييد أضخم الأبنية، صُمّمت الميثرايومات بشكلٍ أبسط لكن أكثر دلالةً (شورت‌هايم، ١٣٧١/١٩٩٢م، ص. ١١٣). وكان الميثرايوم (الفضاء العبادي الميثرائي) يتألّف من قاعة مستطيلة ذات سقف قبوّي، تُزيَّن أحياناً بنقوش النجوم. وكان أهمّ أجزائه المحراب الواقع في نهاية القاعة، حيث يُصوَّر مشهد ذبح ميثرا للثور. وكان هناك مذبحان وتماثيل تحيط بالمحراب (رضى، ١٣٧١/١٩٩٢م، ص. ٩٢).

كانت مخططات الميثرايومات الرومانية في الغالب ثلاثية الأجزاء: الجزء الأول دهليز الدخول أو الرواق الأمامي، والجزء الثاني قاعة طولية، والجزء الثالث الذي كان يشكّل الفضاء الرئيسي والمقام الأقدس. وكان المدخل الرئيسي إلى الجزء الأول ينفتح عبر بوابة عريضة وقوس هلالي، وقبل القاعة الوسطى أو بيت الصلاة، كانت توجد غرفة لحفظ أدوات المراسم الطقسية وارتداء الملابس الدينية الخاصة من قِبل عبدة ميثرا (المهريين) (خانيكى، ١٣٩١/٢٠١٢م، ص ص. ٩٩–١٠٠).

في دراسة تعرض عدداً كبيراً جداً من مشاهد تاوروكتوني (ذبح الثور) داخل الكهوف بوصفها مواقع تنفيذها، لوحظت ثلاثة أنواع متميزة من الكهوف: أ) كهف طبيعي يكون مدخله أو خلفيته مشابهة للصخور الطبيعية؛ ب) كهف اصطناعي ذو عقد كهفي قليل العمق ونسب متماثلة منحوت على الصخر؛ ج) كهف معماري ينشئ فيه المعماري عقداً أو قوساً (Campbell, 1968, pp. 7–8). كانت الميثرايومات، بهندستها المعمارية الفريدة التي تجعلها قابلة للتحديد في الحفريات، جزءاً من الحياة الحضرية في الإمبراطورية الرومانية. ففي روما وأوستيا، كانت غالباً جزءاً من مبانٍ خاصة مثل المخازن والحوانيت والحمامات والمنازل السكنية. وقد وُجدت ميثرايومات بسيطة

وأخرى مزخرفة على حد سواء، وكانت تقع أحياناً إلى جانب معابد لديانات أخرى مثل سابازيوم والقصر الإمبراطوري وتماثيل الكابيتول ومعبد جوبيتر دوليكينوس ومعبد ماغنا ماتر (Clauss, 2001, pp. 43–44).

يبدو أن كثيراً من الميثرايومات التي كانت قيد الاستخدام خلال القرن الرابع كانت تتبع مخططاً قياسياً مؤلفاً من صحن مركزي ومقعدين متوازيين على جانبيه، وهو مخطط كانت له في البداية أهمية طقسية عالية. ومع ذلك، فإن بعض ميثرايومات القرنين الثالث والرابع تجاوزت هذا الإطار التقليدي، وأظهرت، مع تنوع معماري متزايد، تغيرات في الطرائق الطقسية المرتبطة بطبوغرافية الميثرايوم (شكل ٦) (Walsh, 2019, p. 21).



شكل ٦– مخطط مقارن للميثرايومات المختلفة المشيّدة والمقتبسة منذ أواخر القرن الثالث الميلادي فصاعدًا (Walsh, 2019, p. 22).

