

DOI: 10.30495/jss.2021.1930150.1331

Research Paper

Religious Developments in the Contemporary World with an emphasis on new religions and spirituality

Mohammad Masood Saeedi

Assistant Professor, Department of Philosophy and New Theology (Expertise: The Sociology of Religion), Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA), Mashhad, Iran. E-mail: m.saeedi@isca.ac.ir

It is an imperfect inquiry to study religious changes in contemporary Iran without considering new religious movements in the world. In this essay, the most important characteristics of religious developments in contemporary world are studied from a global perspective in order to recognize the main trend of these changes that, will have its effects on domestic trends as well. Here, using the method of logical analysis of and inference from knowledge gathered in the realm of sociology of religion (Foreign and domestic sources), the characteristics of new religious movements and their possible trends are identified. Some of these characteristics include: the proliferation of movements that are undogmatic, unregulated and unstructured, personal experience as the measure of truth claims, the notion of religion as a self-revising system, the principle of salvation without intermediaries, multiple membership, and the goal of liberating humanity, either through self-knowledge, which includes understanding the self as part of the universal Self, or through self-transformation through transformation of the world, as in engaged spiritualities.

Conflict of interest:

ACCORDING TO THE AUTHOR, THE ARTICLE DID NOT HAVE ANY CONFLICT OF INTEREST.

Key words: *New Religion and Spirituality, Religious Development, Sociology of Religion, Logical Analysis and Inference.*

تحولات دینی در دنیای معاصر^۱

با تأکید بر دین‌ها و معنویت‌های جدید

محمدمسعود سعیدی^۲

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۰/۹/۶

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۲/۱۹

چکیده

مطالعه تحولات دینی در ایران معاصر، بدون توجه به تحولات جدید دینی در جهان ناقص خواهد ماند. در این مقاله، مهم‌ترین ویژگی‌های تحولات دینی در دنیای کنونی با تأکید بر دین‌ها و معنویت‌های جدید و از چشم‌اندازی جهانی بررسی شده است تا شناسایی مسیر اصلی این تغییرات جهانی آسان گردد؛ مسیری که خواه ناخواه تأثیرات خود را بر روندهای داخلی نیز خواهد گذاشت. در این جا، با استفاده از روش فراتحلیل، یعنی تحلیل و استنتاج منطقی از یافته‌ها و دانش گردآمده در قلمرو دانش جامعه‌شناسی دین، منابع خارجی و داخلی، ویژگی تحولات نوپدید دینی و روند احتمالی آن‌ها شناسایی می‌شود. بخشی از این ویژگی‌ها عبارت هستند از تکثیر گروه‌هایی که غیر جزم‌اندیش و به میزان زیادی، نامنظم و ساختار نیافته هستند، تجربه شخصی به عنوان معیار ادعاهای مربوط به حقیقت، تصور دین به عنوان یک نظام خودبازنگری^۳، اصل رستگاری یا رهایی بدون واسطه‌گری، عضویت چندگانه، و هدف رهاسازی انسان، یا از طریق خودشناسی که شامل ادراک خود به عنوان بخشی از خود جهانی (کلی) است و یا از طریق خود-دگرسازی از راه دگرگون‌سازی جهان، چنان چه در معنویت‌های متعهد وجود دارد. واژگان کلیدی: دین و معنویت جدید، تغییر دینی، جامعه‌شناسی دین، تحلیل و استنتاج منطقی.

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی تحولات نوپدید دینی و معنوی در دنیای معاصر است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

۲. استادیار گروه پژوهشی حکمت و کلام جدید (تخصص: جامعه‌شناسی دین)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران.

E-mail: m.saeedi@isca.ac.ir

³. Self-revising

بیان مسأله

رشد گروه‌های دینی و معنوی جدید در چند دهه اخیر در ایران واقعیتی غیر قابل انکار است. به طور کلی، محفل‌ها، گروه‌ها و مؤسسات مختلفی که تحت عناوین گوناگون با ارائه دستورالعمل‌ها یا محتوایی به دنبال دادن آرامش و به وجود آوردن احساس خوب در بین متقاضیان هستند، رو به فزونی است. ایده‌ها و سبک عملی برخی از این گروه‌ها رنگ دینی و معنوی بیشتری دارد و کم یا بیش به معنای زندگی و پرسش‌های غایی و رستگاری نهایی انسان مربوط می‌شوند. این گروه‌ها به دلایل فرهنگی و سیاسی در جامعه ایران، معمولاً جنبه‌های ایدئولوژیک کار خود را دست کم برای مبتدیان مطرح نمی‌کنند و مثلاً محصول خود را فقط به عنوان یک ورزش برای سلامتی روانی و جسمی یا به عنوان یک تکنیک روان‌شناسانه برای درمان یا فقط راهی برای موفقیت در زندگی معرفی می‌کنند. برخی دیگر که ماهیت و آموزه‌های معنوی و عرفانی خود را کاملاً پنهان نمی‌کنند، از راه‌های غیر مستقیم و جذاب‌تری مثل شفای بیماری‌ها وارد می‌شوند، ولی به تدریج برای اعضای جا افتاده معلوم می‌شود که ایشان از بدو ورود به گروه، بدون این که کاملاً متوجه باشند، در حال تجربه تغییر در دین و آیین خود بوده‌اند. برخی از پژوهش‌های میدانی، از جمله پژوهش خود نویسنده در مورد دو تا از گروه‌های جدید در ایران، واقعیات بالا را نشان می‌دهند (۵۴) و (۵۵).

آموزه‌های این گروه‌ها غالباً با محتوا و سبک عملی دین سنتی، اختلاف آشکاری دارد. در این اوضاع، به ویژه، 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 به ویژه، با والدین خویش دچار تنش‌هایی شوند. بخش مهمی از دین‌داران، ایشان را فریب خورده سودجویان و شیادان می‌دانند. اغلب نهادهای فرهنگی و دینی، ظهور معنویت‌گرایی جدید را بر ساخته غرب، برای سلطه بر دین و دشمنی با انقلاب اسلامی تفسیر می‌کنند و نهادهای حکومتی نیز معمولاً نگاهی امنیتی به این گروه‌ها دارند. مسلم است که حفظ نظم اجتماعی مبتنی بر مواجهه مناسب با این واقعیت اجتماعی است که بدون شناخت علمی و بی‌طرفانه آن میسر نمی‌شود.

برخی از پژوهشگران یا دست‌اندرکاران فرهنگی که گروه‌های معنوی نوین در جامعه ایران را بدون توجه به تحولات دینی در دنیای معاصر مطالعه می‌کنند، این تحولات را پدیده‌ای سطحی و زودگذر می‌بینند و تصور می‌کنند که عرفان‌های نوظهور به جهت شرایط خاص جامعه ایران، فقط با اهداف سیاسی و در جهت تخریب فرهنگی جامعه، توسط عوامل بیگانه طراحی شده‌اند و عامل داخلی آن‌ها برخی از جریان‌های سیاسی یا شخصیت‌ها می‌باشند. این عده برای مقابله با معنویت‌های جدید معمولاً راه‌حل‌های فیزیکی و تندرانه را می‌پسندند. عده‌ای دیگر که باز هم از منظری ملی می‌نگرند، ولی کمتر سیاسی و بیشتر اجتماعی می‌اندیشند، تحولات معنوی جدید را یک ضدفرهنگ حاشیه‌ای و کم‌اهمیت در فرهنگ دینی غالب در جامعه تلقی می‌کنند. این عده نیز اغلب راه‌حل‌های موقت پیشنهاد می‌کنند. در

حالی که در شرایط امروزی جهانی شدن و افزایش، گسترش و تشدید ارتباطات در جهان، تحولات جدید دینی در جامعه ایران فراتر از آن چه در بالا گفته شد، با تحولات دینی و معنوی در دنیای معاصر مرتبط هستند. پژوهش‌های میدانی شباهت بین نمونه‌های داخلی و تحولات جهانی را نشان می‌دهند (۵۴) و (۵۵).

بنابراین، برای فهم کامل‌تری از چیستی و مسیر تحولات دینی، باید چشم‌اندازی وسیع و جهانی اتخاذ کنیم و آن را مکمل چشم‌اندازهای ملی یا منطقه‌ای قرار دهیم. تنها در یک چشم‌انداز جهانی است که می‌توان به روندهای اجتماعی کلان پی برد؛ روندهایی که ممکن است در همه جهان جاری باشند و خصوصیات فرهنگی- اجتماعی جوامع خاص، فقط تأثیری کم اهمیت بر آن‌ها داشته باشد. بر این اساس، پرسش اصلی این است که مهم‌ترین ویژگی‌های تحولات دینی با تأکید بر دین‌ها و معنویت‌های جدید در دنیای کنونی چیست؟ ویژگی‌هایی که با آشکار کردن چیستی تحولات، می‌تواند مسیر احتمالی آن‌ها را در جامعه ما نیز ترسیم نماید.

