



The Interaction of Ideology and Language in Yārsān Texts: A Sociological Study of External Bodily Purity From Ritual Impurities

Maryam Jafari¹, Mohammad-Ibrahim Maalmir^{2✉}, and Mojtaba Biglari³

1. Ph.D. Student in Persian Language, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: maryam.jafari6798@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: dr_maalmir@razi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Literature and Human Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran. E-mail: mojtaba.biglari@razi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history

Received: 07 May 2025

Received in revised form:
01 Aug 2025

Accepted: 13 Aug 2025

Published online: 23 Sep 2026

Keywords:

sociology of language,
Yārsān (Ahl-e Haqq),
sacred ritual texts,
external-bodily purity,
ritual impurities (najāsāt)

ABSTRACT

This study examines the role of the concept of "physical purity from impurities" in the religious texts of Yarsan (Ahl-e Haqq) and its reflection in the ideology, culture, and social structures of the Yarsan community from the perspective of the sociology of language. The primary objective is to analyze the dynamic interaction between language and society in shaping religious ideology, ethnic identity, religious power hierarchies, and social norms. Employing a descriptive-analytical methodology, the research draws on library-based data (Yarsan's secret texts) and sociological content analysis. Findings indicate that "purity" is constructed as a multidimensional concept (physical, spiritual, moral, and doctrinal) within Yarsan texts, mediated through linguistic mechanisms such as lexical taboos, ritual speech acts, and theological poetic narratives. These mechanisms regulate socio-religious legitimacy and collective norms. By standardizing sacred ideological language and marginalizing non-formal dialects, the texts reinforce in-group cohesion, solidify religious ideology, and legitimize the authority of religious leaders. The study concludes that language in Yarsan functions as an active tool for reproducing hegemony, enforcing social control, and binding ideology to cultural and social order. The discourse of "purity," through sanctified linguistic codes, institutionalizes language as a means of legitimizing religious power, regulating hierarchical relations, and reflecting ritual beliefs. This research illuminates the intricate interplay of language, ideology, and power in closed religious communities, demonstrating how sacred discourse perpetuates institutionalized authority and cultural identity.

Cite this article: Jafari, M., Maalmir, M. I., & Biglari, M. (2026). The interaction of ideology and language in Yārsān texts: A sociological study of external-bodily purity from ritual impurities. *Research in Western Iranian Languages and Dialects*, 14(3), 37–57. <http://doi.org/10.22126/jlw.2025.12143.1833>



© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22126/jlw.2025.12143.1833>

Publisher: Razi University

Introduction

Sociolinguistic research has conclusively established the bidirectional interaction between language and society. Language primarily manifests its function within the social dimension: it simultaneously generates social groups and bonds while establishing behavioral patterns and social positions. All social phenomena and structures are inherently reflected in language (Landmann, 1969). Members of a speech community engage in continuous interaction through shared linguistic practices and behavioral norms. The sociology of language examines the reciprocal influences between language use and the social organization of behavior. Descriptive sociolinguistics specifically aims to characterize the socially accepted organization of language use within a speech community (Fishman, 1974). Religious and ritual texts constitute powerful conduits for this interaction. Through written form, language reinforces vertical communication and intergenerational unity, enabling sacred texts to preserve their influence across centuries (Landmann, 1969). This characteristic is particularly pronounced in esoteric texts like those of the Yarsan (Ahl-e Haqq) tradition. To maintain ritual secrecy, these texts extensively employ symbolic devices and conceptual signs. Although the language of Yarsan folklore texts might be classified as a substratum, colloquial, or dialectal form (Bloomfield, 1933; Ferguson, 1959), its profoundly esoteric nature renders it fundamentally symbolic. These texts are saturated with ritual ciphers, sacred symbols, and exclusive metaphorical, metonymic, allegorical, and figurative terminology. Superficially simple expressions carry multilayered and complex semantic loads.

Methodology

This study employs a sociolinguistic framework to analyze the pivotal role of corporeal purity in Yarsan ritual texts and its reflection in the community's ideology, cultural practices, and social structures. The central research problem investigates the dynamic interaction between language and society in shaping religious ideology, ethnic identity, religious power hierarchies, and social norms. A descriptive-analytical methodology was implemented using primary data from archival analysis of secretive ritual texts and secondary data from ethnographic records and liturgical commentaries. The analytical framework integrates sociolinguistic content analysis with the study of language ideology and ideological language. The textual corpus consists of core Kalam texts documenting purity rituals, which were linguistically annotated. Contextual analysis was conducted through observations of ritual performances across Yarsan communities, accompanied by ethnographic notes. The analysis also focused on discourse markers, including lexical taboos, ritual speech acts, poetic-narrative devices, and honorific systems.

Results and Discussion

Purity in Yarsan text emerges as a multidimensional construct encompassing physical, esoteric, ethical, and doctrinal dimensions, and it is operationalized through sophisticated linguistic mechanisms. Ritual and linguistic practices play a central role in expressing and regulating concepts of purity. Lexical taboos prohibit or replace terms associated with impurity, as illustrated by the use of *nā-pākī*, meaning non-purity, in relation to *najāsat*, meaning impurity. Ritual speech acts function as performative expressions of purification, including *zīkr-e pākī*, or invocations for purity. Poetic and narrative discourse also contributes to the symbolic representation of purity, as seen in *Dāstān-e Sultān Sahāk*, where purity metaphors are embedded within the narrative. The codification of a ritual register, referred to as *Zabān-e Āyīnī*, contributes to linguistic standardization and ideological control. It strengthens in-group solidarity by establishing linguistic boundaries that distinguish initiates from non-initiates through restrictions on sacred vocabulary and the use of ritual language, including *zabān-e rāz*. Linguistic practices also reinforce hierarchical relationships within the religious community through sanctified honorifics and prescriptive forms of expression associated with religious authorities, ritual leaders, and followers. The concept of corporeal or physical purity demonstrates a semiotic duality between

differentiation and conformity. From a mystical perspective, physical purity embodies the zāher and bāten paradigm, in which outward or physical purity signifies inward or spiritual purity. At the same time, the alignment of purity terminology with Shi'a jurisprudence functions as a linguistic strategy for establishing religious legitimacy within the broader Iranian context. Discursive power structures are also evident in the prescriptive and admonitory style of Yarsan ritual language. Imperative syntactic structures, ritualized repetition known as takrār, and sacred paralanguage expressed through intonation patterns in recitation contribute to the reinforcement of spiritual authority while regulating bodily practices. The linguistic construction of purity therefore operates as a socioreligious technology that mediates between Kurdish ethnic identity and Shi'a Islamic frameworks, transforms abstract religious doctrines into enforceable daily practices, and materializes power through controlled semiotic resources. The poetic form of the Kalam facilitates the internalization of religious doctrines and transforms ritual language into a form of symbolic capital.

Conclusion

This study demonstrates that language in Yarsanism transcends its communicative functions and operates as an agentive social technology. Ritual lexicon contributes to ideological reproduction by transforming the multidimensional concept of purity into behavioral mandates. Sanctified linguistic codes strengthen social cohesion by creating epistemic boundaries that distinguish khāndān, or initiates, from outsiders. Lexical conformity with Shi'a terminology also contributes to identity negotiation by representing a strategic positioning within Iran's broader religious landscape. The discourse of purity institutionalizes language as a means of legitimizing religious authority, regulating social hierarchies, and preserving esoteric knowledge. Furthermore, the enforcement of taboos and the use of ritual speech acts generate restricted linguistic codes that reinforce group identity and maintain the boundaries of the Yarsan religious community.

Ethical Considerations

Not applicable

Funding

Not applicable

Conflict of interest

The authors declare no conflict of interest

تعامل ایدئولوژی و زبان در متون یارسان: مطالعه جامعه‌شناختی «پاکی ظاهری-جسمانی از نجاسات»

مریم جعفری^۱ | محمدابراهیم مالمیر^۲ | مجتبی بیگلری^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: maryam.jafari6798@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: dr_maalmir@razi.ac.ir

۳. استادیار، گروه الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: mojtaba.biglari@razi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	این پژوهش با هدف تحلیل نقش مفهوم «پاکی ظاهری جسمانی از نجاسات» در متون آیینی یارسان (اهل حق) و بازتاب آن در ایدئولوژی، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی مردم یارسان، از منظر جامعه‌شناسی زبان صورت گرفته است. مسئله اصلی پژوهش، بررسی تعامل پویای زبان و جامعه در شکل‌دهی به ایدئولوژی دینی، هویت قومی، سلسله‌مراتب قدرت مذهبی و هنجارهای اجتماعی است. روش پژوهش به صورت توصیفی-تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای (متون سری یارسان) و تحلیل محتوای جامعه‌شناختی انجام شده است. براساس یافته‌های پژوهش، «پاکی» به مثابه سازه‌ای چندبعدی (ظاهری، باطنی، اخلاقی و اعتقادی) با سازوکارهای زبانی مانند دشواژه‌ها، کنش‌های گفتاری آیینی و روایت‌های منظوم کلامی، مشروعیت دینی-اجتماعی را تعیین و هنجارهای جمعی را تنظیم می‌کند. این متون با استانداردسازی زبان ایدئولوژیک آیینی و حذف گویش‌های غیررسمی، هم‌بستگی درون‌گروهی را تقویت و ایدئولوژی آیینی و اقتدار رهبران دینی را تثبیت می‌کنند. به این ترتیب، این مطالعه نشان می‌دهد که زبان در آیین یارسان، ابزاری کنشگر برای بازتولید هژمونی، نظارت اجتماعی و پیوند ایدئولوژی با فرهنگ و نظم اجتماعی است. در این چارچوب، گفتمان «پاکی» با بهره‌گیری از رمزگان‌های تقدیس‌یافته، زبان را به نهادی برای مشروعیت‌بخشی به قدرت مذهبی، تنظیم روابط سلسله‌مراتبی و بازتاب باورهای آیینی بدل ساخته است. بنابراین، پژوهش حاضر، پیچیدگی تعامل میان زبان، ایدئولوژی و قدرت را در جوامع دینی بسته آشکار می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۷	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۲۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۷/۱	
کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی زبان، آیین یارسان (اهل حق)، متون مقدس آیینی، پاکی ظاهری-جسمانی، نجاسات	

استناد: جعفری، مریم؛ مالمیر، محمدابراهیم؛ بیگلری، مجتبی (۱۴۰۵). تعامل ایدئولوژی و زبان در متون یارسان: مطالعه جامعه‌شناختی «پاکی ظاهری-جسمانی از ناپاکی‌ها».

مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، ۱۴ (۳)، ۳۷-۵۷. <http://doi.org/10.22126/jlw.2025.12143.1833>

۱- مقدمه

امروزه برپایه پژوهش‌های دقیق در حوزه زبان‌شناختی-جامعه‌شناختی، تعامل و تأثیر و تأثر دوسویه زبان و جامعه در وجوه گوناگون به اثبات رسیده است. به این ترتیب، کارکرد اجتماعی^۱، نخستین کارکرد زبان به شمار می‌رود؛ زیرا زبان علاوه بر تشکیل گروه‌ها و جوامع کوچک و ایجاد پیوندهای اجتماعی، در شکل‌دهی به بسیاری از رفتارها و موقعیت‌های اجتماعی نقش اساسی دارد. افزون‌براین، همه رویدادهای اجتماعی در زبان منعکس می‌شوند (لاندمن^۲، ۱۹۶۹). در یک نظام ارتباطی، انسان همواره در تعامل با اعضای جامعه زبانی^۳ خود، از زبان «گفتاری و نوشتاری»^۴ و «چاپی و تصویری»^۵ بهره می‌گیرد و بر مبنای معیارهای مشترک رفتاری با دیگران رابطه برقرار می‌کند.