تعدّ دراسات فرفوريوس الكهوفَ رمزًا للكون في الميثرائية ونقطة انطلاق للرحلة الروحية؛ وهو تفسير يتّسق مع عمارة الفضاءات العبادية الميثرائية وشواهدها الأثرية. وتعكس هذه الفضاءات العبادية، بما تتميز به من أسقف قبوّية وزخارف سماوية وترتيب رمزي، النظامَ الكوني. ويتبدّى الارتباط بين الكوزمولوجيا (علم الكون) الزرادشتية والميثرائية في التأكيد على مفاهيم من قبيل النور والظلمة وأسطورة ولادة ميثرا من الكهف. وتُظهر هذه العناصر قواسمَ مفاهيمية وطقسية بين هذين النسقين الاعتقاديين (جدول ١).

جدول ١ – المقارنة بين التحليل النصي لفرفوريوس والشواهد الأثرية المعمارية

العنصر المعماري / الرمزي	تأويل فرفوريوس الصوري	الشواهد الأثرية في الميثرايومات الرومانية
البيئة المعمارية (الغار/الكهف)	رمز للمادة والكون، ومكان هبوط الأرواح وعودتها.	موقع تحت الأرض أو اقتطاع صخري بسقف قبوي (*Spelaeum*).
السقف والقبّة	تمثيل لتموجات قبة السماء والدورات الفلكية.	طلاء أزرق، نقوش النجوم والأبراج السماوية (مثل ميثرايوم دورا أوروبوس).
المقاعد الجانبية (*Podia*)	أماكن الجلوس الطقسي والترتيب الطبقي للمستبصرين.	منصتان حجريّتان ممتدتان على طول القاعة المركزية.
مشهد ذبح الثور (*Tauroctony*)	فعل الخلق الكوني وتحرير الحياة والخصوبة من المادة.	نحت بارز في المحراب يمثل ميثرا يذبح الثور برفقة الكلب والحيّة والعقرب.
العيون والمياه	رموز التطهير ونزول الأرواح إلى العالم المادي.	وجود أحواض مائية وآبار داخل الميثرايومات (مثل ميثرايوم سانتا ماريا كابوا).

٨. الخاتمة والنتائج

تشير المعطيات الأثرية والنصية إلى أن الميثرايوم الروماني لم يكن مجرد بناء وظيفي لاستغلال المساحات السفلية، وإنما فضاءً دينياً أعيد فيه توظيف الكهف بوصفه عنصراً معمارياً ورمزياً ذا دلالات كونية؛ إذ تكشف المقارنة مع بعض الشواهد الإيرانية عن تقاطعات في تمثيل الغار والكون والعناصر الفلكية، مع إعادة صياغة هذه العناصر ضمن السياق المعماري والاجتماعي الروماني، كما تشير بعض الأدبيات التأويلية إلى ارتباط الفضاء الميثرائي بمفاهيم النور والظلمة ومسار الروح، إلا أن تفسير هذه الدلالات يتطلب التمييز بين الشواهد الأيقونوغرافية والتأويلات الفلسفية اللاحقة. وفي هذا السياق، توفر رسالة فرفوريوس الصوري «في مغارة الحوريات» إطاراً تأويلياً مهماً لفهم الرمزية الكونية للكهف والفضاء المقدس.

وقد أظهرت المقارنة بين الشواهد الإيرانية والميثرايومات الرومانية تقارباً في بعض البنى الرمزية، دون تطابق معماري مباشر؛ فبينما تتميز بعض المواقع الإيرانية المنسوبة إلى عبادة ميثرا بفضاءات صخرية ذات مخططات دائرية أو هرمية، اتخذت غالبية الميثرايومات

الرومانية مخططاً مستطيلاً طولياً يتوسطه ممر مركزي تحفّه مصاطب جانبية. ويشير هذا الاختلاف إلى أن العناصر الرمزية المرتبطة بالغار والكون أعيد توظيفها وإعادة تشكيلها وفق متطلبات البيئة المعمارية والطقسية الرومانية.