پیشینه تحقیق

به علت سابقه بیشتر تحولات دینی نوین در غرب، در این بخش از جهان تحقیقات بیشتری در این مورد انجام شده است. همیلتن در کتاب «جامعه‌شناسی دین»، برخی از تحقیقاتی را که در این موضوع مهم ارزیابی کرده، آورده است (۲۵: ۳۷۷-۳۵۹-۳۱۷-۲۸۷). امروزه، تحقیقات زیادی در این موضوع انجام شده است، به طوری که به جرأت می‌توان گفت در دهه‌های اخیر اکثر تولیدات رشته جامعه‌شناسی دین مربوط به تحولات نوپدید دینی بوده است. برای نمونه، «جامعه‌شناسی معنویت»^۱ ویراسته فلاناگان و چاپ، شامل دوازده مقاله از جامعه‌شناسان دین و متخصصانی است که درباره تحولات اخیر در دین و معنویت نگاشته‌اند. هم‌چنین، گوردن لینچ در کتاب «معنویت جدید: مقدمه‌ای بر باور پیشرو در قرن بیست و یکم»^۲ مباحثی را درباره معنویت جدید و ریشه‌های آن، ارتباطش با سازمان‌های دینی جدید و تمدن مطرح کرده است. جرمی کارت و ریچارد کینگ نیز در کتاب‌شان با عنوان «فروش معنویت: به نرمی تصاحب کردن دین»^۳، بیشتر به جنبه‌ها و کارکردهای سیاسی و اقتصادی جنبش‌های معنویت‌گرا برای جوامع معاصر پرداخته‌اند. نویسندگان بسیاری از این گونه مقاله‌ها یا فصل‌ها که در مجله‌ها و مجموعه مقالات منتشر می‌شود، دارای زمینه‌ها و تجارب گوناگونی از نقاط مختلف دنیا هستند. بنابراین، بخشی از دانش فراهم شده اولاً منحصراً جامعه‌شناختی نیست، ثانیاً همه تحقیقات به یک جامعه خاص اختصاص ندارد (۶۵) و (۳۵) و (۵). برخی از محققان نیز مستقیماً از منظری جهانی تحولات را مقایسه و بررسی کرده‌اند و به نتایج کلی‌تری دست یافته‌اند (۱۳).

^۱ A Sociology of Spirituality

^۲ The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century

^۳ Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion

در ایران در مورد تحولات جدید دینی و معنوی، بیشتر پژوهش‌ها کتابخانه‌ای بوده‌اند. پژوهش‌های تجربی و میدانی با روش‌های جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی در این موضوع کمتر صورت گرفته است. به طور کلی، مطالعات داخلی درباره این موضوع را می‌توان به چند دسته اصلی تقسیم کرد: ۱. مطالعات کتابخانه‌ای درباره محتوای فکری و سبک عملی برخی از گروه‌های نوپدید دینی (۲۱۴-۱۷۷)، ۲. مطالعات کتابخانه‌ای برای بررسی معنویت جدید با نگاهی کلی، این بررسی یا آسیب‌شناسی و جستجوی پیامدهای ناگوار است (۲۲: ۱۴۹-۱۹۰)، یا تبیین و ریشه‌یابی است (۵۸: ۹۵-۱۲۲)، یا سنخ‌شناسی و دسته‌بندی است (۲۴: ۳۷-۶۰)، و یا شناسایی برخی از ویژگی‌های مهم در معنویت‌های جدید است (۵۹: ۲۵-۴۱). ۳. پژوهش‌های آماری همبستگی بین بعضی از زمینه‌های اجتماعی سطح میانی (جوامع خاص) و گرایش به برخی از معنویت‌های نوپدید (۲۷: ۷-۳۴)، ۴. پژوهش‌های کیفی در سطح خرد به منظور شناسایی عوامل و زمینه‌های گرایش به ادیان یا معنویت‌های جدید (۴۴: ۱۵۹-۱۹۲)، ۵. مطالعه کتابخانه‌ای یا پژوهش میدانی درباره روش‌های به کار گرفته شده توسط گروه‌های نوظهور به منظور تبلیغ یا عضوگیری (۵۷: ۳۷-۵۴) و (۶۴: ۶۹-۱۰۱)، ۶. پژوهش‌های میدانی در سطح خرد و میانی (گروه‌ها) درباره فرایند تغییرآیین از ادیان سنتی به گروه‌های نوپدید دینی و معنوی (۲۹: ۱۱۹-۱۵۰) و (۵۴: ۱۹۵-۱۵۳).

در این مقاله، برای شناسایی مهم‌ترین ویژگی‌های دین‌ها و معنویت‌های جدید در دنیای معاصر (پرسش مقاله) از منابع جامعه‌شناسی دین و برای خصوص جامعه ایران از پژوهش میدانی که خود نویسنده انجام داده است به روش ذیل استفاده می‌شود:

روش تحقیق

در این جا هدف، انجام پژوهش میدانی نیست و به کاربرد روش‌های خاص و مصطلح در جامعه‌شناسی نیازی نداریم. در این مقاله تلاش می‌شود تا با استفاده از تحلیل تحقیقات و مطالعات صورت گرفته و استنتاج منطقی از یافته‌ها و دانش فراهم شده در قلمرو جامعه‌شناسی دین و حوزه‌های مرتبط، مهم‌ترین ویژگی‌های مربوط به تحولات نوپدید دینی در دنیای معاصر از چشم‌اندازی جهانی و تطبیقی معرفی شود. این روش که نوعی فراتحلیل است، اختصاصی به جامعه‌شناسی ندارد و ملاک اعتبار آن توافق داوران در تحلیل و استنتاجات انجام شده می‌باشد. مقصود از تحلیل و استنتاج منطقی، انجام دادن چهار فعالیت بوده است: (۱) آزمون ذهنی (نه تجربی) میزان ارتباط و اهمیت یافته‌های علمی موجود برای شناسایی روند اصلی تحولات نوپدید دینی، (۲) توضیح روشن یافته‌ها و نظرات و تشریح روابط علمی و منطقی بین آن‌ها و طبقه‌بندی و دادن نظم منطقی به مطالب پراکنده، (۳) در موارد متعددی که امکان مقایسه وجود داشته است، مقایسه یافته‌های حاصل شده از پژوهش‌های خارجی با نمونه‌ای از مطالعات داخلی که خود

نویسنده، شخصاً مجری آن بوده است، ۴) در برخی موارد که ضرورت داشته و شرایط آن نیز موجود بوده است، ارزیابی و نقد علمی (عقلانی - تجربی) نظرات.

مباحث مفهومی

در چشم‌اندازی جهانی نسبت به تحولات دینی معاصر، تغییر دینی گستره وسیعی را شامل می‌شود و فقط منحصر به رشد نوآوری‌های دینی و ظهور به اصطلاح، کیش‌ها^۱ نمی‌باشد، بلکه تغییر در ادیان سنتی، قدیمی‌تر و غالب (جریان اصلی)^۲ را نیز در بر می‌گیرد. مقصود از تغییر در ادیان سنتی، تغییری است که ممکن است در این ادیان رخ دهد، بدون این که پیروان آن معتقد باشند با آیین جدیدی مواجهند. در عین حال، بسیاری از آیین‌های جدید، ریشه در ادیان سنتی دارند، ولی برخی از آن‌ها نیز واقعاً ابتکاری و نوآورانه^۳ می‌باشند. متخصصان، نوع اخیر را معمولاً کیش می‌نامیدند و امروزه، برای توصیف آن‌ها بیشتر از عبارت «دین جدید یا جنبش دینی جدید»^۴ استفاده می‌کنند.

باور عموماً پذیرفته شده این است که دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م دوره ضدفرهنگ شاهد موج چشمگیری در تعداد و اهمیت گروه‌های نوظهور بوده است. گروه‌های دینی اقلیت و جدید در دهه‌های اخیر در حال رشد بوده‌اند و بنابراین، از نظر فرهنگی مهم شده‌اند و این اهمیت تداوم دارد. ولی دگر-اندیشان اندکی هم‌چون داوسن نیز وجود دارند که معتقدند در اواخر دهه ۱۹۸۰م، فعالیت جنبش‌های دینی جدید کاهش یافته و اکنون، ادیان جدید کمتری در حال شکل گرفتن هستند و پیروان کمتری را جذب می‌کنند (۱۷: ۱۳۱-۱۵۶) و (۱۸: ۵۸۰-۵۹۵).

با این حال، مطالعه تحولات دینی جدید هر چند امروزه به یک زیر رشته تخصصی دانشگاهی شناخته شده تبدیل شده است، فاقد منطق درونی کافی برای تعیین پدیده‌هایی است که درون قلمروی آن قرار می‌گیرند (۳۳: ۳-۴). مهم‌ترین مشکل، روشن نبودن مقصود از «جدید» در اصطلاح «دین جدید» یا «معنویت جدید» است. باید پرسید چه چیزی یک دین جدید است؟ یک گروه، برای جدید محسوب شدن، تا چه اندازه می‌تواند قدمت داشته باشد؟ آیا «جدید بودن» از حیث زمان، مقوله مشخص‌کننده حیاتی است، یا عنصر اصلی، برخی از همبسته‌ها یا پیامدهای مکرر «جدید بودن» است، نظیر حضور رهبری کاریزماتیک (فره‌مند)، تحول سازمانی پر شتاب، شورمندی تعهد اعضا، یا تنش با جامعه به طور کلی؟ این موضوع محل بحث مفصلی شده است. برای نمونه، جامعه‌شناسانی مثل بارکر (۳: ۱۵-۳۱) و (۴: ۱۰۲-۸۸)، رابینس و لوکاس (۴۸: ۲۲۷-۲۴۹) و براملی (۷: ۹۴-۹۱)، و دین‌شناسانی مثل ملتن (۳۹: XV) ملاک‌هایی را برای دین و معنویت جدید ارائه کرده‌اند. معیارهای ارائه شده، نزد همه رضایت‌بخش نبوده است، لذا متخصصانی هم‌چون رابینس و لوکاس سعی کرده‌اند بیشتر با مشخص کردن مصادیق، قلمرو

^۱. Cults

^۲. Main stream

^۳. Innovative

^۴. New Religious Movements (NRMs)

مطالعه دین‌ها و معنویت‌های جدید را وضوح ببخشند (۳۶: ۸) و (۴۸: ۲۲۹). برای مثال در غرب، کلیسای اتحاد، هر کریشنا^۱، فرزندان خدا (گروه خانواده)^۲، کلیسای ساینٲولوژی^۳، رائلین‌ها^۴، کلیسای جهانی و پیروز^۵ و سوکا گاکای^۶ در مباحث مربوط به ادیان و معنویت‌های جدید مطرح می‌شوند. به نظر می‌رسد یک درک ضمنی و متعارف در هر جامعه‌ای وجود دارد که طبق آن، مطالعه گروه‌های دینی یا معنوی جدید، مربوط می‌شود به مجموعه‌ای از گروه‌های آشنا که در آن جامعه، مصادیق روشن دین و معنویت جدید هستند. برای مثال در ایران، گروه‌های عرفان حلقه و ایلیا م. رام‌الله (با مؤسس ایرانی) و گروه انکار (با مؤسس غربی) دین و معنویت جدید محسوب می‌شوند، در حالی که انرژی-درمانی یا بعضی دیگر از شیوه‌های نامتعارف درمانی (برای مثال، ریکی) از این نظر مبهم هستند (۵۵). در پایان، یادآوری این نکته بسیار مهم است که به طور کلی در مباحث مربوط به تحولات دینی، اگر چه از اصطلاح «دین جدید یا جنبش دینی جدید» یا کیش بیشتر استفاده می‌شود، معنویت‌های جدید^۸ نیز مورد نظر می‌باشند. در اکثر مباحث این مقاله تفاوت دین و معنویت تأثیری در محتوای بحث‌ها ندارد، لذا تعبیر از دین، معنویت را هم شامل می‌شود. فقط در بحث «رشد تقاضا برای معنویت»، این تفاوت اهمیت پیدا می‌کند و بنابراین در همان جا تفاوت بررسی می‌شود.

