

تبیین جامعه‌شناختی رشد گروه‌های نوپدید دینی

محمد مسعود سعیدی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۲، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴)

چکیده

در چند دهه اخیر، جامعه ایران شاهد شکل‌گیری و رشد گروه‌های معنویت‌گرا بوده است. با توجه به اختلاف عقیدتی و رفتاری آشکاری که اکثر این گروه‌ها با فرهنگ سنتی جامعه دارند، فراوان شدن آن‌ها مسائلی را برای جامعه رقم زده است. حفظ نظم اجتماعی در مواجهه با این واقعیت مبتنی بر شناخت علمی و بی‌طرفانه آن است. جهانی‌شدن و وجود شباهت بین معنویت‌ها و عرفان‌های نوظهور در ایران با تحولات دینی در دیگر نقاط جهان، پژوهشگران را ملزم می‌کند تا شناسایی تحولات دینی را از چشم‌اندازی جهانی پی‌گیری کنند. یک بُعد این شناسایی، شناخت روندهای کلان اجتماعی و عوامل تسهیل‌کننده‌ای است که بستر مناسب را برای ظهور این تحولات در جهان و ایران فراهم می‌کند. مسأله این پژوهش، تبیین جامعه‌شناختی رشد گروه‌های نوپدید دینی از منظری جهانی و با هدف ارزیابی مواجهه رایج با آن است. در این پژوهش، با استفاده از تحلیل و استنتاج منطقی از پژوهش‌ها و یافته‌های پراکنده حوزه تخصصی جامعه‌شناسی دین، تبیین‌های مرتبط دسته‌بندی و تشریح می‌شوند. این تبیین‌ها در این جا به سیزده دسته تقسیم شده‌اند و در پایان و بر مبنای ماهیت تحولات و روندهای استنباط‌شده از تبیین‌ها، درباره مواجهه رایج و مواجهه مناسب با گروه‌های معنویت‌گرا اظهار نظر شده است.

کلیدواژه‌ها: گروه‌های نوپدید دینی، جامعه‌شناسی دین، تحولات دینی، مواجهه با گروه‌های نو پدید دینی.

مقاله علمی پژوهشی؛ Doi: <http://10.22034/JSI.2023.534018.1455>

m.saeedi@isca.ac.ir

استادیار جامعه‌شناسی دین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران؛

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و سوم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، ص ۵۵-۲۹

بیان مسأله

جامعه ایران در دهه‌های اخیر با رشد محفل‌ها و گروه‌های دینی و معنوی جدید مواجه است. این گروه‌ها همانند بسیاری از گروه‌های رو به رشد دیگری که محتوای غالب‌شان ورزشی یا روانشناختی و یا ذوقی و تفریحی است، یکی از اهداف‌شان را آرامش بخشیدن به انسان و کاهش رنج‌ها و شفای دردهای او اعلام می‌کنند. اما گروه‌های دینی جدید علاوه بر این، در فرایند جذب اعضا، به تدریج، محتواهای غیرمرسوم و نامتعارف دینی خود را نیز آشکار می‌کنند؛ از ارتباط با خدا یا موجودات یا انرژی‌های برتر سخن می‌گویند، از عشق و وصل به قدرت‌های منزّه و کسب آرامش در زندگی می‌آموزانند، یا درباره معنای زندگی صحبت می‌کنند، گاه مدعی رسالتی جهانی هستند و راهی را برای رستگاری نهایی آدمی معرفی می‌کنند و در این موارد، اگر چه برخی از آنان مدعی پیوستگی بنیادین با آیین رسمی در جامعه هستند، آموزه‌های‌شان غالباً با محتوا و سبک عملی آن، اختلاف دارد. در این اوضاع، به‌ویژه، شماری از جوانان، بلکه نوجوانان- آگاهانه یا ناآگاهانه- در فرایند جذب شدن به این گروه‌ها قرار می‌گیرند و ممکن است بعد از مدتی نوعی تغییر آیین را تجربه کنند و گاهی با جامعه پیرامون خود و به‌ویژه، با والدین خویش دچار تنش‌هایی شوند. بخش مهمی از دینداران، ایشان را فریب‌خورده سودجویان و شیادان می‌دانند. اغلب نهادهای فرهنگی و دینی، ظهور معنویت‌گرایی جدید را برساخته غرب، برای سلطه بر دین و دشمنی با انقلاب اسلامی تفسیر می‌کنند و نهادهای حکومتی نیز معمولاً نگاهی امنیتی به این گروه‌ها دارند. در نتیجه، مواجهه رایج- بعد از کمی پند و اندرز و هشدار- نفی و برخورد خشونت آمیز است.

شکی نیست که حفظ نظم اجتماعی مبتنی بر مواجهه مناسب با این واقعیت اجتماعی است که بدون شناخت علمی و بی‌طرفانه آن میسر نمی‌شود. شناخت علمی با توصیف ویژگی‌ها و تبیین عوامل مؤثر و پی‌گیری پیامدها، راه منطقی برای مداخله را نشان می‌دهد. به علاوه، شناخت تحولات جدید دینی در ایران در وضعیت جهانی‌شده کنونی مستلزم توجه به واقعیت‌های مشابه در دیگر نقاط جهان است. گروه‌های نوپدید دینی، به‌ویژه از نیمه دوم سده بیستم میلادی در غرب رشد چشمگیری داشته‌اند و نمونه‌های داخلی از جهات بسیاری به آن‌ها شباهت دارند. برای مثال، پژوهش میدانی درباره عرفان حلقه که از گروه‌های نوپدید دینی در ایران است، بسیاری از این وجوه تشابه را نشان می‌دهد (سعیدی، ۱۳۹۶؛ ۱۳۹۷).

مطالعه گروه‌های جدید در جامعه ایران، بدون توجه به تحولات نوپدید دینی در جهان معاصر و فقط از منظری ملی، ممکن است این واقعیت را پدیده‌ای سطحی و زودگذر جلوه دهد که مثلاً به جهت شرایط خاص جامعه ایران، فقط با هدف‌های سیاسی و در جهت تخریب جامعه، توسط عوامل بیگانه طراحی شده است. حتی اگر از یک چشم‌انداز ملی، بیشتر اجتماعی بیاندیشیم تا سیاسی، باز هم ممکن است به درک کاملی از رشد این گروه‌ها در جامعه نرسیم و آن‌ها را فقط یک ضدفرهنگ حاشیه‌ای و کم‌اهمیت در فرهنگ دینی غالب در جامعه تلقی کنیم. جهانی شدن، یعنی افزایش، گسترش و تشدید ارتباطات جهانی و رشد آگاهی عمومی از این وضعیت ایجاب می‌کند که برای فهم کامل‌تری از تحولات دینی و معنوی معاصر، چشم‌اندازی جهانی اتخاذ کنیم و آن را مکمل چشم‌اندازهای ملی یا منطقه‌ای قرار دهیم. تنها در این صورت است که می‌توان اهمیت و تأثیر تحولات نوین دینی و مسیر احتمالی تغییرات را درک کرد و بر اساس آن، راهکار مناسب را برای مواجهه با گروه‌های معنویت‌گرا پیشنهاد نمود. یکی از راه‌های مؤثر برای این کار، تبیین^۱ جامعه‌شناختی این تحولات در چشم‌اندازی جهانی است؛ یعنی شناخت روندهای کلان اجتماعی و عوامل تسهیل‌کننده‌ای که بستر مناسب را برای ظهور این تحولات در جهان - و از جمله ایران - فراهم می‌کنند و فرایند شکل‌گیری گروه‌های جدید را سرعت می‌بخشند. بنابراین، مسأله و هدف این پژوهش، جمع‌آوری همه تبیین‌های جامعه‌شناختی موجود درباره رشد گروه‌های جدید دینی، توضیح، دسته‌بندی و در صورت لزوم نقد آن‌ها، و بالاخره، نتیجه‌گیری درباره روندهای کلان اجتماعی مرتبط و چگونگی مواجهه رایج و مواجهه مناسب با این گروه‌ها است.

پیشینه تحقیقات درباره رشد گروه‌های نوپدید دینی

این یک بخش مهم از رسالت جامعه‌شناسی بوده است که بکوشد طرح‌های تبیینی گسترده‌ای کشف کند و در قالب اصطلاحات عمومی و انتزاعی، تغییر تجربی موجود را توضیح و تبیین کند. گاه مفاهیم و ایده‌هایی که برای این منظور پروراند شده‌اند، اگر چه کاربردی جهانی ندارند، دست کم، توانسته‌اند گستره وسیعی از زمینه‌های فرهنگی مختلف را پوشش دهند و برخی از آن‌ها حتی روندهایی جهانی را گزارش می‌کنند. در مقابل، ایده‌های نظری نیز وجود دارند که با توجه به روش و دامنه تحقیق و محتوای مورد ادعایشان، فقط به یک یا چند جامعه اختصاص دارند. همچنین، برخی نظریه‌ها مشهورند و تقریباً در همه منابع - اگر چه با توضیحات متفاوت -

1 explanation

به چشم می‌خورند، در حالی که بخش مهمی از ایده‌ها و نظریه‌های ارائه‌شده، بسیار پراکنده و بی‌ربط جلوه می‌کنند. برخی تبیین‌ها ساده و خالی از ابهام هستند، ولی برخی دیگر، به‌ویژه با تفسیرهای مختلفی که از آن‌ها وجود دارد، پیچیده شده‌اند. از پیشکسوتان نام آشنا، همیلتن در کتاب «جامعه‌شناسی دین»، برخی تبیین‌ها را که در این موضوع مهم ارزیابی کرده، آورده است (همیلتن ۱۳۷۷: ۲۸۷-۳۱۷، ۳۵۹-۳۷۷). امروزه، تحقیقات زیادی در موضوع تحولات دینی و معنوی انجام شده است، به طوری که به‌جرات می‌توان گفت در دهه‌های اخیر اغلب تولیدات رشته جامعه‌شناسی دین مربوط به این موضوع بوده است. برای نمونه، «جامعه‌شناسی معنویت»^۱ ویراسته فلاناگان و جاپ، شامل دوازده مقاله از جامعه‌شناسان دین و متخصصانی است که درباره گروه‌های جدید و تحولات اخیر در معنویت و دین نگاشته‌اند. همچنین، گوردن لینچ در کتاب «معنویت جدید: مقدمه‌ای بر باور پیشرو در قرن بیست و یکم»^۲ مباحثی را درباره معنویت و ریشه‌های آن، ارتباطش با سازمان‌های دینی و تمدن مطرح کرده است. جرمی کارت و ریچارد کینگ نیز در کتابشان با عنوان «فروش معنویت: به‌نرمی تصاحب کردن دین»^۳، بیشتر به تبیین‌ها و کارکردهای سیاسی و اقتصادی گروه‌های معنویت‌گرا برای جوامع معاصر پرداخته‌اند. در این موضوع، کتاب‌های راهنمای^۴ فراوانی با ویراستاران ارشد متخصص و صاحب‌نام در جامعه‌شناسی دین منتشر شده است. پژوهشگرانی که مقاله‌ها و فصل‌های این کتاب‌ها را می‌نویسند، دارای زمینه‌ها و تجارب گوناگونی از نقاط مختلف جهان هستند. بنابراین، تحقیقات به یک جامعه خاص اختصاص ندارد (برای مثال: زلنر و پتراوسکی ۱۹۹۸؛ لویس ۲۰۰۴؛ کلارک، ب ۲۰۰۶؛ پکفورد و دیمراث ۲۰۰۹).

