



The Relationship between Clothes and Ritual-Mythical Ceremonies among Zoroastrians

Masoumeh Mahlouji Zadeh Mahabadi¹, Hamidreza Shayeganfar^{*2}, Mehrangiz Owhadi³

Received: 04/08/2022

Accepted: 27/04/2023

* Corresponding Author's E-mail:
hrshayegan@gmail.com

Background

Babaei, in her study, deals with the impact of calendric and climatic developments and changes such as Nowruz and Mehrgan celebrations on the life process of ancient Iranian people. Mohseni analyzes the ritual and social aspects of the use of clothing in the literary, historical and mythological texts of this period in "The History of Clothing in the Pre-Zahaki Period." The present research, while analyzing the ritual clothing of modern Zoroastrians, investigates the similarity of the mythological narratives of other nations. Montazeri Najafabadi analyzes the cover of ancient Iranian in dishes, objects and murals. Finally, Mahmoudi and Baseri present the reasons for wearing white clothes in the Ghaznavid court during mourning.

1. Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

<http://www.orcid.org/0009-0006-2989-3350>

2. Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

<http://www.orcid.org/0000-0003-2367-4713>

3. Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

<http://www.orcid.org/0000-0003-3542-1852>

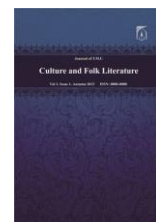


Objectives, questions, and assumptions

Analyzing the mythological roots of ritual clothes and their color symbolism is one of the goals of this research, which is necessary to get to know the culture of Iran. This article seeks to answer these questions: Whether covering, among different ethnic groups and nations, has a mythological aspect or not; whether the mythological aspect of clothing has similarities in world mythology and epic or not, whether clothing in Iranian rituals, especially in Zoroastrianism, have a mythological aspect or not.

Discussion

Different periods of human life such as birth, puberty, marriage and death are archetypal situations in the collective unconscious. The unconscious is not collective, individual or acquired, but it is a heritage that a person carries with him/her at birth and is expressed through archetypes. Rituals associated with archetypal situations are somehow rooted in mythology. This relationship is sometimes clear and obvious and sometimes hidden and complicated. The covering used in rituals is part of the process of transition from one stage to another, which is considered a kind of rebirth. Over time, myths are reduced and become rituals. From rituals, what is not in harmony with the conditions of the society is modified, replaced or deleted. Using cover is one of the signs of moving away from primitive life and entering a new stage in human life. Ritual clothing instills a meaning and imposes unwritten rules on its wearers and viewers. Observance of the appearance of any ritual helps its spiritual side and has its roots in customs that have been passed down from breast to breast and its origin can be a myth from ancient times. The clothing of heroes in myths and epics, Zoroastrian ritual clothes such as Koshti (special belt of Zoroastrians), Sodreh, Panam, and wedding and mourning clothes are among the most important items that show the symbolic aspects of



ritual clothing. The relationship between myth and ritual is inseparable and always exists in the collective unconscious. "Myth is directly connected to tribal ceremonies and rituals, and the absence of myth can mean the end of the ritual. A ritual is the performance of a myth. By participating in the ritual, you actually participate in the myth" (Campbell, 2017, p. 132).

Ritual has a practical aspect, and myth is its speech and verbal aspect. "The ritual included the part that was performed. The myth told the story of what was performed" (Hook, 2002, p. 13). Ritual clothing as an important part of a ceremony expresses beliefs that convey messages to the viewer; even in a normal state, by seeing people's clothing, you can get information about their culture and customs.

Conclusion

There is a description of the clothing of heroes, gods and goddesses in a part of mythological narratives. World mythology has been considered as the narrative of the first, and the materials related to the production of thread, fabric and sewing clothes in mythology are no exception to this rule. Special occasions such as birth, puberty, marriage, entering a ritual, burial ceremony, etc., have special importance in human life which are transitional. The coverings used in the rituals of transitions are rooted in mythological sources. Observance of appearance in rituals, such as the color and type of clothing, contributes to their spiritual aspect. Sodreh, Koshti, and Panam are ritual clothing among Zoroastrians. The white color of the dress Sodreh and the green color of the wedding dress of bride are consistent with the universal symbolism of colors. Observance of ritual clothing in formal and informal rituals is rooted in people's beliefs. The people of a society, a religion or a special group cause the authenticity, value and durability of a ritual by observing the ritual cover.



References

- Babaei, P. (2013). Ritual mythological reading of fashion based on myths related to the circulation of the year in Iran. *Mah Honar Magazine*, 188, 95-90.
- Campbell, J. (2017). *The power of myth* (translated into Farsi by A. Mokhber). Markaz.
- Hook, S. (2002). *Mythology of the Middle East* (translated into Farsi by A. A. Bahrami and F. Mazdapur). Roshangaran.
- Mahmoudi, Kh., & Baseri, Sh. (2016). Mourners in white. *Journal of Persian language and literature of Tabriz University*, 70(237), 215-189.
- Mohseni Gerdkahi, F. (2015). The history of clothing in the pre Zahaki period. *A Specialized Quarterly for the Analysis and Criticism of Persian Language and Literature Texts*, 137-154.
- Montazeri Najafabadi, Z. (2016). Analysis of the cover of Anahita, the goddess of the waters. *The First National Conference on Clothing, Fabric and Clothing Design*, 8.

دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه

سال ۱۱، شماره ۵۰، خرداد و تیر ۱۴۰۲

مقاله پژوهشی

DOR: 20.1001.1.23454466.1402.11.50.2.6

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای در میان زرتشتیان

معصومه محلوچی زاده مهابادی^۱، حمیدرضا شایگانفر^{۲*}، مهرانگیز اوحدی^۳

(دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷)

چکیده

پوششی که در اجرای مراسم آیینی استفاده می‌شود مکمل یک آیین باستانی یا داستان اساطیری از دوران کهن است. لباس‌ها، تزیینات و اشیای مورد استفاده در اجرای مراسم آیینی همگی نمادین هستند. افراد با این نمادها آشنایی دارند و به تقلید از پیشینیان خود آن‌ها را به کار می‌برند، حتی اگر از جنبه نمادین آن اطلاع دقیقی نداشته باشند. هدف اصلی این پژوهش، بررسی پوشش در اسطوره و حماسه و تأثیر آن در مراسم آیینی با تأکید بر پوشش زرتشتیان است. در این مقاله سعی شده است تا با استفاده از شیوه تحلیلی - توصیفی و استفاده از اسناد کتابخانه‌ای کاربرد پوشش در مراسم آیینی بررسی شود. در این پژوهش مشخص شد که رنگ و نوع لباس نشان‌دهنده باورها و اعتقادات مردم است و کاربرد آن در مراسم آیینی جنبه اسطوره‌شناختی دارد. اقوام مختلف برای فرایند گذار از زندگی بدوی و ورود به زندگی متمدن

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران‌شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<http://www.orcid.org/0009-0006-2989-3350>

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران‌شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[*hrshayegan@gmail.com](mailto:hrshayegan@gmail.com)

<http://www.orcid.org/0000-0003-2367-4713>

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران‌شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<http://www.orcid.org/0000-0003-3542-1852>

روایت‌های اساطیری درمورد پوشاک دارند. این روایت‌ها را که به تولید و استفاده از پوشاک اشاره دارد، در حماسه به شخصیت‌ها و قهرمانان حماسی نسبت داده‌اند. واژه‌های کلیدی: پوشش، اسطوره، حماسه، آیین، متون زرتشتی.

۱. مقدمه

مراحل مختلف زندگی انسان مانند تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ موقعیت‌های کهن‌الگویی در ناخودآگاه جمعی به حساب می‌آیند. ناخودآگاه جمعی، فردی و اکتسابی نیست، بلکه میراثی است که انسان هنگام تولد آن را با خود دارد و از طریق کهن‌الگوها بیان می‌شود. کهن‌الگوها، تصاویر و نمادهای جهانی هستند که بدون آموزش در بین تمام اقوام و ملل مختلف وجود دارند. آیین‌ها و مناسکی که با موقعیت‌های کهن‌الگویی مرتبط هستند، به نوعی در اساطیر ریشه دارند. این ارتباط گاهی واضح و آشکار و گاهی پنهان و پیچیده است. پوششی که در مراسم آیینی استفاده می‌شود، بخشی از فرایند گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر است و نوعی ولادت مجدد به حساب می‌آید. در طول زمان اسطوره‌ها تقلیل می‌یابند و به آیین تبدیل می‌شوند. از آیین‌ها آنچه با شرایط جامعه هماهنگی نداشته باشد، تعدیل، جایگزین یا حذف می‌شوند. استفاده از پوشش یکی از نشانه‌های دور شدن از زندگی بدوی و ورود به مرحله جدیدی در زندگی بشری است. پوشش آیینی، به پوشندگان و بینندگان آن معنایی را القا و قوانین نانوشته‌ای را تحمیل می‌کند. رعایت ظاهر هر آیینی به جنبه معنوی بودن آن کمک می‌کند و در آداب و رسوم ریشه دارد که سینه به سینه نقل شده است و منشأ آن می‌تواند اسطوره‌ای از اعصار کهن باشد. آوردن مثال‌هایی از اسطوره و حماسه همراه با بررسی کشتی، سدره، لباس مراسم عروسی و عزا و پنام از مهم‌ترین موضوعاتی است که در تبیین جنبه‌های نمادین پوشش آیینی مؤثر است. برای این منظور مثال‌هایی از

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران
کتاب ادبیات فارسی و متون زرتشتی انتخاب شد. همچنین نمونه‌هایی از روایت‌های
اساطیر جهانی بررسی شد.