مهم‌ترین ویژگی‌های تحولات دینی در دنیای معاصر

از منظری جهانی، تحولات دینی جدید تنوعی از عناصر مدرنیته را بازتاب می‌دهند. در واقع، تحولات دینی معاصر بخشی از ویژگی‌های دنیای جدید هستند که با سایر ویژگی‌های آن همخوانی دارند. گروه‌های نوین در هر موردی با ارائه اهداف، باورها و عملکردهای جدید، مبانی نوینی را برای دینی بودن فراهم می‌کنند. تغییرات فقط شامل تغییر در باورها و عملکردها نیست، بلکه ممکن است تغییر در سطح معرفت‌شناختی نیز صورت گیرد. به علاوه، معیارهای نوآوری دینی و پذیرش یا طرد آن، از یک فرهنگ و سنت دینی تا فرهنگ و سنت دیگر تفاوت پیدا می‌کنند. تغییر دینی در بسترها و زمینه‌های مختلف فرهنگی به طور متفاوت، یا شکلی رسمی به خود می‌گیرد و یا انحرافی تلقی می‌شود. آن چه در ذیل می‌آید، خلاصه‌ای فهرست‌گونه از مهم‌ترین ویژگی‌های تحولات نوپدید دینی از چشم‌اندازی جهانی است

^۱. Unification Church

^۲. ISKCON (Hare Krishna)

^۳. The Children of God (The Family)

^۴. The Church of Scientology

^۵. The Raelians

رائلیان‌ها یک کیش آتئیستی (خداناباورانه) است مبتنی بر این عقیده که انسان‌ها از دانشمندان بیگانه‌ای که با بشقاب‌پرنده‌ها به زمین آمدند، نشأت گرفتند.

^۶. The Church Universal and Triumphant

^۷. Sokka Gakki

^۸. New Spirituality Movements (NSMs)

که توسط جامعه‌شناسان دین و دیگران با توجه به پژوهش‌های گوناگون انجام گرفته، بیان شده است. مقصود این نیست که همه ویژگی‌های آتی در تک تک مصادیق دین‌ها یا معنویت‌های نوپدید محقق شده است، بلکه مقصود این است که این‌ها از مهم‌ترین ویژگی‌هایی هستند که اجمالاً در جهان معاصر وجود دارند و خطوط اصلی تحولات دینی را ترسیم می‌کنند.

۱. تغییر در ادیان سنتی: تغییر در ادیان قدیمی گاهی در حد تجدیدنظر در برخی از باورها و مراسم و حتی کمتر، فقط در حد تأکید کردن بر بخش‌های فراموش شده یا تازه کشف شده و اهمیت ندادن به بخش‌های مورد تأکید پیشین است. عقلانی شدن الهیات، رشد دیوانسالاری و لزوم حفظ منافع سازمانی، سازگاری با مقتضیات محیط، دست کشیدن از ادعای بی‌همتایی، تعدیل ادعاهای رادیکال، توجه به سلاقی و ترجیحات مخاطبان، کنار گذاشتن آموزه‌های ناهمخوان با فرهنگ و دانش روز و عدم تأکید بر آموزه‌های مورد مشاجره، همه از مسیرهای راه یافتن تغییر و اصلاح در ادیان بزرگ و سنتی هستند. این گونه تغییرات هر چند امروزه، ویژگی‌های دنیای مدرن را بازتاب می‌دهند، چون همیشه در تاریخ ادیان اتفاق افتاده‌اند، در جای دیگر مفصلاً بررسی شده‌اند (۵۱: ۱۲۱-۱۴۰) و (۵۲: ۶۸-۷۷). ولی گاهی تغییر در ادیان قدیمی به قدری پیش می‌رود که به ظهور یا انشعاب گروه‌های احیاگر (فرقه‌ها)^۱ و رشد بنیادگرایی^۲ می‌انجامد که مدعی هستند هدف-شان زدودن ناخالصی‌هایی است که بعد از دوران تأسیس دامن ادیان قدیمی را آلوده کرده است. درباره تغییرات اخیر، توضیحات بیشتری بیان خواهد شد.

۲. برهمکنش ادیان قدیمی: دین‌های قدیمی‌تر بسیاری از ویژگی‌های منطقه‌ای و جغرافیایی خود را دور ریخته‌اند و تصویری جهانی‌تر را وانمود می‌کنند. برهمکنش ادیان مصادیق فراوان تاریخی دارد و هم‌چنان که ادیان در جهت تغییر شکل یکدیگر وارد عمل می‌شوند، امکان تعلق چندگانه افراد بسیار محتمل‌تر می‌گردد (۳۰: ۱۰۳-۱۱۷) و (۴۱).

۳. پیوستگی بین ادیان قدیم و جدید: همان‌طور که ملتن می‌گوید اکثر ادیان جدید در گوهر و اساس خود، دین‌هایی قدیمی هستند. اکثر دین‌های جدید، دین‌هایی قدیمی هستند که در یک بستر و فرهنگ جدید یا در یک جلوه سازمانی نو در حال تکوین می‌باشند. تعداد کمی از دین‌های نوین نیز به این علت جدید به نظر می‌رسند که ترکیب‌هایی آگاهانه از دو یا چند سنت دینی قدیمی‌تر هستند (۳۹: xiii). بنابراین، جدید بودن، تنها به گسست‌ها یا جداسازی‌های ریشه‌ای میان حال و گذشته به حسب باورها، مراسم و ساختارها اطلاق نمی‌شود، بلکه به بهره‌برداری‌های متفاوتی که در زمان حال از پیشینه دینی صورت می‌گیرد نیز تحقق می‌یابد. منشأ برخی از تحولات نوپدید دینی، کاربرد جدیدی است که برای یک رسم دینی قدیمی ابداع می‌شود یا تفسیر نوینی است که برای متون دینی قدیمی ارائه می‌گردد.

¹. Sects

². Fundamentalism

در مورد تفسیر و برداشت جدید از متون قدیمی، نو بودن، غالباً بر ادعای اکتشاف گذشته از راه پرده‌برداری از متون پایه‌ای باستانی و مقدس مبتنی است. البته، گاهی تغییر و تفسیر جدید به گونه‌ای است و در شرایطی رخ می‌دهد که اکثر پیروان دین قدیمی، تغییر را می‌پذیرند و آن را آیین جدیدی محسوب نمی‌کنند. در مواردی اما، تغییر و تفسیر جدید چنان است که اکثریت پیروان، آن را آیین جدیدی می‌شمارند و فقط اقلیتی به آن می‌گروند. در هر صورت، شواهد پیوستگی بین ادیان قدیم و جدید در شرق و غرب جهان فراوان است (۳۸: ۱۰۱) و (۱۳: ۱۴) و (۴۲: ۱۶) و (۱۰: ۷۳-۷۴) و (۴۵: ۲۱۱). جهان اسلام نیز تحولات مشابه مهمی را به خود دیده که توسط جنبش‌هایی نظیر اخوان المسلمین عرضه شده است.^۱ این گروه متقاعد شد که اسلام می‌تواند و نیاز دارد با شرایط جدید سازگار شود، نه این که تنها از عقاید مراجع دینی اولیه اهل تسنن پیروی نماید (تقلید). به همین دلیل، این جنبش مدعی حق بازتفسیر منابع اسلامی بود. به سخن دیگر، اصل اجتهاد و برداشت جدید از متون را امضا نمود. البته، در میان مسلمانان شیعه، عملاً اجتهاد در فقه (فروع، نه اصول)، خیلی زودتر از جنبش اخوان المسلمین شروع شد و عقیده غالب این است که این اجتهاد از عصر خود امامان شیعه آغاز شده است (۱: ۱۴-۳۴). اکنون نیز اجتهاد و بازتفسیرهای جدید در میان شیعیان وجود دارد و اختصاصی هم به فقه و فروع دین ندارد. این که محصول این تفاسیر نو، آیینی جدید است یا خیر، در مواردی محل اختلاف آراء متخصصان است.^۲ برای نمونه‌ای دیگر، یافته‌های پژوهش در عرفان حلقه که خود نویسنده مجری آن بوده است نیز شواهدی از پیوستگی بین دین رسمی و آیین عرفان حلقه را نشان می‌دهد (۵۴: ۶۷-۶۲-۵۱-۵۰).