در ایران، در مورد دین‌ها و معنویت‌های جدید، بیشتر تألیفات کتابخانه‌ای بوده‌اند. پژوهش‌های روشمند و میدانی در این موضوع بسیار کم صورت گرفته است. به طور کلی، مطالعات داخلی درباره تحولات نوپدید دینی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. برخی از این مطالعات ارتباط بیشتری با مسأله تبیین دارند: ۱- مطالعات تاریخی درباره تحول برداشت‌های اسلامی-شیعی در ایران (برای مثال: سعیدی ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۴۰؛ ۱۳۹۵: ۶۸-۷۷)، ۲- مطالعات کتابخانه‌ای درباره محتوای فکری و سبک عملی برخی گروه‌های نوپدید دینی (برای مثال:

1 *A Sociology of Spirituality*

2 *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*

3 *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*

4 handbook

کاظم‌زاده ۱۳۸۸: ۱۷۷-۲۱۴)، ۳- مطالعات کتابخانه‌ای برای تبیین نظری و شناسایی عوامل کلان رشد تحولات و گروه‌های جدید دینی (برای مثال: کیانی ۱۳۹۱: ۶۱-۸۸)، ۴- پژوهش‌های آماری همبستگی بین بعضی از زمینه‌های اجتماعی سطح میانی (جوامع خاص) و گرایش به برخی معنویت‌های نوپدید (برای مثال: هزارجریبی و فراهانی ۱۳۹۴: ۷-۳۴)، ۵- پژوهش‌های کیفی در سطح خرد به منظور شناسایی عوامل و زمینه‌های گرایش به ادیان یا معنویت‌های جدید (برای مثال: رضانی و طالبی ۱۳۹۶: ۱۸۹-۲۳۴)، ۶- مطالعه کتابخانه‌ای یا پژوهش میدانی روش‌های به کار گرفته‌شده توسط گروه‌های نوظهور به منظور تبلیغ یا عضوگیری (برای مثال: شاه‌حسینی ۱۳۹۳: ۳۷-۵۴؛ یکتا و دیگران ۱۳۹۷: ۶۹-۱۰۱)، ۷- پژوهش‌های میدانی در سطح خرد درباره چگونگی فرایند تغییر آیین از یک دین سنتی به دین سنتی دیگر (برای مثال: کرمی‌پور ۱۳۸۹: ۸۵-۱۱۴)، ۸- پژوهش‌های میدانی در سطح خرد و میانی (گروه‌ها) درباره فرایند تغییر آیین از ادیان سنتی به گروه‌های نوپدید دینی (برای مثال: جابریان و دیگران ۱۳۹۶: ۱۱۹-۱۵۰؛ سعیدی، ب ۱۳۹۶: ۱۵۳-۱۹۵).

پژوهش‌های انجام‌شده در همه دسته‌های مذکور- به جز دسته سوم- به غایت اندک و انگشت‌شمار هستند و دانش فراهم‌شده بسیار ناچیز و پراکنده است. به علاوه، با وجود شماری پژوهش‌های روشمند، بیشتر مطالعات داخلی، مشکلات جدی روش‌شناختی دارند که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: (۱) پیشفرض کاذب بودن همه معنویت‌ها و عرفان‌های جدید (یا ضدعرفان یا شبه‌عرفان بودن آن‌ها)، مبتنی بر تفاسیر شخصی و دینی، و بدون بحثی منطقی در ملاک یا معنای بین‌الادّهانی صدق و کذب معنویت یا عرفان. تنها کارکرد چنین پیشفرض‌هایی سوگیری و خروج از بی‌طرفی علمی است. (۲) یکسان‌انگاری و عدم توجه به خصوصیات موارد و استفاده از متغیرهای بسیار کلی و رسیدن به نتایج بسیار گسترده و کم‌فایده، (۳) تبیین‌های غیرروشمند و ریشه‌یابی‌های کتابخانه‌ای، مبتنی بر تأملات یا استنتاجات شخصی و بدون استناد به پژوهش‌های میدانی معتبر، (۴) پیشفرض ساخته‌شدن همه معنویت‌ها و عرفان‌های جدید به دست نظام سلطه غرب، (۵) اظهارنظرهای پیشینی (غیرتجربی) درباره توانایی یا عدم توانایی معنویت‌های جدید، در پاسخ دادن به نیازهای معنوی مردم، (۶) نسبت دادن ضعف فکری به همه بنیانگذاران معنویت جدید و عدم توجه به شرایط و فرایندهای متفاوت شکل‌گیری ارزش‌ها و اندیشه‌ها، (۷) در برخی پژوهش‌های آماری، به آزمون همبستگی‌های دومتغیره و ساده (بدون کنترل متغیرهای مؤثر دیگر) بسنده شده است و در برخی دیگر، به علت ضعف نظری، جهت

تأثیر علی مشکوک است، ۸) در تعدادی از پژوهش‌های کیفی نیز برای بررسی عوامل گرایش مردم به معنویت‌های جدید، فقط با نخبگان مصاحبه شده است (نه با مردم) که مسلماً نمی‌تواند روش کاملی برای شناخت واقعیت باشد. برخی از این پژوهش‌ها تصریح می‌کنند که هدف فرقه‌ها ایجاد آشوب است و هدف پژوهش نیز پیشنهاد راهکارهای مقابله است. روشن است که چنین مقالاتی، هر چند ممکن است به کار برخی از اقدامات عجولانه بخورند، برای گرفتن تصمیم‌های واقع‌گرایانه مناسب نیستند.

روش تحقیق

این پژوهش، پژوهش میدانی نیست و به کاربرد روش‌های خاص و مصطلح در پژوهش‌های تجربی نیازی ندارد، بلکه پژوهش‌های جامعه‌شناختی تبیینی موجود را می‌کاود. بنابراین روش آن، تحلیل و استنتاج منطقی است (نوعی فراتحلیل ساده) و ملاک اعتبار آن هم توافق داوران در تحلیل و استنتاج درست و منطقی از منابع است. در این جا، با تحلیل تحقیقات روشمند صورت‌گرفته و استنتاج منطقی از یافته‌های فراهم‌شده در قلمرو تخصصی جامعه‌شناسی دین، مهم‌ترین تبیین‌های مربوط به گروه‌های دینی در جهان معاصر که از چشم‌اندازی گسترده پرداخته شده‌اند، با رعایت اختصار معرفی می‌شوند. مقصود از تحلیل و استنتاج منطقی، انجام دادن دست‌کم، چهار عمل بوده است: ۱) استخراج تبیین‌ها و گزینش تبیین‌هایی که عمومی‌تر هستند و دست‌کم، اختصاص آن‌ها به یک جامعه خاص آشکار نیست، ۲) با رعایت اختصار، توضیح روشن و تشریح روابط علمی و منطقی بین آن‌ها و دسته‌بندی و دادن نظم منطقی به نظریه‌های پراکنده و ظاهراً بی‌ارتباط، ۳) در مواردی که ضرورت داشته و شرایط آن نیز موجود بوده است، ارزیابی و نقد علمی (عقلانی-تجربی) نظرها، ۴) با توجه به تبیین‌های مطرح‌شده، اظهار نظر درباره‌ی مواجهه رایج و مناسب. به جهت حفظ انسجام مطالب و محدودیت حجم مقاله، آن چه در ادامه می‌آید، فقط محصول نهایی چهار عمل مذکور است.

تبیین رشد گروه‌های نوپدید دینی

نیروهای مؤثر در تحولات و نوآوری‌های دینی، پیچیده و گوناگون‌اند و توسط مجموعه‌های متفاوتی از شرایط اجتماعی و تاریخی و نظام‌ها و فرهنگ‌های دینی شکل می‌گیرند، لذا تبیین‌های مختلفی برای آن‌ها استنباط می‌شود. در ادامه، انواع تبیین‌هایی که برای این تحولات از منابع به دست می‌آید، دسته‌بندی و بررسی می‌شود:

۱- **ایده‌های نظری بسیار کلی:** به عنوان نمونه، وودناو چنین اظهار می‌کند که جنبش‌های دینی مدرن در صورتی درست فهمیده می‌شوند که در ارتباط با تغییرات مهم در نظم جهانی دیده شوند. مقصود او تقسیم کار فراملی است که به تبادلات الگودار تکراری، از جمله تغییرات فرهنگی در آن سوی مرزهای ملی ضرورت می‌بخشد (وودناو ۱۹۸۲: ۴۷-۶۹). آرزوی انسانی برای بهبود در بیان کلارک نیز نمونه دیگری از همان تبیین‌های بسیار کلی است. او معتقد است که عملاً هر جنبش دینی جدید، بدون توجه به زمینه دینی و فرهنگی آن، از تنریکیو که در ۱۸۲۸م در ژاپن تأسیس شد، تا اخوان‌المسلمین که در ۱۹۲۸م در مصر تأسیس شد، تا ساینتولوژی که در ۱۹۵۲م در ایالات متحده پایه‌ریزی شد، در یک باور مشترک به دوران طلایی شریک هستند؛ باور به فرارسیدن یک نظم جهانی نوین یا بهشت زمینی. علاقمندی این جنبش‌ها به دگرگونی جهانی به وضوح حاکی از یک ناخشنودی شدید است. عوامل مؤثر در تحقق چنین خواست گسترده‌ای برای دگرگونی جهان می‌تواند شامل اشتیاقی وجودی باشد که در دنیا با شرایط کنونی به نتیجه نمی‌رسد و شامل خود-فهمی^۱ بهبودیافته و درک دیگران و رهایی از محدودیت و چندپارگی^۲ است. به تبعیت از این خط فکری، هنگامی گروه‌های دینی جدید به بهترین وجه شناخته می‌شوند که به مثابه جنبش‌های دگرگون‌کننده جهان دیده شوند، جنبش‌هایی که آرزوی انسانی برای بهبود را بیان می‌کنند (کلارک ب ۲۰۰۶: ۱۷). البته، می‌دانیم که تبیین‌های بسیار کلان با اصطلاحات بسیار انتزاعی و کلی همیشه با این انتقاد مواجه‌اند که فایده کاربردی کمتری دارند.