شناسایی و درک نمادشناسی کاربرد لباس‌ها در مراسم آیینی برای آشنایی با فرهنگ
سرزمین خود ضروری است. از سؤالات اصلی این پژوهش است که آیا پوشش در میان
اقوام و ملل مختلف جنبه اسطوره‌شناختی دارد یا خیر. جنبه اسطوره‌شناختی لباس در
اساطیر جهانی و حماسه همانندانی دارد یا خیر. آیا لباس در آیین‌های ایرانیان به‌ویژه در
آیین زرتشتی جنبه اسطوره‌شناختی دارد یا ندارد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره پوشش ایرانیان تحقیقاتی انجام شده است، اما لازم است تحلیل و بررسی‌های
بیشتری درمورد بازتاب باورهای اساطیری در انواع پوشش‌های آیینی صورت گیرد و
جنبه نمادین پوشش‌های آیینی مشخص شود. پروین بابایی (۱۳۹۳) در «خوانش
اسطوره‌ای آیینی مد با تکیه بر اساطیر مربوط به گردش سال در ایران» ریشه‌های
اسطوره‌ای انتخاب لباس براساس مد را بررسی می‌کند و به بیان تأثیر تحولات و
تغییرات تقویمی و اقلیمی نظیر جشن‌های نوروز و مهرگان بر روند زندگی مردم ایران
باستان می‌پردازد. فاطمه محسنی گردکوهی (۱۳۹۵) در «تاریخچه پوشاک در دوره پیش
ضحاک» که بر دوران اساطیری ایران تا زمان ضحاک مبنی است، جنبه‌های آیینی و
اجتماعی استفاده از پوشاک در متون ادبی، تاریخی و اساطیری این دوره را بررسی
می‌کند. وی ابتدا به بررسی گاهان و سپس متون اوستایی متأخر و روایات دوره میانه و
اسلامی پرداخته است. تفاوت پژوهش حاضر در این است که ضمن بررسی پوشاک
آیینی کنونی زرتشتیان به شباهت روایت‌های اساطیری اقوام دیگر پرداخته می‌شود.
محمودی و باصری (۱۳۹۶) در مقاله «عزادارن سفیدپوش» به بررسی سفیدپوشی در

سوگواری‌های تاریخ بیهقی می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که در تمام متون برجسته ادبی قرن ۴ و ۵ رنگ‌های تیره، رنگ ماتم، عزاداری و سوگواری است و سفید پوشیدن مسعود غزنوی در مراسم سوگواری پدرش و خلیفه تقلیدی ناشیانه از مأمون به حساب می‌آید که به دلایل سیاسی و جلب نظر علویان خراسان و رفع اتهام قتل امام رضا (ع) در مراسم عزاداری وی سفید پوشید. منتظری نجف‌آبادی (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل و بررسی پوشش آناهیتا ایزدبانوی آب‌ها» پوشش ایرانیان باستان را در ظروف، اشیا و دیوارنگاره‌ها بررسی می‌کند و وسایل زینتی با نقش‌های نیلوفر، سر اسب و صدف را نماد و مظهر ایزدبانو آناهیتا می‌داند. آنچه در این پژوهش درمورد لباس آناهیتا مطرح می‌شود برگرفته از متن /وستا است و با موضوعات مطرح شده در مقاله مذکور متفاوت است.

۳. بحث

آلن سگال نظریات کسانی را بررسی می‌کند که درصدد بوده‌اند رابطه اسطوره، مناسک و آیین‌ها را بررسی کنند. درمورد ویلیام رابرتسن اسمیت^۱ می‌گوید نخستین کسی بود که اظهار داشت اسطوره‌ها باید در پیوند مناسک فهمیده شوند [اما این] پیوند به هیچ وجه متضمن آن نبود که اسطوره‌ها و مناسک از اهمیت یکسانی برخوردارند. از نظر اسمیت، هیچگاه اسطوره‌ای نمی‌توانسته بدون مناسک وجود داشته باشد. فارغ از این که آیا بدون اسطوره، مناسک نیز از صحنه روزگار محو می‌شده است یا نه (آلن سگال، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۱).

رابطه اسطوره با آیین تفکیک ناپذیراست و مانند ماهیت خود اسطوره، نمی‌توان زمان مشخصی برای آن تعیین کرد، اما همواره در ناخودآگاه جمعی وجود دارد و در این جمله خلاصه می‌شود که «بسیاری از اسطوره‌ها توضیح‌دهنده آیین‌ها و شرایع‌اند»

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

(اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷، ص. ۵۸). مهم‌تر آن که «اسطوره مستقیماً به مراسم و آیین‌های قبیله‌ای متصل می‌شود و فقدان اسطوره می‌تواند به معنای پایان آیین باشد. یک آیین، اجرای یک اسطوره است. شما با شرکت در آیین، درواقع در اسطوره شرکت می‌کنید» (کمبل، ۱۳۹۷، ص. ۱۳۲).

آیین، جنبه عملی دارد و اسطوره، گفتار و جنبه کلامی آن به حساب می‌آید. آیین شامل بخشی بود که اجرا می‌شد ... اسطوره سرگذشت آنچه را اجرا می‌شد، بیان می‌کرد. اسطوره، اوضاع و احوالی را تشریح می‌نمود. کلام اسطوره برای سرگرم کردن نبود، بلکه خود از توانمندی برخوردار بود (هوک، ۱۳۸۱، ص. ۱۳). پوشش آیینی به‌عنوان بخش مهمی از یک مراسم بیانگر باورهایی است که به بیننده پیام‌هایی را می‌رساند؛ حتی در حالت عادی با دیدن پوشش افراد می‌توان اطلاعاتی از فرهنگ و آداب و رسوم آن‌ها به دست آورد.

وقتی یک خارجی و غریبه وارد محیطی می‌شود، نخستین علامتی که او را می‌شناساند همین لباس اوست. گویی انسان‌ها با لباس خود با یکدیگر صحبت می‌کنند و هرکس با زبان لباس خویش خود را معرفی می‌نماید که من کیستم و از کجا آمده‌ام و به چه دنیایی و فرهنگی تعلق دارم. سخن بر سر این مطلب است که اختلاف بین تن‌پوش جوامع مختلف، گذشته از خصوصیات جغرافیایی، اقلیمی و عوامل اجتماعی، اقتصادی، حرفه‌ای و سنی ناشی از فرهنگ و جهان‌بینی آن جامعه نیز هست (حدادعادل، ۱۳۸۶، صص. ۸-۷).

امروزه در بیشتر کشورهای دنیا لباس رسمی درحال یکسان شدن است، اما این شباهت را نمی‌توان به پوشش‌های آیینی تعمیم داد. یک رسم آیینی وقتی هویت اصلی خود را دارد که با لباس، ابزار و لوازم خاص خود اجرا شود. کمبل، اسطوره‌شناس معاصر، یکسان بودن انگاره‌های اساطیری در سراسر جهان را با مثالی نشان می‌دهد.

«انگاره‌ها یکسان‌اند و از مسائلی یکسان سخن می‌گویند. هنگامی که در دوران‌های مختلف آشکار می‌شوند، فقط پوششی متفاوت دارند» (کمبل، ۱۳۹۷، صص. ۷۰-۷۱). آن‌چه انسان می‌پوشد از کلاه گرفته تا کفش همیشه نشان طبقه اجتماعی فرد بوده است و حالتی نمادین دارد: «زربینه کفش نشانه شهن و سردارن ایران است منوچهر درباره خود می‌گوید: خداوند شمشیر و زربینه کفش / فرازنده کاویانی درفش» (شمیسا، ۱۳۹۶، ص. ۶۷۰). در داستان «بهرام چوبین» زمانی که بهرام در جنگ بر ساوه شاه پیروز می‌شود، در گنجینه‌های او و غنایم جمع‌آوری شده موزه گوه‌ر نشان، دو برد یمانی و گوشواره‌ای وجود داشت که «از این چار، دو پهلوان برگرفت» (فردوسی، ۱۳۸۶، ج. ۷ / ص. ۵۷۷). وقتی هرمز آگاه شد که وی دو مورد از لوازم سروری را برای خود برداشته است، آن را نوعی طغیان دانست و نامه‌ای به بهرام نوشت و برای او دوکدانی سیاه با پنبه، پیراهنی از شعر، مقنعه‌ای سرخ و شلواری زرد فرستاد تا توهینی برای وی باشد (فردوسی، ۱۳۸۶ ج. ۷ / ص. ۵۸۱). غیرمستقیم مطرح می‌کند که تو لیاقت پادشاهی و سروری را نداری و باید مثل زنان به نخ‌ریسی پردازی. توصیفات زیبای حکیم ابوالقاسم فردوسی نشان‌دهنده استفاده از معنای نمادین پوشش است.