وتبرز رسالة فرفوريوس، على الرغم من طبيعتها الأفلاطونية المحدثة وتأخرها الزمني، مصدراً أدبياً مهماً لفهم تصور الكهف بوصفه صورة للكون ومساحة مرتبطة بمسار الروح؛ إذ تكتسب هذه الرسالة أهميتها التفسيرية عند قراءتها بصورة متكاملة مع الشواهد الأثرية والأيقونوغرافية، لا بوصفها دليلاً مباشراً على أصل الميثرايوم أو على انتقال معماري محدد من إيران القديمة إلى روما.

وتخلص الدراسة إلى أن الميثرائية الرومانية أعادت صياغة عدد من العناصر الدينية والرمزية ذات الصلات بالتقاليد الإيرانية القديمة ضمن سياق روماني متميز، بما يكشف عن قابلية الرموز الدينية للتكيف وإعادة التفسير عند انتقالها بين البيئات الثقافية.

- **أبرز نتائج الدراسة:**

١. الاستمرارية الرمزية والتحول المعماري:

تكشف المقارنة عن تقاطعات في رمزية الغار والكون والفلك بين بعض الشواهد الإيرانية القديمة والميثرايومات الرومانية، في حين اختلفت الصياغة المعمارية؛ إذ اتخذت الميثرايومات الرومانية غالباً مخططاً مستطيلاً طولياً، بينما تظهر في بعض المواقع الإيرانية المنسوبة إلى ميثرا مخططات صخرية دائرية أو هرمية.

٢. القيمة التأويلية لرسالة فرفوريوس:

توفر «في مغارة الحوريات» إطاراً نصياً مهماً لفهم التصور الرمزي للكهف بوصفه نموذجاً للكون، ويمكن الاستفادة منها في تفسير بعض الخصائص الرمزية للفضاء الميثرائي عند مقارنتها بالشواهد الأثرية والأيقونوغرافية.

٣. إعادة توظيف العناصر الرمزية في السياق الروماني:

تشير المعطيات إلى أن بعض العناصر المرتبطة بالتقاليد الإيرانية القديمة، ولا سيما رمزية الغار والكون والفلك، أعيد تفسيرها وتوظيفها ضمن البيئة الدينية والاجتماعية الرومانية، بما يعكس عملية تفاعل ثقافي وتكيف رمزي أكثر من كونه انتقالاً معمارياً مباشراً.

فهرس المصادر و المراجع:

المراجع الفارسية:

انصاری، بهمن. (۱۳۹۶/۲۰۱۷م). *زرتشت و زرتشتیان*. تهران: انتشارات آرون.

اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. (۱۳۸۵/۲۰۰۶م). (گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ دهم). تهران: مروارید.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۶/۲۰۰۷م). *ادیان آسیایی* (چاپ ششم). تهران: نشر چشمه.

بیگ‌مرادی، سمیرا. (۱۳۹۳/۲۰۱۴م). بررسی دین زرتشتی در دوره اشکانیان. *تاریخ‌پژوهی*، ۱۶(۵۸)، ۲۳۳–۲۴۸.

بیگی، سجاد علی، بیستونی، علیرضا مرادی، رحیمی، فرشته، خسروی، شکوه، و بیگی، حسین علی. (۲۰۱۵/۱۳۹۴م). غار قوری‌قلعه؛ نیایشگاهی با اشیای گران‌بهای اواخر دوره ساسانی برای ایزد مهر (میترا) در دامنه کوه شاهو، پاوه – کرمانشاه. در *کتاب مفاخر میراث فرهنگی ایران: جشن‌نامه دکتر صادق ملک‌شهمیرزادی*). ۱، ۲۱۹–۲۳۹.

پلوتارک. (۱۹۶۷/۱۳۴۶م). *حیات مردان نامی* (ترجمه رضا مشایخی، جلد سوم، چاپ دوم). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

توفیقی، حسین. (۲۰۱۲/۱۳۹۱م). *آشنایی با ادیان بزرگ* (چاپ پانزدهم). تهران: سمت.