۲- **رویکرد کارکردی:** بسیاری از توضیحات جامعه‌شناسانه که درباره شکل‌گیری گروه‌های دینی جدید ارائه شده، رویکردی کارکردی دارد. این طور گفته می‌شود که تجدید حیات دینی بدین جهت رخ داده است تا نیازهای واقعی انسانی را که برآورده نشده، ارضا کند، تا به مردم یاری رساند از پس محرومیت‌ها و مشکلات دنیای جدید و شرایط اجتماعی که ممکن نیست به طریق دیگری حل شود، برآیند. این رویکرد را معمولاً نظریه محرومیت نسبی شکل‌گیری کیش می‌نامند، زیرا با این گونه اظهار نظرها آغاز می‌شود که درماندگی اقتصادی، منزلت پایین‌تر

1 self-understanding

۲ fragmentation احتمالاً مقصود از چندپارگی (با گسیختگی مولکولی روان)، وضعیتی است که از اهتمام به هدف‌های ناهمگون و متضاد در روان آدمی بوجود می‌آید.

اجتماعی، تنهایی و بی‌هنجاری از ریشه‌های معنویت‌های جدید هستند (برای مثال: گلاک ۱۹۷۳: ۲۰۷-۲۲۰؛ فاولر ۱۹۸۱: ۷۸-۸۴). در این رویکرد، محرومیت‌های موجود و کارکردهای مختلف دین‌های جدید برای رفع آن‌ها بررسی می‌شود (مثلاً گلاک ۱۹۹۸: ۴۷-۵۸؛ سالیبا ۱۹۷۷: ۱۸۱-۱۸۵).

تبیین کارکردی دین از سوی شماری از متخصصان اجتماعی مورد انتقادات شدید واقع شده است، اگر چه جذابیت خود را از دست نداده است (سعیدی ۱۳۹۱: ۷۶-۷۸). برخی دانشمندان اجتماعی، تأکید دارند که باورها و مراسم دینی ممکن است همیشه پیامدهای مثبت نداشته باشند و رویکردی که به دین‌های جدید به مثابه درمانی برای محرومیت می‌نگرد، مورد تردید است (وودناو ۱۹۸۸: ۴۷۷-۴۷۹). از آن جایی که این رویکرد غالباً برخی کارکردهای دینی را که دین‌های جدید ممکن است داشته باشند، نادیده می‌گیرد و کارکردها را به رفع محرومیت تقلیل می‌دهد، به آسانی می‌توان آن را فروکاست‌گرا^۱ دانست، زیرا مثلاً از این واقعیت چشم می‌پوشد که خودِ جست و جوی دینی و معنوی انسان می‌تواند عامل موفقیت کیش‌ها باشد و دین‌های جدید می‌توانند دست‌کم - تا اندازه‌ای به مثابه وسیله‌ای برای تحقق تجارب عرفانی عمل کنند. گذشته از این، نظریه محرومیت نسبی علل محرومیت را کاملاً توضیح نمی‌دهد یا دلیل این که چرا افراد برای رفع محرومیت خود، به جای انتخاب راه‌های دیگر، به گروه دینی خاصی می‌گروند را بیان نمی‌کند.

چندین نظریه تبیینی با رویکرد کارکردی که همپوشانی‌هایی نیز دارند، ابداع شده‌اند تا یا مسأله محرومیت را دور بزنند (نادیده انگارند) و یا آن را به شکل متقاعدکننده‌تری از نو تنظیم کنند. در واقع، این نظریه‌ها صورت‌های جدیدتری از رویکرد کارکردی و نظریه محرومیت نسبی درباره شکل‌گیری دین هستند که طوری پرداخته شده‌اند تا مناسب تبیین ظهور دین‌های جدید باشند. در ادامه، این نظریه‌ها مطرح می‌شوند:

۱-۲- تغییرات اجتماعی پرشتاب: بر این باور هستند که تغییرات پرشتاب دنیای مدرن به اضطراب، فشار روانی و بی‌هنجاری^۲ منجر می‌شود. تغییرات معاصر بسیار سریع اتفاق افتاده و در نتیجه، مردم را از وابستگی‌های والدینی و فرهنگی خویش ریشه‌کن کرده است. مردم در جهانی که همه ارزش‌ها و هنجارهای مطلق را زیر سؤال برده است، احساس گم‌گشتگی و ناامنی

1 reductionistic

2 anomie

می‌کنند و همراه با فروپاشی هنجارهای اجتماعی سنتی، به دنبال ثبات و اطمینان می‌گردند. دین‌های جدید برای مردمی که گرفتار سردرگمی اخلاقی و دینی هستند و در وضعیتی از بی-ثباتی و عدم قطعیت بسر می‌برند، دلگرمی و اطمینان فراهم می‌کنند. بنابراین، دین و معنویت نوظهور نیازهایی را که دین‌های سنتی از رسیدگی به آن‌ها بازایستاده‌اند، برآورده می‌کند (بلا ۱۹۷۶: ۳۳۳-۳۵۲؛ انتونی و رابینس ۱۹۸۱: ۹-۳۱؛ ایستر ۱۹۷۴: ۶۱۲-۶۲۷). مفاهیمی نظیر عصر بحران یا عصر اضطراب که توسط برخی محققان مطرح شده‌اند (کلارک ب ۲۰۰۶: ۱۸)، به پیامدهایی از همین تغییرات پرشتاب اشاره دارند و ظاهراً تفسیر دیگری از همین تبیین هستند. همچنین، درهم‌ریختگی^۱ (جابجاشدگی) که منجر به بی‌هنجاری، بیگانگی یا محرومیت می‌شود و برخی جامعه‌شناسان از آن برای تبیین ادیان جدید استفاده می‌کنند (رابینس ۱۹۸۸: ۶۰) نیز می‌تواند به عنوان پیامدی از تغییرات، ذیل همین نظریه تغییرات پرشتاب قرار گیرد. درهم‌ریختگی ممکن است در قلمروهای مختلف اتفاق افتد، از جمله در حوزه اطمینان اخلاقی که به توهم‌زدایی از اصول مقبول (فروپاشی ایدئولوژیک) و سردرگمی منجر می‌شود. بنابراین، رهایی از توهم ایدئولوژیک و جستجوی قواعد دیگری برای زندگی و پیوستن به جنبش‌های دینی جدید (بلا ۱۹۷۶: ۳۳۳-۳۵۲) نیز بیان دیگری از همین تبیین محسوب می‌شود. همچنین، درهم‌ریختگی در زمینه سیاسی و روییدن دین‌های جدید از توهم‌زدایی سیاسی و پیوستن به یک جنبش دینی جدید برای پس زدن نظام اجتماعی موجود که تحت عنوان گریزگرایی^۲ مطرح شده است (ریچاردسن ۱۹۸۵: ۱۰۴-۱۲۱؛ وودناو و گلاک ۱۹۷۳: ۱۵۷-۱۸۰؛ سالیبا ۲۰۰۳: ۱۵۲) را نیز می‌توان ذیل ایده تغییرات پرشتاب قرار داد.

این ایراد به نظریه تغییرات پرشتاب و ایده‌های هم‌ارز آن وارد است که این مفاهیم، تصویری به‌شدت ذهنی و شخصی هستند و اندازه‌گیری آن‌ها دشوار است. به علاوه، نظریه تغییرات پرشتاب از تبیین گوناگونی سنخ‌شناختی ادیان جدید به حسب شکل و محتوا ناتوان است. از این گذشته، این همیشه در شرایط تغییرات پرشتاب نیست که جنبش‌های دینی جدید به وجود می‌آیند (کلارک ب ۲۰۰۶: ۱۷؛ وودناو ۱۹۸۲: ۴۷-۶۹). ظاهراً همین ایرادها، محققان را به سوی شکل دیگری از نظریه محرومیت نسبی متمایل کرده است.

1 dislocation

2 escapism

۲-۲- ایستایی^۱ دین غالب: گاهی دین‌های غالب (جریان اصلی) در همکاری با هیأت حاکمه تلاش کرده‌اند، کنترلی انحصاری را بر زندگی دینی جامعه اعمال کنند و نظام باورها و رسوم دینی خود را بر آن تحمیل نمایند. ولی این گونه نظام‌ها به طور معمول، بیشتر به تشریفات تبدیل می‌شوند و نمی‌توانند گستره کامل نیازهای دینی و معنوی انسان‌ها را پاسخگو باشند. نتیجه این می‌شود که خلأهایی را باقی می‌گذارند و روز به روز بر تعداد کسانی که گستره رسمی دین و راه‌های موجود معنوی بودن را بسیار محدودکننده می‌یابند، افزوده می‌شود. در این شرایط، کارگشایان دینی با تأسیس دین‌های جدید یا با فراهم نمودن انجمن‌ها یا اجتماعات معنوی نوین و با ابداع روش‌ها و تکنیک‌هایی برای برآوردن نیاز افراد جامعه، خلأها را پر می‌کنند. دین‌های جدید کوچک‌تر هستند و جنبه‌های غیرشخصی کم‌تری دارند (کلارک ب. ۲۰۰۶: ۱۷-۱۸).

۲-۳- تقویت عرصه خصوصی (خانواده جایگزین): برخی جامعه‌شناسان برای تبیین تحولات جدید دینی به جستجوی خانواده‌های جایگزین توسط جوانان و به‌ویژه، جستجوی نهادهایی که عرصه خصوصی رو به ضعف، نظیر خانواده را تقویت می‌کنند، پرداخته‌اند (رابینس ۱۹۸۸). مکانیسم علی موردنظر را می‌توان این چنین خلاصه کرد که در وضعیت افول خانواده، اولاً هر چیزی در عرصه خصوصی به موضوعی برای انتخاب فرد (نه لزوماً متابعت از خانواده) تبدیل می‌شود، در حالی که عرصه عمومی هر چه بیشتر نهادین، دیوان‌سالار و یکدست شده است، ثانیاً جوانان این چنین جداافتاده از خانواده و بیگانه‌شده با جامعه، به دنبال یافتن خانواده جایگزین و تقویت عرصه‌ای خصوصی که مطابق انتخاب خودشان باشد، به جستجو می‌پردازند. جوانی که چنین احساس جدایی و انزوا و عدم‌تعلق دارد، عرصه خصوصی خود را در گروه‌هایی می‌جوید که زندگی جمعی و اشتراکی در آن‌ها را مطابق معیارهای خود می‌یابد. کلارک نکته ظریف دیگری را در این مورد اضافه می‌کند. او می‌گوید در چنین شرایطی، گروه‌های دینی جدیدی که معنای کل‌گرایانه‌تری^۲ (همه‌جانبه‌تری) از خود انسانی^۳ ارائه می‌کردند، جذابیت یافتند (کلارک ب. ۲۰۰۶: ۱۹). این نکته روشن است که فردی که انتخاب شخصی برای او بسیار مهم‌تر از خواست دیگران و هنجارهای جامعه است، به دین‌ها و معنویت‌هایی متمایل می‌شود که

1 stagnation

2 holistic

3 self

به خود انسانی فرد، اهمیت بیشتری می‌دهند و آن را منبعی دارای اعتبار و صلاحیت تشخیص می‌دانند.