۳-۱. پوستین در اساطیر و حماسه

کیومرث در شاهنامه اولین کسی است که از پوست حیوانات به عنوان پوشش استفاده می‌کند. «این روزگار به عصر کشاورزی نرسیده است و در ابتدایی‌ترین مراحل تمدن انسانی می‌زید؛ از همین روی شکارگری در اشکال مختلف زندگی، حتی نوع پوشش ایشان نمود می‌یابد. حتی ایزدان آسمانی نیز چنین جامه‌ای بر تن دارند. سروش چون خبر سپاه کردن پور اهریمن را برای سیامک می‌برد در چنین پوششی توصیف می‌گردد»

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

(محسنی گردکوهی، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۴) سروش در این اسطوره از نظر ظاهر و پوشش با کیومرث یکسان است. یکی از دلایل استفاده از پوست حیوانات آن است که بشر در روند پیشرفت هنوز از پارچه استفاده نمی‌کند و این یکی از شگردهای زیرکانه حکیم توس است که پلنگینه‌پوش را در توصیف سروش به کار می‌برد تا کیومرث وحشت نکند و سروش را همتای خود بداند. در داستان خسرو پرویز زمانی که خسرو از مقابل بهرام چوبین می‌گریزد و در تنگنا قرار می‌گیرد از یزدان کمک و یاری می‌طلبد و در این هنگام سروش با لباسی به رنگ سبز ظاهر می‌شود و پلنگینه‌پوش نیست.

همانکه چن از کوه برشد خروش پدید آمد از راه فرخ سروش
همه جامه‌اش سبز و خنگی بزیر ز دیدار او گشت خسرو دلیر

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج. ۸/ ص. ۱۴۴)

سروش از ابتدای داستان اساطیری کیومرث وجود دارد و تا پادشاهی خسرو پرویز همراهی او را با شاهان می‌بینیم. سبز پوش بودن سروش علاوه بر معنای نمادین تفاوت زمان کیومرث و خسرو پرویز را نشان می‌دهد. در زمان خسرو پرویز که بافت جامه‌های سره (نفیس و گزیده) وجود دارد، پوشیدن پوستین نشان طبقه اجتماعی پایین است در صورتی که در بخش اساطیری چنین مفهومی برداشت نمی‌شود. وقتی خرادبرزین می‌خواهد فردی به نام قلون را برای ترور و کشتن بهرام چوبین انتخاب کند، وضع او را چنین توصیف می‌کند.

یکی ترک بد پیر نامش قلون که ترکان ورا داشتندی زبون
همه پوستین بود پوشیدنش ز ارزن بدی نیز جوشیدنش

(فردوسی، ۱۳۸۶، ج. ۸/ ص. ۱۹۵)

شرایط قلون بعد آشنایی با خرادبرزین خوردن گوشت بره و پوشیدن جامه‌های سره و فاخر است که در تقابل با خوردن نان جو و ارزن و پوشیدن پوستین تقابل رفاه و فقر را نشان می‌دهد (همان، ص. ۱۹۷).

در اساطیر یونان هراکلس از پوست شیر استفاده می‌کند (گرین، ۱۳۶۶، ص. ۱۱۱). «پوشیدن پوست حیوانات آن‌گونه که از درفش‌های رومیان باستان برمی‌آید، دارای یک ریشه توت‌پرستی است.... پوست خالدار یک حیوان (مانند پلنگ) یا پوست رنگارنگ و موج حیوان، نماد کمال و یگانگی (همه خدایی) است» (سرلو، ۱۳۹۲، ص. ۶۶۸). پوست جانوران خال‌دار برای مراسم آیینی هم استفاده می‌شد. استفاده از لباس حیوانات به جغرافیای خاصی محدود نبوده است.

تصویری از لباس کاهنان مصری با پوست جانوران خال‌دار به دست آمده، وجود جانوران خال‌دار در دوره ماگدالتی در فرانسه قطعی است. این جانوران به دلایل نامعلوم مورد توجه انسان قرار داشتند و انسان از هزاره چهارم ق.م سعی داشته تا ظاهر خود را مانند آنان رنگ‌آمیزی یا خال‌کوبی کند (مصباح، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۹).

استفاده از پوستین در بین قهرمانان اساطیری وجود دارد و درمورد ایزدبانوان هم روایت شده است. یشت پنجم (آبان یشت) که به ستایش ایزدبانو ناهید اختصاص دارد به توصیف ظاهری اندام، تزیینات و پوشش وی می‌پردازد. «اردیسور ناهید جامه از پوست ببر در بر دارد از سیصد ببری که چهار بچه زاید ... در صورتی که پوست آن در وقت معین تهیه شود به نظر مانند سیم و زر بسیار می‌درخشد» (یشت‌ها ۲۵۳۶، ص. ۲۹۸).

بعضی از قهرمانان اسطوره‌ای برای کسب قدرت بعضی از حیوانات پوست آن‌ها را به عنوان لباس بر تن می‌کردند تا هیبتی رعب‌آور بیابند و نشانی از تسلط و چیرگی آن حیوان را داشته باشند. درمورد هرکول از قهرمانان یونان چنین آمده است که وی «قطعاً یکی از بازماندگان دوران شکارگری است. حتی لباسی که بر تن می‌کند مثل یک غارنشین از پوست حیوانات است، و یک گرز با خود حمل می‌کند. هرکول، شمنی است که به خاطر مهارتش در ارتباط با حیوانات معروف است» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص. ۲۶).

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

۲-۳. بافت پارچه در اساطیر و حماسه

در اساطیر جهانی، روایت‌هایی درمورد تولید نخ و استفاده از پارچه وجود دارد. در اساطیر ایران مشی و مشیانه به عنوان نیای اولین انسان‌ها پارچه‌بافی داشته‌اند. «از ایزد مشی و مشیانه پارچه‌بافی آموختند و شبانی و آهنگری و درودگری و همه گونه کشتکاری و کشاورزی که صنعت نخستین است و از ایشان به سوی پیوندان ایشان رفت از طریق آموزش روش و گستردگی در جهان» (دینکرد هفتم، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۰). تولید نخ و پارچه از بن‌مایه‌های مشترک اساطیری است. در روایت‌های اساطیری چین خدای پیله کرم ابریشم، یک کرم ابریشم آسمانی است که تولید ابریشم را به مردم یاد می‌دهد.

اسطوره منشأ تولید ابریشم، یک داستان منحصرأ چینی است. گفته می‌شود که خدای پیله کرم ابریشم (کان کونگ) یک کرم ابریشم آسمانی است که مقادیر زیادی ابریشم تولید می‌کند. وی فرمانروای قوم شو در جنوب غربی چین است. او درباره کرم‌های ابریشم و برگ درخت توت که غذای آن‌ها است به مردم چیزهایی یاد می‌دهد. این خدا چندین هزار کرم ابریشم طلایی تولید می‌کند و به هریک از مردم یک عدد می‌دهد. این‌ها تکثیر می‌شوند و انبوهی پیله تولید می‌کنند و به این ترتیب مردم می‌توانند هدیه تولیدی خود را به شاه-خدا بازگردانند. هنگامی که این خدا در اطراف [قوم] شو به سیاحت می‌پرداخت، مردم در مکان‌های توقف او جمع می‌شدند و این مکان‌ها به نخستین بازارها تبدیل شدند (بیرل، ۱۳۸۵، صص. ۲۴۴-۲۴۵).

موضوعات و مضامین اساطیری از اسطوره به حماسه منتقل می‌شود. آن چه در اساطیر به خدایان نسبت می‌دهند، در حماسه بخشی از توانمندی‌های قهرمانان به حساب می‌آید. در حماسه، تولید نخ، دوخت لباس، ذوب فلز و ساخت زره همه به قهرمانان اسطوره‌ای نسبت داده می‌شود.

در اساطیر یونان دو تن از خدایان یونانی با صنعت در ارتباط هستند؛ آتنا (مینروا) را حامی شهر آتن دانسته‌اند و «الهه خرد و مخترع فلوت، ترومپت، گاوآهن، شن‌کش، یوغ گاو، لگام اسب، ارابه و کشتی است. او اعداد و ریاضیات، پختن، بافتن و رسیدن را نیز اختراع کرده است ... هفایستوس، ایزد لنگ آهنگری، مخترع اشیای فلزی و حامی آهنگران است» (بیرلین، ۱۳۸۶، ص. ۳۹). کارهایی که به خدایان یونان نسبت داده می‌شود، همگی نشانه‌هایی از تسلط بر طبیعت و به خدمت گرفتن اشیا برای رسیدن به زندگی راحت‌تر است و چون در دوری از زندگی بدوی و ورود به دنیای متمدن تأثیر شگرفی دارد اسطوره‌هایی برای آن ساخته‌اند.