۴. عمیق بودن برخی از تغییرات جدید: تحولات دینی و معنوی، فقط تغییر دادن محتوای باورها نبوده، بلکه گاهی آفریدن یک رویکرد شناختی نوین به حقیقت معنوی نیز بوده است؛ یک راه جدید برای شناخت که معنای تازه‌ای به ایمان^۳ (اعتقاد دینی) می‌دهد و فهم تازه‌ای از هدف توسعه معنوی ایجاد می‌کند. برای مثال، با تحت تأثیر قرار گرفتن راه شناخت، ایمان که بر منابع الهی وحی مبتنی است، به تدریج، جایگاه والای خود را به دانش اتخاذ شده از تجربه و آزمایش می‌دهد و عقاید مربوط به گناه جای خود را به تأملاتی درباره نادانی می‌دهد و ایده‌های مربوط به بهشت به عنوان خوشبختی آتی، جای خود را به مفهوم خود-تحقق‌دهی^۴ در این جا و اکنون می‌سپارد. بلکه، بسیاری از پیروان معنویت‌های نوپدید دست کم به معنایی که به طور سنتی در غرب از اصطلاحات تعلق و باور فهمیده می‌شود، نه تعلق دارند و نه باور (۱۳: ۴). به علاوه، حتی در جامعه‌ای که وابستگی و تعلق به یک دین خاص، هنوز امری مهم و ضروری دانسته می‌شود، اصول و آموزه‌های دینی به طور

۱. این جنبش در ۱۹۲۸ میلادی، مقارن با ۱۳۰۷ شمسی در مصر آغاز شد.

۲. برای نمونه، ر.ک: مجلات کیان که در دهه ۱۳۷۰ شمسی در ایران منتشر می‌شد.

۳. Faith

۴. Self-realization

روزافزونی به عنوان موضوعاتی مربوط به عقیده شخصی تلقی می‌گردند و تأکید، بیشتر بر عمل و نتیجه آن در زندگی است تا بر اعتقاد و نتیجه آن در جهانی دیگر. این تغییرات هم‌چنین همبسته است با تأکید بر نقشی که کنشگران غیر روحانی در تعیین کردن آینده دینی‌شان دارند. این گونه تحولات، عمق برخی از تغییرات دینی جدید را نشان می‌دهد که در قسمت‌های بعدی بیان می‌شود.

۵. انتشار تغییرات در مسیرهای بسیار متنوع: برای تغییرات، یک شاهره یا مسیر واحد جهت انتشار در سراسر جهان وجود ندارد. آن‌ها در همه جا هستند و در بسیاری جهات پیش‌بینی نشده منتشر می‌شوند (۱۳). بنابراین، هیچ انتشار یک طرفه و ساده‌ای وجود ندارد. انتشار ادیان نوظهور در جهان، هم از جهت مبدأ و هم از جهت مقصد و هم از جهت مسیر حرکت بسیار متعدد و متنوع است.

۶. جهانی بودن تغییرات: گروه‌های دینی جدید امروزه، یک ویژگی از هر جامعه‌ای در جهان معاصر شده‌اند، اما این تنها معنای جهانی بودن این گروه‌ها نیست، بلکه بسیاری از آن‌ها به خودی خود، ادیانی گسترده شده‌اند و در هر قاره‌ای از جهان، در تعدادی از کشورهای آن وجود دارند (۲۸: ۲۱۰-۱۸۵).

۷. جهان - محلی شدن: فرایند شکل دادن به دین محلی و دوباره شکل گرفتن به وسیله آن، یکی از ویژگی‌های تحولات جدید دینی است. گاه، گروه‌های دینی جدید با سنت‌های دینی محلی مرتبط شده و محتوای آن‌ها را تغییر داده‌اند و گاه گروه‌های دینی یک فرهنگ خاص در تلاش برای سازگاری با فرهنگ‌هایی کاملاً متفاوت با فرهنگ مبدأ و در روابطشان با دین‌های محلی به شدت بازتاب‌دهنده ویژگی‌های آن‌ها بوده‌اند (۴۰) و (۱۱) و (۱۹).

۸. چندریشگی^۲: به استثنای چند مورد که اکثر آن‌ها جنبش‌های نوین بنیادگرا هستند، چندریشگی در دین‌های معاصر شایع است و برخی از محققان، از جمله رابرتسن، معتقدند که آینده دین در دست جنبش‌هایی است که می‌کوشند جنبه‌های متفاوت سنت‌های مختلف و هم‌چنین، امور مقدس و سکولار را تلفیق کنند. این هماهنگ‌سازی بین دین‌های مختلف و بین دین‌ها و سکولاریته تاکنون نوآوری‌های زیادی را موجب شده است (۲۱۷-۲۱۸: ۴۹). چندریشگی در مبانی فکری عرفان‌های نوظهور در ایران نیز قابل مشاهده است (۲۹-۲۷-۱۷-۳۷-۴۷) و (۶۳: ۷۹-۶۹).

۹. عضویت چندگانه: چندریشگی، ویژگی عدم تأکید بر انحصار و جواز تکثر در عضویت را به دنبال خود می‌آورد. در این وضعیت، فقط این امکان وجود ندارد که یک نفر به طور همزمان، عضو چند گروه دینی جدید باشد، بلکه علاوه بر آن، این امکان نیز فراهم است که فرد بر دین زمان تولد خود باقی بماند (۱۳: ۱۳). برای مثال در عرفان حلقه، تصریح می‌شود که این عرفان مربوط به دین خاصی نیست و دین‌داران همه ادیان با حفظ شریعت خود می‌توانند به آن بپیوندند (۵۴: ۷۷).

¹. Glocalization

². Hybridity

۱۰. جهانی‌شدن به مثابه شکل جدیدی از دین یا معنویت: یک مؤلفه یا بُعد جهانی شدن، فشردگی (زمانی و مکانی) جهان، متأثر از فراوانی، گستردگی و شدت یافتگی ارتباطات است. این بُعد را می‌توان جهانی شدن مادی نامید. بُعد دیگر آن، تشدید شدگی (یا تراکم) آگاهی نسبت به جهان به مثابه یک کل می‌باشد که می‌توان آن را جهانی‌شدن ذهنی نامید. رابرتسن، با توجه به همین بُعد ذهنی مربوط به آگاهی، جهانی‌شدن را به مثابه یک شکل جدید از دین و یا معنویت لحاظ می‌کند. به طور خلاصه، ایده رابرتسن این است که یک بُعد دینی در جهانی‌شدن وجود دارد که به طور ذهنی^۱ (درون‌نگرانه) فهمیده می‌شود، زیرا موضوعات برانگیخته شده توسط جهانی‌شدن، مسائل اساساً مهمی درباره هویت خود^۲ و معنای انسان بودن هستند و این مسائل به طور روزافزونی نه از دیدگاه ادیان خاص، بلکه در چارچوب گسترده‌تر انسانیت مشترک مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. یک راه تلاش برای توضیح ویژگی مشترک و جهانی پدیده جنبش‌های دینی این است که این جنبش‌ها به عنوان بخشی از جستجوی معنایی برای خود-کیستی^۳ و خود-فهمی^۴، و به عنوان بخشی از برنامه ساختن یک خود جهانی برای زندگی در یک دنیای جهانی در نظر گرفته شوند. به علاوه، ظهور و رشد جنبش‌های دینی جدید می‌تواند با فرایند ساختن معیارهای جهانی در اخلاق و حقوق انسانی مرتبط باشد، زیرا روابط اجتماعی از طریق تکثیر برنامه‌های فراملی، به طور فزاینده‌ای، به یک بُعد فرامرزی متعهد می‌شوند و نگرانی برای آن چه که برای سیاره زمین در حال اتفاق افتادن است به لحاظ بوم‌شناختی و بر حسب تنوع زیستی‌اش گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌گردد (۵۰).

گذشته از این، در تلاش برای ایجاد وفاق بین مردم، بعضی از جنبش‌های دینی جدید درگیر توسعه مفاهیمی از امر متعال شده‌اند که به طور همگانی مشترک باشند. دغدغه گسترده نسبت به معنا و هدف انسان بودن، نسبت به وابستگی متقابل همه چیز، نسبت به اخلاق جهانی و حقوق انسانی و نسبت به طبیعت و محیط زیست، همان موضوع سنتی مورد بحث در الهیات و فلسفه دین را شکل می‌دهد (۱۲):

۱۴۰-۱۲۳). یعنی، جهانی‌شدن ذهن به عنوان مؤلفه‌ای از فرایند جهانی‌شدن، مشتمل بر ویژگی‌های عمده یک دین یا معنویت است. وقتی از این زاویه نگریسته می‌شود، بسیاری از ادیان جدید در جهان معاصر، بخشی از فرایند جهانی‌شدن ذهنی خواهند بود. به سخنی دیگر، دست کم، بخش عمده‌ای از تحولات نوپدید دینی و معنوی، یکی از تجلیات جهانی‌شدن ذهن آدمی است.