جلالی نائینی، سید محمدرضا. (۲۰۰۵/۱۳۸۴م). *ثنویان در عهد باستان*. تهران: طهوری.

جوادی، شهره، و نیکویی، علی. (۲۰۱۵/۱۳۹۴م). استوره خورشید در هند و ایران. *هنر و تمدن شرق*،۳(۱۰)، ۱۵–۲۱.

خانیکی، میثم لباف (۲۰۱۲/۱۳۹۱م). تحلیل تطبیقی یک فرم خاص در معماری دستکند: مهرابه‌ای ایرانی و میترانیوم‌های رومی. *فصلنامه اثر، ۵۸*، .94–108

رضی، هاشم. (۱۹۹۲/۱۳۷۱م). *آیین مهر (میترائیسم)* (چاپ اول). تهران: انتشارات بهجت.

رضی، هاشم. (۲۰۰۵/۱۳۸۴م). *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت* (چاپ دوم). تهران: انتشارات سخن.

سلطان‌زاده، حسین، و رضائی آشتیانی، سیما. (۲۰۱۱/۱۳۹۰م). ساختار فضایی معماری مهرابه‌های اروپا. *نقش جهان*، ۱(۱)، ۵۳–۸۰.

شورت‌هایم، المار. (۱۹۹۲/۱۳۷۱م). *گسترش یک آیین ایرانی در اروپا* (ترجمه نادر قلی درخشانی). کلن–المان: انتشارات مهر.

علی‌پور، سارا، نصیرسلامی، محمدرضا، و فلامکی، محمدمنصور. (۲۰۱۹/۱۳۹۸م). تحلیل ساختار منظر ستایشگاه‌های مهری .*نشریه علمی پژوهشکده هنر، معماری و شهرسازی نظر*، ۱۶(۷۴)، ۳۱–۴۲.

عمرانی، بهروز، و مرادی، امین. (۲۰۱۴/۱۳۹۳م). جایگاه مجموعه زهاک در روند ترویج اندیشه‌های مهرپرستی و معماری مرتبط با آن .*مطالعات باستان‌شناسی*،۶(۲)، ۱۱۳–۱۳۰.

فلیکس‌لاژار، ژان‌باتیست. (۲۰۱۲/۱۳۹۱م). *راز و رمزهای آیین میترا (مهر)* (ترجمه سیدحسن آصف‌آگاه، چاپ اول). تهران: طهوری.

کولپه، کارستن. (۲۰۰۶/۱۳۸۵م). گرامیداشت میترا، کیش میتراپرستی و وجود کیش‌های رازورانه ایرانی. در *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)* (مرتضی ثاقب فر، مترجم، جلد اول). تهران: توس.

کومون، فرانس. (۲۰۰۶/۱۳۸۵م). مهرابه دورا. در *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)* (مرتضی ثاقب فر، مترجم، جلد اول). تهران: توس.

لاوانی، هانری. (۲۰۰۶/۱۳۸۵م). اهمیت غار در میتراپرستی غرب. در *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره بین‌المللی مهرشناسی)* (ترجمه مرتضی ثاقب فر، جلد دوم). تهران: توس.

مرکلباخ، راینهولد. (۲۰۱۵/۱۳۹۴م). *میترا: آیین و تاریخ* (ترجمه توفیق گلی‌زاده و ملیحه کرباسیان، چاپ دوم). تهران: اختران.

مقدم، محمد. (۱۹۶۴/۱۳۴۳م). مهرابه یا پرستشگاه دین مهر. *انجمن فرهنگ ایران باستان*، ۱(۳)، ۱۱۴-۴۶.

مهرآفرین، رضا، و نوروزی، شیرین. (۲۰۱۵/۱۳۹۴م). سنن معماری در نیایشگاه‌های پارتی ایران و عراق. در *مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق*، ۲۷، ٤١-٦٤.