در مصر باستان اهمیت پارچه‌ها زیاد بوده است. «بافته‌هایی که در مراسم آیینی به کار می‌رفت، شامل تن پوش‌ها و پارچه‌های مومیایی نشان می‌دهد که قبلاً بارها و بارها از آن‌ها استفاده شده و به کرات مرمت شده است» (مصباح، ۱۳۸۳، ص. ۵۵). «بعد از اسکان گسترده تاریخی انسان در دوره پارینه سنگی و احتمالاً اختراع لباس و آتش در دوره نوسنگی انسان امکان یافت تا با استفاده از گیاهان و جانوران مانند گیاه کتان و پشم حیوانات تا حدودی در پوشاک خود تنوع ایجاد کند» (همان، ص. ۶۵). با همه تنوعی که در پوشش انسان‌ها با فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، ویژگی نمادین بودن لباس‌های آیینی مشترک است.

شکل و رنگ و طرح پوشاک هم در آیین‌های اساطیری و هم امروزه اهمیت خود را حفظ کرده است. بسیاری از گروه‌ها و دسته‌ها و فرقه‌ها و صنف‌های گوناگون اجتماعی از دیرباز به واسطه نوع پوشش از دیگران متمایز شده‌اند. ... با بررسی اسطوره‌های ملل مختلف جهان می‌توان کارکردهای ویژه پوشاک آیینی را بازشناخت (حسینی مؤخر و گودرزی، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۸).

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

لباس به افراد در جایگاه‌های خودشان جنبه آیینی و اسطوره‌ای می‌دهد.

۳-۳. لباس‌ها و نقش‌های آیینی

مراسم آیینی با پوشش‌هایی اجرا می‌شد که با شرایط آن آیین تناسب داشت. مردم بین‌النهرین و مصر هر دو از لباس‌های آیینی استفاده می‌کردند. مصری‌ها به آیین کفن و دفن بیش از مردم بین‌النهرین توجه داشتند. مومیایی کردن مردگان و اعتقاد به زندگی پس از مرگ را می‌توان از دلایل آن دانست.

از میان لباس‌هایی که سراسر بین‌النهرین شاخص بود باید از لباس‌هایی نام برد که آن‌ها را در هنگام بیماری یا اجرای مراسم مذهبی مثل مراسم تدفین، عبادت و عزاداری و قربانی کردن می‌پوشیدند. بین‌النهرینی‌ها در مقایسه با مصری‌ها اهمیت زیادی به اجساد مردگان نمی‌دادند، زیرا اساساً به مرگ و نیستی توجه نداشتند (مصباح، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۸).

مرگ، آخرین مرحله گذار از زندگی است. اقوامی که به حیات پس از مرگ اعتقاد دارند، برای آن‌که فرد مرده به راحتی به دنیای پس از مرگ برود، مراسم و دعا‌های خاصی را اجرا می‌کنند. در مصر کنار فرد درگذشته اسباب و وسایل فرد را دفن می‌کردند. در بین بعضی از اقوام کنیز، خدمتکار و اسب همراه مرده دفن می‌شد به امید آن‌که فرد در زندگی جدید از آن‌ها استفاده کند.

آنچه ما را به ادای احترام وامی‌دارد، جایگاه فرد و مرتبه‌ای است که در آن قرار دارد و معمولاً لباس معرف آن جایگاه است. در جوامع مختلف برای قاضی احترام خاصی قائل هستند و به هنگام ورود وی همه می‌ایستند و ادای احترام می‌نمایند. «درواقع این کار را برای شخص قاضی انجام نمی‌دهند، بلکه برای ردایی است که بر تن کرده و نقشی است که در پی ایفای آن است ... آنچه به‌خاطرش به پامی‌خیزند،

شخصیتی اسطوره‌شناختی است» (کمبل، ۱۳۹۷، صص. ۳۲-۳۳). بنابراین لباس، به فرد هویتی می‌دهد که دیگران بر مبنای آن رفتار خود را تنظیم می‌کنند. این مورد در جوامعی که اسیر انگاره‌های اسطوره‌ای هستند، بارزتر است.

یکی از زیباترین بخش‌های تذکره/الاولیای عطار داستان حسین بن منصور حلاج است آن‌جا که وی مسائش را از جنید می‌پرسد و جنید هشدار می‌دهد که جان خود را از دست خواهی داد و به دار آویخته خواهی شد. حلاج می‌گوید:

آن روز که من سر چوب‌پاره سرخ کنم تو جامه اهل صورت پوشی چنان‌که آن روز که ائمه فتوا دادند که او را باید کشت جنید در جامه تصوف بود نمی‌نوشت و خلیفه گفته بود که خط جنید باید، جنید دستار و دراعه درپوشید و به مدرسه شد و جواب فتوی که نحن نَحْكُمُ بالظاهر یعنی بر ظاهر حال کشتنی است و فتوی بر ظاهر است، اما باطن را خدای داند بس (عطار، ۱۳۵۶، ص. ۱۱۶).

این داستان به‌طور دقیق مصداق نقش آیینی لباس در بروز گفتار و رفتار فرد است که باید با هم مطابقت داشته باشد. گفتار هم اگر با هنجارهای جامعه هماهنگی نداشته باشد، محکوم به فناست. حسین بن منصور حلاج هم با آگاهی از نقش پوشش، برای آن‌که از طعن حاسدان و جاهلان به احوالش در امان بماند، تغییر پوشش می‌دهد. «جامه متصوفه بیرون کرد و قبا در پوشید و به صحبت ابناء دنیا مشغول شد ... از اسرار خلق سخن می‌گفت تا او را حلاج‌الاسرار گفتند پس مرقع درپوشید و عزم حرم کرد و در آن سفر بسیار خرقة‌پوش با او بودند» (عطار، ۱۳۵۶، ص. ۱۱۶). مرقع پوشیدن و همراهی خرقة‌پوشان، اهمیت تناسب پوشش و رفتار را می‌رساند. افرادی که می‌خواستند خود را در گروه متصوفه قرار دهند، در پوشش و گفتار خود را شبیه مشایخ نشان می‌دادند. رباعی زیر را مصداق چنین اشخاصی است.

پوشیده مرقع‌اند ازین خامی چند بگرفته ز طامات الف لامی چند

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

نارفته ره صدق و صفا گامی چند بدنام کننده نكونامی چند

(رازی، ۱۳۶۶، ص. ۳۱۷)

نوع پوشش ما مطالب زیادی «راجع به آنچه که ما هستیم، جایی که از آن می‌آییم و آنچه آرمان و آرزوی ماست، می‌فرستد. هرکس به ما نگاه می‌کند، می‌تواند رمزگشایی بیشتری راجع به شخصیت و منزلت اجتماعی ما، خاستگاه‌های قومی ما داشته باشد» (بروس متفورد، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۸). یکسان بودن لباس گروهی از مردم دلایل متعددی دارد. «در طی قرون، مردم لباس فرم پوشیده‌اند تا شغل، منزلت اجتماعی یا وابستگی را نمادپردازی کنند. لباس فرم‌های گوناگون، تأثیرات مختلفی را از اقتدار، یا تعلق به گروهی خاص و یا جامعه‌ای نوع‌دوست ایجاد می‌کند» (همان، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۳).

۳-۴. مفهوم نمادین رنگ در پوشش آیینی

رنگ پوشش عروس در مراسم عروسی نمادین است. عروس زرتشتی در مراسم ازدواج پوشش سبز دارد. «سبز، رنگ زندگی نباتی و جوانی و سلامتی است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۸). «سبز سعد است پس ارزشی اسطوره‌ای می‌یابد» (همان، ص. ۵۲۲). «صورت عروس به وسیله پارچه سبزی که روی سرش انداخته شده از انتظار پوشیده است» (آذرگشسب، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۵). زرتشتیان در جشن تیرگان یا جشن آبریزان به عروس و داماد هدیه می‌دهند و آن را در کاغذ سبز می‌پیچند که با نمادپردازی رنگ‌ها تناسب دارد.

از مهم‌ترین چیزهایی که در این جشن تدارک می‌دیدند، بندی بود از تارهای هفت‌رنگ ابریشم یا نخ که با رشته‌ای از سیم زرین و نازک می‌بافتند. این بند را تیر و باد^۲ می‌نامیدند. در این روز کله قند را در کاغذهای سبزرنگ بسته‌بندی کرده و دور آن تیر و باد می‌بستند و به خانه تازه عروسان و نودامادان پیش‌کش می‌فرستادند (رضی، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۳).

رنگ‌های سرخ و سبز مفهوم جنسیتی دارند. لباس سبز عروس در آیین زرتشتی با نمادپردازی جهانی همسویی دارد.

سبز رنگ امید، نیرو و عمر طولانی (و درضمن مرتبط با عکس آن ترشیدگی است) سبز، رنگ جاودانگی است از اینجاست که در سراسر جهان شاخه‌های سبز نماد جاودانگی هستند. شروع صعود زندگی با سرخ است و در سبز شکوفه می‌کند ... سرخ رنگ مذکر است و سبز رنگ مؤنث. در تفکر چینی، یین و یانگ، یکی مذکر، متحرک، مرکزگرای و سرخ، دیگری مؤنث، منعکس‌شونده، مرکزگرا و سبز هستند و تعادل این دو موجب تعادل انسان و طبیعت می‌شود (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲، صص. ۵۱۸-۵۱۹).