در جامعه‌شناسی زبان^۶ نیز تأثیر و تأثر متقابل میان دو جنبه رفتار انسانی یعنی کاربرد زبان و سازمان‌بندی اجتماعی رفتار^۷ بررسی می‌شود. بنابراین، یکی از اهداف اساسی در جامعه‌شناسی زبان یا زبان‌شناسی اجتماعی^۸، توصیف سازمان‌بندی اجتماعی کاربرد زبان است که در یک جامعه زبانی پذیرفته شده است. این حوزه از جامعه‌شناسی زبان، «جامعه‌شناسی توصیفی زبان»^۹ یا «زبان‌شناسی اجتماعی توصیفی»^{۱۰} نامیده می‌شود (فیشرمن^{۱۱}، ۱۹۷۴/۱۹۷۳؛ گریمشاو^{۱۲}، ۱۹۷۴).

زبان با خط و نگارش، ارتباطی عمودی^{۱۳} در جامعه ایجاد می‌کند که تداوم فرهنگی میان نسل‌های مختلف را موجب می‌شود. تأثیر متون دینی، مذهبی و آیینی و دیوان‌های ادبی کلاسیک و فولکلوریک^{۱۴} طی قرون متمادی در نسل‌های آینده با این شیوه حفظ می‌شود می‌شود (لاندمن، ۱۹۶۹). شایان ذکر است که در متون رازورانه آیینی^{۱۵}، برای رعایت اصل رازداری و حفظ جنبه‌های باطنی و سری آن‌ها، نمادها یا نشانه‌های مفهومی^{۱۶} بیشتری به کار می‌رود.

زبان متون فولکلوریک ادبیات آیینی یارسان (اهل حق)^{۱۷} از منظر زبان‌شناسان اجتماعی، زبانی زیرین^{۱۸} (بلومفیلد^{۱۹}، ۱۹۳۳؛ فرگوسن^{۲۰}، ۱۹۵۹)، محاوره‌ای^{۲۱}، گویشی^{۲۲} و گاه لهجه‌ای^{۲۳} تلقی می‌شود؛ اما همین متون جنبه‌های رازورانه‌ای دارند که آن‌ها را در گروه متون نمادین و سرشار از «رموز و نمادهای آیینی»^{۲۴} و اصطلاحات مجازی^{۲۵}، کنایی^{۲۶}، تمثیلی^{۲۷} و استعاری^{۲۸} قرار می‌دهد؛ متونی که باوجود داشتن ظاهر ساده از بار معنایی چندوجهی^{۲۹} برخوردارند.

۲- پیشینه پژوهش

در حوزه جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی اجتماعی علاوه بر کتاب‌های تألیفی (مانند باطنی و غیبی، ۱۳۸۱؛ جهانگیری، ۱۳۷۸؛

1. social function
2. M. Landmann
3. linguistic community
4. spoken and written
5. printed and visual
6. sociology of language
7. social organization of behavior
8. sociolinguistics
9. descriptive sociology of language
10. descriptive sociolinguistics
11. J. Fishman
12. Allen D. Grimshaw
13. vertical communication
14. folkloric
15. esoteric ritual texts
16. conceptual sign
17. Yârsân (Ahl-e Haqq) ritual literature
18. lower language
19. L. Bloomfield
20. C. A. Ferguson
21. colloquial
22. dialectical
23. accentual
24. ritual symbols and codes
25. virtual terms
26. allusional
27. allegorical
28. metaphorical
29. polyhedral semantic load

عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ۱۳۹۶؛ غفارنمر، ۱۳۹۸) و آثار ترجمه‌ای (مانند بوابه^۱، ۱۴۰۳؛ بی‌من^۲، ۱۳۸۱؛ ترادگیل^۳، ۱۳۷۶، ۱۴۰۰؛ کالوه^۴، ۱۳۷۹؛ وارداف (وردهو)^۵، ۱۳۹۳)، مقاله‌های متعددی (مانند تکمیل همایون، ۱۳۵۵؛ رضانی مبارکه و دیگران، ۱۳۹۹؛ روشنفکر و دیگران، ۱۳۹۱؛ محمودی‌بختیاری و دیگران، ۱۳۹۰) به چاپ رسیده‌اند.

باین‌حال، در حوزه جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی اجتماعی پژوهش‌هایی با تمرکز بر تأثیرات متقابل فرهنگ، زبان، گویش‌ها، ایدئولوژی زبانی، جنسیت و قدرت انجام شده‌اند؛ برای نمونه، می‌توان به اقتصادی‌نیا (۱۳۸۰) در «شعرهای سلمان هراتی؛ ایدئولوژی و زبان»؛ محرمیان‌معلم (۱۳۸۱) در «ایدئولوژی و فرهنگ»؛ جهانگیری و بندرریگی‌زاده (۱۳۹۲) در «زبان، قدرت و ایدئولوژی در رویکرد انتقادی نورمن فرکلاف^۶ به تحلیل گفتمان»؛ احمدی و کریم‌زاده (۱۳۹۴) در «زبان و مقبولیت ایدئولوژی سیاسی در نظریه پل دومان^۷»؛ طالبی‌دستانی و خوشبخت‌آرانی (۱۳۹۵) در «تأثیر متغیرهای جامعه‌شناسی زبان بر کاربرد دشواژه‌ها (تابوهای واژگانی)^۸ در گویش آران و بیدگل»؛ شیخ‌سنگ‌تجن و یوسفی‌گراکوئی (۱۳۹۶) در «بررسی و مقایسه جامعه‌شناختی عبارات خطاب در زبان فارسی و گیلکی»؛ مقداری و دیگران (۱۳۹۷) در «تحلیل لایه‌های قاین ازمنظر جامعه‌شناسی زبان»؛ حیدرپورمیمه و واعظی (۱۳۹۸) در «بررسی جامعه‌شناختی تنوع گویش گیلکی در مقایسه با زبان فارسی»؛ الداغی (۱۴۰۰) در «مقایسه تطبیقی گفتمان کلیشه‌های جنسیتی در ضرب المثل‌های فارسی و ترکی استانبولی از دیدگاه جامعه‌شناسی زبان»؛ آزاد و منشی‌زاده (۱۴۰۰) در «بررسی جایگاه و کاربرد گویش گنابادی ازمنظر جامعه‌شناسی زبان»؛ صفیعی و دیگران (۱۴۰۱الف) در «تأثیر عوامل اجتماعی، فرهنگی، خانوادگی و ارتباطی بر تنوعات نحوی و واژگانی زبان هورامی (گویش پاوه) از دیدگاه زبان‌شناسی اجتماعی تنوع‌گرا» و صفیعی و دیگران (۱۴۰۱ب) در «نقش عوامل اجتماعی در تنوعات واجی و واژگانی در زبان هورامی (گویش پاوه) براساس زبان‌شناسی اجتماعی تنوع‌گرا» اشاره کرد.

باوجود این پیشینه، تاکنون پیوند میان زبان و جامعه زبانی و فرهنگ و ایدئولوژی زبانی و محتوای متون سری و رمزی آیین یاری ازمنظر زبان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی زبان بررسی نشده است. در پژوهش حاضر، با هدف پرکردن این شکاف پژوهشی، برای نخستین بار به مطالعه موردی اصطلاح «پاکی ظاهری-جسمانی از ناپاکی‌ها (نجاسات)» پرداخته می‌شود.

۳- روش پژوهش

پژوهش حاضر با رویکرد جامعه‌شناسی زبان و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌های پژوهش بیشتر با مطالعه کتابخانه‌ای و با استناد به متون سری و آیینی یارسان (اهل حق) گردآوری شده‌اند. این متون شامل مجموعه‌های خطی و چاپی کلامی نظیر مجمع الکلام، دیوان گوره، دوره برزنج، کلام دوره شاه‌حیاس، کلام دوره بابانوس، دفتر کلام سیداکابر (سیدخاموش)، دیوان شیخ امیر، دیوان خان‌الماس و سرانجام آیین یارسان است. این آثار به‌منزله منابع دست اول آیین یاری، برای استخراج مفاهیم مرتبط با «پاکی ظاهری-جسمانی از نجاسات» به کار گرفته شده‌اند. همچنین برای تبیین مبانی نظری و مقایسه مفاهیم، علاوه بر آثار عرفان اسلامی مانند کشف المحجوب، کیمیای سعادت و کشف الاسرار، از منابع فقهی شیعه استفاده شده است. چارچوب نظری پژوهش برپایه جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی اجتماعی، با تأکید بر نظریه‌های مربوط به ایدئولوژی زبانی، واژگان غنی‌شده، گفتمان ایدئولوژیک و کارکردهای اجتماعی زبان (برگرفته از آرای لاندمن، فیشمن، گیرتز^۹، سیمپسون^{۱۰}، نوث^{۱۱} و هاینز^{۱۲}) استوار است. در مرحله تحلیل داده‌ها، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای جامعه‌شناختی، مفاهیم کلیدی، تابوهای واژگانی، کنش‌های گفتاری آیینی و ساختارهای ادبی متون بررسی شده‌اند.

1. H. Boyer
2. W. Beeman
3. P. Trudgill
4. L.-J. Calvet
5. R. Wardhaugh
6. N. Fairclough
7. P. de Man
8. taboo words
9. C. Geertz
10. P. Simpson
11. W. Nöth
12. J. Haynes

۴- تحلیل داده‌ها

۴-۱ آیین یاری و پیوند آن با تشیع دوازده امامی

آیین یاری^۱ که در گستره معنایی خود، عنوان ملت^۲، مشرب^۳، مسلک^۴، کیش^۵، نحله^۶، طریقه^۷، مرام^۸ و آیینی^۹ عرفانی را دربرمی‌گیرد، امروزه متأسفانه در باورهای شفاهی پیروان و در سخنان منتقدان آگاه و ناآگاه خویش، از اصل خود بسیار دور افتاده است. بااین‌حال، جهان‌بینی اعتقادی و ایدئولوژی عملی حاکم بر متون اصیل کلامی و دفاتر سری^{۱۰} این آیین که دوره‌ای بالغ بر ۱۲ قرن، از قرن دوم تا سیزدهم هجری قمری، را شامل می‌شود، نشان می‌دهد که یاری یکی از مشارب عارفانه^{۱۱} وحدت وجودی^{۱۲} (امین، ۱۳۷۶) و «خدافرآگردانی» یا «همه‌درخداانگاری» (پانن‌تیسیمی)^{۱۳} (کالپ^{۱۴}، ۱۳۲۰) است که تا امروز به حیات خود ادامه داده است. باباخوشین لرستانی در این زمینه، ضمن تأکید بر ریشه‌های مذهبی آیین خود، چنین بیان می‌کند:

خَوْشِیْن بَجَه‌ایْم رَسُوْل مِنْ سَرُوْر دِیْن پاک داریْم و مَذْهَبِ جَعْفَر

(مجمع‌الکلام، بی‌تا: شاه‌خوشین، بند ۱۰۳، ج. ۲، ص. ۲۹؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: دوره شاخوشین، بند ۱۶۳، ص. ۴۹)

khowašîn bachaeîm rasûl-e men sarwar; dîn-e pâk dârîm-o mazhab-e ja'far.

