

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۰۲
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۰۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۹۴

امام غائب و فرقه‌های کاذب

دین و تغییر اجتماعی؛

الگوی جامعه‌شناختی در تبیین بحران فرقه‌گرایی در جهان معاصر

باقر طالبی دارابی^۱

چکیده

یکی از راه‌های درک رابطه میان تغییرات اجتماعی و دین، بررسی نمونه‌های عینی است که این نوشته به ظهور و رشد جنبش‌ها و فرقه‌های نوپدید دینی و معنوی در جوامع مختلف اعم از اسلامی و غیراسلامی می‌پردازد و می‌کوشد دریابد آیا این پدیده در جوامع مختلف انسانی از الگوی مشترکی پیروی می‌کند یا خیر؟ مفروض این تحقیق نیز آن است که تغییر اجتماعی همان الگوی مشترک است.

مقصود ما در این تحقیق، توضیح هم‌بستگی‌ها و روابط است، نه یافتن علت. بنابراین، روش شناسایی الگوها با این هدف مناسبت دارد. این مقاله نیز با تکیه بر نظریه‌های جامعه‌شناسان دین درباره فرقه‌گرایی جدید و گرایش به جنبش‌های جدید دینی و معنوی، نگاهی کلی به استدلال‌هایی می‌اندازد که جامعه‌شناسان دین درباره رابطه میان تغییر اجتماعی و ظهور و رشد جنبش‌های نوپدید دینی در جوامع غربی ارائه کرده‌اند. آن‌گاه الگویی برای تحلیل این پدیده در جامعه معرفی می‌شود.

بنا بر اتفاق نظر جامعه‌شناسان دین، تنها از راه «بافت اجتماعی» مشهود و علنی و پدیداری اجتماعی ابعاد دین مانند اعتقاد یا عمل دینی، موقعیت

۱. استادیار و عضو هیات علمی گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (b.t.darabi@gmail.com).

یک دین در جامعه و تحولات احتمالی آینده آن را می‌توان شناخت. در آثار جامعه‌شناسان دین، الگوی بررسی متغیر «تغییر اجتماعی» برجسته است، ولی نظریه‌های یادشده، نگرش آینده‌شناختی ندارند و مبنای تحول، توسعه و تغییر در این نظریه‌ها، گذار از یک جامعه ابتدایی به مدرن است. درک این نارسایی در این نظریه‌ها، ما را به آینده‌شناسی مبتنی بر آموزه موعود و جامعه آرمانی رهنمون می‌شود که الگویی جدید در تحلیل تغییر اجتماعی و رابطه آن با تحولات در حوزه دین و دین‌داری می‌آفریند.

واژگان کلیدی

جنبش‌های نوپدید دینی و معنوی، عرفان‌های نوظهور، جامعه‌شناسی دین، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تغییر اجتماعی، دین‌داری، عصر غیبت، آینده‌شناسی.

مقدمه

مطابق آنچه در سنت اسلامی آمده، پیامبر اسلام پیش‌گویی کرده است که مسلمانان نیز مانند یهودیان و مسیحیان به چندین فرقه تقسیم خواهند شد.^۱ این پیش‌گویی به گونه‌های مختلف روایت شده و تعداد فرقه‌ها در بیشتر این روایات، ۷۳ فرقه است و معمولاً گفته می‌شود به جز يك فرقه، بقیه همگی به جهنم می‌روند. حدیث‌شناسان در صحت این حدیث که با نقل‌های متفاوت روایت شده است، سخن‌ها گفته‌اند. مُقبلی در کتاب خود، العلم الشامخ، می‌گوید: «حدیث انشعاب امت اسلام به هفتاد و سه فرقه در روایات فراوانی آمده است، به گونه‌ای که هر کدام مایه استحکام دیگری می‌شود و در مفاد آن تردیدی باقی نمی‌ماند.» (ایمانی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴) داوری درباره صحت و سقم این روایات نیز با توجه به اختلاف مبانی حدیثی و کلامی بسی دشوار است، اما در عرصه مباحث و پژوهش‌های فرقه‌شناسی به هیچ يك از آنها همانند حدیث افتراق امت به ۷۳ فرقه استناد نشده است و چه بسا از آن سوء استفاده نکرده‌اند. (آقائوری، ۱۳۸۲: ۶۲)

به دلیل همین پیش‌گویی، نویسندگان مختلف مسلمان گزارش‌ها و مطالبی درباره فرقه‌ها

۱. قرأت رایج این حدیث آن است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «از میان امت‌های گذشته، یهودیان به ۷۱ فرقه و نصرانی‌ها (مسیحیان) به ۷۲ فرقه تقسیم شدند. امت من نیز به ۷۳ فرقه منشعب خواهد شد و همان گونه که در میان امت‌های قبلی، همه آنها به جز يك دسته، اهل جهنم و دروادی گمراهی و هلاکت بودند، امت اسلام نیز دچار چنین سرنوشتی خواهد شد.» برای دست‌یابی به چنین احادیثی نگاه کنید: متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱، ص ۱۰۷ تا ۳۸۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۸.

نوشته‌اند^۱ که محققان غربی گاه از آن به «بدعت‌شناسی»^۲ یاد می‌کنند. اولین اثر در این زمینه نیز به قرن نهم میلادی برمی‌گردد.^۳ بدعت‌شناسی اسلامی روزگار ما تقریباً همان نوع کلاسیک است که ادامه یافته است. نمونه‌هایی را نیز در اینترنت می‌توان یافت.^۴

فرقه‌گرایی جدید پدیده‌ای کاملاً متفاوت است. چون بیشتر این فرقه‌ها انشعاب یا انشقاقی از ادیان دیگر غیر از اسلام هستند، در چارچوب بررسی‌های کلاسیک فرقه‌شناختی - که نمونه‌هایی از آن ذکر شد - نمی‌گنجند. ظهور و رشد این فرقه‌ها در غرب، با توجه به بافت سکولاریزه و به شدت عقلانیت یافته‌ی آن جوامع شاید شگفت‌آور نباشد. آزادی دین و آزادی بیان عقاید این فرصت را در اختیار اقلیتی از مردم مغرب زمین قرار داده است که به اعمال و باورهایی بگروند که گاه در تضاد با فرهنگ دینی غالب آن جوامع است و در عرصه عمومی نیز آن را اظهار کنند. این باورها و اعمال، نوعی جهان‌بینی را رقم می‌زند که گاه از آن به جهان‌بینی بدیل یا جای‌گزین یاد می‌شود. مقصود نیز آن است که این نوع جهان‌بینی در پی نشستن بر جای یک نوع دین‌داری یا جهان‌بینی سنتی و قدیمی است.

