

### Research Article

## A Critical Study of “Innate Spirituality” in “Maktab” School of Thought based on Theory of Coherence

Ahmad Shakernejad<sup>1</sup>      Seyyed Ahmad Ghaffari Gharabagh<sup>2</sup>

Zakariyya Fasihi<sup>3</sup>

Received: 20/10/2021

Accepted: 09/04/2022

### Abstract

Nur Ali Elahi is a contemporary leader of Ahl-e Haqq who introduced the intellectual school of “Maktab,” which is now led by Bahram Elahi. In this school of thought, spirituality is presented under “innate spirituality” as opposed to religions and with the goal of human perfection. The Elahi family justify their approach by saying that if we stick to the traditional spirituality and cult, we have negated God’s justice and mercy, because in the past, prophets and saints brought helpful kinds of spirituality for people of their time, but those are not helpful for modern man. Thus, God’s justice and mercy require the existence of saints who lead people to perfection through true spirituality. One such saint is Nur Ali Elahi who

---

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: shakernejad@isca.ac.ir.

2. Assistant professor, Iranian Research Institute of Philosophy, Qom, Iran: ghaffari@irip.ac.ir.

3. PhD student of Contemporary Theological Movements, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (corresponding author): zfs110@gmail.com.

---

\* Shakernejad, A. & Ghaffari Gharabagh, S. A. & Fasihi, Z. (2022). A Critical Study of “Innate Spirituality” in “Maktab” School of Thought based on Theory of Coherence. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 34-62. Doi: 10.22081/jpt.2022.62168.1879

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

guide people to perfection through a new religion. This research describes the claim by drawing on the method of qualitative content analysis, and it criticizes the claim with the method of critical analysis based on Halliday and Hasan's theory of coherence. The main question of the paper is what objections could be raised against the claim of "innate spirituality" in "Maktab" school of thought, according to the theory of coherence. On this theory, incoherence in the method of explanation as well as internal and content incoherence are the main problems with the claim of "Maktab."

### **Keywords**

Nur Ali Elahi's Maktab, innate spirituality, knowledge of spirituality, Nur Ali Elahi, theory of coherence.



نظر  
صدر

بررسی انتقادی «معمونیت فطری» در نحلّه «مکتب» بر پایهٔ نظریهٔ انسجام

## مقاله پژوهشی

### بررسی انتقادی «معنویت فطری» در نحله «مکتب» بر پایه نظریه انسجام

احمد شاکر نژاد<sup>۱</sup>    سید احمد غفاری قره‌باغ<sup>۲</sup>    زکریا فصیحی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸    تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

#### چکیده

نورعلی الهی از رهبران معاصر «اهل حق» و مُعَرِّف نحله‌ای موسوم به «مکتب» است که در حال حاضر بهرام الهی آن را رهبری می‌کند. معنویت در این مکتب با عنوان «معنویت فطری» در تقابل با ادیان نهادینه عرضه و با هدف کمال انسان معرفی می‌شود. خاندان الهی برای توجیه رویکرد خود قائلند که اگر بر آیین و معنویت سنتی بمانیم، عدالت و رحمت خدا را نفی کرده‌ایم؛ زیرا در گذشته انبیا و اولیا معنویت‌های مفیدی برای مردم عصر خود می‌آوردند. ولی آن معنویت‌ها برای انسان امروزی مفید نیست. پس به مقتضای عدالت و رحمت خداوند، باید در این زمان نیز اولیایی باشند که مردم را با معنویت حقیقی به کمال برسانند و نورعلی الهی از آن اولیای خداست که با آیین جدیدی انسان‌ها را به سوی کمال راهنمایی می‌کند. این تحقیق در توصیف مدعا، از روش تحلیل محتوای کیفی و در نقد آن از روش تحلیل انتقادی براساس نظریه انسجام‌هالیدی و حسن بهره گرفته است. پرسش اصلی مقاله این است که طبق نظریه انسجام، چه نقدهایی بر ادعای «معنویت فطری» در نحله «مکتب» وارد است؟ بر پایه نظریه انسجام، عدم انسجام در روش تبیین و نیز عدم انسجام درونی و محتوایی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر مدعای این نحله است.

#### کلیدواژه‌ها

مکتب نورعلی الهی، معنویت فطری، علم معنویت، نورعلی الهی، نظریه انسجام.

shakernejad@isca.ac.ir

ghaffari@irip.ac.ir

zfs110@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

۲. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

۳. دانشجوی دکتری جریان‌های کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

\* شاکر نژاد، احمد؛ غفاری قره‌باغ، سید احمد و فصیحی، زکریا. (۱۴۰۱). بررسی انتقادی «معنویت فطری» در نحله «مکتب» بر پایه نظریه انسجام. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۳۴-۶۲.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62168.1879



## مقدمه

توجه به جاذبه‌های معنوی از امور فطری بشر است. بر همین اساس، تعبیر سنتی مردم‌شناسان از موجود «مستوی القامه و سیاست‌ورز» نسبت به انسان، امروزه به موجود «دین‌ورز» تغییر کرده است؛ زیرا پژوهش‌های تاریخی، اقوام گذشته را صاحب نوعی دین ثابت کرده (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸) و دین یکی از امور برجسته معنوی است. عصر مدرن ذائقه معنوی انسان‌ها را تغییر داد؛ اما در عصر پسامدرن، کاستی‌ها و کژی‌های ناشی از زندگی صنعتی و تمدن مادی، سبب دوباره فعال شدن حس معنویت‌خواهی انسان شد و انسان حریص و بی‌عنان به سمت گروه‌ها و گرایش‌های معنوی روی آورد؛ با آنکه بسیاری از این گرایش‌ها و جریان‌ها ساخته افرادی است که با نیازشناسی انسان امروزی بنای مراد و مرشدشدن خود را پی‌ریزی کرده‌اند.

یکی از نحله‌های مدعی معنویت برای انسان امروز، نحله‌ای به نام «مکتب نورعلی الهی» از زیر شاخه‌های «آیین اهل حق» است. اهل حق (یارسان=اصحاب سلطان) یک آیین ایرانی با گرایش‌های عرفانی و آداب و رسوم خاص است که در میان طوایف کرد، لر و ترک‌زبان پیروان زیادی دارد. پیشینه این مسلک (برحسب ادعاها) به عهد الست برمی‌گردد؛ اما در دروان اسلامی به سبب غلو در حق حضرت علی علیه السلام با سایر فرق غالی شیعه قرابت اعتقادی پیدا کرده است. آیین حق، آیین حقیقت و دین حقیقت از نام‌های این آیین است و به همین دلیل پیروان آن به اهل حق معروفند (نک: جلالی‌مقدم و صفوت، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۴۶۷). پیروان این مسلک در یازده خاندان تقسیم می‌شوند که هر کدام از این خاندان‌ها به صورت موروثی، رهبری مذهبی بخشی از اهل حق را به عهده دارند. خاندان شاه حیاسی یکی از این خاندان‌ها و حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی (پدر نورعلی) از پیروان آن است (نک: صفی‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۲۸). در زمان حاج نعمت‌الله، انحرافات در باورهای خاندان شاه حیاسی آغاز شد و حاج نعمت‌الله که مدعی سیادت از میان پیروان خاندان مذکور بود، به اصلاح آن انحرافات مبتنی بر نامه سرانجام یا





قدسی کلام (کتاب مقدس اهل حق) دست زد (نک: مازندرانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ چنانکه خود نیز می‌گوید:

دهم شرح دین حقیقت تمام ز روی بیانات قدسی کلام

(جیحون آبادی، ۱۳۶۳، صص ۳۱، ۴۲۳).

این کار وی سرانجام به تأسیس جریان یا خاندان جیحون‌آبادی (الهی) منجر شد. گفتنی است که سیدبودن در مسلک اهل حق به معنای هاشمی‌بودن نیست. چنانکه نورعلی الهی می‌گوید: «سیادت سادات اهل حق روی نسب نیست، بلکه روی امر سلطان بوده [است]» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۳). سیادت حاج نعمت و خاندانش به این دلیل مورد مناقشه اهل حق است که این خانواده از آن خاندان‌هایی نیست که سلطان اسحاق منصب و لقب سیادت داده بود.

خاندان جیحون‌آبادی از یک بستر صوفیانه توسط نعمت‌الله جیحون‌آبادی در جمع کوچک درویشی در غرب ایران تأسیس و توسط پسرش نورعلی الهی معرفی شد؛ اما بازطراحی و روزآمدی خود را طبق نیازسنجی معنویت‌خواهان امروزی، مدیون بهرام الهی (پسر نورعلی) است. در این تحقیق، مکتب نورعلی الهی چنانکه در منابع خاندان الهی هست، بررسی و نقد می‌شود؛ منابعی که حاوی اندیشه‌ها و گفتارهای رهبران سه گانه مکتب است. فرضیه این تحقیق این است که رهبران نحله «مکتب»، معنویت مورد ادعای خود را معنویت فطری، علم مستقل و تجربی می‌دانند که مبتنی بر نیاز معنوی انسان امروز است. اما با بررسی مبانی و مؤلفه‌های این معنویت مشخص می‌شود که این ادعا خود به یک آیین جدید منتهی می‌شود که ساخته‌شده براساس گزینش برخی آموزه‌های ادیان موجود است. علاوه بر تضاد درونی آثار خاندان الهی، ناسازگاری این رویکرد با تأکید نورعلی الهی بر مسلمان‌بودنش، نیز آشکار است.