صورت‌های جدیدتر رویکرد کارکردی که در بالا مطرح شدند را می‌توان به سه نیاز اساسی انسانی و محرومیت از ارضای آن‌ها برگرداند که مطابق این نظریه‌ها، کارکرد گروه‌های نوپدید دینی، پاسخ دادن به آن نیازها است. نظریه تغییرات پرشتاب، بیشتر به نیاز آدمی به ثبات و اطمینان توجه دارد. محور نظریه ایستایی، نیازهای دینی و معنوی انسان است و نظریه خانواده جایگزین، نیاز به تعلق اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد.

۳- منافع اقتصادی: هریس انسان‌شناسی است که هر گونه ادعای تجدید حیات دینی را غیرواقع‌بینانه می‌داند و آن را رد می‌کند و بر این باور است که دین‌های جدید جنبش‌هایی در جستجوی ثروت و قدرت مادی هستند و نه به دنبال ارزش‌های متعالی و معنوی. به سخن دیگر، هریس در کتابش به سبک خاص مارکسیستی، در پی یک تبیین اقتصادی برای ظهور دین‌های جدید است (هریس ۱۹۸۱). دیدگاه او در برخی از آثار جامعه‌شناختی انعکاس یافته است که در توضیح شکل‌گیری جنبش‌های دینی جدید، الهیات و ایدئولوژی را به مثابه متغیرهای مستقل در نظر نمی‌گیرند و عوامل اقتصادی را سزاوار تعمقی هم‌سنگ آن‌ها می‌دانند (برای مثال: ریچاردسن ۱۹۸۸). روشن است که چنین تبیینی نمی‌تواند کافی باشد، زیرا اگر چه منافع اقتصادی می‌تواند محرک و انگیزه باشد، ولی توضیح نمی‌دهد که چرا برای کسب منافع اقتصادی از این طریق خاص استفاده می‌شود و نه هر راه ممکن دیگری.

۴- دین آزمایشی: مطابق ایده دیگری که وودناو آن را پروراند است، دین‌های جدید شکلی از دین آزمایشی^۱ هستند (وودناو ۱۹۷۸). جامعه معاصر با نظامی از ارتباطات و تحرک اجتماعی مشخص می‌شود که آگاهی فرد را از گزینه‌های مختلف دینی افزایش می‌دهد و فرصت‌های معنوی متعددی را برای افراد فراهم می‌کند. در جامعه‌ای که تجربه فردی را ارج می‌نهد و بر آزادی انتخاب تأکید می‌کند، جوانان، حتی برای آزمایش کردن صورت‌های دینی آمادگی پیدا می‌کنند. این وضعیت، دست‌کم تا اندازه‌ای، می‌تواند نتیجه سست شدن پیوندهای خانوادگی نیز باشد. برخلاف اعضای جوامع قبیله‌ای، مردم در فرهنگ معاصر غربی دلبستگی کمتری به ریشه‌های فرهنگی، خانوادگی و دینی خود دارند و برای اقدام کردن مطابق جستجوی شخصی، آمادگی و تمایل بیشتری دارند تا برای پذیرش بی‌چون و چرای دین والدین‌شان. سایر محققانی

1 experimental religion

نیز که بر خودشیفتگی رایج در فرهنگ غربی تأکید می‌کنند و معتقدند که جنبش‌های جدید دینی جلوه‌ای از این روند روبه‌رشد می‌باشند (لش ۱۹۷۸؛ بتن ۱۹۸۳: ۱۹۹-۲۲۰)، استدلال‌شان به نظریهٔ دین‌آزمایشی شباهت دارد. نظریهٔ دین‌آزمایشی هر چند به تغییر فرهنگی مهمی توجه کرده است که به تدریج اختصاص خود به غرب را از دست می‌دهد، ولی نمی‌تواند تبیین مستقلی برای ظهور تحولات جدید دینی باشد، زیرا خود این تغییر فرهنگی از روندهای زیربنایی‌تر دیگری حاصل می‌شود.

۵- انسان‌گرایی نوین: فرضیهٔ دیگری از وودناو این گونه گمانه‌زنی می‌کند که دین‌های جدید نشانگر ظهور نوعی انسان‌گرایی (اومانیزم) نوین هستند (وودناو ۱۹۸۸). ایدهٔ مورد نظر را این گونه می‌توان توضیح داد که دین در شکل حاضر خود رو به ضعف است و جهان‌بینی (دینی) نوینی در حال شکل گرفتن است؛ جهان‌بینی که تحت تأثیر سنت‌های شرقی بوده و بر ماهیت درون‌بود^۱ الهی و نه ماهیت متعالی^۲ الهی تأکید می‌کند. در این جهان‌بینی، بر ماهیتی (یا وجودی) متعالی، ورای جهان طبیعی و ورای خود انسانی تأکید نمی‌شود، بلکه تأکید اصلی بر الهی بودن، معتبر بودن و صلاحیت داشتن خود انسانی است. اگر چه، چشم‌انداز انسان‌گرایی به طور مطلق - بدون تقدس‌بخشی‌های نوینش - برای چند قرن در غرب وجود داشته است، اکنون علائمی را نشان می‌دهد که حاکی از تبدیل شدن آن به ویژگی مسلط در زندگی معنوی معاصر است. همان طور که ملاحظه می‌شود، مطابق این دیدگاه، تحولات دینی خاص که بر خود انسانی تأکید دارند، مستقل نیستند تا به تبیینی مستقل نیاز داشته باشند، بلکه بخشی از روند گسترده‌تر و بنیادی‌تر انسان‌گرایی هستند که تأکید بر خود انسانی را با دادن تقدسی شبه‌دینی به آن، رنگ دینی زده‌اند.

۶- سکولارشدن: در هستهٔ مرکزی شماری از تبیین‌های موجود دربارهٔ تکوین جنبش‌های دینی جدید، ایدهٔ سکولارشدن و برخی مفاهیم مرتبط با آن، نظیر عقلانی شدن، تفکیک نهادی، تکثر فرهنگی، نسبی‌گرایی و خصوصی شدن^۳ دین وجود دارد (برای مثال: برگر ۱۹۶۷؛ ویلسن ۱۹۸۲). سکولارشدن که یک روند اجتماعی است، ممکن است در سه سطح فرد، جامعه و خود

1 immanent

2 transcendent «ترنسندنت» که معمولاً «متعالی» ترجمه می‌شود، در لغت، به معنای چیزی است که از محدودیت‌های عادی فراتر می‌رود، و اصطلاحاً به معنای واقعیتی ماوراء جهان طبیعی، یا واقعیتی ماوراء ذهن بشری است.

3 privatization

دین رخ دهد و نظریه‌های مختلف در این زمینه را می‌توان به سه نظریه اصلی فروکاست (سعیدی الف ۱۳۹۶: ۱۳۰-۱۴۲). ضمن مباحث ذیل، فقط دلالت نظریه‌های مختلف سکولارشدن برای تبیین تحولات نوپدید دینی (نه خود نظریه‌ها) بیان می‌شود:

۱-۶- نظریه متعارف سکولارشدن: تفکیک ساختاری پیوسته روبه‌رشد در جامعه (تخصصی شدن نهادها و تفکیک اجتماعی و شکل‌گیری مردمی با منافع بسیار متفاوت و گاه متضاد) به همراه رشد روزافزون روابط بین جوامع مختلف، سبب افزایش تنوع و تکثر فرهنگی و دینی در جامعه می‌شود. تنوع و تکثر، دین را به عرصه خصوصی تنزل می‌دهد و از نفوذ اجتماعی نهادهای دینی می‌کاهد، زیرا نمی‌توان در عرصه عمومی متکثر، هنجارها و ایده‌های فقط یک دین خاص را اعمال کرد. بنابراین، یکی از پیامدهای احتمالی تکثر تشکیل دولت سکولار و بی‌طرف (به لحاظ دینی) است که اجتماع را بر اساس کلی‌ترین ارزش‌های مشترک اداره می‌کند. پیامد دیگر، فردی شدن فهم دین است، زیرا شخص در محیط متکثر فرهنگی و در برخورد با نظام‌های فکری و ارزشی متنوع، می‌تواند از بیرون و با دیدی انتقادی‌تر به آنچه خود و دیگران دارند، نگاه کند و به نحوی مستقل‌تر از گذشته، به انتخاب یا التقاط و حتی نوآوری دست یازد. واضح است که خصوصی شدن و فردی شدن دین، می‌تواند صورت‌ها و شکل‌های بدیعی از دینداری بیافریند، زیرا در این وضعیت، رقابت آزاد حکمفرما است. در چنین زمینه‌ای از تنوع و رقابت دینی، بسیاری از گروه‌های دینی جدید پا به عرصه وجود می‌گذارند.

۲-۶- نظریه پساسکولارشدن: در جایی که دین‌های غالب، متأثر از عوامل سکولارکننده^۱، سکولارکننده^۱، رو به افول می‌روند، معمولاً احیا و نوآوری به شکل جنبش‌های دینی جدید محقق می‌شوند و این می‌تواند روند سکولارشدن را وارونه سازد و البته، روند سکولارشدن و احیا شدن به طور متناوب تکرار می‌شود. بنابراین در این دیدگاه، سکولارشدن یک فرایند به طور ذاتی، خود-محدودکننده است که موجب واکنشی پویا به صورت نو شدن معنوی می‌شود (استارک و بینبریج ۱۹۸۵). این نظریه دو خوانش مختلف دارد که دلالت‌شان برای مسأله تبیین تحولات دینی جدید نیز قدری متفاوت است:

۱-۲-۶- انتخاب عقلانی-اقتصاد دینی: انسان‌ها نمی‌توانند پاداش‌های بزرگی را که به شدت آرزومند آن هستند (برای مثال، نامیرایی) از طریق کنش مستقیم بدست بیاورند.

۱ در بالا به برخی از این عوامل اشاره شد. برای توضیح کامل مفاهیم و فرایندها که از گنجایش این مقاله فراتر است، ر.ک: سعیدی الف ۱۳۹۶.