ناظران بیرونی و محققان حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی در پی یافتن معنایی هستند که این فرقه‌های نوظهور از اعتقاد دینی و زندگی دنیوی ارائه می‌کنند. برخی نیز از کج‌روی اجتماعی در درون این فرقه‌ها سخن به میان می‌آورند. برخی به این امر اشاره دارند که نوع دین‌داری این فرقه‌ها گاهی با برداشت‌های دینی موروثی مردم که از کودکی با آنها خو گرفته‌اند، تفاوت فاحشی دارد. دین‌داری از والدین به فرزندان و نیز در مراسم کلیساها، کنیسه‌ها، معبدها و مسجدها به پیروان آن دین‌ها منتقل می‌شود. فرآیند اجتماعی شدن در دین‌های بزرگ از طریق همین نهادهای تثبیت شده‌ی دینی صورت می‌پذیرد. وظیفه‌ی کنترل اجتماعی را نیز همین سازمان‌ها و نهادهای دینی به عهده دارند. همچنین مردم،

۱. نمونه‌های از این آثار عبارتند از: المقالات، زرقان (نیمه‌ی اول قرن سوم)، المقالات، ابو عیسی وراق بغدادی (م. ۲۴۷ق)، مسائل الامامه، ناشی‌ء اکبر (م. ۲۹۳ق)، المقالات، ابوالقاسم بلخی (م. حدود ۳۰۰ق)، فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی (م. ۳۰۰-۳۱۰ق)، المقالات فی اصول الدیانات، ابوالحسن مسعودی (م. ۳۴۵ق)، التنبیه و الزد، ملطی (م. ۳۷۷ق)، التمهید، قاضی ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ق) و الفرق، عبدالقاهر بغدادی (م. ۴۲۹ق). از آثاری جدیدتری که به زبان فارسی چاپ شده‌اند، می‌تواند از این موارد نام برد: مجموعه مقالات فرق تسنن، به کوشش: مهدی فرمانیان، نشر ادیان، ۱۳۸۶؛ فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت، عبدالله بن محمد ناشی‌ء اکبر، ترجمه: علی‌رضا ایمانی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶؛ تاریخ مذاهب اسلامی، محمد ابوزهره، ترجمه: علی‌رضا ایمانی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

2. Heretography .

۳. کتاب فرق الشیعه حسن بن موسی نوبختی (متوفی ۸۹۹ م. / ۳۰۰-۳۱۰ ق.) در قرن نهم نوشته شده است.

۴. يك نمونه از این نوع کارها را در نشانی www.real-islam.org/73.htm می‌توان یافت.

شادمانی و آرامش روانی را از راه همین فرهنگ و باور دینی موروثی و نهادینه جست‌وجو می‌کنند و آموخته‌اند که این شادمانی و آرامش از راه شغل مناسب یا زندگی سرشار از عشق و محبت به دست می‌آید. با این حال، هستند کسانی که در نقطه‌ای از روند زندگی درباره این آموزه‌ها تردید می‌کنند.

فرقه‌های نوظهور در میانه‌ی همین تردیدها و با ادعای داشتن پاسخ این تردیدها ظهور و رشد می‌کنند. بسیاری از فرقه‌ها، شادمانی و آرامش روانی موجود در میان مردم را توهمی بیش نمی‌دانند و مدعی می‌شوند که شادمانی و آرامش روانی واقعی در جای دیگری است که آنها از آن خبر دارند. بر این اساس، پایه‌گذاران و رهبران این فرقه‌ها معمولاً ارزش‌های متمایز و متعالی‌تری سخن می‌گویند که به ادعای آنها از طریق آنها یا نظام اعتقادی مورد نظرشان دست‌یافتنی است؛ ارزش‌هایی مانند رسیدن به بینش و بصیرتی معنوی و روحانی که در گذشته‌های طلایی و میان شخصیت‌ها و بزرگان قدیم وجود داشته است. برخی از این آموزه‌ها را در گفتار موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ص)، زردشت، بودا و کنفوسیوس و دیگران نیز می‌توان یافت، اما با رنگ و لعابی دیگر و جدیدتر و در لباس افراد و شخصیت‌های جدید و زنان و مردانی که ارج و منزلتی در این فرقه‌ها دارند.

هنوز کنجکاویم بدانیم که این‌ها چه هستند، چه می‌خواهند و به کجا منتهی می‌شوند؟ این کنجکاوی خالی از هراس نیست؛ هراس از موجودی ناشناخته که از نظر ماهیت و صورت با آنچه تا کنون با آن سر و کار داشته‌ایم، یعنی دین‌های بزرگ و معروف غیر از اسلام تفاوت دارد، ولی می‌تواند بر تک‌تک افراد و جامعه اثر بگذارد. شاید از این هراس به آنچه در سنت جامعه‌شناسی انتقادی به «هراس اخلاقی» معروف است، بتوان یاد کرد.

نام‌گذاری این پدیده نیز با مشکلاتی روبه‌روست. در غرب ابتدا واژه cult به معنای «کیش انحرافی» به کار می‌رفت. جامعه‌شناسان این نام را پیش‌داورانه دانستند و کاربرد آن را در مطالعات علمی مناسب ندانستند. بنابراین، در پی آن شدند تا واژه‌ای جای‌گزین پیدا کنند که پیش‌داوری نداشته باشد یا دست کم پیش‌داوری کمتری در آن باشد. از میان پیشنهاد‌های مختلفی که ارائه شد، عبارت «New Religious Movements» به معنای جنبش‌های نوپدید دینی بیشتر پذیرفته شد. البته درباره این نام نیز گفته شد که خالی از ابهام و اشکال نیست؛ چرا که برخی از این فرقه‌ها دیگر نوپدید نیستند، برخی جنبش به حساب نمی‌آیند و در دینی بودن برخی دیگر جای بحث وجود دارد. (Wilson, 1992) و کریسایدز، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۴۰) نام‌گذاری این پدیده در ایران مشکل‌سازتر است. عبارت متعارف و متداول در تحقیقات

غربی، یعنی «جنبش‌های نوپدید دینی» به ندرت به کار می‌رود و معمولاً از این پدیده به «عرفان‌های کاذب»، «عرفان‌های نوظهور»، «فرقه‌های انحرافی»، «معنویت‌های نوظهور» و «جریان‌های عرفانی و معنوی نوظهور» نام برده می‌شود.

مطالعه علمی جامعه‌شناختی درباره جنبش‌های نوپدید دینی در غرب، از سطح این نزاع‌ها و مشاجرات عمومی فراتر رفته است. دین‌پژوهان جهان از جنبه‌های مختلف و با دقت تمام به این موضوع می‌پردازند. دلیلش نیز آن است که مطالعه این پدیده، فرصتی مغتنم برای مشاهده‌ی چگونگی رشد، گسترش و افول دین‌ها به حساب می‌آید. جامعه‌شناسان دین معتقدند بررسی این فرقه‌های نوظهور، ما را به شناخت هر چه بهتر فرآیند عضوگیری و جذب پیرو و مسئله تغییر دین رهنمون می‌شود و به آگاهی ما از نوگرایی دینی، شکل‌گیری گروه‌های دینی، تغییرات دینی و مذهبی و تحول ساختارها و تحول نهادهای دینی کمک می‌رساند. مطالعه این پدیده به بررسی کاوش‌های جدیدتر در دین‌پژوهی، نقش عنصر جنسیت در دین‌داری، مسئله روابط جنسی، خاستگاه و ماهیت خشونت دینی و مذهبی نیز ختم می‌شود. یکی از حوزه‌های بررسی در این زمینه مبتنی بر الگوی تغییر اجتماعی است.

جامعه‌شناسان کلاسیک

ماکس وبر

وبر به طور مستقیم درباره جنبش‌های نوپدید دینی سخن نگفته است؛ چراکه این پدیده در زمان او مطرح نبود. با این حال، از برخی دیدگاه‌های وی که از جامعه‌شناسی عمومی و دین او برمی‌آید، می‌توان بهره گرفت. وبر معتقد است میان دین و قشریندی اجتماعی^۱ پیوندی نزدیک برقرار است. او به طور خاص این ایده را مطرح کرده است که طبقات مختلف اجتماعی، دین را بر اساس شرایط اجتماعی خاص خودشان تفسیر می‌کنند و مردم چون در پی درک جهان و شناخت جایگاه خود در آن هستند، به سراغ دین می‌روند؛ چراکه دین، «ایدئولوژی

1. Social Stratification، فرآیندی است که هنگامی صورت می‌گیرد که نابرابری‌های فردی - در جسم، نیرو، ثروت، قدرت و مانند اینها - منظم شوند. درباره آنها ارزیابی مثبت و منفی به عمل آید و در الگوهایی تنظیم شوند که از سوی اکثریت اعضای جامعه رسمیت می‌یابند، حتی اگر پذیرفته نشوند. درباره قشریندی، دو نظریه کلی وجود دارد: یکی، نظریه کارکردگرا، مشتق از کارامیل دورکیم و تالکوت پارسونز که بنا بر آن، هر جامعه‌ای ضرورتاً فعالیت‌هایش را درجه‌بندی می‌کند؛ زیرا ارزش برخی کارکردها بیش از کارکردهای دیگر است و دیگری، نظریه متضاد آن، مشتق از روسو، پرودون و ماکس است که بنا بر آن، شالوده قشریندی، قدرت است و نه ضرورت کارکردی. ماکس وبر تا حدودی این تصویر مارکسیستی را می‌پذیرد که قشریندی، تجلی قدرت نابرابر در جامعه است، اما استدلال می‌کند که قشریندی همراه با سه بُعد متفاوت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی وجود دارد. (نک: فرهنگ اندیشه نو، ص ۵۹۷).