۱۱. رشد تقاضا برای معنویت: اغلب به قیمت رها کردن دین رسمی که به طور سنتی مورد عمل فرد بوده، تمایل رو به رشدی به معنویت شکل گرفته است (۲۱-۲۵). بحث از رشد معنویت‌گرایی به جای دین یا دین‌داری، اقتضا می‌کند تفاوت این دو مفهوم انتزاعی و پیچیده

¹. Subjectively

². Self-identity

³. Self-identity

⁴. Self-understanding

(سازه^۱) قدری روشن‌تر باشد. یادآوری می‌شود که در این جا، دیدگاهِ موردنظر برای بررسی فرق این دو مفهوم، دیدگاه مربوط به علوم رفتاری (و نه علوم الهی و کلامی) است. دین‌داری^۲ و معنویت^۳ در این دیدگاه، به عنوان رفتارهای انسانی لحاظ می‌شوند (یعنی دین و معنویت در مقام تحقق، نه در مقام تعریف). تا پیش از دههٔ پایانی سدهٔ ۲۰ میلادی، پدیده‌ها و رفتارهای دینی و معنوی، معمولاً تحت چتر گستردهٔ سازهٔ دین، جای داده می‌شدند و یا اصطلاحات دین و معنویت به جای هم به کار می‌رفتند. از دههٔ ۱۹۸۰م که اشکال متعدد و جدیدی از ایمان، تحت عنوان معنویت، به تدریج، در غرب و شرق عالم رواج پیدا کردند، مفهوم معنویت نیز به تدریج، به عنوان یک سازهٔ متمایز و موضوعی مجزا برای پژوهش در بین متخصصان مطرح شد. رواج اشکال جدید معنویت همراه بود با کاهش اهمیت نهادهای سنتی دین، افزایش شکل‌های فردی ابراز ایمان، جابجایی از تأکید بر باورهای دینی، به سوی تأکید بر تجربه‌های دینی و بارزتر شدن خصوصیت تکثرگرایی دینی و مدارای فرهنگی. این اوضاع سبب شد تا در جامعهٔ علمی، تمایزی بین سازه‌های مفهومی دین‌داری (یا دین) و معنویت شکل گیرد. در افراطی‌ترین صورت، برخی از متخصصان این دو اصطلاح را در یک چارچوب به شدت دوگانه تعریف کردند و دین‌داری ذاتی^۴، ایستا، نهادی، عینی و مبتنی بر باور را در مقابل معنویت کارکردی^۵، پویا، شخصی، ذهنی و مبتنی بر تجربه قرار دادند.^۶

امروزه، اگر چه با توجه به تحولات اجتماعی اشاره شده، وجود تمایز بین دو مفهوم دین‌داری و معنویت را نمی‌توان انکار کرد، در عین حال، دو قطبی تلقی کردن این دو مفهوم، نزد اغلب متخصصان پذیرفته نشده است. زینباور و پارگمنت، دو متخصص روان‌شناسی دین، با همکاری هم، پژوهش جامعی در این مورد انجام داده‌اند. ایشان در بیان تمایز این دو سازه، با پرهیز از دو قطبی کردن آن‌ها، به دو نتیجهٔ متفاوت، ولی روشن‌گر دست یافته‌اند. به دلایلی که شرحش در این جا به درازا می‌کشد، از دیدگاه الهیات اسلامی و فرهنگ جامعهٔ ما، تمایزی که پارگمنت بیان می‌کند مناسب‌تر به نظر می‌رسد. پارگمنت همانند زینباور، معنویت را جستجوی امر قدسی تعریف می‌کند، ولی بر این باور است که دین‌داری، جستجوی معنا^۷ است؛ البته، جستجوی معنا به شیوه‌هایی که به امر قدسی ربط داده می‌شوند. معنا چنان چه پارگمنت توضیح می‌دهد، می‌تواند سازه‌ای پدیدارشناختی، شامل تجربهٔ مراقبت^۸ (تحت مراقبت بودن)،

1. Construct

2. Religiousness

3. Spirituality

4. Substantive

5. Functional

6. رویکرد یا تعریف ذاتی یک مفهوم، لحاظ کردن یک جوهر و ذات برای مصادیق آن مفهوم است، در حالی که در رویکرد یا تعریف کارکردی برای مفهوم، خصوصیات ذاتی لحاظ نمی‌شود و آن را فقط بر حسب کارکردها، و آثارش تعریف می‌کنند (۵۳):

(۳۹).

7. Significance

8. Caring

جذابیت^۱ (مجنوب‌شدگی) یا دلبستگی^۲ (وابستگی و تعلق) باشد، یعنی ما می‌توانیم از ادراک معنا یا احساس معنا سخن بگوییم. هم‌چنین، معنا می‌تواند به مجموعه‌ای از علایق ارج نهاده شده، پرمعنی (با اهمیت) یا غایی اشاره کند. این علایق ممکن است روان‌شناختی باشند (مثل رشد، عزت نفس و آسایش) یا اجتماعی باشند (مثل صمیمیت و عدالت اجتماعی) یا جسمی باشند (مثل تندرستی و تناسب اندام) یا ممکن است مادی باشند (مثل پول و غذا و خودرو) و یا ممکن است مربوط به خدا باشند (مثل قرب به خدا و تجربه دینی) (۶۶: ۳۶، ۳۳).

بر اساس این دیدگاه، دین‌داری سازه‌ای گسترده‌تر از معنویت است. یعنی هر معنویتی دین‌داری است، ولی هر دین‌داری معنویت نیست. با وجود این، تمایزی را که روان‌شناسان بیان می‌کنند، هر چند راهگشا است، خاص‌تر از آن است که بتوان آن را کاملاً جامعه‌شناختی دانست. در جامعه‌شناسی به پژوهش‌های میدانی با دامنه‌ای وسیع‌تر از تحقیقات فردی عقلی-الهیاتی، یا پژوهش‌های بالینی یا آزمایشگاهی روان-شناختی نیاز داریم^۳. جامعه‌شناس چیزی را دین یا معنویت می‌داند که دست کم، اکثریت جامعه آن را چنین بدانند. زیرا مفاهیم، تنها در این صورت است که به واقعیاتی اجتماعی اشاره خواهند داشت؛ واقعیاتی که عوامل و پیامدهای اجتماعی آن، برای جامعه‌شناس مهم است. به همین جهت است که معمولاً جامعه-شناسان، دین و معنویت در جهان معاصر را گسترده‌تر از تعاریف الهیاتی، بلکه گسترده‌تر از تعاریف روان-شناختی بالا می‌دانند. در هر صورت، چپستی و اهداف معنویت در هر جامعه و از هر زمینه اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به جامعه و زمینه دیگر به میزان قابل ملاحظه‌ای متفاوت است که می‌توان دو گونه متفاوت در آن تشخیص داد:

۱-۱۱. معنویت شخصی- درونی: نوعی از معنویت که در غرب رشد کرده است و به تدریج و به طور روزافزونی در نقاط دیگر جهان نیز درخواست می‌شود، معنویت درونی- جهت گرفته^۴، یعنی معنویتی است که به طور درونی بر آن تمرکز می‌شود. این معنویت چیزی را به وجود می‌آورد که بر مبنای مفهوم خود-دین^۵ (برساخته هیلاس (۲۶: ۱۶۷-۱۷۳))، می‌توان آن را به‌عنوان دین خودحقیقی^۶ توصیف نمود. اصطلاح «دین‌های خودحقیقی»، این نکته را واضح‌تر می‌کند که اساس این گونه از جستجوی معنوی، رسیدن به ژرف‌ترین فهم و آگاهی ممکن نسبت به خود^۷ اصیل یا واقعی است. در توضیحات پژوهشگران، می‌توان دست کم چهار خصوصیت یا پیامد را برای چنین معنویتی تشخیص داد: (۱) اتخاذ رویکردی تجربی (تجربه دینی) به فهم معنوی و حقیقت‌نهایی که آن را از دین

^۱. Attraction

^۲. Attachment

^۳. برای مثال، به پژوهش آماری به کمک نمونه‌گیری درباره خودپنداره دینی و معنوی مردم جامعه نیاز داریم.

^۴. Inner-directed

^۵. Self-religion

^۶. Religion of True Self

^۷. Self

اعتقاد- مبنای متمایز می‌کند؛ به سخن دیگر، چرخش از ایمان^۲ (به معنای اعتقاد دینی) به سوی دلیلی که از تجربه دینی شخصی گرفته می‌شود. (۲) امکان ارزیابی بهتر محتوای ایمان درباره سعادت که وعده می‌دهد. این معنویت درک جدیدی را از فاصله زمانی بین حالت بالفعل و حالت بالقوه فرد ایجاد می‌کند، زیرا که حسب ادعا، امکان خود-تحقق‌دهی^۳ کامل را در زمان حاضر در دسترس فرد قرار می‌دهد. (۳) اهمیت یافتن تجربه دینی (به جای اعتقادات دینی) به عنوان منبعی برای شناخت، از شکل‌گیری منطق جدیدی برای معرفت دینی خبر می‌دهد. در این رویکرد معرفت‌شناسانه، منبع اعتبار و مرجع صلاحیت تشخیص درست و نادرست، بیشتر خود است تا وحی الهی. (۴) معنویت جدید چنانچه پنداشته می‌شود با آشکار کردن خود حقیقی به تغییر در درک مفهوم تعالی^۴ کمک می‌کنند، به این صورت که مشارکت کنندگان به جای اذعان کردن و تسلیم شدن در مقابل یک خدا که نسبت به آن‌ها دیگری است، خدا را در درون خود جستجو می‌کنند. عده‌ای چنین می‌پندارند که فرایند برگرداندن آگاهی و توجه به سوی درون که معنویت شخصی آن را تشویق می‌کند، می‌تواند ارتباطی بدون واسطه را با امر مقدس در همه صور آن نتیجه دهد. از چنین ارتباطی، قدرتی حاصل می‌شود که نه تنها تغییر درونی را به وجود می‌آورد، بلکه جهان را نیز دگرگون می‌نماید. بنابراین، معنویت شخصی نه ضرورتاً مستلزم انکار وجود هستی‌ها، توانایی‌ها یا قدرتهای معنوی، یا یک انرژی آغازین در ورای خود انسانی است و نه لزوماً آن قدر به درون متمرکز شده است که نسبت به شرایط اجتماعی جامعه پیرامونش کاملاً بی‌تفاوت و بی‌علاقه باشد (۸-۱۲) و (۴۳: ۲۲۸) و (۵۶: ۸۶).

البته، مرجع یافتن خود در تشخیص درست و نادرست که همبسته و همراه اهمیت یافتن تجربه دینی است، گاهی ممکن است تا حد اتکا بر احساسات فردی تنزل پیدا کند. برای مثال، قانون صلیب در عرفان حلقه، مبنایی را برای تکیه بر احساسات به منظور تشخیص شبکه مثبت و منفی فراهم می‌کند و شبکه مثبت و منفی، منشأ اطلاعات راه کمال یا قدرت معرفی می‌شوند که در زندگی اشخاص تأثیر واقعی دارند. در واقع، پیروان عرفان حلقه، بر مبنای آموزه قانون صلیب، احساسات شخصی (مثل شادی، آرامش، اضطراب، غم، افسردگی، ...) را که درون فرد بروز می‌کند، مرجع تشخیص اموری واقعی می‌پندارند (۵۴: ۵۱-۵۳).