مأمون، یکی از خلفای عباسی پیوسته لباس سیاه می‌پوشید و در مراسم ازدواج خود هم همین گونه رفتار کرد. از او دلیل پوشیدن لباس سیاه را پرسیدند وی گفت: «سیاه جامه مردان و زندگان است که هیچ زنی را با جامه سیاه عروس نکنند و هیچ مرده‌ای را با جامه سیاه به گور نکنند» (نظامی عروضی، ۱۳۷۲، صص. ۳۲-۳۴).

پوشش امیر مسعود در مراسم سوگواری پدرش سلطان محمود غزنوی چنین توصیف شده است: «با قبا و ردا و دستاری سپید، و همه‌ی اعیان و مقدمان و اصناف لشکر به خدمت آمدند سپیدها پوشیده، و بسیار جزع بود و سه روز تعزیتی ملکانه به رسم داشته آمد. چنانکه همگان بپسندیدند» (بیهقی، ۱۳۷۶، ص. ۴۹). در هند «زنان بیوه هنگام عزاداری رنگ سفید می‌پوشند» (قربانعلی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۳). پوشش سفید در مراسم عزای معنای نمادین دارد.

سیاه رنگ سوگواری است، سوگی نه در حد سفید، بلکه طاقت‌فرساتر از آن. سوگ سفید چیزی مسیحایی در خود دارد، نشانه غیبتی است که برای یک موجود کامل مقرر شده، یک مرخصی موقت است. سوگ سفید سوگ شاهان و خدایان بوده که

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

دوباره به دنیا خواهند آمد. جمله شاه مرده، زنده باد شاه که پس از مرگ شاهی و به تخت نشستن جانشین او گفته می‌شد یا پوشیدن لباس سفید در دربار فرانسه برای عزاداری شاه، نشان از همین سوگ سفید است. اما سوگ سیاه را می‌توان سوگ بدون امید دانست (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲، ص. ۶۸۶).

زرتشتیان به زندگی پس از مرگ اعتقاد دارند و لباس‌هایی که در مراسم عزاداری استفاده می‌کنند، همه به نوعی نشان‌گذار از یک مرحله و ورود به مرحله دیگر است. نمادپردازی رنگ سفید حالت دوگانه دارد و با توجه به محیط مورد استفاده می‌تواند معنایی متفاوت داشته باشد. «سفید هم ملازم عشق و زندگی است و هم مرگ و تدفین. به هنگام عروسی نماد مرگ زندگی کهن و تولد زندگی نو است. در حالی که به هنگام مراسم سوگواری مظهر تولد زندگی جدید در آخرت است» (کوپر، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۱). ازدواج یکی از مراحل گذار است و سفید پوشیدن عروس هم نماد مرگ در دنیای مجردی و شروعی تازه در دنیای تأهل است. پوششی که در مراسم ازدواج، زناشویی، سوگواری و... استفاده می‌شود، به این مراحل گذار ارزش و اعتبار معنوی می‌دهد. ازدواج الگویی فراطبیعی و ازلی در اساطیر دارد. «مراسم ازدواج و عروسی دارای نمونه‌ای بغانه است. زناشویی بشری، نکاح مقدس ایزدان و به ویژه پیوند ازلی زمین و آسمان را تجدید می‌کند» (الیاده، ۱۳۷۸، ص. ۳۸). لباس سفید عروسان امروزه معنای مثبتی دارد. «سفید نشانه نیروهای روزانه، مثبت، پیش‌رونده و رو به تکامل است» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۵).

پوشش سفید سیاوش در مراسم آیینی گذر از آتش برای اثبات بی‌گناهی جنبه اساطیری دارد. «آیین‌های سیاوشی در آسیای میانه عمیقاً شبیه آیین‌های ایزد شهیدشونده آسیای غربی و مدیترانه شرقی بوده و هر ساله در آنجا عزاداری‌های عظیمی در آغاز سال اتفاق می‌افتاده است» (بهار، ۱۳۷۵، ص. ۴۴۸).

رنگ لباس سیاوش در هنگام ورود به آتش نماد پاکدامنی است و به نوعی یادآور غم همراه امید است. فردوسی پوشیدن جامه‌های سفید را با خندان و امیدوار بودن سیاوش توصیف می‌کند که بیانگر سوگ سفید است. همان‌طور که گفته شد سوگ سفید، سوگ شاهان و خدایان بوده که دوباره به دنیا خواهند آمد. این مفهوم با روایت اساطیری ایزد نباتی که درمورد سیاوش مطرح است، همخوانی دارد. اسطوره ایزد نباتی، با مرگ طبیعت و رستاخیز و حیات تازه مرتبط است و رنگ سفید این مفهوم را می‌رساند.

هوشیار با جامه‌های سفید لبی پر ز خنده لبی پر امید

(فردوسی، ۱۳۶۹، ج. ۲/ ص. ۲۳۵)

در لباس‌های سفید آیینی مثل لباس عروس، کفن، مراسم آزمون با آتش و هر نوع مراسم آیینی دیگر «سفید رنگ گذر است و با همان مفهومی که از آیین‌های مناسک گذر سخن می‌رود» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲، ص. ۵۸۹).

در آیین زرتشتی شش امشاسپند (مقدس جاوید) به نام‌های بهمن (وهومن)، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امرداد (امرتات) وجود دارند. «لباس سفید در آیین زرتشتی، مخصوص بهمن است و گل یاسمین سفید در میان گل‌ها ویژه اوست ... همه جانوران سودمند به حمایت بهمن سپرده شده است» (یشت‌ها، ۲۵۳۶، ص. ۸۹). بهمن در لغت به معنای اندیشه نیک است. معنای لغوی بهمن و واگذاری وظیفه حمایت و نگهداری از جانوران سودمند با لباس سفید او هماهنگی تمام دارد. امروزه لباس سفید پزشکان و پرستاران با مفهوم حمایت و نگهداری توأم است. کتاب دینکرد چندین کار را برای مردم، بسیار خوب می‌داند و هر کدام از آن‌ها را به امشاسپندی نسبت می‌دهد. داد و قانون هر امشاسپندی تعیین شده است و «داد بهمن، آشتی خواهی» است (میرفخرایی، ۱۳۹۳، ص. ۲۴۹). رنگ سفید نشان صلح‌جویی است. این

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

نمادپردازی را در نخستین روز دی به نام «خرم روز» داریم که «شاه از تخت پادشاهی فرود می‌آمد، جامه سپید می‌پوشید، بر گلیم‌های سپید در دشت می‌نشست ... با دهقانان و کشاورزان می‌نشست، با ایشان می‌خورد و می‌نوشت» (بیرونی، ۱۳۹۲، ص. ۲۹۷). درواقع مردم عادی به راحتی و بدون ترس و دلهره با شاه سخن می‌گفتند و رنگ سفید لباس نوعی آرامش و فضای دوستانه را ایجاد می‌کرد.

۵-۳. کشتی (کستی) بستن و سدره پوشیدن

کشتی (کستی) بستن و سدره پوشیدن در مراسم آیینی کاربرد دارد. هر زرتشتی از پانزده‌سالگی موظف است از آن‌ها استفاده کند، گویی بخشی از جنبه معنوی ورود به دوران تکلیف و پذیرش آیین زرتشتی است. این کاربرد آیینی کشتی و سدره از دیرزمان رواج داشته و امروزه نزد معتقدان این دین جایگاه خاص خود را حفظ کرده و با تمام فراز و نشیب‌های تاریخی به دوران معاصر هم راه یافته است. هر زرتشتی این بند را به کمر می‌بندد. یاحقی به نقل از ابوریحان بیرونی آغاز این اقدام را به جمشید نسبت داده است. «جمشید به شکرانه پیروزی بر ضحاک مردم را به بستن کستی و زمزمه امر کرد و این کار در ایشان سنت ماند» (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۶۷۰).

کشتی (koshti) بندی باریک و بلند که از ۷۲ نخ پشم درست شده. این ۷۲ نخ را هنگام بافتن به شش قسمت که هر یک دارای ۱۲ نخ است تقسیم می‌کنند و به هم می‌بافند و هنگام بافتن گره‌هایی به دو انتهای کشتی می‌دهند. زرتشتیان کشتی را بر روی سدره سه دور به گرد کمر می‌بندند و در دور دوم دو گره به جلو و در دور سوم دو گره از پشت سر به کشتی می‌دهند (آذرگشسب، ۱۳۷۲، صص. ۱۶۱-۱۶۲).