خوشین بچه‌ایم و رسول الله سرور ماست؛ دین پاک و بی‌الایش اسلام را داریم و مذهب امام جعفر صادق را.

همچنین کاک قربانعلی با تمرکز بر آیین یاری و پیوند آن با تشیع دوازده امامی، دیدگاه خود را چنین صورت‌بندی می‌کند:

مَغز مایَه نَخْتِ عِلْمِ نُجُوْم سَرْدَارِ مَدِیْنِ چَوَارْدَه مَعْصُوْمَن
مُرازدَر یار، شَرِبَتِ کَامَن شَهْسُوَارِ سِر دُوَزْدَه اِیْمَان

(سیدفرضی، ۱۳۷۷: ۵۱)

maghz-e mâ'ay nakht-e elm-e nojûman; sardâr-e madîn-e chewârda ma'sûman.

Morâzdar-e yâr, šarbat-e kâman; šahsowâr-e serr-e dûwâzda eimâman.

مغز و مایه تمامی علوم و از آن جمله علم نجوم و سردار مدینه چهارده معصوم است. مراددهنده یاران و شربت و شراب کام آنان و شهسوار اسرار دوازده امام است.

برپایه آنچه مطرح شد، ایدئولوژی مسلک، مرام و آیین یاری، همان مبانی اعتقادی تشیع دوازده امامی است؛ با این تفاوت که ازمنظر اصطلاحات، تعابیر و ترکیب‌های کلامی، با ویژگی‌های منحصر به فرد خود متمایز می‌شود. این تمایز در تأثیرپذیری از زبان کردی و گویش‌ها و لهجه‌های آن و بهره‌گیری از رویکردهای انحصاری زبان رمزی، نمادین و کاربرد مجازواژه‌های آیینی ریشه دارد. از آنجاکه ایدئولوژی یک نظام فرهنگی^{۱۵} است (گیرتز، ۱۹۷۳: ۱۲-۱۴؛ لیبرسون^{۱۶}، ۱۹۸۴: ۴۲) و نظامی از عقاید^{۱۷} (پارسونز^{۱۸}، ۱۹۵۱: ۵-۶) محسوب می‌شود، مجموعه‌ای از باورها را دربرمی‌گیرد که «زاویه دید»^{۱۹} و تلقی کلی از زندگی را شکل می‌دهند (سیمپسون، ۱۹۹۳: ۱۲). به بیان دیگر، ایدئولوژی نظامی متشکل از ارزش‌ها، هنجارها، جهان‌بینی‌ها^{۲۰} و باورهایی است که وظیفه هدایت

1. rite of help
2. creedal community (religious nation)
3. spiritual inclination (mystical path)
4. spiritual path
5. cult (faith or creed)
6. denomination
7. way (spiritual way)
8. doctrine
9. ritual (rite)
10. secret books
11. mystical paths
12. ontological unity
13. panentheism
14. J. Culp
15. system of beliefs
16. J. Lieberman
17. system of ideas
18. T. Parsons
19. viewing angle
20. weltanschauungs

زاویه دید سیاسی-اجتماعی و رفتار یک گروه یا طبقه اجتماعی یا جامعه را بر عهده دارد (نوٹ، ۲۰۰۴: ۱۲-۱۷). از این رو، ایدئولوژی بر همه جنبه‌های زبان اثر می‌گذارد و آن را بازتولید می‌کند؛ به گونه‌ای که با گروه‌بندی نشانه‌ها و تبیین موقعیت ایدئولوژیک جامعه، خود را در همه سطوح نظام آوایی، واژگانی، نحوی و وجوه بلاغی نمایان می‌کند (فتوحی‌رودم‌عجنی، ۱۳۹۰: ۳۵۴). به بیان ساده، ایدئولوژی، بنیان نظام واژگانی مربوط به اندیشه مسلط بر ساختار اندیشگانی نویسنده یا شاعر را پایه‌گذاری می‌کند و تشکیل می‌دهد (فتوحی‌رودم‌عجنی، ۱۳۹۰: ۳۵۴).

واژه، به مثابه نشانه ایدئولوژیک، در شبکه‌ای گسترده از معانی ایدئولوژیک معنا می‌یابد و شناسنامه ایدئولوژیک پیدا می‌کند؛ به این معنا که هر واژه به بافت یا رمزگانی جمعی تعلق دارد و حاصل توافق جمعی گروه ایدئولوژیک است و در گفتمان آن گروه، بر معانی روشن و مشخص دلالت دارد. گفتمان گروه ایدئولوژیک به لحاظ اجتماعی، سازمان‌یافته است؛ بنابراین، نشانه‌ها تابع ارزش‌ها و عقاید یک گروه اجتماعی سازمان‌یافته هستند و معنای آن‌ها در چارچوب تفسیر و خوانش توافقی ایدئولوژیک محدود می‌شود (فتوحی‌رودم‌عجنی، ۱۳۹۰: ۳۵۶).

افزون‌براین، واژه‌های غنی شده^۱ به واژه‌هایی گفته می‌شود که به نظام‌های اعتقادی^۲ تعلق دارند، زنده و محرک هستند و بار احساسی و عاطفی ایدئولوژیکی^۳ بالایی دارند (هاینز، ۱۹۹۵: ۵۹). واژه‌های غنی شده، با ثبات یافتن «گفتمان ایدئولوژیک»^۴، معمولاً به هسته «رمزگان ایدئولوژیک»^۵ راه می‌یابند و از معنای خاص و برجسته‌ای برخوردار می‌شوند.

اصطلاح «پاکی» و مشتقات و مترادف‌های آن، نمونه‌ای از واژه‌های غنی شده است که در آیین یاری، جایگاهی ویژه در اصول ایدئولوژیک و مرام‌نامه‌های آیینی دارد. این واژه در ابعاد مختلف زبان، جامعه زبانی و جهان‌بینی پیروان یارسانی، تأثیرهای دوسویه و عمیق داشته است؛ در این پژوهش یکی از وجوه آن بررسی می‌شود.

۴-۲ جایگاه واژه «پاکی» در نظام مفهومی آیین یاری

گزاره‌های «پاکی» و «صافی» و وصف «پاکان» و «صافان»، در برابر نقطه تقابلی آن‌ها، یعنی «ناپاکی» و «ناصافی» و «ناپاکان» و «ناصافان»، از آغاز ظهور آیین یاری و در همه دوره‌های کلامی اهمیتی ویژه داشته‌اند. این مفاهیم از شروط طریقت و کردار رداباری، پرهیزکاری، بردباری و خدمتگزاری به شمار می‌روند و نشانه بندگان مقرب و خواص درگاه الهی هستند. سلطان اسحاق در توصیف حقیقت پاکی و رداباری چنین بیان می‌کند:

هَر کِه کَرده‌ش کَرْد پادرباری اَوْ شَرَطِ بَنیامِ پاکی و رَزباری
واژگِفِش نَوَات، نَکَرْد اِظْهاری ماوَرِش نَه صَفِ مِیَرْد و قَطاری

(مجمع‌الکلام، بی‌تا؛ گواهی هفتن، بند ۱، ج. ۱، ص. ۳۸۷؛ دیوان‌گوره، ۱۳۸۲: گواهی هفتن، بند ۱، ص. ۳۰۲)

har ka kerdaš kard pâ ridâbârî; aw šard-e benyâm, pâkî-o razbârî.

Wâzgefteš nawât, nakard ezhârî; mâwarîš na saf-e mirdo qatârî.

هرکس که کردار و عمل او توأم با رداباری یعنی بردباری و پرهیزکاری خدمتگزاری ایمانی باشد و مطابق شرط و اقرار آیین یاری و پیربنیامین و کردار پاک خاتون رزبار عمل کند و کردار خویش را بازگو نکند، او را در صف و زمره یاران حق و حقیقت محسوب خواهیم داشت.

شیخ‌امیر با تأکید بر جایگاه پاکان و صافیان در پیشگاه حق چنین بیان می‌کند:

داخْماچِ داخْشْ هَا وَ دَسْ وَه خَاصْ مَنُو اَوْ خَاصْ، گَسْ وَ گَسْ وَه
صَافِیانِ صَافْ، پاکِ پُر اُمید مَوانانِ وَ پایِ عَلمِ سِفید

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۲: بند ۱۰۱، ص. ۱۰۹)

dâkhmâchî dâkheš hâ wa dasawa; khâs manû aw khâs, gas wa gasawa.

Sâfiyân-e sâf, pâk-e por omîd; mowânân wa pâ-y-e a'lam-e sefid.

1. charged words
2. belief systems
3. ideological sentiment
4. ideological discourse
5. ideological ciphers

مأمور علامت و داغ‌گذاری، وسایل نشانه‌گذاری به دست دارد، خوب را به‌جای خوب و بد را به‌جای بد می‌گذارد. صافیان و پاکان را که به امید وصال و قرب حق به سر می‌برند به پای علم سفید حق جای می‌دهند.

افزون‌براین، سلیم بر جدایی پاکان از ناپاکان تأکید می‌ورزد و چنین بیان می‌کند:

میدان پسانان نه کوی شکاکان	بوانی هلاک صاف ناپاکان
ناپاک چنی پاک نه هم سوا بو	دیوان پاکان باقی روا بو

(سیدفرضی، ۱۳۷۷: ۸۱)

maydân besânân na kûy šakâkân; bowânî halâk saf-e nâpâkân.

Nâpâk chain pâk na ham souâ bû; dîwân-e pâkân bâqî rawa bû.

میدان را از دست شک‌داران و بدکاران می‌گیرند؛ صف ناپاکان هلاک خواهند شد. پاک و ناپاک از یکدیگر جدا خواهند شد؛ دیوان و دفتر حساب پاکان در روز باقی و قیامت آشکار می‌شود و رواج می‌یابد.

پاکی یکی از اصول و ارکان آیین یاری است؛ در این زمینه، از شیخ‌امیر نقل شده است:

یاری چوار چشتن (چینون) باوری و جا	راسی و پاکی، نیستی و ردا
هرکس ای چواره باورو و جا	محرمن و سر کارخانه الله

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۹: بند ۲۰۱، ص. ۱۳۷)

yârî chowâr cheshtan(chîwan) bâwarî wa jâ. Râsî o pâkî, nîstî o redâ.

har kas eî chowârâ bâwarû wa jâ. Mahraman wa serr-e kârkhanay allâh.

ارکان آیین یاری چهار چیز است که باید به جا آورد: راستی و پاکی، نیستی و ردا (خدمت و یاری کردن به دیگران). هرکس این چهار رکن را به جا آورد، محرم اسرار کارخانه الهی است و به اسرار خلقت الهی آگاهی می‌یابد.

شیخ‌امیر در تبیین راه حقیقت چنین بیان می‌کند:

شیشه بنان	راگه حقیقت شیشه بنان
... هر کس نه رای حق قدم وردارو	وو شیشه بنان باید بویارو
و پاکی و راسی و صدق و اخلاص	پا بنیو او بان شیشه بن یاس

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۲: بند ۱۴۶، ص. ۱۴۸)

šîšabanânan; râgay haqîqat šîšabanânan.

har kas na rây haqq qadam werdârû; waw šîšabanânan bâyard bewyârû.

wa pâkî-o râsî wa sedq-o ekhlâs; pâ benyû aw bân-e šîšaban-e yâs.