۱۱-۲. معنویت متعهد^۵ یا کاربردی^۶؛ هر چند، معنویت شخصی دست کم در برخی از موارد، نسبت به تغییر محیط بی‌تفاوت نیست، مقصود دین‌پژوهان از معنویت شخصی، معنویتی است که اهداف قصد شده از آن بیشتر جنبه فردی دارد و قصد اصلی شخص از معنویت‌گرایی تأمین نیازهای

^۱. Creedal-based

^۲. Faith

^۳. Self-realization [self-actualization/self-fulfillment]

^۴. Transcendence

^۵. Engaged

^۶. Applied

فردی خویش است. ولی معنویت متعهد، معنویتی است که از انحصار اهداف فردی کاملاً فراتر رفته و به اهداف اجتماعی نیز متعهد شده است.

به طور کلی، تقاضا برای معنویت شخصی در جامعه‌ای که به لحاظ اقتصادی پیشرفته‌تر است، گسترده‌تر می‌باشد و در عوض، تقاضا برای معنویت متعهد در جوامعی که شرایط مادی، کمتر مساعد است، بیشتر بوده است. چنانچه در آسیا مشاهده می‌شود، تأکید بر جنبش‌های جدید بودایی و هندو است که متعهد یا انساندوستانه می‌باشند. یک تأکید مشابه در میان مسلمانان از جمله اخوان المسلمین وجود دارد که معنویت اجتماعی را تبلیغ می‌کند. تعهد هم‌چنین یک عنصر مرکزی در تصوف اجتماع‌گرا^۱ یا عرفان اسلامی احیا شده در شرق دور و فعالیت‌های تبلیغی - انساندوستانه^۲ اسلامی است که اکنون یک جنبش جهانی می‌باشد. همه این موارد با رواج گروه‌های دینی جدید در غرب که معنویت شخصی را تبلیغ می‌کنند در تضاد است. با این حال، جهانی‌شدن تا اندازه‌ای تفاوت‌های موجود در انواع نوآوری‌های دینی را که امروزه برای شمال و جنوب و شرق و غرب جذاب است، متعادل کرده است (۱۳: ۳-۴، ۹).

۱۲. رشد جهت‌گیری دنیوی: تغییراتی آشکار در اهداف ادیان به وجود آمده است؛ تغییر در جهت‌گیری نوین به سوی دنیا. البته، نوع این جهت‌گیری در شرق و غرب جهان به طور متفاوت بروز کرده است. در شرق و آسیا، جهت‌گیری نوین دنیوی نخست به صورت مهم‌تر شدن هدف اصلاحات اجتماعی بروز کرد، در حالی که این جهت‌گیری در غرب، به صورت مهم‌تر شدن هدف اصلاح و رشد فردی ظاهر شده است. هر چند اکنون با رشد فردگرایی در جهان، اهداف فردی و شخصی در ادیان و معنویت‌های جدید آسیایی نیز به تدریج از اهداف اجتماعی مهم‌تر می‌شود.

۱۲-۱. مهم‌تر شدن هدف اصلاحات اجتماعی: رشد اندیشه اسلام سیاسی در دنیای معاصر از مصادیق مهم همین توجه و تمرکز بر اهداف اجتماعی بوده است. هم‌چنین، اکثر ادیان جدید شرقی که سابقاً به شدت، مبتنی بر رمز و رازها و سیر و سلوک‌های شخصی و معنوی بوده‌اند، به تدریج به اهداف اجتماعی اهمیت بیشتری دادند و اندیشه‌های محوری عارفانه در هند، مثل رهایی^۳ (موکشا) و روشن - ضمیری^۵ (نیروانا) به طور فزاینده‌ای به عنوان وسیله‌ای، نه برای هدف‌های فردی، بلکه برای رسیدن به هدف تحول عمیق جامعه تفسیر شدند (۹). با وجود این، کلارک در فصول مختلف کتابش نشان می‌دهد که امروزه، بعد فردی خصوصاً در مجتمعات عمده شهری به طور روزافزونی

^۱. Socially oriented Sufism

^۲. Missionary

^۳. Liberation

۴. رهایی از چرخه تناسخ: یکی از مفاهیم ادیان هندی اعم از هندو و بودایی است که به رهایی از چرخه زایش‌های دوباره (سَمسارا) اشاره دارد.

^۵. Enlightenment

۶. رسیدن به فنا و رستگاری

اهمیت می‌یابد (Xiv: ۱۳). به طور کلی، در بسیاری از دین‌ها و معنویت‌های جدید، رویکرد عملگرا با هدف رفع مشکلات فردی انسان امروز (بدون توجه به ابعاد اجتماعی - سیاسی) بر رویکرد اعتقادگرا با هدف‌های سنتی، مثل بندگی خدا و سعادت اُخروی، غلبه یافته است (۵۴: ۲۸، ۵۲).

۲-۱۲. مهم‌تر شدن هدف اصلاح یا شکوفایی فردی: همان طور که گفته شد، در غرب (و به - تدریج در جاهای دیگر)، جهت‌گیری نوین دنیوی در تأکید بر هدف شکوفایی فردی جلوه کرده و بیشترین علاقه متوجه سبکی از معنویت شده است که درونی - جهت‌گرفته^۱ و شخصی می‌باشد. این معنویت در جهانی که خصوصی شدن دین را در مرحله پیشرفته‌ای یافته است، وسیله‌ای برای هدف رشد شخصی دانسته می‌شود. در مقابل، شماری از دین‌هایی که معمولاً در اذهان مردم به نظم قدیم پیوند خورده و به آن مشروعیت می‌دهند، به طور روزافزونی با بی‌تفاوتی نگریده می‌شوند، زیرا در ارتباط با خود-توان‌مندسازی^۲ و پیشرفت فردی، عنصری کژکارکرد به حساب آمده‌اند.

۱۳. هزاره‌گرایی^۳: هزاره‌گرایی در تاریخ ادیان جهان، دو خاستگاه عمده داشته است: در گذشته، در میان مردم فقیر مغرب زمین، اعتقاد به برقراری حکومت هزار ساله حضرت عیسی (ع) در آینده همین زندگی دنیوی، وجود داشت؛ یعنی اعتقاد به آمدن دوره هزار ساله خوشبختی در دنیا که با بازگشت حضرت عیسی (ع) شروع می‌شود یا به کمال خود می‌رسد. بلکه اعتقاد به آمدن منجی و به سامان شدن زندگی این جهانی در بسیاری از ادیان سنتی و شاخه‌های آن‌ها وجود دارد. اما اخیراً، هزاره‌گرایی در میان مردم استعمار شده اکثر نقاط جهان، به شکل اعتقاد به این که در آینده نزدیک، یک دنیای آرمانی حاصل خواهد شد، مشاهده می‌شود. با توجه به این سابقه، هزاره‌گرایی هنگامی پدیدار شده که با فقر و فلاکت به ناگهانی افزایش یافته است و یا فرهنگ‌های سنتی به دست استعمارگران بیگانه تحقیر یا نابود شده‌اند. هزاره‌گرایی امروزه به خصیصه تقریباً بیشتر گروه‌های دینی جدید با هر خاستگاه دینی تبدیل شده است (۱۴) و (۱۵) و (۶۲) و (۳۳).

۱۴. رشد پروتستان‌سازی^۴ دین: یکی از خصیصه‌های چشمگیرتر دست کم، شماری از گروه‌های دینی مدرن تأکید بر نقش اصلی مردم معمولی در مدیریت پیشرفت دینی خودشان و در نتیجه، کاستن از اهمیت نقش روحانیان در این زمینه است. این اعتقاد راسخ در حال پیشروی است که دینی بودن دیگر همبسته با رفتن به کلیسا یا تعلق داشتن به آن و یا حتی باور داشتن (به سبک آن) نمی‌باشد. اگر چه، در گروه‌های نوپدید دینی نیز راهنمایان معنوی فراوانند، معمولاً کمتر به عنوان واسطه‌هایی که تأثیرشان در پیشرفت معنوی پیروان اساسی است، مورد توجه قرار می‌گیرند و بیشتر به عنوان تنظیم‌کنندگان متن مطرح می‌شوند (۶۱: ۵۳-۷۳) و (۱۶). به نظر می‌رسد اهمیت موضوع واسطه‌گری نزد گروه‌های مختلف نوظهور، متفاوت است. برای مثال در عرفان حلقه، اگرچه گفته

^۱. Inner-directed

^۲. Self-empowerment

^۳. Millenarianism

^۴. Protestantization

می‌شود که همه می‌توانند به آسانی به خدا (یا شبکه شعور کیهانی) متصل شوند، در عمل، واسطه-گری شدیدی حاکم است. این واسطه‌گری، بیشتر از طریق ضرورت تفویض حلقه و حفاظ اعمال می‌شود. تأکید بر این است که همه اعضا باید حلقه‌های اتصال و لایه محافظ آن‌ها را به طور سلسله‌مراتبی از طریق مربی‌ها (مسترها) از مؤسس گروه دریافت کنند (۴۵-۴۶).

۱۵. استفاده بیشتر از شیوه‌های سکولار و متعارف در جامعه: گروه‌های دینی جدید، از جهت سازمانی با سازمان‌های دینی گذشته تفاوت دارند و از صورت‌های سکولارتر نظارت، مدیریت و گردهمایی و از ابزارهای مدرن ارتباطات استفاده بیشتری می‌کنند. در واقع، بسیاری از ادیان جدید، در بسیاری از سبک‌ها، منش‌ها، سازماندهی‌ها، جهت‌گیری‌ها و اهداف، جامعه گسترده‌تر را بازتاب می‌دهند تا جایی که ویلسن آن‌ها را تحت عنوان دین‌های سکولار شده جدید بررسی می‌کند (۶۰).