همان‌طور که به تفصیل خواهیم دید، مدعای «معنویت فطری» در نحله «مکتب»، فاقد انسجام درونی و انسجام‌مبنایی است. این تحقیق در توصیف مدعای نحله «مکتب» از روش تحلیل محتوای کیفی و در نقد این مدعا از روش تحلیل انتقادی براساس نظریه انسجام درونی بهره گرفته است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که براساس نظریه

انسجام درونی، چه نقدهایی بر ادعای «معنویت فطری» در نحلّه «مکتب» وارد است؟ برپایه نظریه انسجام هالیدی و حسن، عدم انسجام در روش تبیین و نیز عدم انسجام درونی و محتوایی از مهم ترین نقدهایی است که بر مدعای این نحله وارد است.

## ۱. معنا و گستره معنویت

معنویت<sup>۱</sup> «در لغت نامه های غربی، به معنای روحانی یا کشیش بودن و حساس بودن به ارزش های دینی» (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۳۶) آمده است. از نظر لغت شناسان مسلمان به معنای «چیزی مربوط به باطن، در مقابل مادی و شکل ظاهری و نیز به معنای حقیقی یا حقیقت و ذات است که فقط با قلب فهمیده می شود» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، صص ۲۱۱۹۰-۲۱۱۹۱). اصطلاحاً به مجموعه جنبه های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان و محصولات فکری او، (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۱۸۲) ارزش های اخلاقی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۶۷۰) و حالات عرفانی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۶۰) معنویت گفته می شود که بر آید ارتباط درونی با امور متعالی برخاسته از بینش دینی و یافتن نگرش الهی به هستی و زندگی است.

معنای امروزی معنویت که در بسیاری از رشته های علمی، ورزشی، هنری و درمانی راه یافته است، دامنه وسیعی دارد. همین گستردگی باعث تعریف های فراوانی از این مفهوم می شود که از تجربه های دینی گرفته تا احساسات ناشی از هر نوع نگرش را که امید و آرامش و شادی ای هر چند کاذب نصیب انسان کند شامل می شود. در عین حال هیچ کدام از تعریف ها نه تعریف منطقی، بلکه بیان مثال و توضیح مصادیق معنویت است. از این رو محققانی که معنویت را در جریان خاصی بررسی می کنند، باید معنا و تعریف آن را در آثار مکتوب همان جریان جستجو کنند؛ زیرا «هر کسی یا جریانی بر اساس رویکرد خود، وجهی از معنویت را می بیند و مبتنی بر نگاه خود تعریفی ارائه می کند» (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۴۱). به همین دلیل برای استنباط و تبیین معنویت گرایی نحلّه «مکتب»، تنها از آثار شخصیت های همین نحله استفاده شده است.

1. spirituality





## ۲. مکتب نورعلی الهی

فتح‌الله جیحون آبادی فرزند نعمت‌الله جیحون آبادی (۱۲۵۰-۱۲۹۸ش) با نام طریقتی نورعلی الهی (۱۲۷۴ کرمانشاه-۱۳۵۳ تهران) از ۹ تا ۲۳ سالگی تحت نظارت پدرش در مسلک اهل حق تعلیم دید. در این مدت در حوزه الهیات و اخلاق تحصیل کرد و به رسم جماعت اهل حق، تنبورنوازی نیز آموخت. بعدها وارد مدرسه قضایی تهران شد و با فراغت از آن به کارهای قضایی پرداخت (نک: الهی، ۲۰۰۰م، ص ۳). در سال ۱۳۳۶ بازنشسته و در تهران مقیم شد و به تحقیق و تألیف روی آورد. هم‌زمان حلقه‌های درسی نیز تشکیل می‌داد و به مریدانش مراحل سیر و سلوک می‌آموخت (صفی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۶۴۳).

به مجموع عقاید و آرای مورد قبول یک گروه و شیوه خاصی از تفکر یا نظریه، مکتب گفته می‌شود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۲۸۸). مجموع معتقدات یک اندیشمند را که شایع شده باشد نیز مکتب آن فرد می‌گویند (معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۰۳). مکتب الهی نیز بر بنیاد اندیشه‌های او و برداشت‌هایش از اسلام و یارسان بنا شده؛ اندیشه‌ای که براساس آثار خاندان الهی، به دو نحو متفاوت بروز کرده است:

۱. نورعلی الهی اهل حق را یکی از سلاسل عرفانی شریعت محمدی (الهی، ۱۳۵۴، ص ۵) می‌داند؛ از قرآن و فقه شیعی و از نماز و احکام اسلامی سخن می‌گوید؛ حتی احیا و نماز شب قدر را طبق روئے شیعه امامیه (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۹) به مریدانش یاد می‌دهد؛ عمل به احکام اسلام را تأمین‌کننده سعادت دنیا و آخرت (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۱۲) و ائمه اطهار علیهم‌السلام را از طرف خدا مفسرین قرآن می‌داند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۲)؛ شاکر خداوند است که در قلب اسلام تولد و نمو یافته و مفتخر است که مذهب جعفری دارد (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۶). او سلسله مراتب اهل حق را از امام علی علیه‌السلام و امامان بعد از ایشان، به عرفای دیگر (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۷)، سلسله قادریه، نقشبندیه و سلطان اسحاق (الهی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۲۹) می‌رساند که خودش وارث معاصر او است.

۲. اما ناگهان مدعی آوردن آیین جدید می‌شود؛ آیینی که ابداعی خودش است،

ولی آن را مورد تأیید امیرالمؤمنین علیه السلام می‌داند (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۲، ۶۴۲)، نه برخاسته از بستر وحی یا نازل شده از سوی خداوند. با این حال اشاره مختصر به پیشینه و محتوای مکتب او ضروری است:

## ۱-۲. ماهیت تاریخی و محتوایی

این مکتب با چله‌نشینی نعمت‌الله جیحون‌آبادی در سلک اهل حق، در اواخر دهه هشتاد قرن سیزده شمسی آغاز شد. نورعلی الهی از ۱۳۳۶ با روش جدیدتری راه پدرش را ادامه داد و در تألیفات و درس‌گفتارها از «مکتب ما، مکتب مولا و...» سخن گفت. وقتی رهبری به‌دست بهرام الهی (رهبر کنونی) افتاد، این نحله با عنوان مکتب استاد، معنویت فطری و نام‌های دیگر جریان یافت. لذا این مکتب از شاخه‌های مسلک اهل حق یا آیین یارسان است؛ مسلکی که از نظر تاریخی «حرف مستندی از تاریخ دقیق پیدایش آن در منابع ملل و نحل یافت نمی‌شود» (خدابنده، ۱۳۸۴، ص ۲۳). با این حال برخی معتقدند که «نصیر غلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان آن حضرت پایه‌گذار آن بوده» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۶۷) و برخی می‌گویند: «در قرن دوم توسط عمر بن لهب ملقب به بهلول ماهی (م ۲۱۹ق) که مدتی شاگرد امام صادق علیه السلام بوده، پی‌ریزی شد (صفی‌زاده، ۱۳۶۰، ص ۱۸)؛ اما در قرن هشتم سلطان اسحاق (سهاک) در اورامان به گسترش آن پرداخت. برخی به همین دلیل سلطان را مؤسس این مسلک می‌دانند» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۶).

از نظر محتوایی برخی آن را «از دسته‌های وابسته به تشیع» (جیحون‌آبادی، ۱۳۶۳، ص ۵) می‌دانند و برخی دیگر قائلند که «عقاید این مسلک آمیخته‌ای از باورهای زردشتی، یهودی، مسیحی، مهرپرستی، مانوی و هندی و افکار فلاسفه است» (مشکور، ۱۳۸۷، صص ۷۸-۷۹). نورعلی الهی «اهل حق را مشتق از حقیقتی مربوط به عهد الست می‌داند. به نظر وی این مسلک تا ظهور امام علی علیه السلام از اسرار انبیا بوده و از امام علی علیه السلام دست‌به‌دست به امام دوازدهم علیه السلام رسیده است. این اسرار فقط در اختیار امام وقت بوده و امام به یاران خاصش به مقتضای ظرفیت هر کدام اظهار می‌کرده است. تا اینکه هنگام







غیبت امام دوازدهم علیه السلام در مکان معنوی به نام «یابِس ساج نار»<sup>۱</sup> امر شد که اسرار مذکور در زمان غیبت توسط ولی وقت به خواص ابلاغ شود» (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۷). با این حال پدر نورعلی الهی پرده از باورهایی برداشته که اسلامی نمی‌نماید؛ از جمله اینکه قرآن در اصل ۳۲ جزء بوده و پیامبر صلی الله علیه و آله دو جزء آن را که اصل دین حق بوده، به دلیل سر مگو بودنش فاش نکرده است. این دو جزء از امامی به امامی به دست حضرت مهدی رسید و ایشان به زبان کردی آن را به خاصان بیان کرد (نک: جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، صص ۲۰۱-۲۰۲). باور دیگر اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام خدای او است:

بگفتا علی اول و آخر است      خداوند در باطن و ظاهر است  
جز حیدر نباشد به من کس خدا      که دیدم همه اوست در دو سرا

(جیحون‌آبادی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵).