میرزائی، ویانا. (۲۰۲۲/۱۴۰۱م). مطالعه تطبیقی هنر میترائیسم در ایران و روم باستان (مطالعه موردی نقش برجسته گاوکش ایران و روم باستان). ارائه‌شده در *بیست‌ویکمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در علوم و فناوری*، کرمان.

ناس، جان بی. (۱۹۷۵/۱۳۵۴م). *تاریخ جامع ادیان* (ترجمه علی‌اصغر حکمت، چاپ سوم). تهران: پیروز.

نوروزی، شیرین، و مهرآفرین، رضا. (۲۰۱۵/۱۳۹۴م). تاثیر معماری بین‌النهرین بر معابد پارتی دورا اروپوس. در *مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی میراث مشترک ایران و عراق*، ۲۷، ۲۵۷-۲۸۳.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۲۰۰۴/۱۳۸۳م). *دین‌های ایران باستان* (ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی). کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

ورمازرن، مارتن. (۲۰۰۴/۱۳۸۳م). *آیین میترا* (ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ پنجم). تهران: چشمه.

ورمازرن، مارتن. (۲۰۰۸/۱۳۸۷م). *آیین میترا* (ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ هفتم). تهران: چشمه.

المراجع العربية:

حمزة حمد، حامد. (٢٠٢٢). جدل الفناء والخلود في الفلسفة اليونانية، دراسة في النفس الانسانية (الطبيعيين والإيلين أنموذجا) .*مجلة واسط للعلوم الانسانية*،١٨(١) ، ٢٧-٤٨. https://doi.org/10.31185/.Vol18.Iss50.153

حنون، ف. ك.، وجمعة، ن. ص. (٢٠١٨). البعثات التنقيبية لمدينة كركميش للموسم (٢٠١١-٢٠١٢ م)، جامعة واسط .*لارك*، ٤(٣١)، ١٩٤-٢١٣. https://doi.org/10.31185/lark.Vol4.Iss31.175

الشيخ، حسين. (١٩٩٦). *ديانة الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ* (ط١). بيروت: دار العلوم العربية.

طويل، فاطمة. (٢٠١٩). *دورا أوروبوس (صالحية الفرات)* .دمشق: المديرية العامة للآثار والمتاحف.

المراجع اللاتينية:

Adrych, P. (2021). ‘The Seven Grades of Mithraism’, or How to Build a Religion. In N. Belayche & F. Massa (Eds.), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity* (pp. 103–122). Brill.

Alipour, S., Nasirsalami, M., & Flamaki, M. (2019). Analysis of the Landscape Structure of Mithraic Sanctuaries. *Journal of the Art, Architecture, and Urbanism Research Institute Nazareh, 16*(74), 31–42. [In Persian]

Al-Sheikh, H. (1996). *Mystery Religions and Secret Cults in History* (1st ed.). Dar al-‘Ulum al-‘Arabiyah. [In Arabic]

Ansari, B. (2017). *Zoroaster and Zoroastrians*. Arvan Publications. [In Persian]

Assasi, R. (2016). The Gate of Heaven: Revisiting Roman Mithraic Cosmology. *ASPC (Astronomical Society of the Pacific), 501*, 233–246.

Avesta, the Oldest Iranian Hymns and Texts. (2006). (J. Dustkhah, Trans., 10th ed.). Morvarid. [In Persian]

Bahar, M. (2007). *Asian Religions* (6th ed.). Cheshmeh Publications. [In Persian]

Beard, M., North, J., & Price, S. (1998). *Religions of Rome: Vol. 2. A Sourcebook*. Cambridge University Press.

Beck, R. (2006). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford University Press.

Beck, R. (2015). Greco-Roman Astrologers, the Magi, and Mithraism. In G. van Kooten & P. Barthel (Eds.), *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (pp. 286–296). Brill.