به نقل از باب دهم ص ۴ در نثر بستن گره‌های کشتی مفاهیم نمادین دارد. «در گره اول گواهی می‌دهند به هستی خدای یگانه، در گره دوم گواهی می‌دهند که دین

مزدیسنا بر حق و فرستاده اهورامزداست. در گره سوم گواهی می‌دهند به پیغمبری زرتشت سپتتمان. در گره چهارم گواهی می‌دهند به اول مزدیسنا که منش نیک، گویش نیک و کنش نیک باشد» (معین، ۱۳۳۸، صص. ۳۷۹-۳۸۰). تعداد نخ‌های کمربند زرتشتیان (کشتی) هم نمادین است. «عدد ۷۲ اشاره است به ۷۲ فصل یا هات یسنا که مهم‌ترین بخش اوستاست. دوازده اشاره دارد به دوازده ماه سال و شش اشاره است به شش گهنبار که اعیاد دینی سال است» (وندیداد، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۱۶۰۷). «بستن کستی امری است تمثیلی ... گمان داشتند که آلودگی و پلیدی اهریمنی از پایین تا به کمر انسان راه دارد و انسان مؤمن از سینه به بالا پاکیزه و هرمزدی است» (بهار، ۱۳۷۵، ص. ۲۵۹). مرز پلیدی و پاکی با بستن کشتی تعیین می‌شود. در نظر زرتشتیان کشتی «رد همه جامه‌ها و پوشیدنی‌هاست» (اوستا، ۱۳۸۱، ص. ۳۰۰). کتاب خرده / اوستا مجموعه‌ای از نیایش‌ها و نمازهای پیروان دین زرتشتی است که «برای مواقع سدره پوشی و کشتی بستن و ازدواج و مرگ و مراسم سوگواری و جز آن تدوین و تعیین شده و باید خوانده شود» (همان، ص. ۴۶۹). ادعیه خرده / اوستا بخشی از مراسم آیینی گذار به حساب می‌آید. کشتی بستن را جنبه ظاهری آیین می‌دانند. کودکان هنگامی که می‌خواهند در گروه پیروان زرتشت درآیند، باید در مراسم خاصی شرکت کنند و رعایت پوشش ظاهری سدره و کشتی لازم‌الاجراست.

لازم است که مراسم تطهیر مقدس و آداب استحمام توسط موبد انجام شود. پس از آن بنا به درخواست موبد باید کودک کلمه دین یا شهادت را بخواند. آن‌گاه موبدی که اجرای مراسم بدو محول است، در حال که یتا آهو می‌خواند، سدره را به کودک می‌پوشاند و موبدان دیگر هم، هم‌سرایی می‌کنند ... پس از آن که کودک دارای سدره و کشتی شد آخرین و مهم‌ترین کلمه دین را که از یسنای دوازدهم

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

می‌باشد و در اعتراف و شهادت به دین زرتشتی است می‌خواند (وندیداد، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۱۶۱۷).

سدره^۳ پیراهنی است گشاد با آستین کوتاه و بدون یقه که از پارچه سفید درست شده و زرتشتیان آن را در زیر لباس‌های دیگر می‌پوشند در جلو سدره از گریبان به پایین چاک‌ی دارد که تا سینه می‌رسد و در انتهای آن کیسه کوچکی قرار گرفته به نام کیسه کرفه که به عقیده زرتشتیان مؤمن گنجینه اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک است و پوشنده آن باید بکوشد که وجودش را با این سه صفت بیاراید (آذرگشسب، ۱۳۷۲، صص. ۱۶۰-۱۶۱).

بستن کمر بند ویژه در آیین زرتشتی فقط در شرایط پاکی جسم جایز است و زن حایض فرد محتلّم و جُنُب یا فردی که مرده را لمس کرده ... نباید پیراهن مقدس سدره را پوشیده یا کُشتی و بند دین ببندد، اما پس از پاک و تطهیر شدن می‌تواند این کار را انجام دهد یا مؤمنان در مواقع نماز و تلاوت ادعیه و وضو کردن و به آتشگاه رفتن، باید کُشتی و سدره داشته باشند، یا با آیین‌هایی کُشتی نُو کنند، یعنی با آدابی آن را از کمر باز کرده و دوباره ببندند» (وندیداد، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۱۱۸۱). جنس کُشتی هم ویژگی خاصی دارد. «از پارچه بافته شده نشاید. از پشم بز، پشم گوسفند و پشم شتر شاید (معجاز است) که بیاوند و از جنس مویین که به شکل نخ رشته باشند نیز همانا شاید ... پارچه پشمین، مویین، پنبه‌ای، کنفی، ابریشمی و گیاهی برای سدره بودن شایسته است» (شایست ناشایست، ۱۳۶۹، صص. ۷۱-۷۲).

زرتشت از میان دارایی پدر کُشتی (کستی) را انتخاب کرد. «در جامه‌ها کستی‌ای بود.... زرتشت آن را برگزید و فراز بیست» (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶، ص. ۲۸). کستی نمادی از دین وی است. اسفندیار را مبلغ دین زرتشتی دانسته‌اند. وی می‌خواهد رستم را به بند بکشد و رستم تن به بند وی نمی‌دهد. «بند بستن اسفندیار بر رستم

همان بستن کستی بوده است» (شمیسا، ۱۳۹۶، ص. ۴۴۴). ریسمان یا بند در کشتی (کمر بند زرتشتیان) مفهوم نمادین دارد و در لباس آیینی هندیان هم دیده می‌شود. «ریسمان برهمن، ریسمانی نخی است که اعضای سه طبقه بلندمرتبه هند (که اصطلاحاً به آن‌ها دوباره متولدشدگان می‌گویند) به تن می‌کنند ... این ریسمان نشان‌دهنده تولد دیگر دوباره متولدشدگان است، خود ریسمان، نماد آستان گذار یا در خورشید است، یعنی آنانی که دوباره متولد شده‌اند، در آن واحد هم در زمان و هم در جادوانگی زندگی می‌کنند» (کمبل، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۶). مفهوم نمادین ریسمان در روایت‌های اساطیری معادل وسیله‌ای است که با آن می‌توان اوج گرفت و به تعالی رسید. «ریسمان در ارتباط با نمادگرایی عروج است، مانند درخت، نردبان و یا تارهای عنکبوت. ریسمان وسیله صعود و همچنین میل به عروج است. ریسمان گره‌دار نماد تمام شکل‌های بند و اتصال است و نشانه کسی است که فضیلت‌های پنهان یا قدرت‌های جادویی را در اختیار دارد» (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۶). در هند ویشنو با ریسمانی توصیف می‌شود. «ریسمان مقدسی که به سینه و شانه ویشنو چون بند حمایل آویخته شده، مرکب از سه تار است که نشان سه حرف مقدس AUM می‌باشد» (ذکرگو، ۱۳۷۷، ص. ۹۳). بند در اساطیر یونان هم نشانه رهایی است. آریادن راه رهایی از هزارتوی شگفت‌انگیز را از دادالوس می‌پرسد و تزئوس با راهنمایی آریادن گلوله نخ را که در مسیر هزارتو باز کرده است، دنبال می‌کند و نجات می‌یابد. «هنگامی که تزئوس از آن ستیز دهشتناک از کشتن مینوتور نیم ورزا نیم انسان فارغ شد. آن گلوله ریسمان را همان‌جایی یافت که آن را انداخته بود. اگر کسی ریسمان را در دست می‌گرفت راه خروج را به آسانی می‌یافت» (همیلتون، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۶). با ریسمان می‌توان رها شد و این مفهوم از بن‌مایه‌های مشترک اساطیری است.

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

۳-۶. پنام

پنام به‌عنوان نوعی نقاب در آیین زرتشتی استفاده می‌شود. روایت‌های اساطیری درمورد استفاده آن وجود دارد و امروزه هم در مراسم آیینی کاربرد دارد. هم «آنانی که با آتش در آتشکده سروکار داشتند؛ پنام می‌بستند و آن پارچه‌ای بود که جلوی بینی و دهانشان را می‌پوشاند تا دم و نفس‌شان آتش را آلوده نکند» (وندیداد، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۶۱۳). «این برای موبدان از فرایض است تا آداب بستن و کاربرد آن را به درستی بدانند» (همان، ج. ۳، ص. ۱۴۴۶). در ایران موبدان و ایزدانوان با پنام توصیف شده‌اند.

از دیرگاه بستن پنام و نوعی چهره‌پوش در شمار جزئی از اجزای لباس بانوان ایرانی و بسا سرزمین‌های دیگر بوده است و این اشاره روشن در یشت پنجم که ایزدانواناها با پنام زرین توصیف شده، هنگامی است که در حال انجام مراسم مذهبی است و یا ایستاده و با پنام زرین، در انتظار است که وی را با مراسم و وسایل خاص که نام آن‌ها یادشده، بستایند (وندیداد، ۱۳۷۶، ج. ۳، صص. ۱۴۴۶-۱۴۴۷).

در اسطوره آناهیتا به استفاده از چهره‌پوش اشاره شده که همان پنام یا نقابی است که زرتشتیان در مراسم مذهبی استفاده می‌کنند. نقاب در مراسم آیینی بیشتر اقوام وجود دارد. در تبت «جامه‌ای که در رقص صومعه‌ای به‌کار می‌رود؛ شامل نقاب خدایان و طبل و پیش‌بندی از استخوان انسان است» (کاوندیش، ۱۳۸۷، ص. ۹۸).