۱۶. همراهی بیشتر با نظم اجتماعی: در حالی که ادیانی که در گذشته از جهت تاریخی جدید بوده‌اند، به شدت با دین غالب و جامعه گسترده‌تر معاندت داشته‌اند، اکثر ادیان جدید در دنیای معاصر با ارزش‌های نظم اجتماعی موجود همراهی بیشتری دارند، اگر چه اعلام کنند که به دنبال تغییر شکل دادن به آن هستند (۲۱: ۳۱-۴۵) و (۱۳: ۱۳). برای نمونه در ایران نیز عرفان حلقه با این که در نظر و عمل با دین رسمی جامعه به شدت در تضاد و تنش است، به خوبی این تنش را مدیریت می‌کند و حتی پیروان خود را به حفظ ظاهر شریعت اسلامی توصیه می‌نماید (۴۳-۴۴، ۶۶-۶۷).

۱۷. رشد بنیادگرایی نوین: بعد از این که تشکلات دینی افراطی، نظیر هویت مسیحی، معبد کوه با ایمان^۱، اوم شینریکیو^۲ و گروه‌های جهادی، نظیر القاعده با حملات خود تهدیداتی جدی برای مردم به وجود آوردند، توجه عمومی و دانشگاهی از کیش‌ها به گروه‌های تروریستی و به طور کلی، به گروه‌های بنیادگرایی دینی نوین (اگر چه، غیر تروریست) جلب شد و موضوعات خشونت و تفکر پیشگویانه درباره پایان جهان مورد مطالعه علمی قرار گرفت (۴۸: ۲۲۷، ۲۴۴). از آن جایی که اصطلاح بنیادگرا کاربردهای رسانه‌ای و سیاسی فراوانی پیدا کرده، تعریف علمی آن دشوار شده است. برخی از متخصصان بنیادگرایی دینی را این گونه تعریف می‌کنند: «بنیادگرایی دینی به تفسیرهای^۳ (برداشت‌های) تحت‌اللفظی^۴ (ظاهری) آموزه‌های دینی خود اطمینان دارند، یعنی ایشان به کتاب مقدس (تورات و انجیل)، قرآن یا سایر دست‌نوشته‌های مقدس، کلمه به کلمه ایمان دارند» (۳۷: ۶). این تعریف از طرف برخی از جامعه‌شناسان نیز اظهار شده است (۲۳: ۸۰۹). در مقابل، بسیاری از محققان معتقدند بنیادگرایی نوین، نه با قطع نظر از مدرنیته فهمیده می‌شود و نه خارج از مدرنیته وجود دارد (۴۷: ۹). برای مثال، بروس معتقد است بنیادگرایی یک واکنش عقلانی از جانب مردم

^۱. Temple Mount Faithful

^۲. Aum Shinrikyo

^۳. Interpretation

^۴. Literal

دین‌دار سنتی در مقابل آن گونه تغییرات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مدرن است که نقش دین در عرصه عمومی را تنزل داده و محدود کرده است (۸: ۱۱۷).

این دو گونه تعریف با این که خصوصیات مهمی از بنیادگرایی دینی را نشان می‌دهند، به تنهایی نمی‌توانند بنیادگرایی نوین را از غیر آن متمایز کنند. به طور بسیار خلاصه، ملاک برداشت تحت‌اللفظی از متون مقدس، نه اختصاصی به دوره معاصر ندارد و نه نمی‌توان مرز روشنی بین برداشت تحت‌اللفظی (یا ظاهرگرایی) و غیر آن ترسیم نمود. ملاک تقابل دینی با مدرنیته نیز به تنهایی نمی‌تواند متمایز کننده بنیادگرایی باشد، زیرا چگونگی و میزان این تقابل در بین نحله‌های مختلف فکری، حتی در یک دین واحد، متفاوت است. بنابراین، این ملاک‌ها مرز روشنی را برای تمایز بنیادگرایی از غیر آن ترسیم نمی‌کنند. در نهایت، شاید بتوان بر مبنای منطقی فازی چنین اندیشید که در یک مورد خاص، هر چقدر دو ملاک برداشت ظاهری از متون مقدس و تقابل دینی با مدرنیته شدت بیشتری پیدا کند، مورد مذکور ارتباط نزدیک‌تری با مفهوم بنیادگرایی دینی نوین خواهد داشت.

در هر صورت، بنیادگرایی دینی در عصر حاضر را نه فقط یک تحول دینی، بلکه یکی از مهم‌ترین پدیده‌های سیاسی زمان ما می‌دانند (۲). هم اکنون، ۳۶ میلیون امریکایی از اعضای کلیساهای مسیحی بنیادگرا هستند. بنیادگرای اسلامی نیز ممکن است تعدادشان در سرتاسر جهان، بالغ بر ۱۵۰ میلیون نفر شود. در هند، جمعیت هندوهای بنیادگرا به چهار و نیم میلیون نفر یا بیشتر می‌رسد. سایر دین‌های بزرگ جهان نیز دارای عناصر بنیادگرا هستند. برخی از بنیادگراها به تروریسم و سایر اعمال خشن روی می‌آورند تا پیام خود را منتشر کنند. ولی اکثریت بزرگی از بنیادگرای دینی پیام‌های صلح‌طلبانه موعظه می‌کنند و خدمت کردن در جنگ را نمی‌پذیرند (۳۷: ۶-۷). متخصصان حوزه جنبش‌های بنیادگرا یادآوری کرده‌اند که راهبردها و رویکردهای بنیادگرایانه، بر حسب منطقه جغرافیایی، دین و نوع دولت ملی حاکم متفاوت است (۲۰: ۱۳۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به ویژگی‌های مطرح شده، مهم‌ترین مسیر برای تحولات نوپدید دینی را این گونه می‌توان توصیف نمود: فروپاشی ساختار سلسله‌مراتبی این جهان و جهان دیگر، هر دو، و دست کشیدن از کل ایده وجود یک نظام واسطه برای رستگاری، آغاز تحولات معاصر بوده است. اصلاحات در آغاز دوران مدرن بر رابطه مستقیم بین فرد و واقعیت متعال تمرکز کرد و سپس به این جا رسید که دین مدرن اساساً شامل اندیشیدن درباره دین برای خود فرد (به سود فرد) شد. برای توصیف این فرایند با کلمات بلا، دین مدرن «شروع کرد به فهمیدن احکام وجود خود فرد و بنابراین، شروع کرد به کمک کردن به بشر تا مسئولیت سرنوشتش را خودش به عهده بگیرد» (۶: ۲۸۸). از این تأکید بر خودمسئولیتی^۱ برای رستگاری فرد که

^۱. Self-responsibility

بسته به سنت دینی یا معنوی مورد نظر، به طرق بسیار متفاوت فهمیده می‌شود، تا ایده رشد معنوی بدون واسطه^۱، تنها یک گام کوتاه طی شد تا سرانجام به خود-کامل‌سازی^۲ یا خود-رهاسازی^۳ یا روشن-ضمیری^۴ رسید؛ ایده‌ای که برای ادیان جدید، ایده‌ای محوری می‌باشد. ادیان جدید ضمن تجویز تعلق چندگانه، حتی آمادگی دارند بپذیرند که پاسخ‌ها لزوماً در سازمان‌ها یا مؤسسه‌ای با برچسب دینی یافت نمی‌شوند و بنابراین، کشف شدن پاسخ‌ها را ضمن علایق و اشتغالاتی سکولار، مثل فلسفه، هنر و موسیقی ممکن می‌دانند (تجویز عدم تعلق). بسیاری از گروه‌های دینی جدید در دنیای کنونی لزوماً بر ایده ایمان، یعنی اعتقاد به مجموعه‌ای از باورهایی که از منابع بیرونی وحی اخذ می‌شود، بنا نشده‌اند. یک مسیر کلی برای کارکردهای آینده دین این است که این کارکردها اکثراً منحصر به قلمرو محرمانه و خصوصی زندگی خواهند بود. حتی محافل بنیادگرای اسلامی و مسیحی که هیچ کدام از آن‌ها، چنانچه اغلب پنداشته می‌شود، در تفسیرشان از کتاب مقدس ظاهرگرا^۵ نیستند و نهاد رسمی در آن‌ها نیز همچنان اصرار دارد پاسخ‌هایی نهایی به پرسش از باورها و اخلاقیات در اختیار اعضایش قرار دهد، حتی این مؤسسات دینی از تحولات اخیر تأثیر گرفته‌اند؛ پیروان آن‌ها نیز به طور فزاینده‌ای تصمیم‌گیری درباره موضوعات مربوط به ایمان و اخلاق را بر طبق وجدان خود انجام می‌دهند. بنابراین در دنیای معاصر، ادیان سنتی یا ادیان جمع‌گرا وجود خواهند داشت، ولی مجبورند خود را با گزینش‌های فردی پیروان سازگار کنند. چه به عنوان یک الزام یا به عنوان یک فرصت، و چه به عنوان یک کار روزمره یا به عنوان یک چالش، و چه به عنوان یک ارزش یا به عنوان یک لغزش، این احتمالاً یک موقعیت اجتناب‌ناپذیر برای مؤمنان در زمینه فرهنگی معاصر است که مجبور هستند از میان انبوهی از نمادها و معانی که زندگی اجتماعی به ایشان عرضه می‌کند و شاید برخی دینی‌تر از بقیه باشد مسیر و سبک زندگی‌شان را خودشان تعیین کنند. اگر چه، بسیاری از گزینه‌های سنتی مثل همیشه در دسترس هستند (حتی گزینه‌های به شدت جمع‌گرا)، آن‌ها در دنیای حاضر فقط به مثابه «گزینه‌ها» موجودند، و نه به عنوان ثابتات هویت فرد که از آغاز تولد او مفروض‌اند یا توسط یک محیط اجتماعی بی‌تغییر به او بخشیده می‌شوند.