آماده» ای برای تفسیر جهان در اختیار آنها می‌گذارد. (Weber, 1904:87)

بر مبنای این نگاه وبر باید گفت دلیل جذب شدن گروه‌های اجتماعی حاشیه‌نشین جامعه به فرقه‌ها در یک جامعه آن است که این فرقه‌ها دو کار برای آنها انجام می‌دهند: نخست، جایگاه آنها در جامعه را مشخص می‌سازند و دوم آنکه عضویت در فرقه، منبعی برای کسب شخصیت اجتماعی آنها می‌شود. برای مثال، پیروان يك فرقه با عضویت در آن فرقه احساس می‌کنند افرادی نخبه و سرآمد هستند. فرقه این احساس را در آنها پدید می‌آورد که فکر کنند نزد خدا از مقام و مرتبه ممتازی برخوردارند و به شناختی دسترسی دارند که دیگران - «غیر نخبگان» - به آن دسترسی ندارند. بر این اساس، عضویت در این گروه‌ها و فرقه‌ها موجب می‌شود فرد احساس کند به آن جایگاه مطلوب اجتماعی خویش که جامعه عرفی و سکولار از آن محروم شده بود، دست یافته است.

با استناد به این بخش مهم از نگاه جامعه‌شناسی عمومی وبر می‌توان علت جذابیت فرقه‌های دینی را در عصر غیبت تبیین کرد. دو چیز موجب این جذابیت می‌شود که عبارتند از: نخست، موقعیت ساختاری یا عینی فرد که در نظریه‌های جامعه‌شناختی در قالب طبقه، موقعیت، قدرت و نظیر آن تحلیل می‌شود. به این معنا که در جامعه‌شناسی ساختار، نقشی انکارناپذیر بر فرد دارد و دین می‌تواند این نقش را برای فرد توجیه کند و فرد را به موقعیت خودش در آن ساختار آگاه و حتی راضی سازد. در این نگاه، گرایش فرقه‌ای، تفسیری است که فرد بر این موقعیت اجتماعی خویش بار می‌کند. پرسش‌هایی مانند اینکه «برداشت خود فرد از موقعیت عینی اجتماعی‌اش چیست؟» و «پاسخ‌های ذهنی وی به محرومیت از این موقعیت چه خواهد بود؟» به طور خاص در جامعه‌شناسی تفسیری و کنش‌محور بر اهمیت ویژه‌ای دارد و فرقه‌گرایی از این منظر در دستگاه نظری وبر قابل تبیین و تحلیل است.

گلاک و استارک

گلاک^۱ و استارک^۲ ظهور فرقه‌های دینی را در قالب دو ایده دگراندیشی دینی و نارضایتی اجتماعی تبیین کرده‌اند:

۱. دگراندیشی دینی در اینجا یعنی افسون‌زدایی از راست‌کیشی دینی غالب و حاکم که دین نهادینه معین کرده است. معنای دیگر دگراندیشی دینی عبارت است از «درهم آمیختن»

1. Charles Glock، جامعه‌شناس دین امریکایی.

2. Rodney Stark، جامعه‌شناس دین امریکایی که با نظریه اقتصاد دینی (Theory of Religious Economy) شهرت بیشتری یافته است.

باورهای دینی به گونه‌ای که بتواند دین نهادینه را با مراجع عرفی مرتبط و منطبق سازد. از این نظر، برخی فرقه‌ها ناشی از نوعی دگراندیشی دینی برای اصلاح وضع دین نهادینه و حاکم هستند.

اگر فرقه‌ای بخواهد باقی بماند، باید این دگراندیشی دینی را با جای دادن در ساختاری ایدئولوژیک پایدار سازد. به تعبیر استارک، فرقه‌ها کانال‌هایی می‌شوند که پیروان آنها از طریق آن سعی می‌کنند احساس محرومیت خود را از راه احساس برتری و فضیلت دینی تسکین دهند. اعضای فرقه‌ها، دیگر خود را با دیگران در داشتن جایگاه اقتصادی پایین دست مقایسه نمی‌کنند. عضویت در یک فرقه این احساس را در آنها ایجاد می‌کند که از مرتبه و جایگاه برتر دینی برخوردارند و موقعیت اجتماعی دیگر برای آنها ملاک نیست. بلکه آنچه آنها را خرسند می‌سازد، آن است که خود را در مقایسه با دیگران، دین‌دارتر و برخوردار از حقیقت می‌دانند. (Glock and Stark, 1965: 46).

۲. نارضایتی اجتماعی یعنی نافرمانی اجتماعی و مدنی مردمی که در مقابل احساس محرومیت از خود بروز می‌دهند. برخی از فرقه‌ها از دل شوریدن علیه محرومیت از طریق نافرمانی و شورش علیه نظم موجود دینی ظهور می‌کنند.

گلاک و استارک با پیروی از کار ریچارد نیبور^۱ درباره فرآیند تبدیل شدن به مذهب اعلام کردند که ارتباط درونی پویایی میان دین نهادینه و فرقه وجود دارد. به این صورت که به محض اینکه دین نهادینه شد و با نظم عرفی دم‌خور گشت، این احساس در برخی از پیروان آن پدید می‌آید که این دین دیگر نسبت به سنت خود صادق و وفادار نیست. این پیروان ناراضی راه خود را جدا می‌کنند و به گروه‌بندی جدیدی روی می‌آورند که از آن به «فرقه‌گرایی» یاد می‌شود. این فرآیند ادامه می‌یابد تا اینکه با گذشت زمان، بسیاری از این فرقه‌ها به سازمانی دینی از نوع دین نهادینه تبدیل می‌شوند. نیبور این فرآیند را تبدیل شدن به مذهب می‌نامد. (Niebuhr, 1929). به اعتقاد گلاک و استارک، به محض اینکه پیروان فرقه کاملاً مهار شدند، فرقه حال و هوای کلیسا یا دین نهادینه به خود می‌گیرد و در بسیاری موارد، به کلیسا یا مذهب تبدیل می‌شود. تقریباً تمامی نظریه پردازان بر این امر اتفاق نظر دارند که این نوع ظهور و تغییر

Helmut I Richard Niebuhr از الهی‌دانان مسیحی مشهور آمریکا (۱۸۹۴-۱۹۶۲) که شهرتش به نخستین کتاب او با عنوان مسیح و فرهنگ (Christ and Culture) در ۱۹۵۲ برمی‌گردد. از آثار مهمش The Social Sources of Denominationalism است. او را نباید با راینهولد نیبورا اشتباه گرفت که نامش با جنبش انجیل (بشارت) اجتماعی (Social Gospel)، سوسیالیسم مسیحی و مکتب نیبوری گره خورده است.