شیشه‌بندی است، راه حقیقت شیشه‌بندی و آینه‌کاری است و احتیاط و مراقبت فراوان لازم دارد. هرکس بخواهد راه حقیقت را به سلامت و موفقیت طی کند، باید از آن شیشه‌بندی با احتیاط کامل بگذرد. با پاکی و راستی و صدق و اخلاص باید قدم بردارد و با مراقبت و احتیاط لازم پای بر شیشه‌بندی‌های مسیر بگذارد.

در عرفان اسلامی، پاکی و راستی از شروط اساسی بندگی دانسته شده‌اند. میبیدی «پاکی» را به معنای دوری از آلودگی‌هایی مانند بخل، ریا و طمع و «راستی» را به معنای آراستگی به صفاتی همچون سخاوت، توکل و قناعت می‌داند. او معتقد است که عبارت «لا اله الا الله» هر دو مفهوم را در خود دارد؛ «لا اله» نفی‌کننده آلودگی‌ها و حجاب‌های راه و «الا الله» اثبات‌کننده آراستگی‌های معنوی است. از این رو، «بنده» پس از زدودن آلودگی‌ها و حجاب‌های معنوی، به صفات نیک و آراستگی‌های روحانی دست می‌یابد (میبیدی، ۱۳۷۱: ج. ۸، ص. ۹۷).

در ادامه، سیداکابر (سیدخاموش) با بهره‌گیری از ذکر توحید، شهادت ایمانی خود را چنین بیان می‌کند:

حی او توانا	لا ایلاه الا الله، حی او توانا
... لا ایلاه الا الله ایمانا شهوت	جهود بد فعل از و شتر موت
... لا ایلاه الا الله ایمانا قضا	چه بری دیوان جم و آسا

... مَحْمُودَا جَبَّار لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَحْمُودَا جَبَّار

(سیداکابر (سیدخاموش)، ۱۳۸۴: بند ۱۱، صص. ۵-۶؛ مجمع الکلام، بی‌تا: سیدخاموش، بند ۱۸-۲۰، ج. ۱، صص. ۳۴۱-۳۴۲)

hay âw tawânâ; lâ eîlâha eîlallâh hay âw tawânâ.

... lâ eîlâha eîlallâh eîmânâ šohût; jahûd-e bad fea'l ez wašter mawot.

... lâ eîlâha eîlallâh eîmânâ qasâ; cha barey dîwân-e jam-o alasâ.

mahmûdâ jabbâr! Lâ eîlâha eîlallâh mahmûdâ jabbâr!

ای زنده و پاینده و قادر! خدای جز خدای یگانه بی‌همتا نیست؛ ای زنده، قدیر و توانمند... ایمانم شهادت می‌دهد که خدای جز الله یکتا نیست. آن یهودی بدکار، بهتر و بیشتر سخن می‌گفت! ... ایمان من در پیشگاه و دیوان جم‌الستی شهادت می‌دهد که خدای جز الله نیست. ای حضرت محمود و جبار خدایی جز خداوند محمود جبار و قدرتمند وجود ندارد.

شایان ذکر است که واژه‌های «حی»، «توانا»، «لا اله الا الله»، «شهادت ایمانی»، «الست»، «محمود» و «جبار» تعابیری از فرهنگ قرآنی و حدیثی هستند که زبان ایدئولوژیک این بند را شکل داده‌اند؛ گوینده نیز از همین طریق بر مخاطبان جامعه زبانی خود تأثیر می‌گذارد: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: ۲؛ بقره: ۲۵۵): ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (غافر: ۶۵): ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۲۰): ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ۱۹): ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ۱۸): ﴿وَرَفَعْنِي فِي سَمَائِهِ وَشَقَّ لِي اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ فَمَسَّمَنِي مُحَمَّدًا وَهُوَ مُحَمَّدٌ﴾ (صدوق، ۱۳۶۲: ج. ۲، ص. ۴۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۱۶، ص. ۹۲): ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (حشر: ۲۳).

برای درک عمیق‌تر مفهوم پاکی و طهارت، می‌توان طهارت را در دو ساحت «ظاهر» و «باطن» بررسی کرد. در ادامه، مصداق‌های پاکی و طهارت در هریک از این دو ساحت بررسی می‌شود.

انواع پاکی و طهارت

در بیان انواع پاکی و طهارت، عزلتی‌خلخالی (۱۳۸۱) بیان می‌کند که چون تو را ظاهری است و باطنی و صورتی است و معنی‌ای، به پاکی هر دو پیرداز تا خلاص شوی و لکن رعایت جانب باطن بیشتر کن که آن در کار است (ص. ۷۷۴). مستملی بخاری (۱۳۶۳) نیز پاکی ظاهر را رهایی از نجاست‌هایی مانند بول، غائط و خون و پاکی باطن را رهایی از هواجس و خطرات نفسانی می‌داند (ج. ۱، ص. ۱۴۹).

پاکی و طهارت ظاهری تأثیری درخور توجه بر باطن و نفس انسان می‌گذارد. این‌گونه نیست که پاکی ظاهر تنها باعث رفع پلیدی شود، بلکه همان‌گونه که نجاست موجب آزار جسم و بیماری می‌شود، ناراحتی روحی و وسوسه‌های شیطانی را نیز در پی دارد. در همین معنا، آیه ۱۱ سورة انفال می‌فرماید: ﴿... وَنَزَّلْ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ ... و برایتان آبی از آسمان نازل کرد تا شما را با آن [از آلودگی‌ها] پاک کند و وسوسه شیطان [از بدترین کثافات] را از شما برطرف نماید و دل‌هایتان را استحکام دهد و گام‌هایتان را به آن استوار کند. به این ترتیب، پاکی ظاهر به پاکی باطن نیز می‌انجامد.

از این رو، مستملی بخاری (۱۳۶۳) در تبیین رابطه پاکی ظاهر و باطن، چنین استدلال می‌کند: «ویرانی ظاهر، دلیل ویرانی باطن است و آبادانی ظاهر، دلیل آبادانی باطن است و پاکی ظاهر، دلیل پاکی باطن است و پلیدی ظاهر، دلیل پلیدی باطن است» (ج. ۲، ص. ۹۰۵). میبیدی (۱۳۷۱) نیز طهارت را به دو قسم «ظاهر» و «باطن» تقسیم می‌کند: او رموز هر دو قسم را در این آیه می‌داند که رب العزه گفت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة: ۶). طهارت ظاهر سه فصل است: نخست طهارت از نجاست؛ دوم طهارت از حدث و جنابت؛ سوم طهارت از فضولات تن چون ناخن و موی و شوخ (میبیدی، ۱۳۷۱: ج. ۳، ص. ۴۶).

افزون بر این، هجویری (۱۳۷۵) با تقسیم طهارت به دو نوع ظاهری و باطنی، در تبیین پیوند آن با نماز و معرفت، چنین بیان می‌کند:

طهارت بر دو گونه بود: یکی طهارت ظاهر و دیگر طهارت دل؛ چنان‌که بی‌طهارت بدن، نماز درست نیاید؛ بی‌طهارت دل، معرفت

درست نیاید. پس طهارت تن را آب مطلق باید؛ به آب مشوب، مشوش و مستعمل نشاید! طهارت دل را توحید محض باید؛ به

اعتقاد مختلط و مشوش نشاید! پس این طایفه پیوسته به ظاهر بر طهارت باشند و به باطن بر توحید. (ص. ۳۷۴)

هجویری (۱۳۷۵) همچنین مداومت بر طهارت ظاهر و باطن را برای مریدان ضروری می‌داند و میان قصد خدمت و قربت تمایز

می‌گذارد؛ به این معنا که قصد خدمت ظاهری مستلزم طهارت ظاهر و قصد قربت باطنی مستلزم طهارت باطن است. او طهارت ظاهر را با آب و طهارت باطن را با توبه و بازگشت به درگاه حق تعالی مرتبط می‌داند (ص. ۳۷۸).

غزالی (۱۳۸۳) نیز در اقسام طهارت ظاهر و باطن بیان می‌کند:

چون بدانستی که طهارت ظاهر جداست از طهارت باطن و طهارت باطن سه است: یکی طهارت جوارح از معاصی، دیگری طهارت دل از اخلاق بد، و سوم طهارت سرّ از هر چه جز حق است. بدان که طهارت ظاهر نیز بر سه قسم است: قسم اول، طهارت از نجاست...؛ قسم دوم، طهارت حدث است (مثل بول و غائط و منی و خون) و اندر وی پنج چیز بیاید دانست: ادب قضای حاجت، استنجاء، وضو، غسل و تیمّم...؛ قسم سوم، طهارت از فضلات تن. و آن دو نوع است: نوع اول، شوخها...؛ نوع دوم، پاکی است از فضلات تن (چون موی و ناخن و...) (ج. ۱، صص. ۱۴۲-۱۵۶)

غزالی (۱۳۸۳) برای پاکی چهار مرتبه در نظر می‌گیرد که دو مرتبه نخست آن، پاکی سرّ دل و پاکی ظاهر دل، به پاکی درونی و باطنی مربوط می‌شود. او مرتبه سوم را پاکی جوارح و اندام‌های بدن از گناهانی مانند غیبت، دروغ و خوردن حرام و مرتبه چهارم را پاکیزه‌داشتن بدن و جامه از پلیدی‌ها می‌داند تا تمام بدن آراسته و پاکیزه شود (ج. ۱، صص. ۱۳۹-۱۴۰). علاوه بر این چهار طبقه، «پاکی قوت» مطرح است که در کیمیای سعادت به آن پرداخته نشده است؛ اما در برخی متون عرفانی، همچون کشف‌الاسرار میبیدی، اهمیت آن برجسته شده است. میبیدی (۱۳۷۱) در این زمینه می‌نویسد: «از پاکی مَطْعَم و حلالی قوت، صفای دل خیزد و از صفای دل، نور معرفت افزایش...» (ج. ۸، ص. ۱۴۶).

در این مقاله تلاش شده است ابعاد و وجوه «پاکی ظاهری جسمانی از نجاسات» در متون کلامی یارسان بررسی شود؛ بررسی ابعاد و مراتب «پاکی ظاهری جسمانی از حدث و فضولات و قذورات تن» و «پاکی باطنی روحانی» نیز به مجالی دیگر موکول خواهد شد.

۴-۳ پاکی ظاهری جسمانی از نجاسات در متون آیین یارسان

در متون آیین یارسان، پاکی و طهارت ظاهری و جسمانی یکی از جلوه‌های عملی سلوک و زمینه‌ای برای تحقق پاکی باطنی و معنوی به شمار می‌آید. در این متون، توجه به بدن و اجتناب از نجاست‌ها تنها به رعایت مجموعه‌ای از قواعد ظاهری محدود نمی‌شود، بلکه در پیوند با مفاهیمی همچون معرفت، طریقت و حرکت در مسیر حق معنا می‌یابد. از این رو، طهارت ظاهری و طهارت باطنی دو ساحت مرتبط با یکدیگرند؛ به گونه‌ای که پاکیزگی جسمانی می‌تواند نمود بیرونی التزام فرد به اصول آیینی و اخلاقی باشد. بررسی شواهد موجود در متون آیین یاری نشان می‌دهد که این متون، در کنار تأکید بر اسرار و غایات معنوی طهارت، به برخی مصادیق عینی نجاست اشاره می‌کنند و پیروان را به رعایت پاکی و دوری از آن‌ها فرامی‌خوانند. در ادامه، نخست جایگاه طهارت در مسیر معرفت و سلوک بررسی می‌شود؛ سپس مصادیق نجاست و پاکی جسمانی در این متون تحلیل می‌شود.