نقاب باعث مخفی شدن چهره فرد می‌شود و به او هویتی جدید می‌دهد. شاهان ایرانی چهره از انظار می‌پوشاندند. گاهی پنهان کردن چهره اولوهیت و تقدس خاصی به شاه می‌داد. در زمان ساسانیان «در مجالسی که در کاخ سلطنتی تشکیل می‌یافت پرده‌ای پادشاه را از حضار جدا می‌کرد. بین مسند شاهی و پرده شاهی ده ذراع بود و بین پرده و مقام اعضای طبقه اول نیز ده ذراع فاصله بود، به‌طوری که پادشاه از ردیف اول حضران بیست ذراع دور بود» (کریستن‌سن، ۱۳۶۸، ص. ۵۳۲). در افسانه‌های ژاپن

داستانی است در مورد مردی به نام اوراشیما که به دنبال حوادثی شگفت نزد سرور دریاها برده می‌شود که «چنان شکوه و جلالی داشت که کسی حق نداشت چهره او را ببیند از این روی در این جشن هم از پس پرده‌ای بسیار کلفت و آراسته به مرواریدهای بسیار درشت نشسته بود و روی از همگان پنهان کرده بود» (نواک و چرنا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۰). پادشاهان آفریقایی هم چهره خود را از انظار می‌پوشاندند.

انگیزه جلوگیری از ورود ارواح خبیث احتمالاً رسم پوشاندن چهره را که بین بعضی از سلاطین آفریقایی متداول است توجیه می‌کند. سلطان دارفو چهره‌اش را با پارچه سفیدی می‌پوشاند و دو سه بار می‌پیچد. نخست دهان و بینی و سپس پیشانی را می‌بندد به طوری که فقط چشم‌هایش دیده می‌شود. می‌گویند همین رسم پوشاندن صورت به نشانه سلطنت در سایر نقاط آفریقای مرکزی نیز رایج است. سلطان وادی همواره از پشت پرده‌ای سخن می‌گوید. هیچ کس جز نزدیکانش و چند نفر مورد لطف، او را نمی‌بیند (فریزر، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۸).

پوشاندن چهره شاه در ایران مفهومی اسطوره‌شناختی دارد. «شاه خورشید است و چشم دوختن به او اندیشه (چشم، دید) را تباه می‌کند» (شمیسا، ۱۳۹۶، ص. ۸). نقاب‌ها به عنوان یک ابزار در مراسم آیینی دنیا پرکاربرد هستند. استفاده از نقاب با ظاهر پرنده در بین شمن‌های سرزمین آلتایی روسیه و سیبری رایج بود. «شمن‌های آلتایی درصددند تا لباسشان را شبیه جغد بسازند. حتی می‌توان لباس شمن سویوت را تجلی و نمود پرنده‌ای کامل و واقعی قلمداد نمود. پرنده‌ای که غالباً خود را شبیه آن می‌سازند، عقاب است» (الیاده، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۵). نویسندگان قبایل مختلفی را نام می‌برد که همگی در مراسم آیینی از نقاب پرنده استفاده می‌کنند. ظاهراً نقاب‌ها از پرندگان انتخاب می‌شد که برای مردم قبیله اهمیت داشتند.

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

نقاب‌ها، همیشه به‌طریقی با اندیشهٔ زمان در ارتباط‌اند. هر نوع نقابی که پوشیده شود، فرد نقاب پوش از زمان دنیوی برتر و فراتر می‌رود. نقاب، چه آیینی، چه تدفینی یا برای هر نمایشی، یک ابزار خلسه و بیخودی است. کسی که نقاب را می‌پوشد دیگر خودش نیست زیرا به ورای هویت زمانمند خود منتقل می‌شود. او به «دیگری» تبدیل می‌شود (الیاده ۱۳۹۳، ص. ۱۴۰).

۴. نتیجه

توصیف پوشش قهرمانان، ایزدان و ایزدان بانوان در بخشی از روایت‌های اساطیری وجود دارد. اساطیر جهانی را روایت اولین‌ها دانسته‌اند و مطالب مربوط به تولید نخ، پارچه و دوخت لباس در اساطیر از این قاعده مستثنی نیست. موقعیت‌های ویژه مانند تولد، بلوغ، ازدواج، ورود به یک مسلک، مراسم تدفین و..... در زندگی بشر اهمیت خاصی دارند و مراحل گذار هستند. پوشش‌هایی که در آیین‌های گذار استفاده می‌شوند، در بن‌مایه‌های اساطیری ریشه دارند. رعایت پوشش ظاهری در آیین‌ها مانند رنگ و نوع لباس به جنبهٔ معنوی بودن آن‌ها کمک می‌کند. سدره، کشتی و پنام در میان زرتشتیان پوشش آیینی است. رنگ سفید سدره و رنگ سبز لباس عروس با نمادپردازی جهانی رنگ‌ها همخوانی دارد. رعایت پوشش آیینی در مناسک رسمی و غیررسمی، ریشه در باورها و اعتقادات مردم دارد. افراد یک جامعه، یک مسلک یا یک گروه خاص با رعایت پوشش آیینی باعث اصالت، ارزش و دوام یک آیین می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

1. William Robertson Smith
2. Tiru-bā d
3. Sedra

منابع

- آذرگشسب، ا. (۱۳۷۲). *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*. تهران: فروهر.
- آرمسترانگ، ک. (۱۳۹۰). *تاریخ مختصر اسطوره*. ترجمه ع. مخبر. تهران: نشر مرکز.
- آلن سگال، ر. (۱۳۸۹). *اسطوره*. ترجمه ف. فرنودفر. تهران: بصیرت.
- اسماعیل پور، ا. (۱۳۸۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: سروش.
- الیاده، م. (۱۳۹۳). *نمادپردازی، امر قدسی و هنرها*. ترجمه م. صالحی علامه. تهران: نیلوفر.
- الیاده، م. (۱۳۸۷). *شمینسم فنون کهن خلسه*. ترجمه م. ک. مهاجری. قم: ادیان.
- الیاده، م. (۱۳۷۸). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه ب. سرکاراتی. تهران: قطره.
- اوستا (۱۳۸۱). ترجمه و پژوهش ه. رضی. تهران: بهجت.
- بابایی، پ. (۱۳۹۳). *خوانش اسطوره‌ای آیینی مد با تکیه بر اساطیر مربوط به گردش سال در ایران*. ماه هنر، ۱۸۱، ۹۰-۹۵.
- بروس متفورد، م. (۱۳۹۴). *دائرةالمعارف مصور نمادها و نشانه‌ها*. ترجمه م. انصاری و ح. بشیرپور. ج ۱. تهران: سایان.
- بهار، م. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- بیرل، آ. (۱۳۸۴). *اسطوره‌های چینی*. ترجمه ع. مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بیرلین، ج. اف. (۱۳۸۶). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه ع. مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۹۲). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*. ترجمه و تعلیق پ. سپتمان. تهران: نشر نی.
- بیهقی، ا. (۱۳۷۶). *تاریخ بیهقی*. توضیح م. دانش پژوه. تهران: هیرمند.
- پورداد، ا. (۲۵۳۶). *بشت‌ها*. دوره دوجلدی. تهران: دانشگاه.
- حداد عادل، غ. (۱۳۸۶). *فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی*. تهران: سروش.
- حسینی مؤخره، س.م.، گودرزی، ح.، و گودرزی، ک. (۱۳۹۴). *بررسی و تحلیل کیفیت پوشاک در آیین‌های اساطیری و عرفانی*. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۴۱، ۱۴۱-۱۶۶.

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوچی‌زاده مهابادی و همکاران

دینکرد هفتم (۱۳۸۹). تصحیح، آوانویسی و نگارش فارسی م. ت. راشد محصل. تهران: ناشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ذکرگو، ا. (۱۳۷۷). *اسرار اساطیر هند*. تهران: گلشهر.

رازی، ن. (۱۳۶۶). *مرصادالعباد*. به کوشش م. ا. ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

رضی، ه. (۱۳۸۹). *جشن‌های گاهنبار و فرودگ*. تهران: بهجت.

رضی، ه. (۱۳۷۶). *وندیداد*. دوره چهار جلدی. تهران: فکر روز.

سرلو، خ. ا. (۱۳۹۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه م. اوحدی. تهران: دستان.

شایست ناشایست. (۱۳۶۹). آوا نویسی و ترجمه ک. مزدپور. تهران: علمی و فرهنگی.

شمیسا، س. (۱۳۹۶). *شاه‌نامه‌ها*. تهران: هرمس.

شوالیه، ژ. و گربان، آ. (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه س. فضائلی. تهران: جیحون.

عطار نیشابوری، ف. (۱۳۵۶). *تذکره الاولیا*. تصحیح م. قزوینی. تهران: مرکزی.

فردوسی، ا. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح ج. خالقی‌مطلق. دفتر هفتم و هشتم. تهران: مرکز دائرةالمعارف اسلامی.

فردوسی، ا. (۱۳۶۹). *شاهنامه*. تصحیح ج. خالقی‌مطلق. زیر نظر ا. یارشاطر. دفتر دوم. کالیفرنیا: مزدا.