شکل فرقه‌ها در موارد بسیاری رخ می‌دهد. البته گلاک و استارک سخن دیگری نیز دارند. آنها مدعی‌اند که گروه‌های دینی جدیدی که از دل فرقه‌ها ظهور می‌کنند:

۱. احتمالاً به شکل دیگری جز فرقه یعنی کیش هستند.

۲. کیش‌ها برخلاف فرقه، ضرورتاً پیروان خود را از میان محرومان اقتصادی جذب نمی‌کنند.

براین اساس، گلاک و استارک مدعی هستند که نظریه انشقاق یا انشعاب که مبنای تقسیم‌بندی کلیسا - فرقه است، در تبیین ظهور همه انواع فرقه مناسب و کافی نیست؛ چون:

۱. این نظریه برای فرقه‌ها، ظهوری مستقل از سازمان‌های کلیسایی قائل نمی‌شود؛ یعنی هر فرقه‌ای را بیرون آمده از درون یک دین نهادینه می‌بیند. حال آنکه مواردی را می‌توان یافت که چنین نیست. برای نمونه، جنبش مسلمانان سیاه‌پوست امریکا^۱ به رهبری لوئیس فراخان^۲ هرگز از دل دین نهادینه‌ای به نام اسلام بیرون نیامده است.

۲. محرومیت اقتصادی یکی از شرایط لازم ظهور فرقه دانسته می‌شود، اما غیر از محرومیت اقتصادی، چندین نوع محرومیت دیگر نیز در جامعه هست که چه بسا آنها نیز در شکل‌گیری فرقه مؤثر باشند. به گفته‌ی گلاک و استارک، محرومیت یعنی هر چیزی که موجب شود فرد یا گروه‌ای در مقایسه با فرد یا گروه دیگری در مقایسه با مجموعه‌ای از معیارهای درونی شده، نابرابر شود یا احساس نابرابری کند. محرومیت پنج گونه است:

۱. **محرومیت اقتصادی:** از اختلاف و تمایز درآمدها در جامعه و دسترسی محدود برخی افراد به امور ضروری و تجملی زندگی ناشی می‌شود. خود این نوع محرومیت دو گونه است:

الف) محرومیت مادی: مانند این که شما ماشین دارید و من ندارم.

ب) محرومیت ذهنی: مانند اینکه ماشین شما از نوع ماکسیما است، اما من اصلاً ماشین ندارم، اما دلم واقعا می‌خواهد یک پژوه ۲۰۶ داشته باشم و این فکر تمام ذهن مرا اشغال کرده است.

با چنین معنایی از محرومیت، مفهوم «محرومیت نسبی» اهمیت می‌یابد. براساس این

1. Nation of Islam (NOI)، به معنای «امت اسلام»، جنبش هزاره‌گرای امریکایی است که سعی داشت خود را با حس سرکوب‌شدگی تجربه‌ی سیاه‌فوق دهد. (نک: فرهنگ ادیان جهان، ص ۶۲-۶۴).

2. Minister Louis Farrakhan Muhammad که نام اولیه‌اش Louis Eugene Walcott است. (1933). وی رهبر «امت اسلام» شاخه شیکاگو است.

مفهوم، همیشه در جامعه کسانی هستند که محرومیت اقتصادی مشهود و عینی ندارند، اما از نظر ذهنی همچنان محروم به حساب می‌آیند. به این معنا که در ذهن خود، وضعیت اقتصادی برتر از وضعیت موجود خودشان را تصور می‌کنند که نسبت به نداشتن آن احساس محرومیت دارند.

۲. محرومیت اجتماعی: این نوع محرومیت از توزیع نابرابر چیزهایی ناشی می‌شود که مردم معمولاً آنها را اوصاف اجتماعی به حساب می‌آورند، مانند موقعیت و قدرت. این اوصاف اجتماعی می‌تواند موجب برخورداری بیش‌تر برخی در مقابل برخی دیگر شود، مانند: مردان بیش‌تر از زنان، سفیدها بیش‌تر از سیاهان، جوانان بیش‌تر از پیران و تحصیل‌کردگان بیش‌تر از بی‌سوادان و روحانیان بیش‌تر از عوام. توجه به این نکته لازم است که تفاوت میان محرومیت اقتصادی و اجتماعی مانند تفاوت میان طبقه و موقعیت است. این دو با هم مترادفند، اما انطباق آن دو برهم انطباق تام نیست.

۳. محرومیت ارگانیسمی: این محرومیت با توانایی یا ناتوانی جسمی و عقلی ارتباط دارد. ناشنوایی، معلولیت، روان‌پریشی و اختلال مغزی نمونه‌هایی از این نوع محرومیت است.

۴. محرومیت اخلاقی: این نوع محرومیت از تعارض ارزشی میان آرمان‌های یک فرد یا گروه با آرمان‌های کلیت جامعه پدید می‌آید. این نابرابرها و ناسازگاری‌ها ممکن است ریشه‌های مختلفی داشته باشد. تعارض‌های ارزشی جامعه مانند زمانی است که فرد به سمت مصرف محصولات تشویق می‌شود، اما چون بی‌کار است، نمی‌تواند آنها را تهیه کند. تعارض‌های فکری جامعه مانند جایی است که فرد در میانه‌ی وفادار ماندن به آرمان‌ها یا «فروختن آن» به مطالبات جامعه سرگردان می‌ماند.

۵. محرومیت روانی: این نوع محرومیت وقتی اتفاق می‌افتد که فرد احساس کند نظام ارزشی معنا بخشی ندارد که با آن بتواند زندگی خود را تفسیر کند و سامان دهد. این محرومیت ناشی از محرومیت‌های شدید و حل‌ناشدنی اجتماعی است که مردم بر اثر آن، تعهد خود را به ارزش‌های موجود از دست می‌دهند.

بر اساس آنچه بیان کردیم، می‌توان نتیجه گرفت که احساس محرومیت در افراد یک جامعه، در عمل، نوعی آنومی یا آشفتگی اجتماعی است و چون اوضاع آنومیک و آشفته، زمان زیادی دوام ندارد، افراد به فکر یافتن ارزش‌های جدید می‌افتند و این امر موجب می‌شود افراد به سمتی بروند که نقطه‌ی اوج آن، ملحق شدن به فرقه‌های دینی است که با چارچوب‌های ایدئولوژیک «حاضر و آماده»، منتظر آنها هستند؛ چارچوبی که از بیخ و بن با چارچوب‌ها و

گفتمان‌های ایدئولوژیک موجودی که فرد را از خود رانده است، تفاوت دارد. گلاک و استارک در جمع‌بندی بحث خود درباره محرومیت بیان می‌کنند که «احساس محرومیت، پیش شرط و زمینه لازم برای بروز یک جنبش اجتماعی سازمان‌یافته اعم از دینی یا غیردینی، است. محرومیت، شرط لازم است، ولی کافی نیست. محرومیت به شرایط دیگری نیز نیاز دارد تا موجب جنبش شود. آن شرایط دیگر عبارتند از اینکه:

اولاً هیچ برنامه‌ریزی و مهندسی نهادینه بدیلی برای حل این مشکل وجود نداشته باشد. ثانیاً فردی سربرآورد که با طرح یک ایده جدید و نوآورانه و با هدف ایجاد جنبشی از دل محرومیت موجود، رهبری و جلوداری را به دست بگیرد.

با وجود این، همچنان با این مسئله مواجه هستیم که راه حل‌های دینی در قالب فرقه‌گرایی جدید، احتمالاً بیش از آنکه علت‌های محرومیت را از بین ببرند، تسکینی برای احساس محرومیت خواهند بود. راه حل‌های غیردینی نیز در جاهایی که موفق شدند، توانسته‌اند ریشه محرومیت‌ها را نشانه روند و به دنبال آن، احساس محرومیت را نیز بزدایند. (Glock and Stark, 1965; 53- 61).