۴-۳-۱ هدف و فلسفه طهارت در مسیر سلوک

بیان اسرار طهارت ظاهری و باطنی در آیین یاری، برای نیل به معرفت و دستیابی به حقایق طریقت و سلوک در مسیر حضرت «مالک الملوک» است. در این باره، مولا بشارت چنین بیان می‌کند:

يَعْنِي مِيرْدَانِم بِزَانَان بَارَت هَر تَو مَنِي دَام رَمَزِ طَهَارَت

(دوره برزنج، ۱۳۷۳: بند ۵۹، ص. ۱۱۹)

ya'nî mîrdânâm bezânân bârat. Har to manî dâm ramz-etahârat.

یعنی از آنجاکه مردان طریقت و پیروانم باید اسرار و حقایق سلوک و آیین یاری را بدانند و تو را بشناسند، من رمز و راز طهارت ظاهری و باطنی را به تو دادم.

باتکیه‌بر مبانی مطرح‌شده در اندیشه میبیدی و غزالی، طهارت ظاهر به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: «طهارت از نجاست»، «طهارت از حدث و جنابت و خون»، «طهارت از فضولات تن». دستیابی به این مراتب، معمولاً با آب مطلق پاک و در مواردی دیگر با سایر مطهراتی که در رساله‌های عملیه آمده، میسر است. در متون یارسان، غسل در «چشمه پاک» رمز نجات سالک دانسته شده است. در این زمینه، محمدقاسم چنین بیان می‌کند:

خُوشِين وَاتُ فَقِي وَ عِلْمُ مَنَازِي؟! كُوزَتِ مِرْدَارِن، وَضُو مَسَازِي؟!

مَرِّ بَيْنَ عَالِمِ عِلْمِشْ طَيَّارُ بُو پاکی طَهَارَتِشْ اَوِ مَرْدَارُ بُو؟!

(کلام دوره شاه‌حیاس، ۱۳۸۴: بند ۱۹، ص. ۱۷۹)

xošîn wât Faqi wa elm manazi? Kûzat merdârân vezû masâzi.

Mar bîan âlem elmeš tayâr bû, pâki tahârateš awe merdâr bû?!

در این بند شاه‌خوشین، پیر فقیه را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «به علم خودت می‌نازی درحالی که با آب مردار وضو می‌گیری! چگونه ممکن است عالم آگاه با آب نجس وضو بگیرد؟!».

استفاده از اصطلاحات مذهبی، مانند «وضو»، «آب مردار» به معنای آب نجس و «طهارت»، نشان‌دهنده تأثیر آموزه‌های دینی بر زندگی اجتماعی و آیین یاری است. واژه «مردار» در اینجا به صورت مجازی به وجود موش مرده در کوزه آب اشاره دارد و نمادی از ناپاکی و نجاست به شمار می‌رود.

در ادامه همین مضمون، کاک قربانعلی نیز در بیتی دیگر بر اهمیت پاکی و طهارت تأکید می‌ورزد و چنین بیان می‌کند:

تَا نُو چِشمَه پاک نُو کَرْدِی مَلَه یَاوا وَا دَدِتْ شاه وَا عَجَلَه

(سیدفرضی، ۱۳۷۷: ۵۱)

tâ naw chešmay pâk to kardî malah; yâwâ wa dâdet ša wa a'jalah.

تا در آن چشمه پاک و بی‌آلایش غسل کردی و خویش را شست‌وشو دادی، شاه عالم باعجله به کمک و فریادرسی تو آمد.

۴-۳-۲ پاکی و طهارت از نجاست

سیدباووسی درباره پاکی و طهارت دربرابر نجاست چنین بیان می‌کند:

بِزِیدَنَه دَکَر وَا نَامُ کِیانایِ نَه دُرْجِ نَجِسْ شِمِرْتْ آمایِ
... چَه بِزِیدْ زَال وَا تَلْخِتْ وَا زایِ چَه شِمِرْ نَجِسْ پِیسِیتْ اَفزایِ
پِیسِیتْ نَه پِیسِی بَدان وِیزایِ آریزْ سَا بَر کَر پِیسْ نَه پاک جایی

(مجمع الکلام، بی‌تا: گواهی دون هفتون، بند ۷، ج. ۱، صص. ۴۲۳-۴۲۴؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: گواهی هفتوانه، بند ۷، ص. ۳۱۸)

yazîd na zakar wa nâm kîyânâyî; na dorj-e najes šemret âmâyî.

... cha yazîd zâl-o talkhet wâzâyî; cha šemr-e najes pîšît afzâyî.

pîšît na pîšî badân vîzâyî; âzîz sâ bar kar pîšî na pâk jayî.

یزید را از سوراخ دَکَر وارد قالب کردی و شمر نیز از منفذ نجس به درون قالب آمد. زهره تلخ را از یزید به وجود آوردی و نجاست را از شمر پدید آوردی. نجاست را از نجاست بدھا به وجود آوردی؛ ای عزیز نجاست را از پاکی جدا کن و پاکان را پیش و نجسان را عقب انداز.

نجاسات ظاهری در آیین یارسان که از آن به «پِیسِی» نیز تعبیر می‌شود، همان نجاسات شریعت (شیعه اثنی عشری) است؛ این موارد شامل اعیان نجسه (الشهید الأول، ۱۴۱۹ق: ج. ۱، ص. ۱۱۰؛ غدیری، ۱۴۱۸ق: ۵۷۵-۵۷۶) یا نجاسات ده‌گانه (الشهید الأول، ۱۴۱۱ق: ۱۶؛ الشهید الثانی، ۱۴۱۰ق: ج. ۱، صص. ۲۸۴-۲۸۹؛ خمینی، ۱۳۹۲: ج. ۱، ص. ۱۱۴) و اشیای مُتَنَجِّسْ هستند (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق: ج. ۱، ص. ۶۸). این نجاسات عبارت‌اند از: بول، غائط، منی، مردار، خون، سگ، خوک، مسکرات، فقاع و کافر که در شرع، حکم به نجاست آن‌ها داده شده است.

در ادامه همین رویکرد، درویش روح‌تاف با تأکید بر ضرورت طهارت برای تجلی انوار حق، چنین بیان می‌کند:

وَا طَاقِ پِیسِ نَکَرَنَام دَانَه وَا پاک اُطَاقَان شُعْلَه مِ نِیانَه

(دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۲۸، ص. ۶۳)

wa otâq-e pîs nagerâm dâna; wa pâk otâqan šo'alam nîyâna.

در اطاق‌های نجس و کثیف روشنی نمی‌بخشم؛ در اطاق‌های پاک و مطهر شعله‌های نور روشن می‌کنم و درخشندگی عطا می‌کنم.

نعمت با تأکید بر لزوم رهایی «خواص» از آلودگی‌های خبیثان، چنین بیان می‌کند:

کَمْ قَاطِيْ بِكَرْ پَاکْ چَنِیْ پِيسَا نَجَاتْ دَرْ خَاصَانْ نَهْ دَسْتْ خَبِيسَا

(مجمع/الکلام، بی‌تا: کلام دوره بابانوس، بند ۲۳، ج. ۱، ص. ۴۷؛ سرانجام/آیین یارسان، ۲۰۰۷: کلام دوره بابانوس، بند ۲۳، ص. ۹۱)
kam qâtî bekar pâk chain pîsâ; najât dar khâsân na dast khabîsâ.

کم پاکان و ناپاکان را قاطی کن و درهم آمیز، خواص را از دست خبیثان ناپاک نجات بده.

خزای با تأکید بر رابطه طهارت ذات و شایستگی ستایش، چنین بیان می‌کند:

پَاکْتَاوْ دَاتَنْ مَدُوشْ تَاوِی نَوَرْدَنْ شَکْدَارِ پِيس و خَرَاوِی

(مجمع/الکلام، بی‌تا: چهل تن، بند ۱۵، ج. ۲، ص. ۱۷۱؛ سرانجام/آیین یارسان، ۲۰۰۷: چهل تن، بند ۳۲، ص. ۳۱۵)

Pâktâw-e zâtan madûš sanâwî; nawardan šakdâr pîs-o kharâwî.

دارای ذات پاک و مطهر و مبرا و شایسته و بایسته ثناست. نجس و خراب شبهه‌دار و مشکوک نمی‌نوشد.

در متون آیین یاری، طهارت جسمانی با شناسایی و دوری از موارد مشخصی از نجاسات پیوند خورده است. از این‌رو، درخور توجه‌ترین مصادیق نجاست که در این سنت بر رعایت پاکی از آن‌ها تأکید شده است، همان اعیان نجسه شریعت‌اند که عبارت‌اند از: مردار، خون، سگ، خوک، مسکرات (شراب) و کافر که در ادامه به هریک از این مصادیق پرداخته می‌شود.

۴-۳-۲-۱ مردار

بابانوس با اشاره به نجس بودن مردار و حسابرسی گناهکاران چنین بیان می‌کند:

ذَاتِمْ نَوَسْتَنْ وَ لَاشَهْ مُرْدَار فَرْدَا مَکَرِیْ شَرْعْ وَ گُناهِکار

(مجمع/الکلام، بی‌تا: بند ۴۰، ج. ۱، ص. ۷۹؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: کلام دوره بابانوس، بند ۴۱، ص. ۹۱)

zâtem nanwastan wa lâšay mordâr; fardâ makarî šra'-o gonâhkâr.

ذات را در لاشه مردار نجس قرار نداده‌ام. فردا در دیوان عدالت الهی پرونده گناهکاران شرح و بررسی می‌شود

شیخ‌امیر برای نشان دادن تفاوت جایگاه یار و مردار چنین بیان می‌کند:

یَاسَه‌مَانْ اِزْنِیْ ژَهْ یَارِ پِیدار شَهْبَازْ کِیْ نِیشْتَنْ وَ لَاکِ مُرْدَار

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۲: بند ۱۳، ص. ۲۹)

yâsamân ejhenî jha yâr-e bîdâr; šahbâz kay ništan wa gâk-e mordâr?!

خستگی ما در کنار یار بیدار و آگاه رفع می‌شود، شاه‌باز کی بر لاشه مردار می‌نشیند؟!

کاربرد استفهام انکاری در نمونه (۱۷) بر این حقیقت تأکید می‌کند که شاه‌بازان طریقت یاری، هرگز از مردار به دلیل نجاست و نابایسته دانستن آن استفاده نمی‌کنند.

شریفه با تشبیه فرد به مردار بی‌ارزش، جایگاه او را در برابر شه‌باز چنین تبیین می‌کند:

اُتُو مُرْدَارِیْ کَوْتُوِیْ لَهْ سَرِیْ رِیدَا شَهْبَازْ کِیْ دَادَبَزِیْ بُوْ لَاشَهْ کَلَه‌شَهْ؟!