نورعلی الهی از باورهای پدرش در قالب رد یا قبول، چیزی نمی‌گوید؛ اما مذهب اهل حق را شیعه جعفری می‌داند و امام علی علیه السلام و یازده فرزندش را ائمه هدی تلقی می‌کند (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). وی شریعت و معرفت را دو جنبه دین و معرفت یا عرفان را ثمره درخت شریعت و نتیجه غایی فلسفه و حکمت می‌داند. او مسلک اهل حق را یکی از سلاسل عرفانی شریعت اسلامی (نک: الهی، ۱۳۵۴، صص ۵-۶) و تمام احکام حلال و حرام، عقود، ایقاعات، نکاح، طلاق، ارث و معاملات اهل حق را همان احکام قرآنی می‌داند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۲۹۸-۲۹۹).

اما پس از مدتی از دین جدیدی حرف می‌زند که آغاز آن را با استناد به خوابی چنین بیان می‌کند: «در زیارت نجف که بودم سؤال کردم خداوندا این رویه‌ای که من اتخاذ کردم آیا اشتباهی دارد یا نه؟ شب حضرت مولا آمدند و فرمودند: دین تو دین ابداعی است، ولی نیک ابداعی است؛ در این موقع پرده عوض شد. دو نفر آمدند که یکی به دیگری می‌گفت: دیدی که خود مولا آمد و دین فلان کس را تصویب کرد.

۱. مرکب از «یا» به معنای درب خانه و «یس» به معنای بسیار. کنایه از «باب خانه حقیقت در سرای آخرت است»، ولی در اصطلاح اهل حق، «قرارداد منعقدۀ کافی و قطعی» یا قانون اساسی مذهبی است (الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۸).

پس فلان کس پیامبر شد» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۴۴). در جای دیگر از خاتمیت آیین خود می‌گوید: «مرام ما آخرین مرام است و تا قیامت هر وقت اسمی از دین بیاید، همین است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۰)؛ آیینی که به گوهر ادیان یا جوهر کشی ادیان مسمی است. بهرام الهی مدعی است که پدرش «توانست اصول حقیقی ادیان را تشخیص دهد و حلقه‌های گمشده زنجیر را که مربوط به هدف نهایی انسان است پیدا کند» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۶۳). در جای دیگر از زبان پدرش می‌گوید: «من آنچه اسمش دین است، از تمام ادیان جوهر کشی کرده‌ام» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰)؛ «مقررات مکتب ما، جوهر کشی اصول تمام ادیان است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲).

## ۲-۲. وضعیت کنونی

طبق دیدگاه علی‌اکبر زمانی، از دوستان نورعلی الهی، «بعد از مرگ استاد، جلسات به بهرام الهی رسید که آن را به نام مکتب الهی فعال نمود» (زمانی، ۱۳۸۶، ص ۹۱). بعد از نورعلی الهی خواهر نابینایش (ملک جان) در مقام میراث‌دار معنوی برادر، ظاهر امور رهبری را در دست داشت، (انور، ۱۳۸۸، ص ۳۷) ولی بهرام الهی خط‌مشی مکتب را تعیین و برنامه‌های آن را اجرا می‌کرد (نک: زمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲). اینک پایگاه اصلی مکتب در فرانسه است. اما به‌رغم تکاپویی که در منابع مکتوب و پایگاه اطلاعاتی مکتب صورت گرفت، اطلاعات لازم از وضعیت کنونی آن به‌دست نیامد؛ جز اینکه چندین سایت به چند زبان، رادیوی اینترنتی، انتشارات و نیز مریدانی در شهرهای غرب ایران، تهران، همدان، البرز و برخی کشورهای اروپایی و امریکایی دارد و تنبورنوازی طبق آداب آیین اهل حق و سنت مورد تأکید نورعلی الهی، یکی از آداب مهم این نحله است.

## ۳. معنویت در نحله «مکتب»

### ۳-۱. ماهیت معنویت

سیر کمال یکی از درون‌مایه‌های اصلی معنویت خاندان الهی است. بهرام الهی با توجه به اهمیت این امر و با نگاه کارکردگرایانه در سیر کمال، معنویت را این‌گونه معرفی





می‌کند: «معنویت، آموخته‌ها و اکتسابات مفید روح ملکوتی است که در سیر کمال به کار می‌آید» (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۳). معنویت در این مکتب، معنویتی استوار بر شناخت حقوق، شناخت وظایف و عمل به وظایف است؛ وظایفی که توسط خداوند وضع شده است و با طبیعت روح انسان وفق دارد (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۴). از نظر بهرام الهی هر موجودی از یک حق اولیه و یک حق لازم برخوردار است. حق اولیه‌اش همان حق فطری رسیدن به هدف خلقتش است که ظرفیت بهره‌مندی از فیض الهی را هم برای رسیدن به آن دارد. برای بهره‌مندی از حق اولیه، حق دارد اسبابی را به‌عنوان حق لازم بالفعل در اختیار داشته باشد؛ اسبابی که خدا برایش فراهم کرده است تا با استفاده از آن‌ها به حق اولیه‌اش برسد (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). به مقتضای این حقوق، وظایفی پیدا می‌کند که با عمل به آن‌ها می‌تواند استحقاق استفاده از حقوق لازم بالقوه را داشته باشد (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۷). وظیفه هر موجودی تلاش برای طی مراحل سیر تکامل است (الهی، ۱۳۴۸، ص ۵۷).

خاندان الهی معتقدند که برای انسان، شناخت این حقوق و وظایف و شناخت اعطاکننده آن حقوق و مکلف‌کننده آن وظایف، معنویت است. لذا معنویت خود را با همین نگاه، دارای اصول نازل‌شده از مبدأ الهی می‌دانند و بر این باورند که چون هیچ‌کس مخلوق را بهتر از خالقش نمی‌شناسد، فقط اصول منبعث از مبدأ خلقت می‌تواند موافق فطرت انسان و ضامن رشد طبیعی روحش باشد. اصطلاح «معنویت فطری» از همین جا ناشی می‌شود؛ زیرا علاوه بر موافقت با فطرت، تغذیه سالم روح را نیز میسر می‌سازد و رشد طبیعی روح را تضمین می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲). لذا معنویت خود را معنویت فطری<sup>۱</sup> می‌نامند که با کنار هم قراردادن سخنان بهرام الهی می‌توان آن را براساس منبع، ماهیت، کارکرد و هدفش چنین تعریف کرد:

معنویت فطری با منشأ فوق‌علی، (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) علم یا سیستمی است که با فطرت واقعی و نیازهای معنوی انسان سازگار است، (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۲) در

1. Natural spirituality

زندگی روزمره انسان جریان دارد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۱) و هدفش تکامل روح

(الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳) و رضایت خدا (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۴) است.

اما چنانکه خواهیم دید، وقتی این خاندان حرف از آیین جدید جوهرکشی شده از دیگر ادیان می‌زنند، منشأ فوق‌علی، و حیانی، این معنویت زیر سؤال می‌رود؛ زیرا همه ادیان، آسمانی و الهی نیستند و گوهری نازل‌شده از منشأ فوق‌علی ندارند. بر همین مبنا، ارتباط مستقیم آورنده یا سازنده این آیین با منشأ آنچنانی اصلاً شکل نمی‌گیرد.

### ۲-۳. هدف معنویت

هریک از فرقه‌های نوپدید معنوی هدف خاصی دارند. «اشو عشق آزاد، کوئیلو عالم غیب، مأموریت الهی یا افسانه شخصی، یوگا تصفیة نفس و رسیدن به مرحله نیروانا، دالایی لاما شادمانی در دنیا، عرفان حلقه درمانگری» (نک: مظاهری سیف و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۵۴-۶۶) را به‌عنوان هدف معنوی خود معرفی می‌کنند. در مکتب نورعلی الهی، هدف معنویت فطری تکامل روح (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳) و رضایت خدا (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۴) است و بهرام الهی عمل به اصول الهی را که از طریق معنویت فطری به‌دست می‌آید، (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) برای پرورش و تکامل روح، تغذیه‌ای مناسب می‌داند.

### ۳-۳. مبانی معنویت

مراد از مبانی، بینش‌ها و نگرش‌های علمی و معنوی باورهای اعتقادی و دلایلی است که معنویت مکتب نورعلی الهی بر آن‌ها استوار و عرضه شده است. از این‌رو «شناخت لازم و کافی از حقایقی چون خالق، خلقت، انسان و تکامل از پایه‌های اساسی این معنویت» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۴۱) است که به‌طور اجمال در دو محور ذیل تبیین می‌شود:

### ۱-۳-۳. مبانی کلامی و عرفانی (مبانی نظری)

خداشناسی اصلی مهم در مکتب نورعلی الهی است؛ اما به نظر ایشان، مفیدترین راه برای بهره‌مندشدن از این اصل، خودشناسی است؛ یعنی اثبات و شناخت خدا براساس





برهان اینی منطقی. نورعلی الهی از «خود نوعی» و از مراقبه و تهذیب برای جلادادن روح حرف می‌زند تا سالک، لیاقت و ظرفیت درک حضور خدا را در خود ایجاد کند. این خودشناسی به نظر او عبارت است از اینکه انسان بداند «از کجا آمده، آمدنش روی چه پایه‌ای است و در اینجا چه وظایفی دارد» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۹). لذا انسان‌شناسی به این معنا، یکی از مبانی نظری معنویت در این نحله است.