بنابراین، گلاک و استارک مدعی‌اند «راه حل‌های دینی برای محرومیت اقتصادی ولو در قالب فرقه‌گرایی جدید موجب از بین رفتن علت نیست، بلکه تسکینی برای احساس محرومیت هستند.» آیا واقعاً دین حتی در قالب فرقه‌گرایی جدید نوعی فرار از یک «واقعیت اجتماعی» به نام «احساس محرومیت» است؟ آیا همیشه همین گونه است؟ نمونه‌ها کدامند؟ چرا راه حل‌های نمادین معمولاً به سمت حفظ وضع موجود گرایش دارند؟

ملتون بینگر

ملتون بینگر^۱ بر این باور است که فرقه‌ها از دل نیازها و خواست‌های افراد ظهور می‌کنند و همه فرقه‌ها به روش‌های گوناگون در پی برآوردن این نیازها و خواست‌ها هستند. از این نظر می‌توان آن‌ها را طبقه‌بندی کرد. البته «این کار را می‌توان با در نظر گرفتن پاسخ احتمالی که آنها به وضعیت نامطلوب می‌دهند، انجام داد. این فرقه‌ها در مواجهه با اوضاع نامطلوب سه نوع واکنش نشان می‌دهند: آن را می‌پذیرند؛^۲ به شدت با آن مخالفت می‌کنند؛^۳ در پی یافتن

1. John Milton Yinger، جامعه‌شناس آمریکایی (۱۹۱۶) که از ۱۹۷۶-۱۹۷۷ ریاست انجمن جامعه‌شناسان آمریکا را برعهده داشت.

2. Acceptance.
3. Aggression.

راهی می‌روند که از آن دور باشند.^۱

ناگفته نماند که تمام این سه واکنش را معمولاً می‌توان در هر فرقه‌ای یافت، اما یکی از اینها حتماً غلبه خواهد داشت.» (Yinger, 1957; Nelson, 1987: 54)

بر اساس نگاه بینگر، انواع سه‌گانه‌ی فرقه را می‌توان به شرح زیر طبقه‌بندی و تعریف کرد: **فرقه‌ی پذیرنده:** پیروان این فرقه معتقدند که آنان به آن دسته از مشکلات اقتصادی و اجتماعی توجه دارند که کلیسای نهادینه هیچ‌کمی به حل آنها نمی‌کند. با وجود این، آنها تفسیری اجتماعی از این مشکلات ارائه نمی‌کنند. پیروان این نوع فرقه، عموماً از طبقه متوسط هستند و فضای کلی جامعه برای تک‌تک آنها خوب است. بنابراین، از نظر آنها مشکلات کلیدی جامعه مانند محرومیت اقتصادی و اجتماعی ناشی از «فقدان ایمان»، خودخواهی و بی‌اعتنایی است. برای پایه، آنها کل جامعه و نظام آن را شیطانی و شرمنی دانند که بخواهند در مقابل تمامیت قیام کنند. آنها راه حل مشکلات اجتماعی را تعمیق ایمان، برادری و رفاقت با انسان‌ها و دست به دست هم دادن در قالب گروه‌های هم‌مشرک برای ترسیم راه حل مشترک برای مشکلات اجتماعی می‌دانند.

فرقه‌ی ستیزنده: در این نوع فرقه‌ها که در میان طبقه پایین دست جامعه شکل می‌گیرند، با واکنش رادیکال در قبال مسئله فقر و استضعاف مواجه هستیم. شعار چنین فرقه‌هایی در مسیحیت، بازگشت اخلاقی رادیکال به تعالیم اولیه عیسی است. از نظر آنها، مسیح، معلم و مصلح اجتماعی است؛ مسیح کسی است که رباخواران و ریاکاران را از معبد بیرون می‌اندازد. این نوع فرقه راه ستیز با جامعه را در پیش می‌گیرد و از این رو، با مقابله جدی و سخت جامعه مواجه می‌شود؛ چون جامعه آنها را تهدیدی جدی برای خود می‌داند. درسوی دیگر، آنها نیز جامعه را تهدیدی برای خود می‌دانند و راه حلشان برای مشکلات اجتماعی، بازسازی و سامان بخشی دوباره و انقلابی جامعه است. همان‌طور که انتظار می‌رود، این نوع فرقه‌گرایی در جهت مخالفت سفت و سخت و ستیز با نظم موجود گام برمی‌دارد که به نظر بینگر، خطایی کاملاً آشکار است؛ چراکه با این کار، آنها با دو سرنوشت روبه‌رو هستند؛ یا به طور کامل حذف می‌شوند یا به نوع سومی تغییر ماهیت می‌دهند.

فرقه‌ی گریزنده: این قبیل فرقه‌ها بر امید و آرزوی رسیدن به جهان اخروی و فوق طبیعی تأکید دارند و می‌خواهند از راه تشکیل جماعتی از افراد هم‌فکر، از احساس محرومیت بکاهند و

1. Avoidance.

زندگی این جهانی را کم‌اهمیت جلوه دهند. آنها از راه وعده دادن و توسل جستن به یک نظم اجتماعی برتر و متعالی که در آینده محقق می‌شود، مشکلات اجتماعی از قبیل فقر، رنج، بی‌عدالتی، استضعاف و نظیر آن را کم‌اهمیت و تحمل پذیر معرفی می‌کنند و در نتیجه، برخلاف فرقه‌های نوع دوم، به این راحتی‌ها با ناکامی مواجه نمی‌شوند؛ چرا که اثبات اینکه «جهان دیگر» و «آینده بهتر»، تاوان ناخوشی‌ها و ناکامی‌های این زندگی است یا خیر، چندان آسان نیست. این نوع فرقه‌ها ماهیتی هزاره‌گرا دارند؛ یعنی منتظر مداخله خدا در این جهان هستند تا شرهای عرفی و غیر دینی را از میان بردارد و پادشاهی این جهانی و رحمت ابدی آن جهانی را برای «مؤمنان حقیقی» به ارمغان آورد. در میان فرقه‌های مسیحی - یهودی کنونی شاید بتوان «شاهدان یهوه»^۱ را بهترین نمونه از این نوع فرقه‌ها به حساب آورد. این گروه دینی هم با امور مرتبط با نظام عرفی نمی‌سازند که برای نمونه می‌توان به سرپیچی هواداران این گروه دینی از خدمت زیر پرچم یا اهدای خون یاد کرد و هم عموماً ماهیتی هزاره‌گرا دارند به این معنا که به جنگ آرماگدون و دوران هزار ساله نیک بعد از ظهور مسیح در آینده معتقدند که شاهدان همراه مسیح حکمرانی خواهند کرد.

برایان ویلسون

ویلسون^۲ برای این باور است که ظهور و رشد فرقه‌ها در جامعه به شرایط تغییر اجتماعی و فرآیندهای اجتماعی مزاحم و مخل بستگی دارد. گاهی تغییرات اجتماعی و تکنولوژیک به درجه‌ای از سرعت می‌رسد که بسیاری از مردم از حرکت بسیار سریع آنها عقب می‌مانند و این امر باعث ناامیدی، سردرگمی و احساس ناکامی می‌شود. در چنین فضایی، فرقه‌ها سعی می‌کنند «راه حل» ارائه دهند و چارچوب ایدئولوژیک «حاضر و آماده» برای فرد فراهم می‌سازند و به او دل‌گرمی، امید و آرامش می‌دهند. در این اوضاع و احوال، بسیاری از مردم از دین‌های تثبیت شده و نهادینه کنار می‌کشند؛ چون زندگی آنها با این تغییرات اجتماعی که موجب آنومی شده، کاملاً گره خورده است. (Wilson, 1982: 99).