بنابراین، آن‌ها متمایل به پذیرش جبران‌کننده‌ها^۱ یا وعده‌هایی نسبت به پاداش‌های آینده هستند. لیکن، نیرومندترین جبران‌کننده‌ها بر فراطبیعت‌گرایی صریح مبتنی‌اند. ایدئولوژی‌های طبیعت‌گرا نمی‌توانند با دین‌های فراطبیعت‌گرا از این لحاظ رقابت کنند. ادیان جا افتاده و سنتی به تدریج افول می‌کنند، زیرا آن‌ها در دنیای مدرن فاقد جبران‌کننده‌های قانع‌کننده (الزام‌آور و گیرا) می‌شوند. در این وضعیت، جنبش‌ها و راز و رمزهای فراطبیعت‌گرای نوین با جبران‌کننده‌هایی مناسب‌تر ظهور می‌کنند. همان‌طور که بیان شد، این‌ها دارای نوعی برتری ذاتی نسبت به ساختارهای نمادین سکولار هستند؛ ساختارهای نمادین سکولاری نظیر علم، عقلانیت یا ایدئولوژی‌های سیاسی سکولار که بسیار با مدرنیته وفق داده شده‌اند. جنبش‌های پویای نوظهور نیز رشد می‌کنند، نهادی می‌شوند و سرانجام افول می‌کنند یا پویایی خود را از دست می‌دهند و در آن هنگام، جایشان را به جنبش‌های پرحرارت‌تر و جدیدتر می‌دهند (استارک و بینبرج ۱۹۸۵).

۲-۲-۶- رویکرد عرضه-اقتصاد دینی: این خوانش از نظریهٔ پاسکولارشدن دلالت تازه‌ای برای تبیین اصل تحولات نوپدید دینی ندارد. تنها می‌توان تفصیلاتی را برای تبیین برخی ویژگی‌های این تحولات از آن استخراج کرد:

الف) در یک جامعه نسبتاً تنظیم‌نشده^۲ (که محدودیت برای دین خاص وجود ندارد و رقابت بین ادیان آزاد است)، مؤسسات دینی انحصارگرا (که از مشارکت‌کنندگان، وفاداری انحصاری می‌طلبند) نزد مشارکت‌کنندگان خود، از مؤسسات دینی غیرانحصارگرا، پاداش‌دهنده‌تر و خشنودکننده‌تراند و بنابراین، دارای مزیتی رقابتی هستند. زیرا جنبش‌های انحصارگرا معمولاً به پیروان خود، جبران‌کننده‌های فراطبیعی مهم‌تری ارائه می‌کنند و به ایشان دلگرمی (و تضمین) بیشتری می‌دهند مبنی بر این که آن‌ها یگانه راه حقیقی را برگزیده‌اند (رابینس و لوکاس ۲۰۰۹: ۲۳۴).

ب) صرف حذف شدن تنظیمات و نظارت دولتی، تکثر را رواج می‌دهد. حذف تنظیمات و رشد تکثر (یا تکثرگرایی)، سطوح بالای رقابت ادیان و مشارکت مردم را برمی‌انگیزاند. رقابت دینی در بازارهای تنظیم‌نشده کارآیی مؤسسات دینی و تعهد پیروان آن‌ها را افزایش دهد. زیرا این گروه‌ها به جهت این که نیاز دارند برای جلب مشتریان رقابت کنند، به تدریج تقویت می‌شوند.

1 compensators
2 unregulated

رقابت میان عرضه‌کنندگان دینی متعدد معمولاً گزینه‌های موجود برای مصرف‌کنندگان دینی را افزایش می‌دهد و بنابراین، عرضه‌کنندگان دین را مجبور می‌کند نسبت به نیازهای مصرف‌کننده پاسخگوتر و کارآمدتر و چاره‌سازتر باشند (استارک و فینک ۲۰۰۰: ۲۲۱).

ج) در اکثر جوامع اشخاصی پیدا می‌شوند که ترجیح می‌دهند تعهدات انحصاری نیرومندی نسبت به گروه‌های دارای مشروعیت انحصاری و سختگیر داشته باشند؛ گروه‌هایی که مشروعیت ادیان رقیب را نمی‌پذیرند و معمولاً درجه بالایی از تنش را با نهادهای اجتماعی و دینی غالب آشکار می‌کنند. اما بیشتر افراد جذب گروه‌های کم‌تنش، آسان‌گیر و مداراگر می‌شوند. برای گروه‌های پُرتنش، گرایشی بلندمدت وجود دارد به این که در راستای تنش کمتر و سازگاری بیشتر با هنجارهای اجتماعی تکامل پیدا کنند. این گرایش تعدیل‌کننده می‌تواند باعث ایجاد عرضه بیش از حد گروه‌های کم‌تنش‌تر شود. این گروه‌ها عموماً با سطوح پایینی از تعهد اعضا مشخص می‌شوند؛ بسیاری از این‌ها از بین می‌روند، در حالی که برخی دیگر دوام می‌آورند، ولی نظارت مؤثری بر رفتار مشارکت‌کنندگان ندارند (همان: ۱۹۶-۲۱۷).

د) سطح توقع و انتظار از اعضا نیز می‌تواند تأثیرگذار باشد. گروه‌های انحصارگرای پُرتوقع^۱ نظارت بیشتری را بر هواخواهان خود اعمال می‌کنند، ولی سطح سختگیرانه فداکاری و تعهد شخصی که رهبران گروه از اعضا توقع دارند، باعث می‌شود این گروه‌ها موقعیت نسبتاً کوچکی در بازار اشغال کنند. اشخاص کمی مایل‌اند گروه‌بندی سختگیرانه و تقاضای گزاف آن‌ها را برای فداکاری شخصی بپذیرند. بنابراین، معمولاً عرضه‌ای بیش از نیاز در چنین گروه‌هایی وجود دارد؛ آن‌ها با رقابت شدیدی روبرو می‌شوند و نرخ بالایی از شکست را نشان می‌دهند (همان).

ه) مؤسسات دینی که نظام‌های معنایی فراطبیعت‌گرایانه بروز می‌دهند، بر گروه‌های دینی نسبتاً سکولار، نظیر کلیساهای لیبرال امروزی، دارای برتری هستند. فقط برداشت‌های پرشور و نشاط از یک فراطبیعت‌گرایی فعال و مرتبط می‌تواند یک کنش دینی پرتوان را ایجاد کند (همان: ۲۵۸).

۳-۶- نظریه نوسکولارشدن: این نظریه مستقیماً به تحولات دینی مرتبط می‌شود. سکولار شدن در این نظریه به کاهش گستره اقتدار دین تعریف شده است (چاوز ۱۹۹۴: ۷۵۰؛ چاین ۱۹۹۴: ۷۲؛ کاسانوا ۱۹۹۴: ۴). در این دیدگاه، تحول دینی متأثر از عوامل سکولارکننده به این سو پیش می‌رود که ایمان و عمل دینی فرد از شعور بشری و فهم کتاب مقدس در

1 high-demand

چارچوب تجارب زیسته خود فرد، بیشتر متأثر می‌شود تا از سنت‌ها و ساختارهای اقتدار دینی. از این منظر، نهاد دین در وضعیتی پایدار از دگرگونی و تحول دائمی قرار دارد. این واقعیت، تأثیر فرایند سنت‌زدایی را بر وضعیت دین در جهان مدرن نشان می‌دهد (یپ ۲۰۰۲: ۱۹۹-۲۱۲).

۷- جهانی‌شدن: جهانی‌شدن به معنای فراوانی، گستردگی و تشدیدشدگی ارتباطات و وابستگی‌های متقابل در سرتاسر جهان (استیگر ۲۰۰۳: ۷-۱۳)، مستلزم اشاعه فرایندها یا عناصر نمادی و فرهنگی است که برای رشد گروه‌های دینی جدید استلزاماتی دارند: (۱) اشاعه ادیان سنتی به مکان‌های غیربومی و متأثر شدن آن‌ها از فرهنگ مکان جدید، از تحولات نوپدید دینی هستند که منشأ آن رشد جهانی‌شدن بوده است (رابینس و لوکاس ۲۰۰۹: ۲۳۱-۲۳۲). (۲) نیروهای جهانی‌سازی، مردم و ایده‌هایی با زمینه‌های دینی بسیار واگرا را گرد هم می‌آورند و گفتگو، همسازی و نوآوری میان آن‌ها را ترویج می‌کنند. این وضعیت غالباً نوعی درهم‌آمیزی التقاطی از باورها و اعمال را در خود دارد که به تشکیل اعتقادات و ادیان جدید جهانی منجر می‌شود (رابرتسن و کیریکو ۱۹۸۵: ۲۱۹-۲۴۲). (۳) جهانی‌شدن بر ظهور نوعی مفهوم‌پردازی دلالت می‌کند؛ مفهوم‌پردازی نسبت به جهان به عنوان یک هستی یا مکان واحد. جنبش‌های دینی جدید هر روز بیش از گذشته، این را ضروری می‌یابند که باید جهانی‌شدن و اهمیتش را برای خود فهم‌پذیر کنند و بنابراین، ضرورت دارد معنایی را در جهانی‌بودن بدمند و تفسیری معنوی یا واکنشی دینی برای آن داشته باشند. بر این اساس، گروه‌های دینی جدیدی به‌وجود می‌آیند که نظام‌های معنایی آن‌ها مضامین آشکاری از جهانی‌بودن و یکپارچه‌سازی جهانی را نشان می‌دهند (بکفرد ۲۰۰۴: ۲۵۳-۲۶۳). (۴) دمیدن یک معنای دینی در جهانی‌بودن، گاهی ممکن است به طور واضحی، نفی‌کننده باشد. برای مثال، جنبش‌های بنیادگرا در ایالات متحده و در خاورمیانه را می‌توان تلاش‌هایی دانست که از طریق کنش سیاسی درصدد رد کردن یا خنثی کردن جهان‌گرایی^۱ هستند (رابینس و لوکاس ۲۰۰۹: ۲۳۲).

ایده جهانی‌شدن برای تبیین جنبش‌های نوپدید دینی نقطه‌ضعف‌هایی دارد. برای مثال، همان طور که داوسن هم توضیح می‌دهد، این مدل بیش از حد تعمیم می‌دهد و بنابراین، نباید لزوماً به چارچوبی انحصاری یا مسلط برای مطالعه جنبش‌های دینی جدید تبدیل شود. چنین چارچوبی ممکن است در سطح محلی و خاص چیزهای زیادی را از دست بدهد (داوسن ب ۱۹۹۸: ۵۸۰-۵۹۵).