(دیوان گوره، ۱۳۸۲: سرانجام عابدین جاف، ص. ۵۵۷؛ عابدین، ۱۳۹۳: بند ۱۰۲، ص. ۲۳۲؛ سرانجام/آیین یارسان، ۲۰۰۷: دیوان عابدین، بند ۱۰۲، ص. ۶۰۱)

a tomerdârî kawtûy la sari rîdâ; šahbâz kay dâdabezî bû lâšay kalaša?!

تو چونان لاشه مرداری هستی که بر سر راه افتاده‌ای؛ شه‌باز بر آن لاشه مردار بی‌ارزش کی می‌نشیند؟!

احمد خوردن مردار را به مثابه خروج از مسیر اقرار می‌داند و بیان می‌کند:

مُردَارِ مُغَرِّین هَرْ کَسْ بُوَرُوْ مُرْدَارِ مُغَرِّین
سَوُگَنْدَمْ وَ شَرَطْ حَقِیْقَتْ اِئِین وَ رَاگَهْ اِقْرَارْ خَارِجَنْ نَهْ دِین

(مجمع/الکلام، بی‌تا: دوره کماکنان، بند ۶۲، ج. ۱، ص. ۲۶۳؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: کلام کماکنان، بند ۶۲، ص. ۴۸۰)

merdâr-e moghrîn; hark as bowarû merdâr-e moghrîn;

sawgandam wa šart-e haqîqat âeîn; wa râgay eqrâr khârejan na dîn.

هرکس مردار فربه و پروار را بخورد، سوگند به شرط و اقرار آیین حقیقت که او از راه اقرار و شروط آیین یارسان خارج است.

پادشاه (سلطان) در نقدِ پیروانِ نادانِ مردارخوار چنین بیان می‌کند:

گُرُوی سِیاه‌خاک شَرَطِشانِ خَطانِ گُرُوی سِیاه‌خاک
مَورَدَنِ مِرَدارِ حَرامِ ناپاک نَه تَعْلیمِ شَرَطِ نَدارُونِ ادراک

(مجمع‌الکلام، بی‌تا: دورهٔ کماکنان، بند ۷۱، ج. ۱، ص. ۲۶۵؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: کماکنان، بند ۷۱، ص. ۵۰۰)

gorûy sîyâhkhâk; šartešan khatân gorûy sîyâhkhâk.

mawardan merdâr-e harâm-e nâpâk; na talîm-e šart nadârûn edrâk.

گروه سیاه خاکی که شرط طریقتشان اشتباه است، مردار حرام ناپاک می‌خورند. آن‌ها از تعلیم شرط و اقرار آیین یاری ادراک درستی ندارند.

۴-۳-۲-۲ خون

قمری کوتاه در تبیین کاربرد خون و پوستِ سگ به‌منزلهٔ ابزاری برای دفعِ دشمنان چنین بیان می‌کند:

بِشانی نَه پُوسِ کَلَب و دَمِ خُوینی وَرِ بِرانِ شِیرو چَی سَرزَمینی

(مجمع‌الکلام، بی‌تا: کلام دورهٔ بابانوس، بند ۱۵، ج. ۱، ص. ۳۹؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: کلام دورهٔ بابانوس، بند ۱۵، ص. ۸۴)

bešanî na pûs-e kalb-e damkhoûnî; warberân šîra chay sarzamînî.

به جلد و پوست سگان نجس و دهان خونین بینداز تا شیرو را از این سرزمین برانند.

همچنین شیخ‌امیر با بهره‌گیری از نمادِ خون و گوشتِ خام برای نقدِ ادعاهای برتری چنین بیان می‌کند:

کَسْ لَافِ نَوَاجُو حُوین و گوشتِ خَامنْ چَه خَلافِی خَامِ گِشتِ نَاتَمَامنْ

(شیخ‌امیر، ۱۳۷۲: بند ۷۹، ص. ۹۲)

kas lâf nawâchû hûin-o guš-e khâman; cha khalâfî khâm gešt nâtamâman.

کسی که از خون نجس و گوشت خام است بیهوده لاف فهم و برتری نزنند، به‌یقین کسی به‌دلیل خامی و ناپختگی بدون گناه و عیب نخواهد بود و همگی کامل نیستند.

خان‌الماس در تبیین حکمِ خون، از قولِ پادشاه (سلطان) چنین نقل می‌کند:

قَبُولِ نَینِ خِیونِ بُو و خُوراکِ و قَول و تَعْلیمِ پادِشایِ بی‌بَاکِ

(خان‌الماس، ۱۳۷۶: بند ۲، ص. ۷)

wa qawl-o t'alîm-e pâdešây bîbâk; qabûl nîyan khiûn bebû wa khorâk.

براساس سخن و تعلیمات حضرت سلطان، خون حرام است و نباید به‌هیچ‌عنوان خورده شود.

۴-۳-۲-۳ سگ

سلطان اسحاق در تبیین ماهیتِ جزا و مسخِ دشمنان در هیئتِ سگ چنین بیان می‌کند:

ها دُشْمَنانِ اَز کَرْدَم و کَلَب شِمر و یَزیدِ جَه مِیانِه پی ژَلَب

(دورهٔ برزنجیه، ۱۳۷۳: بند ۳۷۶، ص. ۶۸۳)

hâ došmanânet ez kardam wa kalb; šemr-o yazîdet ja mîyâna bî jhalb.

دشمنان و شمر و یزید را به‌صورت سگ مسخ کردم.

همچنین حمزه در استعاره از حرص و نفس و شباهتِ آن‌ها به سگِ هرزه چنین بیان می‌کند:

ها تَرْمَتَن حِرْص، قُورِتْ هَم نَفْسَن حِرْص و نَفْسُ قَاتِل، سَگِ سَر هَرزَن

(مجمع‌الکلام، بی‌تا: کلام دورهٔ بابانوس، بند ۴۳، ج. ۱، ص. ۸۸؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: کلام دورهٔ بابانوس، بند ۴۴، ص. ۱۲۶)

hâ tarmetan hers, qawret ham nafsan; hers-o nafs qâtel, sag-e sar harzan.

جنازهٔ مرده، همان حرص و قبر یا گور هم نفس است. حرص و نفس مانند سگ هرزه و نجس هستند که باید از آن‌ها دوری کرد.

۴-۳-۲-۴ خوک

شیخ باوا با تأکید بر ناپاکی دائمی و جدایی از نور حقیقت، چنین بیان می‌کند:

هَنی نَوینو رُوشَنی اَفلاک نَه پُوستو خُوکی ژارش بُو وِراک

(مجمع الکلام، بی‌تا: بند ۲۷ مکرر، ص. ۵۵؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: کلام دوره بابانائوس، بند ۲۸، ص. ۷۴)

hanî navînû rûšanî aflâk; na pûstû khûkî jhârêš bû verâk.

تا هیچ‌گاه رنگ روشنی افلاک را نبیند و در جامه خوک، خوراک او نجاست و لجن باشد.

همچنین سیدمحمد در بیان تجربه خود از گذار از نافرمانی به‌سوی توبه و امید به رحمت چنین بیان می‌کند:

نَه رُوی مَنبرِ بِیم و پِیغمبرِ خار حَرامِ اَلخَنزِیل مَکِردِم تَکْرار
ایسه نافرمانِ شامِ کَرْدَن رَفْتار بوخْشِیم و نازِ طوبایِ بَر و بار

(مجمع الکلام، بی‌تا: دوره کماکنان، بند ۵۰، ج. ۱، صص. ۲۶۰-۲۶۱؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: کلام کماکنان، بند ۵۰، ص. ۴۷۸)

na rûy manbar bîm wa payghambar khâr; haram alkhanzîl makerdem tekrâr.

eîsa nâfarmân-e šam kardan raftâr; bowakhšem wa nâz-e tûbây barr-o bârr.

روی منبر پیغمبر (ص) حرام الخنزیر (خوک حرام است) را تکرار می‌کردم. اما اکنون رفتاری در نافرمانی شاه خویش کردم و امید دارم

مرا به طوبای خیران و نیکوکاران ببخشاید.

احمد نیز در تبیین پیامد خوردن خوک و راه رستگاری از آن، چنین بیان می‌کند:

هَر کَس تَنگِز وَرْد بَعْدًا وَ نَوَعی هَر کَس تَنگِز وَرْد
کُوفت و آتَشک گُروی حَرام وَرْد شاید بوخْشِو بِنِیامِ بی گرد

(مجمع الکلام، بی‌تا: دوره کماکنان، بند ۶۴، ج. ۱، ص. ۲۶۴؛ دیوان گوره، ۱۳۸۲: کلام کماکنان، بند ۶۴، ص. ۲۸۰)

har kas tengez ward; baa'dan wa nawa'î har kas tengez ward;

kûft-o âtašak gorûy harâm ward; šâyad bowakhšû benyâm-e bî gard.

هرکس از این به بعد خوک یا گراز وحشی بخورد، جراحت کوفت و آبله‌فرنگی گروه حرام را خورده است و اگر دیگر نخورد، شاید

پیربنیامین خالص و بی‌آلایش او را ببخشاید.

۴-۳-۲-۵ مسکرات (شراب)

صالح با نفی شرابِ ظاهری، مستی یاران را در جم و نیایش جست‌وجو و چنین بیان می‌کند:

نَه کَوُتَر مَرَة قَنَدِت مِجِیاوی نَوشامان چِیگایِ شیرین آوی
حَرامِمان کَرْدَن ظاهِرِ شَراوی کاوَة یارِ جَمَن لالَه و دُعاوی

(مجمع الکلام، بی‌تا: کلام دوره بابانائوس، بند ۴۱، ج. ۱، ص. ۸۰؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷، کلام دوره بابانائوس، بند ۴۲، ص. ۱۱۹)

na kawsar mazay qandet mejyâwî; nûšâmân chîgâ eî šîrîn âwî.

harâmemân kardan zâhir šarâwî; kâway yâr jaman lâla-o doa'âwî.

از آب کوثر تو، شیرینی قند حس می‌شود و در اینجا این آب شیرین و گوارا را نوشیدم. بر ما شرابِ ظاهری حرام شده است و در جم که

کعبه یاران است، یاران با دعا و نیایش مست می‌شوند.

سلیم شرابِ ظاهری را عاملِ فسادِ روح و حرام برای یارِ پیرو آیین می‌داند و بیان می‌کند:

وَر نَه ای شَراوِ ظاهِرِ رامَن ضایع کَر رُوحِ پی یارِ حَرامَن

(سیدفرضی، ۱۳۷۷: بند ۱۱، ص. ۶۸)

war na eî šarâw zâherî râman; zâyeyâ' kar-e rûh pay yâr harâman.

وگرنه این شراب مسکر ظاهری که از مظاهر و عوامل شر و فساد است، روح را ضایع و خراب می‌کند و به همین دلیل، برای هر یار پیرو

آیین حقیقت حرام است.

۴-۳-۲-۶ کافر

یارجواهر دواخی با تبیین تضاد بین جایگاه «جواهر» و مقام «بندگی»، نشان کفر را در وابستگی به غیر می‌داند و چنین بیان می‌کند:

داغمای بدانت گردن و کافر عابد و زر سارا نامیم جواهر

(مجمع الکلام، بی‌تا: گواهی دون ۶۶ غلام زرین‌چوگان، بند ۲۷، ج. ۱، ص. ۶۳۱؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: گواهی ۶۶ غلام زرین‌چوگان، بند ۲۷، ص. ۸۴۹)
dāghmây badânet kardan wa kâfer; 'abd-o zarsarâ nâmîm jawâher.