خداشناسی و ایمان به خدا مبنای دیگر معنویت خاندان الهی است که به نظر نورعلی الهی از دو راه حاصل می‌شود: یکی استفاده از راهنمایی انبیا و اولیا و دیگری تلاش معنوی خود انسان. انسان باید با تلاش معنوی ظرفیت الهام و شهود را در خود ایجاد نماید تا خدا بدون واسطه او را راهنمایی کند. ایمان به خدا باید همراه با انجام‌دادن وظایف عبادی و معنوی باشد. چنین ایمانی باعث ایجاد عشق خدا در دل می‌شود؛ عشقی که غذای روح برای رشد و بهره‌مندی آن از فیض الهی است، چه اینکه هر موجودی برحسب ظرفیت وجودی‌اش می‌تواند از فیض الهی بهره‌مند شود (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). انسان وقتی از فیض الهی بهره‌مند شد، در پرتو آن تمام امور زندگی خود را برای رضای خدا و با تمرکز ذهن به او انجام می‌دهد و این یعنی مراقبه و توجه دائم ذهن به خداوند. زندگی همراه با توجه به مبدأ، باعث می‌شود انسان در همه حال مطابق وجدانش عمل کند و با خود در صلح و آرامش باشد. این صلح و آرامش موجب جذب انرژی الهی فوق‌علی می‌شود. این انرژی در روح نفوذ می‌کند و تعادلی برای روح می‌آورد که باعث رشد طبیعی خود حقیقی در راه کمال می‌شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳۲).

### ۲-۳-۳. مبانی اخلاقی (مبانی عملی)

به کار بستن اصول اخلاقی در مکتب نورعلی الهی بسیار مورد تأکید است. ایشان داشتن صداقت، انصاف، احساس مسئولیت، رعایت حقوق دیگران و مبارزه با نفس اماره را بسیار سفارش می‌کند و معتقد است که رعایت اصول اخلاقی، باعث مختل‌نشدن کارکرد خود حقیقی (یکی از ارکان معنویت فطری) می‌شود (الهی، ۱۳۸۰، ص

۳۴). او رشد و پرورش عقل رحمانی یا عقل اعلی را در پرتو رعایت اصول اخلاقی میسر می‌داند که اگر عقل رحمانی رشد کند، بین چهار رکن وجود (جسم، روح، دنیا و آخرت) تعادل برقرار می‌کند. مصالح هر کدام بر اساس شناخت و مدیریت این عقل تأمین می‌شود، زندگی بر وفق فطرت شکل می‌گیرد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۵) و این همان زیست معنویت‌محور است که بر پایه اصول اخلاقی استوار است.

### ۳-۴. شاخصه‌های معنویت

خاندان الهی برای اثبات برتری معنویت فطری بر معنویت‌های دیگر، شاخصه‌های ذیل را برای آن برمی‌شمارند:

### ۳-۴-۱. علم‌بودن (نگرش نو به معنویت)

از نظر بهرام الهی معنویت، آموخته‌ها و اکتسابات مفید روح ملکوتی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۳) و علم، شناخت قوانین عینی حاکم بر خلقت از طریق تجربه است (الهی، ۱۳۸۰، ص ۴۷). به باور ایشان این قوانین چنانکه بر بعد مادی خلقت حاکم است، بر بعد معنوی آن نیز حاکم است. بنابراین می‌توان معنویت را مجموعه‌ای از قوانینی دانست که شناخت آن از طریق تجربه حاصل می‌شود. مثلاً کسی که عشق الهی را احساس کند، حاضر است همه چیزش را بدهد تا به خدا برسد. این یعنی قانون عشق الهی به‌عنوان یک علت، قانون عینی‌ای است که در همه افراد معلولی مثل آمادگی برای از همه چیز گذشتن و به خدا رسیدن ایجاد می‌کند. چنانکه برای انجام آزمایش مادی به حواس جسمانی و قابلیت‌های علمی نیاز است، برای آزمایش حقایق معنوی نیز قابلیت‌هایی نیاز است. این قابلیت‌ها در ذات همه انسان‌ها است؛ اما برای به فعلیت درآوردن آن‌ها تلاش معنوی لازم است (الهی، ۱۳۸۰، صص ۵۰-۵۱). ضمن اینکه برای این آزمایش، باید اصول بنیادین صحیح علم معنویت را با راهنمایی مربی کارآموده و تأییدشده از مبدأ الهی فراگرفته باشیم (الهی، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

به نظر بهرام الهی در این زمان، علمی‌شدن معنویت و علمی و تجربی تحلیل کردن





آن به دلیل شرایط زمانی و دانش‌بنیان‌شدن همه‌چیز، ضروری است. او میراث عرفای گذشته را با شرایط امروزی ناهماهنگ می‌داند؛ زیرا روحیه مخاطب امروز، تنها با فرمول، اصول و قوانین علمی اقناع می‌شود و به هدف می‌رسد (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). مثلاً چنانکه از پیوند دو سلول متمم همدیگر سلول جدیدی قابل رشد و تکامل به نام جنین به وجود می‌آید، از پیوند دو متمم روحی، روح ملکوتی و روح بشری، نیز «خود» تشکیل می‌شود که با اعمال اختیاری انسان رشد می‌کند. روح ملکوتی یا گامت آسمانی از دو جزء اصلی به نام‌های ذره الهی، دم پروردگاری، و عقل تشکیل شده است. هر انسانی که واجد روح ملکوتی است، حامل این ذره الهی نیز هست (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۱۲۱-۱۲۲). این فرمول‌ها را تنها علم می‌تواند تحلیل و تفهیم کند. او برای اثبات این مدعا، معنویت را با علوم تجربی قیاس کرده و «تأکید می‌کند که معنویت باید با همان دقت و سخت‌گیری مرسوم در دیگر رشته‌های علمی بررسی شود. لذا لازم است چارچوب معینی به عنوان مرجع در نظر گرفته شود، بر مفاهیم، اصول، الگوها و روش‌های تجربی آزموده شده تکیه شود تا علل و اثرات آن را به دست آمده و الگوهای کاربردی آن ارائه گردد. (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۱۲-۱۳)؛ لذا بر همین اساس الگوی علوم طبیعی مرسوم را مؤید معنویت می‌داند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۲) و در مقابل برای هر آنچه در عالم ماده وجود دارد و کیفیات وجود آن‌ها بر پایه‌های علمی-تجربی و منطقی ثابت شده است، یک معادل معنوی می‌سازد؛ مانند عالم معنا، روح معنوی یا ملکوتی، گامت‌ها یا سلول‌های معنوی، اکوسیستم معنوی، اکوسفر معنوی، محیط معنوی، اتمسفر معنوی، زندگانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴)، سلول معنوی - که از تشعشعات نورانی و مولکول‌های معنوی ناشی می‌شود - مولکول‌های معنوی (متشکل از نیات و اعمال نیک) (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶)، اکسیژن معنوی، خود معنوی، تنفس معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸)، آلرژی معنوی، آنتی‌ژن‌های معنوی، سیستم ایمنی معنوی، خودایمنی معنوی، واکسیناسیون و سرم‌درمانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹) و شعور معنوی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۷).

براساس این برداشت، معنویت مبتنی بر واقعیات ملموس و قابل آزمایش و شبیه علم

تجربی می‌شود، تا یک علم نظری مانند فلسفه؛ لذا مورد اطمینان همه قرار می‌گیرد و همه گیر می‌شود؛ درحالی که اکنون در انحصار نخبگان خاص معنوی است و دیگران به دلیل ندانستن حقیقت آن و نداشتن اطمینان به درستی آن، از آن محرومند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

به باور بهرام الهی، بُعد علم بودن معنویت از مختصات تعالیم نورعلی الهی است (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴) و او است که انسان را از عرفان سنتی به معنویت علمی می‌کشاند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶). وی هدفش را از تدوین کتاب مبانی معنویت فطری نیز اثبات علم تجربی بودن معنویت و آشنا کردن محققین با بُعد علمی معنویت اعلام می‌کند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴). به نظر او مقولاتی چون وجود خدا، کاربرد ایمان، خلقت جهان و انسان، من واقعی انسان و حق و وظیفه، همه، متعلقات علم معنویت است. این امور معنوی تنها با روش علمی قابل تعلیم و تحلیل و تعلم است. پس باید با همان نگرش علمی و منطق عقلانی جاری در علوم تجربی تحقیق و بررسی شود. خاندان الهی به مقتضای این نگرش، معنویت را طب جدید روح می‌دانند؛ زیرا معتقدند که معنویت با احوال انسان معاصر و آینده متناسب‌تر است (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). براساس این دیدگاه «معنویت آن نیست که در پی سرگرمی‌های معنوی، مانند معلق ماندن در هوا یا خواندن افکار دیگران باشیم، بلکه معنویت همانند علم پزشکی است. برای طیب روح شدن باید در فیزیولوژی، پاتولوژی، آناتومی و سیستم ایمنی روح عالم شد و عوامل بیماری‌زا و دام‌های در کمین را شناسایی کرد» (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). عنوان یکی از کتاب‌های بهرام الهی نیز طب روح است. او در این کتاب، عمل به اصول اخلاقی، فکر و نیت را غذای روح می‌داند و در رشد آن مؤثر می‌شمارد (نک: الهی، ۱۳۷۹، صص ۳۱-۴۰).