1. Jehovah's Witnesses، چارلز تیز راسل (۱۸۵۲-۱۹۱۶)، اهل پیتسبرگ امریکا، این جنبش یا فرقه‌ی هزاره‌گرا را بنیاد نهاد. شاهدان کتاب مقدس را تحت اللفظی تفسیر می‌کنند و تثلیث را نمی‌پذیرند و عیسی مسیح را به گونه دیگری می‌فهمند. (نک: فرهنگ ادیان جهان، ص ۴۱۰).

۲ برایان ویلسون، پیش‌کسوت مطالعات جامعه‌شناختی دین و فرقه در بریتانیا است. بسیاری از جامعه‌شناسان دین امروز این کشور و برخی کشورهای دیگر از شاگردان او هستند. رساله دکتری وی *Sects and Society* (= فرقه‌ها و جامعه) بود که بعدها نخستین اثر مهم ویلسون درباره‌ی جامعه‌شناسی دین شد.

ویلسون، رشد فرقه‌ها را با سیر تحول تاریخی از به تعبیر فردیناند تونیز،^۱ «گماین شافت» به «گزل شافت» مرتبط دانسته است. (Tonnie, 1887:1-40) ویلسون از این تحول به «فرآیند شکل‌گیری جامعه»^۲ یاد می‌کند که مقصود از آن، گذر از ساختار اجتماع^۳ به جامعه^۴ است. مشخصه اجتماع یا به تعبیر تونیز، گماین شافت، تأکید بر اجتماعی برخوردار از هماهنگی، تعهد و دارای دیدگاه‌ها، ارزش‌ها و اهداف مشترک است. جامعه یا گزل شافت، ساختاری است که پیوندهای اجتماعی در آن، داوطلبانه و مبتنی بر قواعد و اصول منفعت شخصی است. مطابق دیدگاه ویلسون، گذار گریزناپذیر از یکی به دیگری، به افول دین و ظهور و افول فرقه‌ها می‌انجامد. (Wilson, ibid: 45-47).

ایلین بارکر

خانم ایلین بارکر^۵ معتقد است که «جنبش‌های نوپدید دینی»، «ادیان بدیل»،^۶ «فرقه‌ها»^۷ یا «کیش‌ها» همه اصطلاحات و تعاریفی فنی در حوزه علوم اجتماعی هستند و مقصود، گروه‌هایی اند که از بعد جنگ جهانی دوم در شکل کنونی شان ظاهر شده‌اند و از آن جهت دینی به حساب می‌آیند که به برخی پرسش‌های غایبی که ادیان اصیل در پی پاسخ‌گویی به آنها هستند، پاسخ می‌گویند. پرسش‌هایی مانند اینکه آیا خدایی هست؟ هدف زندگی چیست؟ بعد از مرگ بر ما چه خواهد رفت؟

بارکر معتقد است که این تعریف، نوپاگانیسم^۸ و فلسفه‌های برآمده از صورت‌های گوناگون آیین بودا و بخشی از «جنبش استعداد بشری» را شامل می‌شود که به هوادارانش تعلیم می‌دهد خدا را «در درون خویش» بجویند. به نظر بارکر، اندیشمندان در پی آنند تا از نامی بی‌طرف که خالی از پیش‌داری باشد، درباره این گروه‌های دینی استفاده کنند، اما رسانه‌ها و مردم عادی از واژه «کیش» استفاده می‌کنند که به خودی خود بار منفی دارد و کاربرد آن، عقاید

1. Ferdinand Tönnies, جامعه‌شناس آلمانی (۱۸۵۵-۱۹۳۶). شهرت او در نظریه جامعه‌شناختی به ویژه سنخ‌شناسی دوگانه گماین شافت (Gemeinschaft) و گزل شافت (Gesellschaft) است که معنای آن، اجتماع و جامعه است. از این دوگانه در زبان جامعه‌شناسان گاه به جوامع ابتدایی و مدرن، جوامع پیشاصنعتی و پساصنعتی نیز یاد می‌شود.

2. Societalization.
3. Community.
4. Society.

5. Eileen Barker, جامعه‌شناس بریتانیایی (۱۹۳۸) استاد بازنشسته مدرسه علم اقتصاد لندن (LSE).

6. Alternative religions.
7. Sects.

8. Neo-Paganism, از دهه‌ی ۱۹۶۰ به سرعت رشد کرد و اکنون صدها هزار پیرو در غرب دارد. گروه‌های نوپاگانیست از نظر سنت، حوزه، ساختار، آیین و نام‌هایی که به خدایان خود می‌دهند، با هم فرق دارند. پرستش بانو خدا در میان نوپاگانیست‌ها رایج است. (نک: فرهنگ ادیان جهان، ص ۶۴۲).

عجیب و غریب، اعمال شیطانی و اغواکننده، کنترل ذهن و اجبار روانی و احتمالاً سوء استفاده‌های جنسی و گرایش‌های مجرمانه را در ذهن تداعی می‌کند.

بارکر درباره علت گرایش افراد به جنبش‌های نوپدید دینی معتقد است ادعای «شست‌وشوی مغزی»^۱ یا کاربرد فنونی که مقاومت‌ناپذیر و تغییرناپذیر هستند، برای توجیه ملحق شدن افراد به فرقه‌های جدید، دلیلی قانع‌کننده نیست. بارکر در ردّ نظریه شست‌وشوی مغزی اظهار می‌دارد که در اواخر دهه ۱۹۷۰ که اتهام شست‌وشوی مغزی درباره پیروان «کلیسای اتحاد ایمان» در اوج خود بود، «احوال» بیش از هزار نفر از این افراد را بررسی کرده است. این افراد چنان به «کلیسای اتحاد ایمان» آورده بودند که می‌خواستند در یکی از کارگاه‌های منطقه‌ای آن در تعطیلات پایان هفته شرکت کنند که گمان می‌رفت عملیات کنترل ذهن مقاومت‌ناپذیری در آن کارگاه اتفاق بیافتد. یافته‌های این بررسی نشان داد که ۹۰ درصد از شرکت‌کنندگان در آن کارگاه نه تنها قدرت تصمیم‌گیری خود را از دست نداده‌اند، بلکه بسیاری از آنها تصمیم گرفته بودند عضو این فرقه نشوند. علاوه بر این، از میان کسانی که به عضویت درآمده بودند، اکثریت بنا به خواست خودشان، ظرف دو سال، «کلیسای اتحاد ایمان» را ترک کردند. برخی اندیشمندان این میزان از روی گردانی را امری رایج در تمام فرقه‌های جدید می‌دانند. به ویژه فرقه‌هایی که به انجام کارهای فشرده و افراطی برای جذب عضو جدید دست می‌زنند. با این حال، دو طیف با این دیدگاه جامعه‌شناسان مخالفت می‌کنند: نخست، خود فرقه که چون نمی‌خواهد کسی از تحقق نیافتن وعده‌هایی که گروه داده است، اطلاع پیدا کند، این آمارها از روی گردانی را انکار می‌کند. اعلام آمار کسانی که از فرقه خارج می‌شوند، ثابت می‌کند افراد از تحقق این وعده‌ها ناامید شده بودند. دوم، مخالفان این فرقه‌ها نیز می‌خواهند نظریه شست‌وشوی مغزی جا بیافتد؛ به ویژه وقتی پای دریافت مبلغ زیادی پول در میان باشد. همه می‌دانند که بسیاری از والدین تحت تأثیر حرف‌هایی نظیر این قرار می‌گیرند: «اگر به فرزندانتان عشق می‌ورزید و اگر می‌خواهید آنها را حفظ کنید و از افتادن در دام فرقه‌ها مصونشان بدارید و آنها را «منصرف» کنید یا از «سریچی‌های آنها بکاهید»، به ما مراجعه کنید». (بارکر، ۱۳۸۲)