نشان کافری را بر آن بدان نهاد؛ بنده زرین جایگاه، نامم جواهر است.

همچنین پیر عزیز هودانه، وجود کافران را عامل قدرت‌گیری آنان و فقیرماندن یاران می‌داند و چنین بیان می‌کند:

ویش ایجادهش گرد گروی کافران چو بون کافران فرمان مدران
و گداس گردن گرد نام‌آوران تا جه و کافر طانه بوران

(مجمع الکلام، بی‌تا: بارگه‌بارگه، بند ۶۹، ج. ۱، ص. ۳۸۴؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: بارگه‌بارگه، بند ۷۰، ص. ۳۹۷)

wîš ejâdeš kard girûy kâferân; chaw bûn kâferân farmânmadârân.

wa gadâš kardan gerd nâmâwarân; tâ ja war kâfer tânah bawarân.

خود، گروه کافران را به وجود آورد؛ بدین سبب، کافران فرمانروایان حکمرانان تاریخ شدند و یاران نام‌آور را فقیر و تهی دست قرار داد تا بار طعنه کافران را بکشند.

موارد مذکور بازتاب‌دهنده باورهای شرعی اسلامی و مفاد آیات قرآنی است و نشانه نقش ایدئولوژی در زبان آیینی و باور دینی در جامعه زبانی پیروان آیین یارسان است: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِفَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ...﴾ (مائده: ۳؛ نیز ر.ک. انعام: ۱۴۵؛ بقره: ۱۷۳؛ نحل: ۱۱۵).

پاکی از این نجاسات مطابق دستور شارع مقدس با مطهرات (مشکینی، ۱۳۹۲: ۵۲۸) صورت می‌گیرد که تا بیست مورد برای آن برشمرده‌اند (فرهنگ فقه، ۱۳۸۷: ج. ۵، ص. ۲۳۹)؛ مانند آب پاک (خمینی، ۱۳۹۲: ج. ۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳)، آفتاب (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ج. ۱، ص. ۹۹)، استحاله (تغییر ماهیت) (مشکینی، ۱۳۹۲: ۷۰) و انقلاب (تغییر صورت) (فرهنگ فقه، ۱۳۸۷: ج. ۱، ص. ۷۴۲)، انتقال (فرهنگ فقه، ۱۳۸۷: ج. ۱، ص. ۱۲۵)، اسلام آوردن برای کافر (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ج. ۱، ص. ۱۲۶)، تبعیت (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ج. ۱، ص. ۱۲۷) و ازاله عین نجاست (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ج. ۱، ص. ۱۲۹). همچنین پاکی احترازی و اجتنابی از نجاساتی چون خوک، سگ، مردار، شراب و فقاخ مطرح است.

ملارکن طهارت ظاهری را راه دفع خشم و شرط حضور معشوق می‌داند و چنین بیان می‌کند:

بشور دست و بیم پی دفع خشمه تا معشوق یو بنمانو نشمه

(دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۱۱۴، ص. ۲۱۴)

bešûr dast-o bîm pay daf'a-e khašma; tâ m'ašûq bayû benmânû našma.

در راه طهارت دست و صورت را برای دفع خشم و غضب حضرت حق آب بکش و شست‌وشو بده تا معشوق مطلق با ناز و کرشمه بیاید و با تو نجوا و رازونیز کند.

روح‌تافت با پیوند بین تطهیر گناه و تجلی نورانیت، چنین بیان می‌کند:

نی خاک و گرده پاک بوت رخساله خواجه برزوت او پاک رماله

(دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۳۸۹، ص. ۷۰۰)

nay xâk o garda pâk but roxsâla. Xâjâm berajhût âw pâk româla

تا از این گرد و غبار گناه رخسارت پاک گردد، خواجه کائنات بر تو آب پاک بریزد و وجودت را نورانی کند.

افزون‌براین، روح‌تافت با تأکید بر نقش تطهیرکننده آب زلال و امید به کرم الهی، چنین بیان می‌کند:

أَوْ رُوشَنِشْ پَیْ پِیسِی پَاکَنُ یَعْنِی وَ رَجَا کَرَمِشْ چَاکَنُ

(دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۳۰۰، ص. ۵۴۴)

âw-e rûšaneš pay pîsî pâkan; y'anî wa rajâ karamesh châkan.

آب زلال او برای نجاست از مطهرات است و نجاست را پاک می‌کند؛ به همین سبب، همواره امید به کرم او نمایان است.

خان الماس با تأکید بر ضرورتِ تطهیرِ اعضا، آن را مقدمهٔ شکرِ ذات می‌داند و چنین بیان می‌کند:

بِشُورَن وَ أَوْ قُرَوَانِی زَهْ خُونُ بِکَنُ شُکْرِ ذَاتِ هِزَار وَ یِکْ دُونُ

(خان الماس، ۱۳۵۲: بند ۲، ص. ۶؛ خان الماس، ۱۳۷۶: بند ۲، ص. ۷)

bešûran wa âw qorwânî jha khun; bekan šokr-e zât-e hazâr-o yak dûn.

اعضای قربانی را با آب پاک بشوید تا خون از اعضا برطرف گردد و شکر ذات صاحب هزار و یک تجلی اسمائی و صفاتی را به جا آورید.

دو هفتاد هزار، با تبیینِ تجلیِ رحمتِ الهی در پهنهٔ هستی، چنین بیان می‌کند:

دِیدَه سُهیلَت رَشْتَن کَش وَ کُو شُعْلَه أَفْتَاوَت نَه شَفَقْ بَرَشُو
أَوْ سَرِ پَاک وَ پِیسِ جَلَاش مَتَاوُ هَوْرَانِت نَه بَار رَحْمَت مَوَارُو

(دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۶۳، ص. ۱۳۰؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: دوره برزنجه، ۱۳۷۳: بند ۸۳، ص. ۲۵۱)

dîday soheylet raštan kaš-o kû; šo'alay âftâwet na šafaq baršû;

aw sar-e pâk-o pîs jalâš matâfû; hawrânet na bâr rahmat mawârû.

نور سهیل وجودت بر کوه و در و دشت تابیده است و شعلهٔ آفتاب از شفق نمایان می‌شود و انوار آن بر هر چیز پاک و نجس می‌تابد و

آن‌ها را مطهر می‌کند و ابرهای پر بار کرم بر هر چیز رحمت می‌بارد.

بابانوس رهایی از دام و دانه و دستیابی به نور الهی را در گرو پاکی می‌داند و چنین بیان می‌کند:

هَر کِه پَاک بَرَشِی نَه دَام وَ دَانَه مَرَه رِیشْ وِیَرَنَگِ نُوَر وَ یَزْدَانَه

(مجمع الکلام، بی‌تا: کلام دوره بابانوس، بند ۱۲، ج. ۱، ص. ۳۳؛ سرانجام آیین یارسان، ۲۰۰۷: کلام دوره بابانوس، بند ۱۲، ص. ۸۰)

har ka pâk baršî nay dâm-o dânah; marajhiš wayrang-e nûr-o yazdânah.

هرکس از این دام و دانه پاک و مطهر و مبرا بیرون آید، نور یزدانی بر او تجلی می‌کند و رنگ و نور الهی می‌گیرد.

۵- نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با رویکرد جامعه‌شناسی زبان، ضمن تحلیل نقش کارکردی زبان در فرایند انتقال ایدئولوژی در متون آیینی یارسان، نشان داده شده است که زبان به‌منزلهٔ پدیده‌ای چندسطحی، در شکل‌دهی به هویت جمعی، بازتولید ارزش‌های آیینی و تعاملات قدرت در جامعهٔ مذهبی اهل حق نقشی ساختاری دارد. براساس یافته‌های این پژوهش، واژگان آیینی در این متون، نه تنها نقش رمزگان‌های فرهنگی را ایفا می‌کنند، بلکه با برساخت مفاهیم نمادین، مرزهای هویتی جامعهٔ یارسان را تثبیت می‌کنند. در این زمینه، اصطلاح «پاکی ظاهری جسمانی از نجاسات»، به‌منزلهٔ مطالعه‌ای موردی، تجلی تلاقی ایدئولوژی آیینی، انگاره‌های فرهنگی و ساختارهای زبانی است.

تحلیل این اصطلاح در چارچوب انگاره‌های شرعی شیعی (نجاسات ده‌گانه و مطهرات) نشان می‌دهد که زبان آیینی یارسان، با ترکیب عناصر بومی گردی و مفاهیم فرامنطقه‌ای اسلامی، گفتمانی پیچیده از «تمایز» و «تطابق» را شکل می‌دهد. از یک سو، تأکید بر پاکی ظاهری به مثابهٔ تجلی پاکی باطنی، بر الگوی معناشناختی عرفانی ظاهر یا باطن استوار است؛ از سوی دیگر، همخوانی آن با فقه شیعی، استراتژی زبانی مشروعیت‌ساز این آیین در بافت اکثریت شیعی را آشکار می‌کند. این دوگانگی، نقش زبان را در ایجاد تعادل میان هویت قومی (گردی) و ادغام در گفتمان‌های کلان دینی برجسته می‌کند.

از منظر جامعه‌شناسی زبان، کاربست سبک ترغیبی-هشداردهنده در متون یارسان، کارکرد زبانی «قدرت معنوی» را بازتاب می‌دهد. در این سبک با بهره‌گیری از سازوکارهای زبانی مانند جمله‌های موجز، تکرار و آرایه‌های ادبی ساده، ایدئولوژی مبتنی بر طهارت و اخلاق جمعی بازتولید می‌شود. افزون‌بر این، سلسله‌مراتب اجتماعی درون‌گروهی (مقامات و شخصیت‌های معنوی) با گزینش واژگان خاص،

ساختار قدرت را تثبیت می‌کند و به رهبران آیینی مشروعیت می‌دهد. به‌طور کلی، برپایه یافته‌های این پژوهش، زبان در آیین یارسان، فراتر از کارکرد ارتباطی، ابزاری برای بازنمایی ایدئولوژی، تقویت انسجام درونی و مذاکره هویتی با گفتمان‌های مسلط است. اصطلاحاتی همچون «پاکی ظاهری جسمانی» نیز فراتر از معنای فردی، به‌مثابه سازه‌هایی زبانی-فرهنگی، نقش میانجی را در تبدیل انگاره‌های انتزاعی دینی به الگوهای رفتاری و تقویت عاملیت اجتماعی پیروان ایفا می‌کنند. از این رو، این یافته‌ها ضرورت بسط مطالعات میان‌رشته‌ای در پیوند میان زبان، ایدئولوژی و جامعه‌شناسی آیین‌ها را، به‌ویژه در حوزه گفتمان‌های ایدئولوژیکی کم‌مطالعه‌شده، برجسته می‌کند.

منابع

القرآن الکریم.