### ۳-۴-۲. همگانی بودن

بهرام الهی در یک استدلال از مقایسه بعد مادی انسان و نظم و دقتی که در آن به کار رفته است، نتیجه می‌گیرد که آن صانعی که جهان مادی را با این نظم و دقت ترتیب داده است، محال است که عالم معنوی را بدون وظیفه و بلا تکلیف رها کرده باشد. لذا







تحلیل می‌کند که «علت وجودی و غایی هر موجودی حقوق و وظایف آن‌ها است. وظایف دو گونه است؛ جبری (غریزی) و اختیاری. در دسته اول همه موجودات صاحب غریزه با هم شریکند؛ اما انسان به دلیل برخورداری از عقل از نوعی اختیار نیز بهره‌مند است که به مقتضای آن، حقوق و وظایف خاصی می‌یابد و به کمک تعالیم انبیا و اولیا در مسیر کمال خود از آن‌ها استفاده می‌کند. انسان اگر وظایف خود را - که تکالیفی نسبت به خود، نسبت به خالق و نسبت به خلق است - درست انجام دهد، از حق جدیدی به نام نیروی شهود و فیضی الهام الهی برخوردار می‌شود» (الهی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). این معنویت بر اساس این ویژگی، همگانی است؛ زیرا هر انسانی با انجام دادن درست وظایف به حقوقی معنوی خود می‌رسد.

او بر این باور است که علم بودن معنویت، آن را از وابستگی به کشف و شهود ویژه برگزیدگان معدود و از سطحی‌نگری و تراوش‌های وهم و خیال افراد سودجو نجات می‌دهد؛ زیرا معنویت در صورت علم بودن، در حیطه عقل و استدلال و فرمول قرار می‌گیرد. در این صورت رسیدن به آن، مثل بقیه دانش‌های تجربی در توان همه است، به شرطی که با همان دقت علمی لازم در دیگر رشته‌های علمی بررسی شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷). بنابراین معنویت همگانی است، نه ویژه افراد خاص.

### ۳-۴-۳. دارای سیستم ایمنی معنوی

بهرام الهی به دلیل آگاهی لازم از زیست‌شناسی، بیولوژی و تکامل جسم انسان، روح را نیز متشکل از حیث ملکوتی و حیث بشری یا گامت‌های آسمانی و زمینی می‌داند و بر اساس همان ویژگی‌های بیولوژیکی معتقد است که تبادلات این دو حیث به دو صورت فعال و منفعل است. از آنجا که مولکول‌های گامت زمینی بیشتر است، اگر گامت آسمانی منفعل بماند، مولکول‌های روح بشری به روح ملکوتی حمله می‌کنند و صفات روح بشری بیشتر می‌شود. در نتیجه حساسیت‌های روح ملکوتی نسبت به معنویت از بین می‌رود. لذا لازم است روح ملکوتی همیشه در تنظیم تبادلات خود فعال باشد و در برابر صفات مهاجم، ایمنی کسب کند (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲). ایشان بر همین اساس سیستم

ایمنی معنوی و انواع آنتی‌ژن‌ها و آنتی‌بادی‌های معنوی را برای ایمن ماندن گامت‌های آسمانی روح مطرح می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۱۶۶-۱۶۸) که باید توسط عقل اعلی و به کمک نفس لوامه و ملهمه و مطمئنه و عقل مجریه تنظیم شود (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۰).

«اکوسیستم» جایگاه پرورش معنوی روح است، ولی خطرات بی‌شماری آن را تهدید می‌کنند. برای ایمن ماندن اکوسیستم از خطرات، باید سیستم ایمنی معنوی فعال باشد که از آنتی‌ژن‌های معنوی، خودایمنی معنوی، واکسیناسیون و سرم‌درمانی معنوی (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹) تشکیل شده است.

### ۳-۴-۴. کارایی برای انسان امروزی

بهرام الهی انواع معنویت را در سه جریان کلی کلاسیک، انحرافی و فطری خلاصه می‌کند (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). ۱. معنویت کلاسیک معنویتی است که در گذشته عرفای همه مذاهب و ادیان بدان عمل می‌کردند. به‌رغم اندک تفاوتی در روش‌های عملی و آثار، منشأ همه آن‌ها فوق‌علی و هدف عمل‌کنندگان به آن، تزکیه نفس و قرب الهی است. اما اشکال اساسی این معنویت (معنویت کلاسیک) تک‌بعدی بودن آن است؛ زیرا تنها ناظر به عشق الهی و شور و حال ناشی از آن است و نسبت به پرورش عقل رحمانی مسامحه دارد. درحالی‌که جاذبه عشق الهی در صورتی نتیجه مثبت می‌دهد که روح به پختگی لازم رسیده باشد و پختگی روح در گرو رشد عقل رحمانی است. در صورت عدم رشد یافتگی عقل، سالک در اثر حالات خاصی مانند کشف و شهود و الهام کاذب دچار گمراهی می‌شود. هرچند این معنویت در گذشته موجب پیشرفت معنوی و تقرب و اتصال انسان به مبدأ می‌شد، اما برای انسان امروزی به دلیل تکامل فکری کارساز نیست (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۲۸-۳۰).

۲. معنویت انحرافی معنویتی است که منشأ علی و هدف مادی دارد؛ برای روح به مواد مخدر می‌ماند که اثر معنوی‌اش موقت و برای سلامتی‌اش مضر است. با این حال مردم به دو سبب به آن روی می‌آورند: یکی کشش فطری انسان به سمت مبدأ و دیگری زودباوری و بی‌اطلاعی. اگر مردم با تعلیمات صحیح با اصول معنویت واقعی آشنا

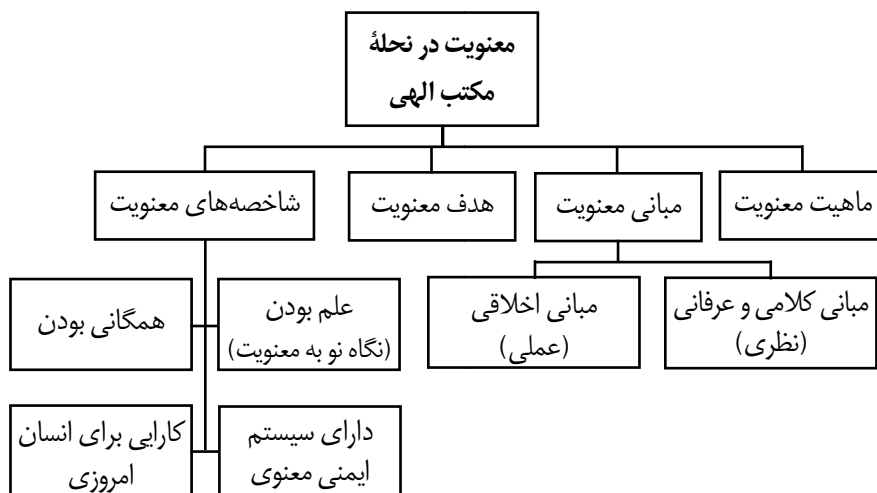




شوند، حق را از باطل تمیز می‌دهند و شکردهای روانی و حیل‌های شیادان را با معنویت اشتباه نمی‌گیرند (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۳۰-۳۱).

۳. معنویت فطری اما معنویتی در متن زندگی است. حیات معنوی از پیوند سلول‌های خاکی و آسمانی که جنین روحی را تشکیل می‌دهند آغاز می‌شود. از این رو در کنج عزلت به عبادت پرداختن معنویت نیست (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). اینکه مردم معنویت را جریان غیر عادی در حاشیه زندگی می‌دانند، ناشی از نگاه آن‌ها به معنویت کلاسیک و معنویت انحرافی است؛ در حالی که معنویت فطری به راحتی در زندگی عادی انسان جریان دارد (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۱). معنویت انبیا نیز مبتنی بر اصول معنویت فطری است (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۸)، اما برای انسان امروزی جوابگو نیست.

به نظر او، معنویت «مکتب» چون علم است و با همان وجه علمی، نیازها و محدودیت‌های هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان را در نظر دارد. از این رو با طبیعت انسان امروزی همسو است و باعث ایجاد تعادل در او می‌شود (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲) و تعادل بین روح و جسم از عوامل اصلی رشد مطلوب معنوی است (نک: الهی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). بنا بر این دیدگاه، معنویت واقعی معنویت «مکتب» است که با فطرت و علم و عقل بشر امروزی سازگار است و برای زندگی امروزی و رسیدن به کمال کارایی دارد.