1 globalism

۸. **پسامدرنیته:** پسامدرن بودن، ویژگی‌هایی اقتصادی و فرهنگی در جامعه است که بنا بر برخی مکاتب فکری، بعد از دوره تاریخی مدرنیته، در دهه ۸۰ یا اوایل دهه ۹۰ سده ۲۰ میلادی بوجود آمده است و دلالت‌های خاصی برای ادیان جدید دارد: (۱) اشاعه جهانی سبک‌های زندگی و جهان‌بینی‌هایی که پسامدرنیته را مشخص می‌کنند^۱، شرایط فرهنگی را می‌پروراند که ظهور عرفان‌های نو و بیگانه را ترویج می‌کنند و آرایش‌های دینی التقاطی را به‌وجود می‌آورند (رابینس و لوکاس ۲۰۰۹: ۲۳۷). (۲) فروپاشی خانواده هسته‌ای و سهل‌انگاری جنسی فزاینده نیز با پسامدرنیته مرتبط است. سست شدن هر دو نوع خانواده گسترده و هسته‌ای به تدریج موجب پیدایش کاوشی نو برای تشکلهایی گروهی می‌شود که به مثابه جانشین‌های خانواده^۲ برای جوانان تکوین می‌یابند (داوسن ت ۱۹۹۸: ۵۳-۵۶) و این بستری مناسب برای رواج گروه‌های دینی جدید بوده است که بر روابط صمیمی میان اعضای‌شان تأکید دارند. (۳) مجموعه دیگری از شرایط پسامدرن، مثل ضعیف شدن پیوندهای دینی انتسابی، نسبی شدن ادعاهای مربوط به حقیقت و مورد تردید قرار گرفتن فراروایت^۳ها؛ این شرایط، منش فرهنگی روبه‌رشد فردگرایی دینی یا دین‌پردازی^۴ را تقویت می‌کند. تحت این شرایط، افراد آزادتر هستند تا بدون نكوهشی اجتماعی، وابستگی‌های دینی خود را تغییر دهند، و جهان‌بینی‌ها و هویت‌های دینی ویژه‌ای را سرهم کنند که عناصری را از سنت‌های دینی متعدد بکار می‌گیرند (پلا و دیگران ۱۹۸۵). به علاوه، شرایط مذکور احتمالاً قدرت فرهنگی آموزه‌های دینی سنتی را تحلیل می‌برند و به گروه‌های دینی جدید اجازه ظهور می‌دهند (سنتیس و پالم ۲۰۰۰: ۸۶-۱۰۵؛ لوکاس الف ۲۰۰۴: ۲۸-۴۸).

۹- **تناوب فرقه-کلیسا:** همه چشم‌اندازهای سابق به جز نظریه اقتصاد دینی مستلزم سازه‌های علی یا تبیینی هستند؛ به این معنا که مدعی آشکار کردن عوامل اجتماعی و فرهنگی می‌باشند که زمینه‌ساز ظهور و تکثیر جنبش‌های دینی جدید در اواخر سده ۲۰م و اوایل

۱ برای مثال: مخالفت با عقلانیت روشنگری، یورش به مفهوم حقیقت و ضدیت با واقع‌گرایی، تمایل به شک‌گرایی، انکار فراروایت‌ها، انکار اخلاق، طبیعت انسانی و پیشرفت اجتماعی، اعتقاد به ماهیت مشروط ادعاهای دانش و نظام‌های ارزشی، و آن‌ها را محصول گفتمان‌های خاص سیاسی، تاریخی یا فرهنگی دانستن و ...

2 family surrogates

۳ metanarrative فراروایت، یک توضیح یا تفسیر مسلط و مشترک در جامعه نسبت به وقایع و شرایط موجود است که الگو یا ساختاری برای باورهای مردم فراهم می‌کند و به تجربه‌های‌شان معنا می‌بخشد.

4 designer religion

سده ۲۱م شده‌اند. ولی نظریه اقتصاد دینی بیشتر بر چرخه تغییرات خود دین و سازمان‌های دینی تمرکز می‌کند. برخی دیگر از جامعه‌شناسان مدلی را پیشنهاد داده‌اند که از این لحاظ شبیه الگوی اقتصاد دینی است. این مدل، بیشتر یک مدل تاریخ طبیعی است که فرایندهای متناوب و مراحل عمده توسعه در رشد گروه‌های دینی را شناسایی می‌کند و در واقع، بر فرایند نهادی شدن^۱ یا متعارف شدن^۲ فرقه‌ها و کیش‌ها، و بر افراد حاشیه‌ای در جامعه تمرکز می‌کند. مفاهیم فرقه^۳، کیش^۴، کلیسا^۵ و انجمن مذهبی^۶ اولین بار برای تحلیل انواع اجتماعات و سازمان‌های دینی در سنت‌های دینی مسیحی بکار برده شد. اکنون، دو مفهوم فرقه و کیش کاربرد وسیع‌تری یافته است و در ادیان بزرگ دیگر نیز با قدری احتیاط استفاده می‌شود. مفهوم فرقه به سازمانی با عضویت محدود و معتقد به مشروعیت انحصاری گفته می‌شد که هدفش احیای دین و پالودن آن از اضافات بعدی است. مقصود از کیش گروه یا سازمانی با عضویت محدود و معمولاً معتقد به مشروعیت متکثر و دارای نوآوری‌های دینی است. کلیسا سازمان رسمی دینی در جامعه است که عضویت در آن فراگیر و از بدو تولد می‌باشد و مشروعیت و حقانیت را انحصاری می‌داند و بالاخره، انجمن مذهبی عضویتی فراگیر دارد، ولی به مشروعیت متکثر قائل است^۷. نظریه فرقه-کلیسا، الگوهای متناوب و تکراری را شناسایی می‌کند که از طریق آن‌ها، آشوب‌های اجتماعی-دینی، جنبش‌های فرقه‌ای یا کیشی نو و به لحاظ احساسی، سرزنده را ایجاد کرده است. این جنبش‌ها متعاقباً به فرایند نهادی شدن تن می‌دهند تا کلیساها و انجمن‌های مذهبی قابل احترام‌تر و به لحاظ اداری، پر جزئیات و سلسله‌مراتبی را تولید کنند. این مؤسسات نهادی شده به سختی برای افراد بیگانه‌شده و حاشیه‌ای در جامعه جذابیت دارند و بنابراین، فرقه‌ها و کیش‌های جدید متناوباً به وجود می‌آیند تا به عناصر حاشیه‌ای جامعه که کلیساها یا انجمن‌های مذهبی دولتی نیازهایشان را برآورده نکرده‌اند، کمک کنند. دیده شده است که از طریق فرایند نهادی شدن و سازگاری با محیط، فرقه‌ها و کیش‌های کجرو دیروز به کلیساها و انجمن‌های مذهبی قابل احترام (ولی کمتر پویا) و متعارف فردا تبدیل می‌شوند (رابینس و لوکاس ۲۰۰۹: ۲۳۹).

1 institutionalization
2 conventionalization
3 sect
4 cult
5 church
6 denomination

۷ برای توضیح بیشتر تفاوت بین این اصطلاحات، ر.ک.: سعیدی الف ۱۳۹۶: ۶۷-۷۱.

نظریه فرقه-کلیسا اگر قرار باشد به فهم ما نسبت به فرایندهای توسعه در گروه‌های دینی معاصر کمک کند، باید به سازگاری و اصلاحات مهمی تن دردهد: اولاً برخی اصطلاحات بکارگرفته‌شده در این نظریه، به‌ویژه دو اصطلاح کلیسا و انجمن مذهبی در جوامع غیرغربی و غیرمسیحی کاربرد روشنی ندارد. ثانیاً همان‌طور که رابینس یادآوری کرده است، اعضای تازه‌وارد به گروه‌های دینی جدید امروزی، شبیه فرقه‌ای‌هایی که پیشگامان این نظریه به تصویر می‌کشند، ممکن است محرومیت‌کشیده یا محروم‌شده از امتیازات باشند، ولی نه بر حسب اصطلاحات اجتماعی-اقتصادی ساده‌انگارانه یا به لحاظ فرهنگی، ناپخته که زمانی استفاده می‌شدند. اعضای تازه‌وارد امکان دارد به طرز متناقض‌نمایی سازگاری اجتماعی را از طریق مشارکت در گروه‌های به‌ظاهر کجرو پیدا کنند و به طریقی که تعهد مجددی را به هدف‌های آبرومند، آموزشی و حرفه‌ای در ایشان ایجاد می‌کند، اجتماعی شوند (رابینس ۱۹۶۹: ۳۰۸-۳۱۷).

۱۰- شستشوی مغزی: این ایده همگانی‌ترین برداشت مردم از چگونگی پیوستن یک جوان به یک گروه دینی جدید و تبیینی مشهور و عامه‌پسند برای ظهور تحولات جدید دینی به حساب می‌آید. اساس نظریه شستشوی مغزی این ادعا است که روش‌های تبلیغ دینی که توسط گروه‌ها برای جذب اعضا و حفظ وفاداریشان به کار گرفته می‌شود، نیرنگ‌آمیز و همراه با اجبار است. علت پیوستن مردم به این گروه‌ها این است که به‌طور ماهرانه‌ای هدایت می‌شوند تا باور کنند که عضویت در یک دین جدید، مشکلات هیجانی و فکری ایشان را که همیشه با آن دست به‌گریبان بوده‌اند، حل خواهد کرد. این نظریه، دارای مشکلات مفهومی و تجربی متعدد است و اکنون در جامعه علمی مقبولیتی کامل ندارد. البته، مقصود این نیست که دست‌کاری‌های روانی و شگردهای هیجانی برای تأثیرگذاری و متقاعدسازی اصلاً در گروه‌های دینی جدید بکار گرفته نمی‌شود (برای مثال: ر.ک: سعیدی ب ۱۳۹۶: ۶۹-۹۱)، بلکه مقصود این است که انفعال و پذیرش محض، دست‌کم نسبت به بخش قابل‌توجهی از نوکیشان با شواهد تجربی ناسازگار است. به علاوه، فرضیه مغزشویی ایده‌ای ناقص ارزیابی می‌شود، دقیقاً به دلیل این که نمی‌تواند توجه مناسبی به شرایط اجتماعی-فرهنگی جامعه داشته باشد (برای مثال: ریچاردسن ۲۰۱۷: ۲۱۷-۲۲۷؛ کلارک ب ۲۰۰۶: ۵۷-۶۷).