Beigi, S., Bistouni, A., Rahimi, F., Khosravi, S., & Beigi, H. (2015). Quri Qaleh Cave; A Temple with Precious Objects from the Late Sassanid Era for the God Mithra (Mithras) at the Foot of Shahou Mountain, Paveh – Kermanshah. In *Book of Iranian Cultural Heritage Figures: Festschrift for Dr. Sadegh Malek-Shahmirzadi* (No. 1, pp. 219–239). [In Persian]

Beigmoradi, S. (2014). A Study of Zoroastrianism during the Parthian Period. *Historical Research, 16*(58), 233–248. [In Persian]

Campbell, L. A. (1968). *Mithraic Iconography and Ideology*. Brill.

Chalupa, A. (2016). The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs. *Religio, 24*(1), 65–96.

Clauss, M. (2001). *The Roman Cults of Mithras: The God and His Mysteries* (R. Garden, Trans.). Routledge.

Colpe, C. (2006). The Veneration of Mithra, the Mithraic Cult, and the Existence of Iranian Mystery Cults. In *The Religion of Mithra in the Ancient World: Proceedings of the Second International Congress of Mithraic Studies* (M. Saqebfar, Trans., Vol. 1). Toos. [In Persian]

Cooper, D. J. (1996). *Mithras: Mysteries and Initiation Rediscovered*. Samuel Weiser Books.

Cumont, F. (1903). *The Mysteries of Mithra* (T. J. McCormack, Trans., 2nd ed.). The Open Court Publishing Company.

Cumont, F. (1911). *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Open Court Publishing Company.

Cumont, F. (2006). The Mithraeum of Dura. In *The Religion of Mithra in the Ancient World: Proceedings of the Second International Congress of Mithraic Studies* (M. Saqebfar, Trans., Vol. 1). Toos. [In Persian]

Felix-Lagarr, J. (2012). *The Mysteries of the Mithraic Cult* (S. H. Assef-Aghaei, Trans., 1st ed.). Tahoori. [In Persian]

Geden, A. S. (1925). *Select Passages Illustrating Mithraism*. S.P.C.K.

Hamad, H. H. (2022). The Dialectic of Mortality and Immortality in Greek Philosophy: A Study on the Human Soul (The Naturalists and Eleatics as a Model). *Wasit Journal for Human Sciences, 18*(1), 27–48. https://doi.org/10.31185/.Vol18.Iss50.153 [In Arabic]

Hanoun, F. K., & Jumaa, N. S. (2018). The Excavation Missions of the City of Carchemish for the Season (2011-2012 AD): University of Wasit. *Lark, 4*(31), 194–213. https://doi.org/10.31185/lark.Vol4.Iss31.175 [In Arabic]

Jalali Naini, S. M. (2005). *Dualists in Ancient Times*. Tahoori. [In Persian]

Javadi, S., & Nikoui, A. (2015). The Myth of the Sun in India and Iran. *Eastern Art and Civilization, 3*(10), 15–21. [In Persian]

Johnson, A. P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge University Press.

Khaniki, M. (2012). A Comparative Analysis of a Specific Form in Rock Architecture: Iranian Mithraea and Roman Mithraea. *Athar Quarterly, 58*, 94–108. [In Persian]

Lavani, H. (2006). The Importance of the Cave in Western Mithraism. In *The Cult of Mithra in the Ancient World: Proceedings of the Second International Congress on Mithraism* (M. Saqebfar, Trans., Vol. 2). Toos. [In Persian]

Luciano, A. (2020). From Paganism to Christianity: The Cults of Mithras and Persian Martyrs in Imperial Rome. In K. A. Niknami & A. Hozhabri (Eds.), *Archaeology of Iran in the Historical Period* (pp. 245–262). Springer International Publishing.