نمودار ۱

#### ۴. نقد معنویت فطری در نحله «مکتب» براساس نظریه انسجام

به نظر هالیدی و رقیه حسن که بنیان‌گذاران نظریه انسجام هستند، «انسجام (Cohesion) در اصل یک ابزار زبانی است که ویژگی متنت (بافتار) را فراهم می‌سازد و نیز یک مفهوم معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند» (Halliday, 1973, p. 33)، به نقل از راستگو و نخعی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۱؛ اما در فلسفه منطق و تحلیل باورها و اندیشه‌ها نیز به کار گرفته می‌شود و در این صورت «انسجام وصف درونی باورها است» (صادقی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵). لذا در این تحقیق، باور خاندان الهی بر پایه این نظریه ارزیابی می‌شود و با عرضه «معنویت فطری» بر نظریه انسجام مشخص می‌شود که این باور معیار انسجام درونی را حداقل در دو محور ذیل ندارد:

#### ۴-۱. عدم انسجام در روش تبیین معنویت

تهذیب نفس و تربیت روح برای شهود و تکامل یکی از دغدغه‌های اصلی مکتب نورعلی الهی است که در «نامه سرانجام» یا «کلام خزانه» نیز مورد تأکید است. این سیر کمال انسان تا حدی باید ادامه داشته باشد که به جاودانگی او منجر شود (نک: صفی‌زاده بوره‌ک‌ای، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰). رهبران مکتب نورعلی الهی برای عقل نیز بسیار اهمیت قائلند و تمام امور معنوی و مراحل سلوک را در پرتو عقل تعریف و تبیین می‌کنند. نورعلی الهی از آیات و روایات بسیار بهره می‌گیرد، ولی بهرام الهی در حوزه نقل، تنها گفتار پدرش را معتبر می‌داند و از هیچ آیه و روایتی استفاده نمی‌کند. بنابراین می‌توان گفت روش این خاندان در بهره‌برداری از معنویت، تلفیقی از روش عقلی و نقلی است؛ اما با این حال در قرائت بهرام الهی روش نقلی مفقود شده است.

در قرائت بهرام الهی عقلی بودن با علمی بودن یکی انگاشته می‌شود. از این رو وی تلاش دارد که معنویت را با عبارات شبه‌عملی و شباهت‌یابی‌های بیولوژیکی بین روح و بدن تبیین کند؛ اما فهم دقیق این ارتباطات را به روح ملکوتی واگذار می‌کند. به این شکل روش وی نه تنها سخت‌گیری علمی و معرفتی برای تفهیم حقیقت نیست، بلکه زمینه چندمبنایی و ازدست‌رفتن انسجام در تبیین معنویت را فراهم می‌کند. این عدم





انسجام اگر به اینجا انجامد که مخاطب این نحله به عدم تبیین‌گری این تعالیم اعتراضی نماید، آن را ناشی از ضعف روح ملکوتی وی اعلام می‌کنند. از این روست که با وجود مدعای علمی و تجربی بودن در آثار بهرام الهی به مخاطبان سفارش می‌شود که اول با تغذیه مناسب معنوی به تقویت روح خود پردازید تا ظرفیت و توان درک معنویت در آن ایجاد شود. او حتی گاهی حرف از این می‌زند که معنویت ما را آیندگان خواهند فهمید، چنانکه مردم قرن‌های بعدی به عمق حرف‌های علمی گالیله رسیدند (نک: الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

در بیان بهرام الهی هرچند از تعابیر علمی به کرات استفاده می‌شود، اما از سیاق عبارات وی، استعاره‌های بودن زبان و بازی زبانی انتخاب شده با موضوع مورد بحث، وجه دیگر عدم انسجام آشکار می‌شود. شاهدی بر این نکته، استفاده‌های وی از تعابیر علمی در بافت مفاهیم انتزاعی است؛ به عنوان مثال وی درباره تجربه حضور خداوند می‌گوید: گرمای محیط معنوی از جانب خداوند تأمین می‌شود. با این حال تشعشعات منفی حرارت منفی تولید می‌کند. منشأ حرارت منفی، آتش منفی است که از وجود تسلیم‌شدگان به نفس اماره برمی‌خیزد و به دست نیروهای منفی تشدید می‌شود. اتمسفر معنوی وقتی آلوده شد، میان خدا و انسان عایق ایجاد می‌کند و مانع رسیدن گرمای الهی به انسان می‌شود. در نتیجه اتمسفر معنوی سرد می‌شود و انسان‌ها - محروم از گرمای عشق الهی - به آتش منفی روی می‌آورند (الهی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹).

بازی زبانی علم را نمی‌توان برای بافت موضوع آن که امری غیر تجربی و آزمایش‌پذیر است استفاده کرد. به عبارت دیگر اگر قرار است معنویت علم باشد، باید موضوع آن مانند موضوع علوم تجربی به تجربه و آزمایش درآید و صرف استفاده از زبان علوم تجربی و اصطلاحات آن، معنویت را علمی نمی‌سازد.

علاوه بر این، به فرض پذیرش فطری بودن معنویت، معنای این گزاره تجربی بودن معنویت به معنای رایج در علوم طبیعی نیست. کسانی که در بافت ادیان و حیانی مدعی فطری بودن معنویت و امکان اثبات امور معنوی را داشته‌اند، راه آن را تجربه معنوی دانسته‌اند، نه تجربه مادی، چنانکه در علوم تجربه مرسوم است. به عنوان مثال دانشمندان

اسلامی بر اساس منابع دینی، اصل کمال‌خواهی و خداجویی فطری را پذیرفته شده می‌دانند؛ اما این خداجویی فطری را همراه با شهود و تجربه معنوی دانسته‌اند، نه تجربه مادی. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «طلب فطری، مسبوق به شهود و شناخت مطلوب است و طالب بعد از شناخت مطلوب، برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و با رسیدن به آن آرامش می‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۱)؛ حتی برخی از غیرمسلمانان نیز قائلند که «دین‌داری و گرایش به امر قدسی ریشه در سرشت و فطرت آدمی دارد و امری عارضی و تحمیلی از بیرون نیست» (اتو، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸). این یعنی اگر فطرت به هر دلیلی منحرف و مخدوش شود، کارکرد و خواسته‌هایش نیز انحرافی و از نظر دینی مخدوش خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۶۱). از این رو اثبات اینکه کدام خواسته انسان مطابق فطرت او است یا فطرت کدام شخص، سالم است با معیارهای علم تجربی قابل اثبات نیست.

#### ۲-۴. عدم انسجام درونی و محتوایی

بر اساس نظریه انسجام، اگر بخشی از یک نظریه یا باوری با کل آن یا بخش‌های دیگر آن سازگار و منسجم نباشد، پذیرفتنی نیست. اینک بخش‌هایی از معنویت مکتب نورعلی الهی با همین نگاه بررسی می‌شود:

#### ۱-۲-۴. چندگانگی در هویت

نورعلی الهی در کتاب برهان الحق مسلمان است. او روش معنوی خود را «مکتب مولا» و مذهبش را «شیعه اثنی عشری» می‌داند که احکام اسلامی طابق النعل بالنعل در آن رعایت می‌شود (نک: الهی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). در کتاب معرفه الروح به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام درباره اثبات، خلقت و بقای روح، برزخ، قیامت، معاد، نشآت اخروی و ... فراوان استناد می‌کند؛ اما در آثار الحق قرآن را بسیار تحریف شده (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۹۴) و عصمت انبیا را مردود می‌داند (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۹) که شامل پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز می‌شود و به نحوی عصمت آن حضرت در دریافت و ابلاغ قرآن زیر سؤال می‌رود. او خود را گاهی پیرو آیین سلطان اسحاق (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۲) و





گاهی آورندهٔ دین ابداعی (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲) می‌داند، گاهی از حقانیت همهٔ ادیان دم می‌زند (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۴) و گاهی می‌گوید «دین همین است که من گفته‌ام، بقیه حاشیه و فروع است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۰۷). ترتیب در عبادت را برای جلوگیری از تفرقهٔ فکر می‌داند که وقتی انسان به مقام وحدانیت رسید، دیگر احتیاجی به رعایت ترتیب عبادات ندارد (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۶). بر این اساس هویت «مکتب» خودادعایی این خاندان برای مخاطب مجهول می‌ماند.

معنویت در مکتب نورعلی الهی یک علم است و چون علم براساس فرمول و اصول عقلانی و منطقی تحلیل و به کار گرفته می‌شود، خطا ناپذیر است (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷). خطاناپذیری از ویژگی‌های علم حضوری است؛ اما بهرام الهی از آنجا که از فرمولیک بودن علم معنویت می‌گوید، منظورش علم حصولی است. علم حصولی و تجربی خطا پذیر است، مگر آنکه آن قدر مورد آزمایش قرار گرفته باشد که یقینی شده باشد؛ ولی بهرام الهی چنین ادعایی دربارهٔ معنویت فطری ندارد. به باور خاندان الهی علم بودن معنویت، چون آن را در حیطةٔ عقل قرار می‌دهد، نباید وابسته به کشف و شهود باشد و نباید آن را به سطحی‌نگری و تراوش‌های وهم و خیال افراد واگذار کرد. آن‌ها معنویت کلاسیک را رد می‌کنند؛ چون بر مبانی شهود و تزکیهٔ خودادعایی و باطنی‌گرایی بدون معیار علمی استوار است (نک: الهی، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۵۷)؛ اما شهود و الهام در معنویت خودشان هم مورد اهتمام ویژه است و رسیدن به مرحلهٔ شهود و الهام را مشروط به انجام دادن وظایف می‌دانند (نک: الهی، ۱۳۸۲، صص ۲۵، ۳۲). اصلاً معنویت خود را براساس همین ویژگی، همگانی می‌دانند؛ زیرا هر انسانی با انجام دادن درست وظایف به حقوق معنوی خود می‌رسد.