اگر شست‌وشوی مغزی یا کنترل ذهن برای توجیه عضویت در فرقه‌های جدید قانع‌کننده نباشد، پس چه تبیین دیگری را باید به جای آن نشانند تا علت عضویت افراد در این فرقه‌ها را توضیح دهد؟ بارکر معتقد است جامعه‌شناسانی که به مطالعه درباره فرآیند عضویت یک فرد در

1. Brainwashing.

يك گروه پرداخته‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که تعامل میان فرد و گروه به ارزیابی‌ها و بررسی‌های بیشتری نیازمند است و با توجه به فاصله زیاد فرقه‌های مختلف و افراد گوناگون، ارائه توضیح و تفسیر واحد کفایت نمی‌کند. اکثریت مردم به شدت از ملحق شدن به این فرقه‌های جدید گریزانند. از این واقعیت که اعضای فرقه‌های جدید توانایی لازم برای جذب دیگران را ندارند یا فرقه‌ها قادر به حفظ تمامی کسانی نیستند که وقت و انرژی‌شان را صرف آنها می‌کنند، از جمله برخی از فرزندان خود اعضای فرقه، می‌توان دریافت که آنچه آنان ارائه می‌کنند، برای برخی افراد صرفاً يك «شغل» به حساب می‌آید. بازکر معتقد است اگر می‌خواهیم بفهمیم چه چیزی رخ می‌دهد، نباید نگاهمان را به جاذبه‌های فرقه‌ها محدود کنیم، بلکه باید به مردمی توجه کنیم که به آن‌ها ملحق می‌شوند:

۱. ممکن است آن افراد برای فرار از چیزی، مانند يك خانواده دوست‌داشتنی، اما ناهم‌گام با زمان یا رفاقت نامطلوب یا زندگی ناجالب و نامتعهدانه، به این فرقه‌ها ملحق شوند.
۲. شاید این افراد به این باور رسیده باشند که ادیان سنتی، خسته‌کننده، ملال‌آور، ریاکار و بی‌احساس هستند.
۳. شاید هم کسانی باشند که «جوینده»^۱ یا آماده ارتباطی نزدیک‌تر با خدا یا در پی جهانی بهتر هستند. احتمالاً اینان چنان مجذوب فرقه‌ها شده‌اند که فکر می‌کنند می‌توانند در برپایی ملکوت آسمان در زمین نقشی ایفا کنند.
۴. شاید افراد به این اعتقاد رسیده‌اند که ما به يك جمع دوستانه متشکل از افراد هم‌فکر و دارای ارزش‌های مشترك نیاز داریم که در جامعه بزرگ‌تر وجود ندارد.
۵. عده‌ای هم شاید جذب شعارهایی از این دست شوند که با «پیدا کردن خودهای حقیقی خویش به زندگی و روابط خودتان رونقی دوباره ببخشید».

بازکر بر این باور است که اگر دانش‌آموزی یا یکی از بستگان یا دوستان به عضویت یکی از این فرقه‌های جدید دینی در آمد، مهم‌ترین کار بستگان، دوستان و همه کسانی که نسبت به چنین فردی احساس مسئولیت می‌کنند، حفظ ارتباط با او است. با این کار، او را قادر می‌سازیم که به قرائت‌های بدیعی که از واقعیت ارائه می‌شود، دسترسی پیدا کند. اگر با تصمیم او موافق نیستیم، قطع تمام روابط خود با او یا قرار دادن او در معرض بمباران شدید اتهامات یا فهرست کردن اعمال شیطانی و بد آن فرقه فایده‌ای نخواهد داشت. نداشتن اطلاعات یا داشتن اطلاعات غلط، هر دو به واکنش نامناسب منجر می‌شود و بهتر آن است تا حد امکان بر شناخت

1. Seeker.

و درك خود درباره آن فرقه خاص و نیز درباره فرد مورد نظر و ترس‌ها، روحیه‌ها و وضعیت کنونی او بیافزاییم. شاید از این طریق بتوانیم جای‌گزینی مناسب برای زندگی در آن فرقه به وی پیشنهاد کنیم. (بارکر، ۱۳۸۱)

پیتر برگر

برگر^۱ در کتاب «ذهن بی‌خانمان» که یکی از آثار بسیار برجسته اوست، از مفهوم «ذهن بی‌خانمان» سخن می‌گوید. بنیاد دیدگاه برگر بر «بازگشت به سوژگی» استوار است؛ بازگشتی که از بی‌اعتمادی انسان به نهادهای اولیه در جامعه ناشی می‌شود که او را در بی‌خانمانی ذهنی قرار می‌دهد. این نظریه ضمن آنکه کمکی حیاتی به جامعه‌شناسی مدرنیته است، دو کار عمده دیگر نیز انجام می‌دهد: جنبش پادفرهنگ دهه‌ی ۱۹۶۰^۲ را تبیین و تحولات پس از آن را نیز بررسی می‌کند. برخلاف انتظار، جنبش پادفرهنگ و بی‌خانمانی ذهنی پس از آن، از دهه‌ی شصت به این سو، بیش از آنکه گسترش یابند، کاهش پیدا کرده است. این مسئله را به دو بیان می‌توان توضیح داد:

الف) با توسل به مفهوم «نهادهای ثانوی»^۳ که پیتر برگر مطرح می‌کند که حاکی از «راه میانه» است که میان نهادهای اولیه و منابع فرعی قرار دارد که خود بی‌خانمان برای خویش ترسیم می‌کند؛

ب) توسعه بازگشت به خود یا به زندگی «فراگیرتر» که در آن، نه تنها امور آفاقی و «خودبنیاد» دیده می‌شود، بلکه بازگشتی ارتباطی، انسانی، زیست‌شناختی یا کیهانی نیز محقق می‌شود.

این دو تحول با هم پیوند خورده‌اند؛ «نهادهای ثانوی» از بازگشت به زندگی پشتمانی می‌کنند و در مقابل، بازگشت به زندگی، «نهادهای ثانوی» را در بر می‌گیرد. بنابراین، نوعی

1. Peter Ludwig Berger، جامعه‌شناس دین و الهی‌دان لوتری امریکایی متولد اتریش (۱۹۲۹). بیشترین شهرتش ناشی از اثر مشترک وی و توماس لاکمن با عنوان «ساخت اجتماعی واقعیت» است که در سال ۱۹۶۶ انتشار یافت. در شهر وین اتریش متولد شد و پس از جنگ جهانی دوم به ایالات متحده امریکا مهاجرت کرد. در ۱۹۴۹ از کالج واگنر با مدرک کارشناسی فارغ‌التحصیل شد. مطالعات خود را در مدرسه نوین تحقیقات اجتماعی در نیویورک ادامه داد و در ۱۹۵۰، کارشناسی ارشد و ۱۹۵۲، مدرک دکتری خود را دریافت کرد. از ۱۹۸۱ تاکنون استاد جامعه‌شناسی و الهیات در دانشگاه بوستون امریکاست. از ۱۹۸۵ مدیر مؤسسه‌ی مطالعه فرهنگ اقتصادی شد که چند سال پیش به مؤسسه‌ی فرهنگ، دین و امور جهانی (The Institute on Culture, Religion and World Affairs) تغییر نام داد.

2. Counterculture 1960s، جنبشی ضد فرهنگی است از ۱۹۵۶ تا ۱۹۷۴ ابتدا در ایالات متحده و بریتانیا آغاز شد. سپس به بیشتر کشورهای غربی سرایت کرد. در بررسی فرقه‌گرایی جدید، این واقعه و حوادث این سال‌ها بسیار مهم است.