مطالب بالا به این معنا نیست که بیشتر مردم، بدون نگرانی برای رفاه انسان به عنوان یک کل، فقط به خودشان به عنوان افراد می‌اندیشند. بخشی از برنامه کار ادیان قدیم و برخی از ادیان جدید، مواجهه با پیامدهای اخلاقی، بوم‌شناختی، محیطی و اجتماعی گسترش جهانی یک اخلاق اقتصادی سرمایه‌دارانه کاملاً فراگیر است که به طور قابل توجهی عاری از بنیان‌ها و اهداف معنوی یا دینی می‌باشد. سطوح

¹. Unmediated

². Self-perfection

³. Self-liberation

⁴. Enlightenment

⁵. Literal

بالایی از همگرایی میان ادیان، و بین ادیان و نظام‌های فکری انسان‌گرا و سکولار، بدون شک به تنوع دینی فزاینده و تکثرگرایی بیشتر خواهد انجامید. کاهش روزافزون قدرت‌های انحصارطلب و مخالف آزادی در جهان، احتمالاً فرصت‌های بی‌سابقه‌ای برای نوآوری‌های خلاق در قلمروهای دین و معنویت عرضه می‌کند.

تعارض منافع

«بنا بر اظهار نویسنده مقاله حاضر فاقد هر گونه تعارض منافع بوده است.»

منابع

1. Alheydari, AseyedAliNaghi. (1992). The origins of deduction in the principles of jurisprudence and its history in a modern style, Qom: Mahallati Publications, third edition.
2. Almond, G. A., Appleby, R. S., & Sivan, E. (2003). Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World. Chicago: The University of Chicago Press.
3. Barker, E. (1999). New Religious Movements: Their Incidence and Significance. In B. Wilson, & J. Cresswell (eds), New Religious Movements (P.p: 15-31). London: Routledge.
4. Barker, E. (2004). What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the "Nova". Nova Religio, 8, P.p: 88-102.
5. Beckford, James A. & Demerath III, N. J. (eds). (2009). The SAGE Handbook of the Sociology of Religion. London: Sage.
6. Bellah, R. (1969). Religious Evolution. In R. Robertson (ed.), The Sociology of Religion (P.p: 262-293). Baltimore, MD: Penguin Books.
7. Bromley, D. G. (2004). Perspective: Whither New Religions Studies? Nova Religio, 8, P.p: 91-94.
8. Bruce, S. (2000). Fundamentalism. Malden, MA: Blackwell.
9. Chandler, S. (n.d.). Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization. Honolulu: University of Hawai'i Press.
10. Chang, M. H. (2004). Falun Gong. New Haven, CT: Yale University Press.
11. Clarke (ed.), P. B. (2000). Japanese New Religions: In Global Perspective. Richmond: Curzon Press.
12. 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 (P.p: 123-140). Honolulu: University of Hawai'i Press.
13. Clarke, P. B. (2006). New Religions in Global Perspective. London and New York: Routledge.
14. Cohn, N. (1970a). The Pursuit of the Millennium. London: Paladin.
15. Cohn, N. (1970b). Mediaeval Millenarianism. In S. L. Thrupp (ed.), Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements. New York: Schocken.
16. Davie, G. (1994). Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell.
17. Dawson, L. L. (1998a). Anti-modernism, modernism and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements. Sociology of Religion, 59, 131-156.
18. Dawson, L. L. (1998b). The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon. Journal for the Scientific Study of Religion, 37, P.p: 580-595.
19. De Michaelis, E. (2004). A History of Modern Yoga. London: Cassell Continuum.
20. Emerson, M. O., & Hartman, D. (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. Annual Review of Sociology, 32, P.p:127-144.
21. Ezzy, D. (2001). The Commodification of Witchcraft. Australian Religion Studies Review, 14 (1), P.p: 31-45.

22. Ghazizade, AliReza. (2010). "injuries and challenges caused by the growth of new sects in Iran", *Pajoheshname*, No. 55, P.p: 149-190.
23. Giddens, Anthony. (2007). *Sociology*, translated to Persian by Hasan Chavoshian, Tehran: Nashr Ney.
24. Hamidie, Behzad. (2012). "an attempt at the typology of emerging spiritual movements in Iran", *Spiritual Studies*, No. 4 & 5, P.p: 37-60.
25. Hamilton, Malcolm. (1998). *Sociology of Religion*, translated to Persian by Mohsen Salasi, Tehran: Tebyan.
26. Heelas, P. (1991). *Western Europe: Self-religions*. In S. Sutherland, & P. B. Clarke (eds), *The Study of Religion: Traditional and New Religion* (P.p: 167–173). London: Routledge.
27. Hezarjaribi, Jafar & Hasan Farahani. (2015). "Study of Social and Political Factors Affecting the Tendency to New Religious Movements", *Social Development*, No. 1. P.p: 7-34.
28. Huang, C. J. (2005). *The Compassion Relief Diaspora*. In L. Learman (ed.), *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization* (P.p: 185–210). Honolulu: University of Hawai'i Press.
29. Jaberian, Nafise & Ali rabiei & Hasan Mohadsi & Mohamad Javad Zahedi Mazandarani. (2017) "A sociological look at the spread of new spiritualism in the city of Tabriz", *Iranian Cultural Research Quarterly*, No. (2) 10, P.p: 119-150.
30. Kamstra, J. (1994). *Japanese Monotheism and New Religions*. In P. B. Clarke, & J. Somers (eds), *Japanese New Religions in the West* (P.p: 103–117). Eastbourne: Japan Library.
31. Kazemzade, Parvin. (2009). "the study of new mysticism", *Research Quarterly of Pajoheshname Akhlagh*, No. 5, P.p: 177-214.
32. Khosravi, Behnaz & Sosan Bastani & Sara Shariati. (2007). "societies with nostalgia for community: a look at new spirituality in Iran by Case Studying two samples of mystic-psychological communities", *Cultural Studies and Connections*, No. 8, P.p: 167-195.
33. Lantenari, V. (1963). *The Religions of Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Knopf.
34. Lewis, J., & Peterson, J. (2005). Introduction. In J. Lewis, & J. Peterson (eds), *Controversial New Religions* (P.p: 3–4). Oxford: Oxford University Press.
35. Lewis, James R. (ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*; New York: Oxford University Press.
36. Lucas, P. C. (1997). Introduction and Acknowledgements. *Nova Religio*, 1, 8.
37. Marcovitz, H. (2010). *Religious fundamentalism*. San Diego, CA: ReferencePoint Press.
38. Melton, J. G. (1990). *New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research.
39. Melton, J. G. (2003). Introduction: New Religious Movements. In J. A. Saliba, *Understanding new religious movements* (P.p: xi-xvi). Oxford: AltaMira Press.
40. Melton, J., & Jones, C. A. (1994). *Japanese New Religions in the United States*. In P. B. Clarke, & J. Somers (eds), *Japanese New Religions in the West*. Eastbourne: Japan Library.
41. Mullins, M. (1998). *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
42. Ooms, E. G. (1993). *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan*. NY: Cornell University.

43. Ouspensky, P. (1987). *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching*. London: Arkana Paperbacks.
44. Ramazani, Sedighe & Abutorab Talebi & Bagher Talebi Darabi. (2018). "causes and contexts of the tendency towards new spiritualism in Iran", *Social Science Quarterly*, No. 83, P.p: 159-192.
45. Reader, I. (1991). *Religion in Contemporary Japan*. Basingstoke: Macmillan.
46. Riahi, MohamadSmaeil & Zeinolabdin Jafari. (2009). "investigating the social correlations of the tendency of Tehran University students towards new religious movements", *Iranian Journal of Sociology*, No. 2, P.p: 55-86.
47. Riesebrodt, M. (1993 [1990]). *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. California: Univ. Calif. Press.
48. 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* (P.p: 227-247). London: Sage.
49. Robertson, R. (1991). *Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality*. In A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*. New York: Macmillan.
50. Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
51. Saeedi, Mohamad Masood. (2014). "socio-political changes in the views and positions of religious scholars", *Applied Sociology*, No. (1) 53, P.p: 121-140.
52. Saeedi, Mohamad Masood. (2016a). *The Sociological Study of Shi'i Islam and Democracy*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
53. Saeedi, Mohamad Masood. (2016b). *Sociology of Religion and Secularization*, Mashad: Kavin Ketab.
54. Saeedi, Mohamad Masood. (2017). *Mysticism of the Rings*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
55. Saeedi, Mohamad Masood. (2018). *A Research on Mysticism of the Rings and Energy Therapy*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
56. Sangharakshita. (1976). *The One Thousand Petalled Lotus*. London: Heinemann.
57. Shahoseini, Somaye. (2014). "brainwashing, mind control, and new religious movements" *Spiritual Studies*, No. 13&14, P.p: 37-54.
58. Shakernejad, Ahmad. (2015). "prevalence of spirituality: turning away from religion or returning to religion?" *Islam and social studies*, No. 9, P.p: 95-122.
59. Shakernejad, Ahmad. (2018). "pantheistic principles of lifestyle in the new spiritualism", *Lifestyle Research Journal*, No. 6, P.p: 25-41.
60. Wilson, B. R. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.
61. Wilson, B. R. (1993). *Historical Lessons in the Study of Sects and Cults*. In D. G. Bromley, & J. K. Hadden (eds), *Religion and Social Order*, Vol. 3 (P.p: 53-73). Greenwich, CT: JAI Press.
62. Worsley, P. (1970). *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: Paladin.
63. yaghobian, Mohamad Hasan. (2016). "epistemological rooting and critical reading of the basics of ring mysticism", *Marefat*, No. 229, P.p: 69-79.

-
64. Yekta, Mahdie & Hosein, Rahnamayi & SeyedReza, Naghibosadat. (2018). "identifying new pseudo-mysticisms propaganda techniques, Quarterly Journal of News Science, No. 25, P.p: 69-101.
 65. Zellner, William W. & Marc Petrowsky. (1998). Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis; Westport, Connecticut. London: Praeger.
 66. Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. In R. F. Paloutzian, & C. L. Park, Handbook of the psychology of religion and spirituality (P.p: 21-42). New York, NY: The Guilford Press.