اما واقعیت این است که نمی‌شود به آسانی هر ادعایی را علم دانست؛ زیرا علم بودن یک موضوع، بر معیارها و پایه‌هایی استوار است که برخی از آن‌ها عبارتند از: ۱. آن موضوع باید، رئوس ثمانیهٔ علم را داشته باشد؛ ۲. در میان جوامع و مراکز علمی به علم بودن مشهور باشد؛ ۳. به عنوان علم در مراکز آکادمیک عرضه و تدریس شود. معنویت خاندان الهی معیار دوم و سوم را اصلاً ندارد. هر چند از معیار اول پنج مورد

از رؤس ثمانیه علم را دارد (تعریف شده، موضوعش انسان است، فایده‌اش جهان‌بینی مطابق فطرت است، هدفش تکامل معنوی انسان و مؤلفش نورعلی الهی است)، اما از جانب دانشمندان دیگر به رسمیت شناخته نشده و یافته‌های آن از مجاری رسمی دانشگاهی مطرح و تأیید نشده است. از این رو معنویت فطری در این نحله، صرفاً یک ادعا است و آزمون‌های لازم برای تبدیل شدن به علم را از سرنگذرانده است.

بنابراین نظریات معنوی این خاندان از انسجام درونی برخوردار نیست و دچار چندگانگی هویتی است؛ زیرا معلوم نیست مکتب نورعلی الهی از نحله‌های اسلامی است یا آیین جدید جوهرکشی شده از تمام ادیان یا اینکه اساساً علم است یا کشف و شهود.

#### ۲-۲-۴. دوگانگی در منبع

امر متعالی یا متعلق معنویت در مکتب نورعلی الهی، خدا است؛ اما وقتی امر متعالی خدا است، فرایند تقرب و رسیدن به او نیز باید طبق برنامه‌خدایی (دین و حیانی) باشد، نه دین طبیعی و مبتنی بر تجربه. بهرام الهی معنویت «مکتب» را دارای اصول نازل شده از مبدأ الهی می‌داند که موافق با فطرت و ضامن رشد طبیعی روح ملکوتی انسان است و هدفش رسیدن به خودشناسی و خداشناسی (الهی، ۱۳۸۰، ص ۳۲؛ نک: الهی، ۱۳۷۹، صص ۳۴-۳۵)؛ اما در جای دیگر متوجه می‌شویم که منظور از آن اصول، همان گفتار پدرش است (نک: الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص الف) که شاکله محتوایی همان آیین جدید را تشکیل می‌دهد.

این منبع متزلزل یکی از ایرادهای اساسی این معنویت است؛ زیرا اگر منبع معنویت معتبر نباشد، تشخیص آن منبع و آن معنویت از حقیقت فطرت، حقیقت نیاز فطری و معنوی، خداشناسی، راه و راهنماشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، فرجام‌شناسی، حقیقت کمال و ... واقعی نیست؛ هر چند با الفاظ علمی ارائه شود.

#### ۳-۲-۴. انسان‌محوری یا خدامحوری؟

توجه بیش از حد به انسان یکی از ویژگی‌های این معنویت است. خاندان الهی از



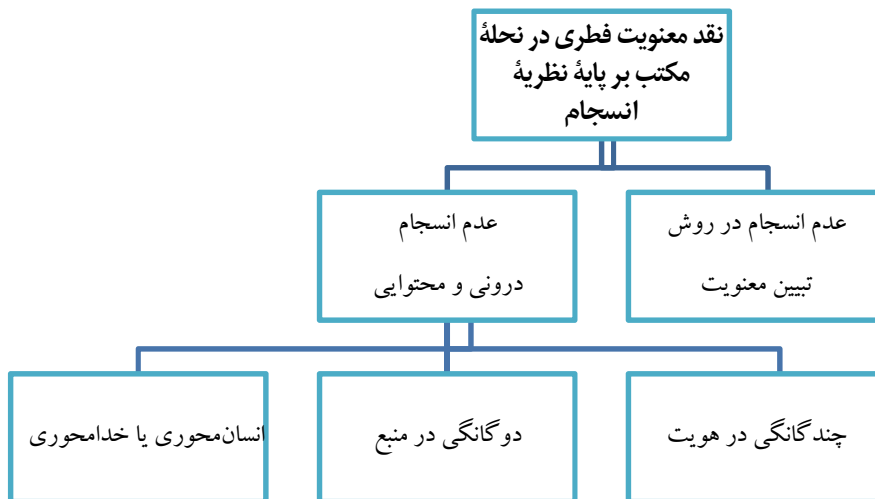




یک سو خداوند را محور تعالیم خود قرار می‌دهند و از سوی دیگر معنویت را انسان‌محورانه و مبتنی بر یافته‌های انسان تبیین می‌کنند. کشف معنویت از درون انسان، برای انسان، تجربه‌شده توسط انسان، تحلیل‌شده با علم انسان و ... به این معنویت جلوه‌ای اومانستی می‌بخشد. دین شخصی و اومانستی «نوعی دین‌داری و تجربه زندگی معنوی است که شخص بدون توجه به هیچ معیار خارجی و صرفاً با احساسات و تجارب درونی خود آن را می‌یابد. دیگر معیارهای دینی حتی پیامبران، متون مقدس و اراده خداوند هم اعتباری ندارند» (مظاهری سیف و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۱۶۳-۱۶۴). چنانکه اشو «آزادانه به گمراهی رفتن، در برابر خدا ایستادن و کار به درستی و نادرستی امور نداشتن را حق انسان می‌داند» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

در معنویت «مکتب» هم این خود انسان است که با همان خمیرمایه فطری خداخواهی و تلاش معنوی به کمال می‌رسد؛ زیرا معنویت علم است و چنانکه در ریاضی، فیزیک، بیولوژی و ...، نیازی به راهنمایی دین و پیامبر نیست، در معنویت هم نیازی به این امور نیست. معنای اصرار بر تجربی و علمی بودن معنویت، تعبدی نبودن آن را می‌رساند که منجر به کنار گذاشتن خدا از معنویت می‌شود. هرچند بهرام الهی گاهی از راهنمایی دینی اولیای خدا نیز حرف می‌زند، اما منظورش از اولیا، رهبران جریان مکتب و منظورش از دین، همان نحله ابداعی پدرش است.

نورعلی الهی توجه به خدا را در معنویت اصل می‌داند و می‌گوید: «اصل در معنویت، توجه کامل به مبدأ است» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۲، ص ۱۸۹)، ولی در جای دیگر خطاب به انسان و با توجه به اهمیت خودشناسی در باورش می‌گوید: «به خود آی! به خدا قسم که خود خدایی» (الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۹). با دقت در واژه‌های همین گفتار ایشان درمی‌یابیم که او هم خدایی خداوند را به زبان آورده و به آن سوگند خورده و هم مخاطبان نوعی خود را خدا دانسته؛ زیرا هیچ توضیحی مبنی بر تفاوت معنایی واژه «خدا» درباره انسان و خدا نداده است. از این رو به نظر ایشان، انسان اولاً و بالذات خدا است، ولی برای فهم این امر باید به خود آید و بیندیشد.



نمودار ۲

### نتیجه گیری

مطرح کردن معنویت فطری به عنوان خواسته فطری بشر درست است؛ اما بانیان «نحله مکتب» در پرتو تعابیر و ترکیب‌های لفظی، با مطرح کردن این حقیقت فطری در پی اثبات مسلک خود به عنوان آیین و شریعت کارآمد برای انسان امروزی هستند. آن‌ها برای نهادینه کردن ادعای خود، از رحمت خدا و فطرت و نیز رشد عقلی و علمی بشر مایه می‌گذارند تا بگویند دین و معنویت سستی پاسخگوی عقل و علم بشر امروزی نیست. بهرام الهی هدف معنویت را رسیدن به کمال و سازگاری با فطرت انسان، و روح ملکوتی و عقل اعلی را از ویژگی‌های آن می‌داند و شناخت خدا و ایمان به او و التزام به اصول اخلاق عملی را از مبانی این معنویت معرفی می‌کند. این ویژگی معنویت در نحله «مکتب»، هر چند آن را از معنویت‌های بدون خدا و انسان‌محور جدا می‌کند؛ اما با دقت و مطالعه تمام آثار خاندان الهی و نگاه کل‌نگر دانسته می‌شود که این معنویت، وحیانی و قابل اعتماد نیست؛ زیرا با وجود ادعای «معنویت فطری» در نهایت طریقت «مکتب» - که نسخه به‌روزشده طریقت اهل حق است - به‌عنوان راه و رسم صحیح معنویت‌گرایی معرفی می‌شود.