۱۱- تأثیر بیرونی-واکنش درونی: در مورد تحولات نوپدید دینی در جوامع استعمارزده که حکومت استعماری را در عصر مدرن تجربه کرده‌اند، تبیین، معمولاً بر حسب الگوی تأثیر-

واکنش^۱ انجام می‌شود. کلارک در فصول مختلف کتابش توضیح می‌دهد که پژوهشگران اجتماعی تحولات جدید دینی را در برخی از جوامع افریقا، جنوب و جنوب شرق آسیا، خاورمیانه، ملانزی در شمال استرالیا و ... به گونه‌ای، واکنشی در مقابل استعمار و تأثیر آن می‌دانند. ولی او معتقد است مدل تحلیل تأثیر-واکنش به طور جدی مورد تردید است. چنین چارچوبی نمی‌تواند نسبت به همه نیروهای مؤثر در نوآوری دینی در این جوامع منصف باشد، زیرا با تمرکز افراطی بر عوامل بیرونی، نقش عوامل درونی را نادیده می‌گیرد (کلارک ب ۲۰۰۶).

۱۲- فروپاشی دین مدنی: در بسیاری از جوامع، همیشه توجه و احترامی دینی یا شبه-دینی نسبت به ارزش‌ها و سنت‌های مدنی وجود داشته است. درهم‌بافتگی اعیاد اجتماعی، مراسم، مراسم‌ها و اصول جزمی که از این نگرش ملی‌گرایانه جاری می‌شود، برچسب دین مدنی گرفته است. ایالات متحده یک نمونه مدرن و پرشور از چنین دینی را ارائه می‌کند که با رسالت الهی که مهاجران پیوریتن ساکن در نیوانگلند به امریکا نسبت دادند، آغاز شد. تحولات فرهنگی و آشوب دهه ۱۹۶۰م را مراحل آغازین فروپاشی دین مدنی در امریکا می‌دانند. دین‌های جدید را می‌توان تلاش‌هایی به حساب آورد برای پر کردن خلأیی که با زوال دین مدنی حاصل شده است (هامند ۱۹۸۰: ۱۸۸-۱۹۹). مشکل اساسی این نظریه این است که از توضیح و تفسیر اکثر جنبش‌های دینی جدید ناتوان است. همچنین، روشن نیست که آیا این نظریه نسبت به سایر جوامع غربی کاربردپذیر است یا خیر.

۱۳- شرقی‌سازی فرهنگ غرب: فرضیه عامه‌پسند دیگر که مطالعات جامعه‌شناختی از آن حمایت نمی‌کند، دیدگاهی است که ظهور دین‌های جدید را به عنوان پیامد نوعی یورش کاملاً هماهنگ به فرهنگ غربی از طرف منابع بیرونی و عمدتاً شرقی تفسیر می‌کند. ولی شواهد دلالت دارند بر این که فرهنگ غربی در حال تأثیر پذیرفتن از سنت‌های شرقی است و نه پایمال شدن توسط آن سنت‌ها که از جای دیگری آمده‌اند، در غرب ساکن شده‌اند و در فرایندی از سازگار کردن خود با تمدن غرب هستند/قرار دارند (سالیبا ۲۰۰۳: ۱۵۴-۱۵۵). این موضوع به صورت عام‌تری در مورد همه تحولات دینی جدید در همه فرهنگ‌های جهان مطرح است. هیچ مدرک روشنی برای این ادعا وجود ندارد که یک سنت دینی خاص یا یک شکل خاص از معنویت-شرقی یا غربی- در شکل کلاسیک یا حتی شکل کنونی‌اش در حال گرفتن جای بقیه است. بر این اساس، در وجود فرایندهای شرقی‌سازی یا غربی‌سازی تردید است، زیرا شواهد زیادی حاکی

1 impact-response

از وجود باورها و آیین‌هایی است که در یک فرهنگ می‌رویند، در حالی که در فرهنگ دیگری دستخوش بومی‌سازی یا جهان-محلی‌سازی^۱ و حتی دگرگونی گسترده می‌شوند (رابرتسن ۱۹۹۲: ۳۵۶-۳۵۷).

نتیجه‌گیری

تبیین‌های جامعه‌شناختی اشاره شده (به‌ویژه، یازده تبیین اول)، روشنگری‌های ارزشمندی را برای فهم تحولات نوپدید دینی در همه جوامع جهان در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهند. روندهای توضیح داده‌شده در این تبیین‌ها نه تنها در نقش عاملی میانجی برای نوآوری‌های دینی، عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور عمل می‌کنند، بلکه پیامدهایی برای همه ادیان حتی ادیان به اصطلاح، سنتی دارند. به‌ویژه، در نظریه متعارف سکولارشدن به روندهای بنیانی‌تری اشاره شد که نه تنها سنگ زیربنای تحولات دینی معاصر، بلکه منشأ بسیاری از تحولات اجتماعی در همه جوامع معاصر هستند. هر چند، هنوز به یک تبیین کامل جهانی برای توضیح دقیق رشد گروه‌های دینی جدید به مثابه یک پدیده جهانی نرسیده‌ایم، به بینش‌ها و پرسش‌های مهمی دست یافته‌ایم؛ آیا در دوره مدرنیته اخیر یا پسامدرن، صورت‌های جدیدی از محرومیت یا بیگانگی در جوامع وجود دارند که دین‌های جدید پاسخگوی آن هستند؟ آیا کاهش جذابیت و تأثیرگذاری دین‌های رسمی، ضرورتی عمومی به‌وجود آورده تا پاسخ‌های دینی از هر کجا که امکان دارد، مورد درخواست قرار بگیرند؟ آیا از بین رفتن فضاهای عمومی مشترک و گفتمان مدنی، کاهش اعتماد عمومی نسبت به بسیاری از گردانندگان اجتماعی و تجزیه شدن جامعه، نیازهایی ریشه‌دار به اجتماعات دینی پُرشور و جدید به‌وجود آورده است؟ آیا برخورد تمدن‌ها، در پس جنگ کنونی علیه تروریسم پنهان است، نیاز به نهادهای جدیدی را برانگیخته تا هویت‌های دینی را تقویت کنند؟ در این اوضاع، نظام سرمایه‌داری جهانی برای سوء استفاده از شرایط معنویت‌خواهی جدید چه برنامه‌هایی دارد؟

شاید عمومی‌ترین و خلاصه‌ترین تبیین، این ایده رابرتسن و کلارک باشد که در این جمله خلاصه می‌شود: جنبش‌های دینی جدید به مثابه بخشی از یک جستجوی جهانی و نوین برای بنیادها می‌باشند که توسط تأثیرات نسبی‌کننده جهانی‌شدن به راه افتاده‌اند (رابرتسن ۱۹۹۲؛ کلارک ۲۰۰۵). نسبی‌گرایی حاصل به این معنا است که اعتبار و گستره‌ای که مردم برای

1 globalization

ایده‌های خود قائل بودند، امروزه کاهش یافته و نوع نگاهشان به کسانی که با آن‌ها هم‌عقیده نیستند، تغییر کرده است؛ دیگر آن‌ها را صددرصد در اشتباه یا گمراه نمی‌پندارند و بر تحمیل حقایق خود بر آن‌ها پای نمی‌فشارند (سعیدی الف ۱۳۹۶: ۱۹۶-۱۹۹). روشن است که چنین وضعیتی امکان گسترده‌ای را برای نوآوری‌های دینی فراهم نموده است.

جامعه ایران، کم یا بیش، هم‌زمان یا با کمی تأخیر، از اکثر روندهای برشمرده در این مقاله برکنار نبوده است. برای مثال، نظریه ایستایی دین غالب و تقویت عرصه خصوصی (خانواده جایگزین) که دو صورت از صورت‌های جدیدتر رویکرد کارکردی هستند و بر عدم ارضای نیازهای معنوی و دینی توسط دین غالب در جامعه و بر رشد مشکلات عاطفی و ضعیف شدن نهاد خانواده و عدم ارضای نیاز به تعلق اجتماعی تأکید می‌کنند، نشانه‌های صدق خود را در برخی از پژوهش‌های انجام‌شده درباره معنویت‌های نوپدید در جامعه ایران نشان می‌دهند (برای مثال، سعیدی ب ۱۳۹۶: ۶۲-۶۳، ۷۰-۷۱). همچنین، اکثر روندهای اجتماعی که در نظریه متعارف سکولارشدن بیان شد، در جامعه ایران معاصر نیز جاری است و به احتمال قوی، تأثیرات سکولارکننده، دست‌کم برای دینداری رسمی افراد جامعه دارد (سعیدی الف ۱۳۹۶: ۱۶۳-۲۰۷)، بلکه ناکارآمد جلوه‌کردن حکومت اسلامی و ضعیف‌شدن روحانیت در مهم‌ترین نقش اجتماعی خویش (نقش الگوی دینداری) می‌تواند همان تأثیر سکولارکننده را برای دینداری رسمی در جامعه داشته باشد (همان: ۲۰۹-۲۱۷). تنها، همان عامل مهم و قدرتمند جهانی‌شدن، افزایش ارتباطات و پدیده جهان‌وطنی کافی است که اذعان کنیم، ایران نیز در معرض تحولات بیان‌شده واقع شده است و در آینده، این تأثیرپذیری احتمالاً بیشتر هم خواهد شد (همان: ۲۰۷-۲۰۹).

با وجود این، برخی نهادهای رسمی کشور پدیده رشد گروه‌های نوپدید دینی را نفوذ جریان‌های انحرافی یا غربی دانسته‌اند. همان‌گونه که در پیشینه بیان شد، پژوهش‌های ایرانی درباره تحولات نوپدید، اندک است و اکثریت همان اندک نیز مواجهه‌ای غیرعلمی و سوگیرانه با موضوع دارند که نمی‌تواند واقعیت را آن‌گونه که هست معرفی کند. این پیشفرض که همه این گروه‌ها ساخته دست سلطه‌گران غربی و برای نابودسازی دین یا انقلاب طراحی شده است، مهم‌ترین عاملی است که به مطالعات مورد نظر جهت غیر علمی می‌دهد. این سوگیری یا ناشی از غلبه رویکردی سیاسی و یا رویکردی اجتماعی و محدود به کشور ایران است، و یا ناشی از انتقاداتی است که برخی از خود‌دین‌شناسان غربی از معنویت جدید دارند^۱. ولی باید

1 For example: Jeremy Carrette & Richard King; *Selling Spirituality: The silent takeover of religion*.

توجه کرد که انتقادهایی که برخی در غرب نسبت به معنویت دارند، به سوء استفاده سرمایه‌داری غرب از واژه معنویت بعد از دهه ۱۹۸۰م مربوط می‌شود. دین‌شناسان منتقد غربی اولاً تحولات دینی و عوامل تاریخی-اجتماعی آن را انکار نمی‌کنند و همه گونه‌های معنویت جدید را یکسره، ساخته نظام سرمایه‌داری جهانی نمی‌شمارند، ثانیاً سوء استفاده و کالایی شدن را فقط منحصر به واژه معنویت^۱ می‌دانند که مصادیقی بازاری برای آن تولید شده است؛ به خلاف واژه عرفان^۲ که معتقدند هنوز همان مفاهیم مرتبط با ادیان خاص جهانی و ماوراءالطبیعه را حفظ کرده است^۳.