Mehr-Afarin, R., & Norouzi, S. (2015). Architectural Traditions in Parthian Temples of Iran and Iraq. *Proceedings of the First International Conference on the Shared Heritage of Iran and Iraq, 27*, 41–64. [In Persian]

Merkelbach, R. (2015). *Mithra: Cult and History* (T. Golizadeh & M. Karbasian, Trans., 2nd ed.). Akhtaran. [In Persian]

Mirzaei, V. (2022). A Comparative Study of Mithraic Art in Ancient Iran and Rome (Case Study: The Bull-Slaying Reliefs of Ancient Iran and Rome). *21st International Conference on Modern Research in Science and Technology*, Kerman. [In Persian]

Moghaddam, M. (1964). Mithraeum or the Temple of the Mithraic Religion. *Iranian Ancient Culture Association, 1*(3), 46–114. [In Persian]

Norouzi, S., & Mehr-Afarin, R. (2015). The Influence of Mesopotamian Architecture on the Parthian Temples of Dura-Europos. *Proceedings of the First International Conference on the Shared Heritage of Iran and Iraq, 27*, 257–283. [In Persian]

Noss, J. B. (1975). *A History of the World's Religions* (A. A. Hekmat, Trans., 3rd ed.). Pirooz Publications. [In Persian]

Nyberg, H. S. (2004). *Religions of Ancient Iran* (S. Najmabadi, Trans.). Shahid Bahonar University Press. [In Persian]

Omrani, B., & Moradi, A. (2014). The Role of the Parthian's Zahhak Complex in the Expansion of Mithraism and its Regional Architectural Characteristics. *Journal of Archaeological Studies, 6*(2), 113–130. [In Persian]

Plutarch. (1967). *Parallel Lives* (R. Mashaikhi, Trans., Vol. 3, 2nd ed.). Bongah Tarjomeh va Nashr Ketab. [In Persian]

Porphyry. (1991). *On the Cave of the Nymphs* (T. Taylor, Trans.). Phanes Press.

Razi, H. (1992). *The Cult of Mithra (Mithraism)* (1st ed.). Behjat Publications. [In Persian]

Razi, H. (2005). *Religion and Iranian Culture Before the Zoroastrian Era* (2nd ed.). Sokhan Publications. [In Persian]

Shekari Niri, J. (2019). Formation of the Mithraic Temples in Northwestern Iran and Comparison with Roman Mithraeums. *Space Ontology International Journal, 8*(4), 37–56.

Shorthaym, E. (1992). *The Expansion of an Iranian Cult in Europe* (N. Q. Derakhshani, Trans.). Mehr Publications. [In Persian]

Soltanzadeh, H., & Rezaei Ashtiani, S. (2011). The Spatial Structure of European Mithraea. *Naghsh-e Jahan, 1*(1), 53–80. [In Persian]

Tawil, F. (2019). *Dura Europos (Salhiyah al-Furat)*. Directorate-General of Antiquities and Museums. [In Arabic]

Tofiqi, H. (2012). *Introduction to the Major Religions* (15th ed.). SAMT. [In Persian]

Tripolitis, A. (2002). *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Vaage, L. E. (Ed.). (2006). *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Wilfrid Laurier University Press.

Vermaseren, M. (1956). *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (CIMRM)* (Vols. I–II, 1st ed.). Martinus Nijhoff.

Vermaseren, M. (2004). *The Mithraic Mysteries* (B. Naderzad, Trans., 5th ed.). Cheshmeh Publications. [In Persian]

Vermaseren, M. (2008). *The Mithraic Cult* (B. Naderzad, Trans., 7th ed.). Cheshmeh. [In Persian]

Vermaseren, M. J. (1963). *Mithras, the Secret God*. Barnes & Noble.

Walsh, D. (2016). Understanding the Status of the Cult of Mithras in the Tetrarchic Period: A Socio-Archaeological Approach. In *TRAC 2015: Proceedings of the 25th Annual Theoretical Roman Archaeology* (pp. 141–152). Oxford.

Walsh, D. (2019). The Cult of Mithras in Late Antiquity: Development, Decline and Demise ca. AD 270-430. In L. Lavan (Ed.), *Late Antique Archaeology* (Vol. 2). Brill.

Willoughby, H. R. (1929). *Pagan Regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*. University of Chicago Press.