از آنجاکه معنویت همان رابطه بین انسان و خدا (در نگرش اسلامی) یا انسان و ماورا (در نگرش انسانی) است، فهمیدن حقیقت آن کار آسانی نیست. در نگرش دینی، هر امری که مربوط به هدایت و کمال و رابطه بین انسان و خدا باشد، باید لزوماً از ناحیه خدا به بشر اعطا شده باشد که در گفتمان دینی، وحی خوانده می‌شود. خداخواهی خواسته فطری بشر و مبنای اصلی معنویت است، پس باید از ناحیه خدا معرفی شود. خداوند دین را به همین منظور فرستاده است؛ زیرا خدای خالق، فطرت و طاقت و نیاز و هدف خلقت و کمال نهایی مخلوقش را در نظر می‌گیرد، برایش برنامه کمال می‌فرستد. مقاله حاضر با معیار قراردادن «نظریه انسجام» تلاش کرد که نشان دهد مدعای «معنویت فطری» با ارائه طریقت خاص از جانب نحله «مکتب» ناسازگار است. به عبارت دیگر اگر نحله «مکتب» بر این امر تکیه دارد که معنویت سراسر فطری است و انسان‌های امروزی می‌توانند بدون شریعت و حیانی معنویت گرا باشند، پس دیگر نیاز به تبلیغ طریقت «مکتب» هم نیست. پس براساس نظریه انسجام، دیدگاه «معنویت فطری» در نحله «مکتب» از انسجام درونی برخوردار نیست.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. اتو، رودلف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی (مترجم: همایون همتی). تهران: نقش جهان.
۲. اشو. (۱۳۸۱). شهامت (مترجم: خدیجه تقی پور). تهران: فردوسی.
۳. انور، لیلی. (۱۳۸۸). ملک جان نعمتی (مترجم: فرزاد یمنینی). بی جا: نشر پنج.
۴. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۷). تهران: سخن.
۵. جلالی مقدم، مسعود؛ صفوت، داریوش. (۱۳۸۰). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (زیر نظر کاظم بجنوردی، ج ۱۰). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). فطرت در قرآن (محقق: محمدرضا مصطفی پور). قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). دین شناسی (محقق: محمدرضا مصطفی پور). قم: اسراء.
۸. جیحون آبادی، نعمت الله. (۱۳۶۳). حق الحقایق (مقدمه و مصحح: محمد مکرری). تهران: کتابخانه طهوری.
۹. خدابنده، عبدالله. (۱۳۸۴). شناخت فرقه اهل حق. تهران: امیر کبیر.
۱۰. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۴). تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. راستگو، کبری؛ نخعی، مریم. (۱۳۹۶). نظم تقابلی «ارض و سماء» در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه انسجام. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن. (۱۱)۶، صص ۲۰۷-۲۲۶.
۱۲. زمانی، علی اکبر. (۱۳۸۶). استاد الهی در نگاهی به آثار الحق. تهران: راه نیکان.
۱۳. شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت گرایی جدید. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. صادقی، رضا. (۱۳۸۸). نگاهی انتقادی به ابعاد معرفتی ایده آلیسم. فصلنامه معرفت فلسفی. (۲۴)۶، صص ۱۰۵-۱۳۷.
۱۵. صفی زاده بوره که ای، صدیق. (۱۳۶۰). مشاهیر اهل حق. تهران: کتابخانه طهوری.



۱۶. صفی زاده بوره که‌ای، صدیق. (۱۳۷۵). نامهٔ سرانجام یا کلام خزانه. تهران: هیرمند.
۱۷. صفی زاده بوره که‌ای، صدیق. (۱۳۸۷). اهل حق پیران و مشاهیر. تهران: نشر حروفیه.
۱۸. مازندرانی، خلیفه. (۱۳۷۸). سلوک در تاریکی. بی‌جا: نشر مهتاب.
۱۹. مشکور، محمدجواد. (۱۳۸۷). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۲۱، ۲۲). تهران: صدرا.
۲۱. مظاهری سیف، حمیدرضا؛ شریفی دوست، حمزه؛ کیانی، محمدحسین. (۱۳۹۱). آسیب‌شناسی عرفان‌های نوظهور. قم: صهبا یقین.
۲۲. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی (دو جلدی، ج ۲). تهران: نشر ادنا.
۲۳. الهی، بهرام. (۱۳۷۳). آثار الحق (ج ۱، ۲). تهران: جیحون.
۲۴. الهی، بهرام. (۱۳۷۹). طب روح. تهران: جیحون.
۲۵. الهی، بهرام. (۱۳۸۰). معنویت یک علم است (مترجم: فرزاد یمینی). تهران: جیحون.
۲۶. الهی، بهرام. (۱۳۸۲). مبانی معنویت فطری (مترجم: ملیکا ما برن و فرزاد یمینی). تهران: جیحون.
۲۷. الهی، بهرام. (۲۰۰۰م). صد گفتار. بی‌جا: نشر Robert laffont.
۲۸. الهی، نورعلی. (۱۳۴۸). معرفة الروح. تهران: جیحون.
۲۹. الهی، نورعلی. (۱۳۵۴). برهان الحق. تهران: کتابخانهٔ طهوری.



## References

\*The Holy Qur'an.

1. Anuri, H. (1381 AP). *Fahang Bozorg Sokhan*. (Vol. 7). Tehran: Sokhan. [In Persian]
2. Anwar, L. (1388 AP). *Malik Jan Nemati*. (Yamini, F, Trans.). Panj Publications. [In Persian]
3. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *Dekhoda Dictionary*. (Vol. 14), Tehran: University of Tehran. [In Persian]
4. Elahi, B. (1373 AP). *Works of al-Haq*. (Vol. 1, 2). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
5. Elahi, B. (1379 AP). *Soul medicine*. Tehran: Jeihoon. [In Persian]
6. Elahi, B. (1380 AP). *Spirituality is a science*. (Yamini, F, Trans.). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
7. Elahi, B. (1382 AP). *Basics of Innate Spirituality*. (Mabaran, M., & Yamini, F, Trans.). Tehran: Jeihoon. [In Persian]
8. Elahi, B. (2000). *A hundred words*. Robert Laffont Publications.
9. Elahi, N. A. (1348 AP). *Ma'rifah al-Rouh*. Tehran: Jeihoon. [In Persian]
10. Elahi, N. A. (1354 AP). *Burhan al-Haq*. Tehran: Tahouri Library. [In Persian]
11. Eshu. (1381 AP). *Courage*. (Taghipour, Kh. Trans.). Tehran: Ferdowsi. [In Persian]
12. Jalali Moghadam, M., & Safvat, D. (1380 AP). *Big Islamic Encyclopedia*. (Under the supervision of Kazem Bojanvardi, vol. 10). Tehran: The center of the great Islamic encyclopedia. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Nature in the Qur'an*. (Mostafapour, M. R. Trans.). Qom: Israa. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Religion Studies*. (Mostafapour, M. R, Ed.). Qom: Israa. [In Persian]
15. Jeihunabadi, N. (1363 AP). *Haq al-Haqayeq*. (Makri, M. Ed.). Tehran: Tahouri Library. [In Persian]



16. Khudabandeh, A. (1384 AP). *Knowing the sect of Ahle Haq*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
17. Mashkoo, M. J. (1387 AP). *Dictionary of Islamic Sects*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
18. Mazaheri Seif, H. R., & Sharifi Doust, H., & Kiani, M. H. (1391 AP). *Pathology of emerging mysticism*. Qom: Sahbaya Yaqeen. [In Persian]
19. Mazandarani, K. (1378 AP). *Walking in the dark*. Mahtab Publications. [In Persian]
20. Moein, M. (1386 AP). *Persian Dictionary*. (2 vols, vol. 2). Tehran: Adna Publications. [In Persian]
21. Motahari, M. (1384 AP). *Collection of Shahid Motahari's works*. (Vol. 21 & 22). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Otto, R. (1380 AP). *The concept of sacredness*. (Hemmati, H. Trans.). Tehran: Naqshe Jahan. [In Persian]
23. Rastgou, K., & Nakhaei, M. (1396 AP). Contrasting order of "Earth and Heaven" in Quranic discourse based on the theory of coherence. *Qur'an Linguistic Researches*. 6(11), pp. 207-226. [In Persian]
24. Sadeghi, R. (1388 AP). A critical look at the epistemological dimensions of idealism. *Journal of Philosophical Knowledge*. 6(24), pp.105-137.
25. Safizadeh Boreke'ei, S. (1360 AP). *Ahle al-Haq celebrities*. Tehran: Tahouri Library. [In Persian]
26. Safizadeh Boreke'ei, S. (1375 AP). *The last letter or the word of the treasury*. Tehran: Hirmand. [In Persian]
27. Safizadeh Boreke'ei, S. (1387 AP). *Righteous people of elders and celebrities*. Tehran: Horoufiyah Publications. [In Persian]
28. Shakranjad, A. (1397 AP). *New spiritualism*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
29. Zamani, A. A. (1386 AP). *Ostad Elahi in looking at the works of Al-Haq*. Tehran: Rah Nikan. [In Persian]