بنابراین، گروه‌های نوپدید دینی، فقط نوعی نفوذ فکری یا سیاسی از بیرون نیستند که بتوان آن‌ها را از طریق ارائه محدودیت‌های اجتماعی و قانونی متوقف کرد. مسأله مورد نظر چیزی فراتر و ژرف‌تر از نفوذ جریان‌های انحرافی یا غربی است. مقصود این نیست که چنین نفوذی وجود ندارد یا سرمایه‌داری جهانی درصد تولید و فروش معنویت کالایی شده و تهی به جامعه ما نیست^۴، بلکه مقصود این است که واقعیت موجود، همان‌طور که در این مقاله بیان شد، روندهای ریشه‌دارتری مبتنی بر عوامل کلان اجتماعی است که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به عملکرد سیاسی غرب و یا حتی عملکرد اقتصادی جهان سرمایه‌داری که بسیار پرنفوذتر است، فروکاست. در نتیجه، دین‌ها و معنویت‌های نوظهور را باید در وهله اول یک مسأله داخلی بدانیم که سرکوب آن‌ها در ریشه‌کن کردن‌شان موفق نخواهد بود. برای مواجهه مناسب با مسأله فرهنگی مورد نظر، برخورد فیزیکی از موضع قدرت یا تحقیر و تهمت نمی‌تواند تأثیر مثبتی داشته باشد، بلکه قطعاً در درازمدت تأثیرات منفی فراوانی برای نظم و توسعه اجتماعی خواهد داشت. مواجهه مناسب، مستلزم برنامه‌ریزی‌های کامل اجتماعی (شامل آموزش‌ها، تبلیغ‌ها و توصیه‌هایی) است که بر همه ویژگی‌های گروه‌های نوپدید دینی مبتنی باشند. ویژگی‌هایی که در پژوهش‌های میدانی و تجربه منضبط و علمی واقعیت خارجی مرتبط کشف شده باشند.

1 spirituality

2 mysticism

3 Jeremy Carrette & Richard King; *Selling Spirituality: The silent takeover of religion*; pp. 33-44.

۴ نمونه‌هایی از چنین واقعیتی را حتی در برخی از شبکه‌های صدا و سیما که مثلاً ورزش‌هایی مبتنی بر مدیتیشن را به عنوان اموری معنوی تبلیغ می‌کنند، دیده‌ایم.

منابع

- جابرین، نفیسه، علی ربیعی، حسن محدثی گیلوئی و محمدجواد زاهدی مازندرانی (۱۳۹۶) «نگاهی جامعه‌شناختی به گسترش معنویت‌گرایی نوپدید در شهر تبریز»؛ *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ش(۲) ۱۰، ص ۱۱۹-۱۵۰.
- رمضانی، صدیقه و ابوتراب طالبی (پاییز ۱۳۹۶) «عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی»؛ *فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ش ۲۴، ص ۱۸۹-۲۳۴.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۳) «تغییرات سیاسی-اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین»؛ *جامعه-شناسی کاربردی*، ش(۱) ۵۳، ص ۱۲۱-۱۴۰.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۵) *مطالعه جامعه‌شناختی رابطه اسلام شیعی و مردم‌سالاری*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، محمدمسعود (الف ۱۳۹۶) *تبیین نظری سکولارشدن در جامعه ایران معاصر*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، محمدمسعود (آذر ۱۳۹۱) «جامعه‌شناسی دین و رویکردهای متفاوت به دین»؛ *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۵۷، ص ۷۴-۸۲.
- سعیدی، محمدمسعود (ب ۱۳۹۶) *عرفان در گرو حلقه‌ها*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۷) *پژوهشی در عرفان حلقه و انرژی‌درمانی*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شاه حسینی، سمیه (پاییز و زمستان ۱۳۹۳) «شست‌وشوی مغزی، کنترل ذهنی و جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *مطالعات معنوی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۳۷-۵۴.
- کاظم‌زاده، پروین (پاییز ۱۳۸۸) «بررسی عرفان‌های نوظهور»؛ *فصلنامه پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق*، ش ۵، ص ۱۷۷-۲۱۴.
- کریمی‌پور، الله‌کرم (بهار و تابستان ۱۳۸۹) «تحلیل جامعه‌شناختی تغییر کیش»؛ *دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۳، ص ۸۵-۱۱۴.
- کیانی، محمدحسین (زمستان ۱۳۹۱) «علت‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *مطالعات معنوی*، ش ۶، ص ۶۱-۸۸.
- هزارجریبی، جعفر و حسن فراهانی (پاییز ۱۳۹۴) «بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *توسعه اجتماعی*، ش ۱، ص ۷-۳۴.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: تبیان.

یکتا، مهدیه، حسین رهنمایی و سیدرضا نقیب‌السادات (بهار ۱۳۹۷) «شناسایی تکنیک‌های تبلیغی عرفان واره‌های نوظهور»: فصلنامه علوم خبری، ش ۲۵، ص ۶۹-۱۰۱.

- Anthony, D., & Robbins, T. (1981). Culture Crisis and Contemporary Religions. In T. Robbins, & D. Anthony (eds), *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America* (pp. 9-31). New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Battan, J. F. (1983). The 'New Narcissism' in 20th-Century America: The Shadow and Substance of Social Change. *Journal of Social History*, 17, 199-220.
- Beckford, J. A. (2004). New Religious Movements and Globalization. In P. C. Lucas, & T. Robbins, *New Religious Movements in the 21st Century* (pp. 253-263). New York: Routledge University Press.
- Beckford, James A. & Demerath III, N. J. (eds) (2009). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.
- Bellah, R. N. (1976). New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity. In C. Y. Glock, & R. N. Bellah (eds), *The New Religious Consciousness* (pp. 333-352). Berkeley: University of California Press.
- Bellah, R., & others. (1985). *Habits of the Heart: Middle America Observed*. London: Hutchinson Education.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Carrette, Jeremy & Richard King (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*; London, New York: Routledge.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chaves, M. (1994). Secularization as declining religious authority. *Social Forces*, 72(3), 749-774.
- Clarke, P. B. (2005). Globalization and the Pursuit of a Shared Understanding of the Absolute: The Case of Soka Gakkai in Brazil. In L. Learman (ed.), *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization* (pp. 123-140). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Clarke, P. B. (2006b). *New Religions in Global Perspective*. London and New York: Routledge.
- Dawson, L. L. (1998b). The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 580-595.
- Dawson, L. L. (1998c). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press.
- Eister, A. W. (1974). Culture Crisis and the New Religious Movements: A Paradigmatic Statement of a Theory of Cults. In I. I. Zaretsky, & M. P. Leone (eds), *Religious Movements in Contemporary America* (pp. 612-627). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Flanagan, Kieran & Peter C. Jupp (2007). *A Sociology of Spirituality*; England, USA: Ashgate.
- Fowler, N. B. (1981). Religion Beyond the Churches. *Lexington Theological Quarterly*, 16, 78-84.
- Glock, C. Y. (1973). On the Origin and Evolution of Religious Groups. In C. Y. Glock (ed), *Religion in Sociological Perspective* (pp. 207-220). Belmont, CA: Wadsworth.

- Glock, C. Y. (1998). The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups. In L. L. Dawson (ed), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements* (pp. 47-58). New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Hammond, P. E. (1980). Civility and Civil Religion: The Emergence of Cults. In R. E. Bellah, & P. E. Hammond (eds), *Varieties of Civil Religion* (pp. 188-199). New York: Harper and Row.
- Harris, M. (1981). *American Now*. New York: Simon.
- Lasch, C. (1978). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- Lewis, James R. (ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*; New York: Oxford University Press.
- Lucas, P. C. (2004a). New Religious Movements and the “Acids” of Postmodernity. *Nova Religio*, 8, 28-48.
- Lynch, Gordon (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*; London, New York: I.B. Tauris.
- Richardson (ed), J. T. (1988). *Money and Power in the New Religions*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Richardson, J. T. (1985). Studies of Conversion: Secularization or Reenchantment. In P. E. Hammond (ed), *The Sacred in a Secular Age* (pp. 104-121). Berkeley: University of California Press.
- Richardson, J. T. (2017). A Critique of ‘Brainwashing’ Claims about New Religious Movements. In L. L. Dawson (ed), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements* (pp. 217-227). New York: Routledge
- Robbins, T. (1969). Eastern Mysticism and the Resocialization of Drug Users: The Meher Baba Cult. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 308-317.
- Robbins, T. (1988). *Cults, Converts and Charisma*. London: Sage.
- Robbins, T., & Lucas, P. C. (2009). From ‘Cults’ to New Religious Movements: Coherence, Definition, and Conceptual Framing in the Study of New Religious Movements. In J. A. Beckford, & N. J. Demerath III (eds), *The Sage Handbook of Sociology of Religion* (pp. 227-247). London: Sage.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson, R., & Chirico, J. (1985). Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence. *Sociological Analysis*, 46, 219-242.
- Saliba, J. A. (1977). Religion and the Anthropologists. *Anthropologica*, 19, 181-185.
- Saliba, J. A. (2003). *Understanding new religious movements*. Oxford: AltaMira Press.
- Sentes, B., & Palmer, S. (2000). Presumed Immanent: The Raelians, UFO Religions and the Postmodern Condition. *Nova Religio*, 4(1), 86-105.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Steger, M. B. (2003). *GLOBALIZATION: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Tschannen, O. (1994). Sociological controversies in perspective. *Review of Religious Research*, 36(1), 70-86.
- Wilson, B. R. (1982). The New Religions: Some Preliminary Considerations. In E. Barker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* (pp. 16-32). New York: Edwin Mellen Press.

- Wuthnow, R. (1978). *Experimentation in American Religion: The New Mysticisms and Their Implications for the Churches*. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, R. (1982). World Order and Religious Movements. In E. Barker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* (pp. 47–69). New York: Edwin Mellen Press.
- Wuthnow, R. (1988). Sociology of Religion. In N. J. Smelser (ed), *Handbook of Sociology* (pp. 477-479). Newbury Park, CA: Sage.
- Wuthnow, R. (1988). *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wuthnow, R., & Glock, C. Y. (1973). Religious Loyalty, Defection, and Experimentation among College Youth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 157-180.
- Yip, A. (2002). The Persistence of Faith among Nonheterosexual Christians: Evidence for the Neosecularization Thesis of Religious. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), 199-212.
- Zellner, William W. & Marc Petrowsky (1998). *Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis*; Westport, Connecticut, London: Praeger.