فریزر، ج. ج. (۱۳۸۳). *شاخه زرین*. ترجمه ک. فیروزمند. تهران: آگاه.

قربانعلی، م. (۱۳۸۷). *اماکن مقدس و مراسم عبادی در دین هندو*. *آفتاب اسرار*، ۶ و ۷، ۹۷-۱۰۳.

کاوندیش، ر. (۱۳۸۷). *اسطوره‌شناسی، اساطیر و ادیان مشهور جهان*. ترجمه ر. بهزادی. تهران: علمی.

کمبل، ج. (۱۳۹۷). *قدرت اسطوره*. ترجمه ع. مخبر. تهران: مرکز.

کمبل، ج. (۱۳۸۴). *قهرمان هزارچهره*. ترجمه ش. خسروپناه. مشهد: گل آفتاب.

کریستین‌سن، آ. (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه ر. یاسمی. ویراست چهارم. تهران: دنیای کتاب.

کوپر، جی. سی. (۱۳۷۹). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه م. کرباسیان. تهران: فرشاد.

دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه _____ سال ۱۱، شماره ۵۰، خرداد و تیر ۱۴۰۲

گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶). ترجمه م. ت. راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

لنسلین‌گرین، ر. (۱۳۶۶). اساطیر یونان. ترجمه ع. آقاجانی. تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

محسنی گردکوهی، ف. (۱۳۹۵). تاریخچه پوشاک در دوره پیش ضحاک. تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی، صص ۱۳۷ - ۱۵۴.

محمودی، خ، و باصری، ش. (۱۳۹۶). سوگواران سفیدپوش. نشریه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز، ۲۳۶، ۱۸۹ - ۲۱۵.

مصباح، آ. (۱۳۸۳). پوشاک بین‌النهرین و مصر باستان. تهران: توس.

منتظری نجف‌آبادی، ز. (۱۳۹۶). تحلیل و بررسی پوشش آناهیتا ایزد بانوی آب‌ها. نخستین کنفرانس ملی پوشاک، طراحی پارچه و لباس.

میرفخرایی، م. (۱۳۹۳). بررسی دینکرد ششم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نظامی عروضی، ا. (۱۳۷۲). چهار مقاله. تصحیح م. قزوینی. به‌کوشش م. معین. تهران: ارمغان.

نواک، م. چرنا، ز. (۱۳۷۹). افسانه‌هایی از خاور دور (ژاپن). ترجمه ا. نیکپور. تهران: امیرکبیر.

همیلتون، ا. (۱۳۷۶). سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه ع. شریفیان. تهران: اساطیر.

هوک، س. (۱۳۸۱). اساطیر خاورمیانه. ترجمه ع. ا. بهرامی و ف. مزداپور. تهران: روشنگران.

یاحقی، م. ج. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادب معاصر. تهران: فرهنگ معاصر.

References

- Alan Segal, R. (2010). *The myth* (translated into Farsi by F. Farnoodfar). Basirat.
- Armstrong, K. (2011). *A brief history of the myth* (translated into Farsi by A. Mokhber). Markaz.
- Attar Neishabouri, F. (1997). *Tazkara al Owlia* (edited by M. Qazvini). Markaz.

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوجی‌زاده مهابادی و همکاران

- Avesta (2002). *Translation and research*. Behjat.
- Azargoshasb, A. (1993). *Zoroastrian religious ceremonies and customs*. Farvahar.
- Babaei, P. (2013). Ritual mythological reading of fashion based on myths related to the circulation of the year in Iran. *Mah Honar Magazine*, 188, 95-90.
- Bahar, M. (1996). *A research in Iranian mythology*. Agah.
- Beyhaghi, A. (1997). *Beyhaqhi history*. Hirmand.
- Birlin, J. F. (2007). *Parallel myths* (translated into Farsi by A.Mokhber). Markaz.
- Birouni, A. (2012). *Asarol baghieh Anel ghoroonel baghieh* (translated into Farsi by P. Septeman). Ney.
- Birrell, A. (2005). *Chinese myths* (translated into Farsi by A. Mokhber). Markaz.
- Bruce Metford, M. (2014). *Illustrated encyclopedia of symbols and signs* (translated into Farsi by M. Ansari and H. Bashirpur). Sayan.
- Campbell, J. (2005). *The thousand-faced hero* (translated into Farsi by Sh. Khosropanah). Gol Aftab.
- Campbell, J. (2017). *The power of myth* (translated into Farsi by A. Mokhber). Markaz.
- Cavandish, R. (2008). *Mythology, mythology and world famous religions* (translated into Farsi by R. Behzadi). Scientific Publications.
- Chevalier, J. V. Garbaran (2003). *The culture of symbols* (translated into Farsi by S. Fazaeli). Jaihoon.
- Christiansen, A. (1989). *Iran during the Sasanian era* (translated into Farsi by R. Jasemi). Donyaie Ketab.
- Cooper, J. C. (2000). *The pictorial culture of traditional symbols* (translated into Farsi by M. Karbasian). Farshad.
- Dinkard Haftom. (2010). *Proofreading, transliteration and Persian writing*. Publisher of Humanities and Cultural Studies Research Institute.
- Eliade, M. (1999). *The myth of eternal return* (translated into Farsi by B. Sarkarati). Ghatreh.
- Eliade, M. (2010). *Shamanism of ancient trance techniques* (translated into Farsi by M. K. Mohajeri). Adian.
- Eliade, M. (2013). *Symbolism, sacredness and arts* (translated into Farsi by M. Salehi). Allameh. Niloofar.
- Esmailpour, A. (2010). *The myth of symbolic expression*. Soroush.

- Ferdowsi, A. (1990). *Shahnameh* (edited by C. Khaleghi Motlagh. Mazda.
- Ferdowsi, A. (2008). *Shah nameh* (edited by C. Khaleghi Motlagh). Islamic Encyclopedia Center.
- Fraser, J. J. (2004). *Golden bough* (translated into Farsi by K. Firouzmand). Agah.
- Ghorban Ali, M. (2007). Sacred places and religious ceremonies in the Hindu religion. *Asrar Aftab Magazine*, 2(6-7), 97 to 103.
- Haddad Adel, Gh. (2007). *Nudity culture and cultural nudity*. Soroush.
- Hamilton, A. (1997). *A study in Greek and Roman mythology* (translated into Farsi by A. Sharifian). Asatir.
- Hook, S. (2002). *Mythology of the Middle East* (translated into Farsi by A. A. Bahrami and F. Mazdapur). Roshangaran.
- Hosseini Moakhareh, S. M., & Goodarzi, H. (2014). Analysis of the quality of clothing in mythological and mystical rituals. *Mystical and Mythological Literature*, 41(4), 141-166.
- Lancelin Green, R. (1987). *Greek mythology* (translated into Farsi by A. Aghajani). The Islamic Republic of Iran Broadcasting.
- Mahmoudi, Kh., & Baseri, Sh. (2016). Mourners in white. *Journal of Persian language and literature of Tabriz University*, 70(236), 215-189.
- Mazdapour, K. (trans) (1990). *Shayest, Nashayest*. Scientific and Cultural Publications.
- Mesbah, A. (2004). *Ancient Mesopotamia and Egyptian clothing*. Toos.
- Mirfakhrai, M. (2013). *Review of the sixth Dinkard*. Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Mohassel, M. T. R. (trans) (1987). *Gozidehaie Zadsperm*. Institute of Cultural Studies and Research.
- Mohseni Gerdkahi, F. (2015). The history of clothing in the pre Zahaki period. *A Specialized Quarterly for the Analysis and Criticism of Persian Language and Literature Texts*, 137-154.
- Montazeri Najafabadi, Z (2016). Analysis of the cover of Anahita, the goddess of the waters *The First National Conference on Clothing, Fabric, and Clothing Design*, 8.
- Nizami Arouzi, A. (1993). *Chahar Maghaleh* (edited by M. Qazvini) Armaghan.
- Novak, M., & Cherna, Z. (2000). *Legends from the Far East (Japan)* (translated into Farsi by A. Nikpur). Amir Kabir.
- Pourdavoud, A. (1977). *yasht-ha*. Daneshgah.

ارتباط پوشش با مناسک آیینی - اسطوره‌ای... معصومه محلوجی‌زاده مهابادی و همکاران

- Razi, H. (1997). *Vendidad Four-volume course*. Fekre Rouz.
- Razi, H. (2010). *Gahanbar and Foroudag celebrations*. Behjat.
- Razi, N. (1987). *Mersad Al Ebad* (edited by M. A. Riahi). Scientific and Cultural Publications.
- Serlo, Kh. A. (2012). *The culture of symbols* (translated into Farsi by M. Ohadi). Dastan.
- Shamisa, S. (2016). *Shahnameha*. Hermes Publications.
- Yahaghi, M. J. (2007). *The culture of myths and stories in contemporary literature*. Farhang Moaser.
- Zekrgou, A. (1998). *Secrets of Indian mythology* Golshahr.