- امام صادق، جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق.). مصباح الشریعه. بیروت: اعلمی.
- امین، حسن (۱۳۷۶). وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی. تهران: بعثت.
- بنی‌هاشمی خمینی، سیدمحمدحسن (۱۳۸۱). توضیح المسائل مراجع: مطابق با فتاوی سیزده نفر از مراجع معظم تقلید. جلد ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- جزیری، عبدالرحمن؛ مازح، یاسر؛ عریض، علی حسن؛ غروی، محمد (۱۴۱۹ق.). الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت (ع). جلد ۱. بیروت: دارالثقلین.
- خان الماس (۱۳۵۲). کلام خان الماس [نسخه خطی]. گردآورنده: سیدکاظم نیک نژاد.
- خان الماس (۱۳۷۶). دیوان حضرت خان الماس لرستانی [نسخه خطی]. گردآورنده، مصحح و مترجم: سیدخلیل عالی نژاد.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. جلد ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دوره برزنجه (۱۳۷۳). مترجم و شارح اختصاری: سیدام‌الله شاه‌ابراهیمی. صحنه: جمخانه شاه‌ابراهیمی.
- دیوان گوره (۱۳۸۲). گردآورنده: سیدمحمد حسینی. کرمانشاه: انتشارات باغ نی.
- سرانجام آیین یارسان (۲۰۰۷). به‌کوشش طیب طاهری. سلیمانیه: انستیتو فرهنگی کرد با همکاری انتشارات آراس. چاپ اول.
- سیداکابر (سیدخاموش) (۱۳۸۴). دفتر کلام سیداکابر (سیدخاموش) [نسخه خطی]. به‌اهتمام سیدایمان خاموشی. صحنه.
- سیدفرضی (۱۳۷۷). دیوان حضرت آسیدفرضی و یارانش [نسخه خطی]. مترجم: سیدام‌الله شاه‌ابراهیمی.
- الشهید الأول (۱۴۱۱ق.). المعنه للمشقیه. قم: منشورات دار الفکر.
- الشهید الثاني (۱۴۱۰ق.). الروضه البهیة فی شرح المعنه للمشقیه. محقق: سیدمحمد کلانتر. جلد ۱. قم: کتابخانه الداوری.
- الشهید الأول (۱۴۱۹ق.). ذکر الشیعه فی احکام الشریعه. محققان و مصححان: جمعی از پژوهشگران مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام. جلد ۱. قم: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
- شیخ‌امیر (۱۳۷۲). دیوان کلام حضرت شیخ‌امیر [نسخه خطی]. مصحح: حسین روحتافی؛ کاتب: سیدایاز قزوینه.
- شیخ‌امیر (۱۳۷۹). دفتر کلام حضرت شیخ‌امیر [نسخه خطی]. مصحح: حسین روحتافی؛ کاتب: سیدایمان خاموشی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. جلد ۲. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عابدین (۱۳۹۳). کلام عابدین. گردآورنده و مترجم: جمخانه سیدام‌الله شاه‌ابراهیمی. صحنه: جمخانه شاه‌ابراهیمی.
- عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). رسائل فارسی ادهم خلخالی. مصحح: عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غذیری، عبدالله عیسی ابراهیم (۱۴۱۸ق.). القاموس الجامع للمصطلحات الفقهیه. بیروت: دار الحجه البيضاء.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. مصحح: حسین خدیوچم. جلد ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی.
- فتوحی‌رودمجنی، محمود (۱۳۹۰). سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها. تهران: سخن.
- فرهنگ فقه (۱۳۸۷). جلد ۱ و ۵. قم: مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت (ع).
- کلام دوره شاه‌حیاس (۱۳۸۴). به‌اهتمام سیدشمس‌الدین محمودی جیحون‌آبادی. [نسخه خطی].
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار. مصححان: جمعی از محققین. جلد ۱۶. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجمع الکلام (سرانجام اهل حق). (بی‌تا). جلد ۱ و ۲. به‌کوشش سام‌الدین تبریزیان. [نسخه خطی].
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح تعرف لمذهب التصوف. مصحح: محمد روشن. جلد ۱ و ۲. تهران: اساطیر.

مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲). *مصطلحات الفقه*. قم: دارالحديث.

میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الاسرار وعده الابرار*. به اهتمام علی اصغر حکمت. جلد ۳ و ۸. تهران: امیرکبیر.

هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. مصحح: والتین آکسی‌یویچ ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

References

The Holy Qur'an.

Abedin. (2014). *Kalam-e 'Abedin* (S. A. Shah-Ebrahimi, Ed. & Trans.). Jamkhana. (In Kurdish)

Al-Shahid al-Awwal. (1991). *Al-Lom'at al-Dimashqiyyah* [The Damascene gloss]. Dar al-Fikr Publications. (In Arabic)

Al-Shahid al-Awwal. (1999). *Zikra al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah* [The remembrance of the Shia regarding the rulings of the Sharia] (Vol. 1). Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. (In Arabic)

Al-Shahid al-Thani. (1990). *Al-Rawzat al-Bahiyyah fi Sharh al-Lom'a al-Dameshiyyah* [The splendid garden: A commentary on the Damascene gloss] (S. M. Kalantar, Ed.; Vol. 1). Al-Dawari Library. (In Arabic)

Amin, H. (1997). *The unity of existence in Islamic philosophy and mysticism*. Be'sat. (In Persian)

Bani-Hashemi Khomeini, S. M. H. (2002). *Tawzih al-Masa'il of the Maraji'* [Clarification of jurisprudential issues of the grand ayatollahs] (Vol. 1). Jami'at al-Mudarrisin. (In Persian)

Bloomfield, L. (1933). *Language*. Henry Holt.

Culp, J. (2013). Panentheism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. URL <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>

Dawrey-e Barzanja [The cycle of Barzanja]. (1994). S. A. Shah-Ebrahimi (Trans. & Comm.). Shah-Ebrahimi Jamkhana. (In Kurdish)

Farhang-e Feqh [Encyclopedia of Jurisprudence]. (2008). (Vol. 1 & 5). Institute of the Islamic Jurisprudence Encyclopedia according to the School of Ahl al-Bayt (a). (In Persian)

Ferguson, C. A. (1959). Diglossia. *Word*, 15(2), 325–340. <https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659702>

Fishman, J. A. (1972). "The sociology of language: An interdisciplinary social science approach to language in society. Newbury House.

Fishman, J. A. (1974). "The sociology of language". In G. A. Miller (Ed.), *Psychology and communication* (pp. 303–314). Washington, DC: Voice of America, Forum Series.

Fotuhi Rudma'jani, M. (2011). *Stylistics: Theories, approaches, and methods*. Sokhan. (In Persian)

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Ghadiri, 'A. 'I. I. (1997). *Al-Qamus al-Jami'il Mostalahat al-Feqhiyyah* [The comprehensive dictionary of juridical terminology]. Dar al-Hujjat al-Bayda'. (In Arabic)

Ghazaali, M. (2004). *Kimiyay-e Sa'adat* [The alchemy of happiness] (H. Khadivjam, Ed.; Vol. 1). Scientific Publishing Co. (In Persian)

Grimshaw, A. D. (1974). Textbooks-Joshua A. Fishman, The sociology of language: An interdisciplinary social science approach to language in society. *Language in Society*, 3(2), 312–320. <https://doi.org/10.1017/S0047404500004437>

Haynes, J. (1995). *Style*. Rutledge.

Hujwiri, A. 'A. (1996). *Kashf al-Mahjub* [Unveiling the hidden] (Zukofsky, Ed.). Tahouri. (In Persian)

Imam al-Sadiq, J. M. (1979). *Misbah al-Shari'ah* [The lantern of the path]. Al-'Alami. (In Arabic)

Jaziri, 'A. R., Mazeh, Y., 'Ariz, 'A. H., & Gharavi, M. (1999). *Al-fiqh 'ala al-mazhab al-arba'h wa mazhab ahl al-bayt* (a.s.) (Vol. 1). Dar al-Thaqalayn. (In Kurdish)

Kalam-e Dawrey-e Shah Hayas. (2005). S. Shams al-Din Mahmoudi Jeyhunabadi (Comp.). (In Kurdish)

Khan Almas. (1973). *Kalam-e Khan Almas* (S. K. Niknejad, Ed.) [Manuscript]. (In Kurdish)

Khan Almas. (1997). *Divan-e Hazrat Khan Almas of Lorestan* (S. K. Alinajad, Ed. & Trans.). Manuscript. (In Kurdish)

Khomeini, S. R. (2013). *Tahrir al-wasilah* (Vol. 1). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Arabic)

Landmann, M. (1969). *Sprache und Soziologie*. In W. Bernsdorf (Ed.), *Wörterbuch der soziologie* (2nd rev. & expanded ed., pp. 1103–1107). Ferdinand Enke Verlag.

- Lieberson, J. (1984, March 15). *Interpreting the interpreter*. *The New York Review of Books*, 31(4), pp. 39–46.
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. (A group of scholars, Eds.). Dar Ihya' al-Turath al- 'Arabi. (In Arabic)
- Majma' al- Kalam (Saranjam-e Ahl-e Haqq)*. (n.d.). Sam al-Din Tabrizian (Comp.; Vol. 16) [Manuscript]. (In Kurdish)
- Meshkini Ardebili, A. (2013). *Fiqh terminology*. Dar al-Hadith. (In Arabic)
- Meybodi, R. (1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*. (A. A. Hekmat, Ed.; Vols. 3 & 8). AmirKabir. (In Persian)
- Mustamli Bukhari, I. (1984). *Sharh al- Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf*. (M. Roshan, Ed.; Vols. 1 & 2). Asatir. (In Persian)
- Noth. W. (2004). *Semiotics of ideology*. *Semiotica*, 148(1–4), pp. 11–21.
- Ozlati-Khalkhali, A. (2002). *Rasael-e Farsi-e Adham Khalkhali* [Persian treatises of Adham Khalkhali] (A. Noorani, Ed.). Iranian Society of Cultural Heritage. (In Persian)
- Parsons, T. (1951). *The social system*. The Free Press.
- Saduq, M. A. (1983). *Al-Khisal* [The Traits] (Vol. 2). Jami'at al-Mudarrisin Howzeh-ye Elmiyeh. (In Arabic)
- Saranjam of Yasaran Ritual*. (2007). (Tayyeb Taheri, Collector, Researcher, & Editor; 1st ed.). Kurdish Cultural Institute in collaboration with Arâs Publishing. (In Kurdish)
- Sayyed Akaber (Sayyed Khamoosh). (2005). *Kalam-e Sayyed Akabar (Khamoosh)* (S. I. Khamoushi, Ed.) [Manuscript]. (In Kurdish)
- Sayyed Farzi. (1998). *Divan-e Hazrat Sayyed Farzi and his companions* (S. A. Shah-Ebrahimi, Trans.) [Manuscript]. (In Kurdish)
- Sheikh Amir. (1993). *Divan-e Hazrat Sheikh Amir* (H. Roohtafi, Ed.; S. Ayaz Qazvineh, Scribe) [Manuscript]. (In Kurdish)
- Sheikh Amir. (2000). *Daftar-e Kalam-e Hazrat Sheikh Amir* (H. Roohtafi, Ed.; S. Iman Khamoushi, Scribe) [Manuscript]. (In Kurdish)
- Simpson, P. (1993). *Language, ideology and point of view*. Routledge.
- The Divan-e Gawra* [The Divan of Gawra]. (2003). S. M. Hosseini (Comp.). Bagh-e Ney Publications. (In Kurdish)