3. Secondary Institution.

بازگشت به خود فردییت یافته رخ داده است و دلایل این بازگشت همان‌هایی است که برگر بیان می‌کند. این بازگشت به جای آنکه بی‌خانمانی را بازتولید کند، چنان‌که برگر در دهه‌ی ۱۹۶۰ می‌بیند، از طریق نهادهای ثانوی که در چند دهه‌ی گذشته رونق یافته‌اند، تغذیه می‌شود. این نهادها راه میانه‌ای را مطرح می‌کنند که میان ناکامی‌های نهادهای اولیه و بی‌خانمانی دنیای مدرن قرار دارد. در واقع، این نهادهای ثانوی کمک می‌کنند «مرزهای زندگی چنان گسترش» یابد که خود آدمی را از خود «صرف» آن دور سازد.

«بی‌خانمانی» اعم از اینکه از نسبی شدن جهان‌های اجتماعی ناشی شده باشد یا از عرفی شدن دین سنتی، «تحملش سخت است». بنابراین، آدم‌ها سعی می‌کنند با جست‌وجوی «خانه‌هایی» جدید یا «نهادهای ثانوی»، سرپناهی برای خویشتن دست و پا کنند. یکی از این خانه‌های جدید یا نهادهای ثانوی، ادیان و فرقه‌های عرفانی و رازورز هستند. فرقه‌گرایی جدید از این منظر قابل تحلیل است.^۱ از نظر برگر، «هویت مدرن به طرز عجیبی تفکیک شده است. چندگانگی جهان‌های اجتماعی در جامعه مدرن موجب شده است تا ساختارهای هر یک از این جهان‌ها نسبتاً ناپایدارتر و نامطمئن‌تر تجربه شوند. در بیشتر جوامع پیشامدرن، فرد در جهانی می‌زیست که بسیار هماهنگ‌تر بود. بر این اساس، چنین جهانی برای او ثابت و مقدر می‌نمود. برعکس، تجربه‌ی انسان مدرن از کثرت جهان‌های اجتماعی، هر یک از این جهان‌ها را نسبی می‌سازد. در نتیجه، نظم نهادی، بخشی از واقعیت را از دست می‌دهد. در نتیجه، «تأکید واقعیت» از نظم عینی نهادها به قلمرو ذهنیت فرد جابه‌جا می‌شود. به بیان دیگر، تجربه‌ی فرد از خودش برایش واقعی‌تر از تجربه‌اش درباره‌ی جهان اجتماعی عینی می‌شود. بنابراین، فرد «جای پای» خود در واقعیت را بیشتر در درون خود می‌جوید تا در بیرون از خود. یکی از پی‌آمدهای این جابه‌جایی آن است که واقعیت ذهنی فرد (چیزی که معمولاً «روان‌شناسی» او قلمداد می‌شود) برای خود او به طرز فزاینده‌ای تفکیک شده، پیچیده و «جالب» می‌شود. ذهنیت مستلزم «اعماق» سابقاً نامتصور است. (برگر، ۱۹۷۴: ۸۵)

آثار فرآیند چندگانه شدن بر دین‌زدایی (عرفی شدن)، دست در دست دیگر نیروهای دین‌زداینده (عرفی‌ساز) جامعه‌ی مدرن پیش‌رفته است. پی‌آمد نهایی تمام این تحولات را می‌توان به طور ساده (هر چند این سادگی در اینجا فریبنده است) چنین بیان کرد: انسان

1 برای بررسی بیشتر این بحث می‌توان به موضوع سنت‌زدایی به ویژه در آثار چارلز تیلور مراجعه کرد. تیلور خلاصه‌ای از ناکامی‌های نهادهای سنتی به ویژه در زمینه فراهم آوردن «شیوه‌ی زندگی ابزاری رها و آزاد» را برشمرده است که آن را باید به بازگشت به خویشتن مرتبط دانست. (Taylor, 1989, 2007)

مدرن از این عمیق تر شدن وضع «بی‌خانمانی» رنجور است. این خصلت تجربه‌ی کوچندگی تجربه‌ی انسان مدرن از جامعه و از خویشتن، با آنچه به خلأ مابعدالطبیعی «کاشانه» موسوم است، هم‌بستگی دارد. ناگفته پیداست که تحمل چنین وضعی از نظر روان‌شناسی برای فرد چه اندازه شوار است. چنین وضعی به طور طبیعی، احساس دل‌تنگی خاص خود را به دنبال دارد؛ دل‌تنگی برای بازگشت به احساس بودن «در خانه خود»، بودن با جامعه، خویشتن و سرانجام با جهان هستی. (برگر، همان: ۸۹)

زندگی اجتماعی دچار خلأ می‌شود و احتمالاً این امر، دلایل ژرف و ریشه‌دار انسان‌شناختی دارد. انسان‌ها دیگر نمی‌توانند با این بی‌ثباتی و نااطمینانی پایدار زیستن بدون حمایت‌های نهادی کنار آیند. بر این اساس، با اقدام به نهادسازی در فضای خصوصی، صورت‌بندی‌های نهادی جدیدی تولید می‌کنند. این نهاد‌های جدید را «نهاد‌های ثانوی» می‌گویند. (Breger, 1974: 168)

پیتر برگر با پیروی از الگوی دورکیمی اظهار می‌دارد که وقتی مردم در نوعی خاص از زندگی جا خوش می‌کنند و به آن می‌چسبند، «تصدیق اجتماعی»^۱ اعتبار می‌یابد. مردم در جهان متکثر یا تمایز یافته‌ی دوران مدرن ناچارند با انواع گوناگون اعتقادات یا شیوه‌های مختلف زندگی سرکنند یا از میان آنها دست به انتخاب بزنند. در نتیجه، راه‌های منفردی به وجود می‌آید که هیچ کدام «تصدیق اجتماعی» قدرتمندی ندارند. (برگر ۱۹۷۴، ص ۷۵ تا ۷۷). برگر این موضوع را باز نمی‌کند، اما می‌توان گفت که پلورالیسم مشوق پرسشگری و تردید است. برگر تکثر دینی را با توجه به رشد آگاهی در فرد چنین توضیح می‌دهد که مدرنیته موجب تکثر نهادها و ساختارهای اعتقاد می‌شود. این یعنی میان وجود جامعه و آگاهی ارتباط وجود دارد. انسان‌ها به استثنای برخی عرصه‌ها که به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی آنها مربوط می‌شود، نیازمند تأیید و تصدیق اجتماعی نسبت به اعتقادات خودشان درباره عالم واقع هستند. بر این اساس، شاید فرد نیاز نداشته باشد کسی او را متقاعد کند که او دندان درد دارد، اما بی‌تردید، به حمایتی اجتماعی برای تمام مراتب اعتقادات معنوی و اخلاقی خود نیازمند است. به بیان دیگر، درد جسمانی، خود را بدون نیاز به میانجی‌گری‌های اجتماعی بر فرد تحمیل می‌کند، اما معنویت و اخلاق به اوضاع و شرایط خاص اجتماعی نیازمند است تا فرد آنها را بپذیرد. دقیقاً همین شرایط اجتماعی است که ساختار باورکردنی بودن و معقولیت را برای اخلاق و معنویت مطرح می‌سازد.

1. social confirmation.

برای نمونه، ارزش‌های اخلاقی مانند عزت و افتخار، شهامت و عظمت همه از ویژگی‌های نهاد‌های نظامی هستند. تا زمانی که فرد در بستر و بافت چنین نهادی قرار دارد، به احتمال بسیار زیاد، این ارزش‌ها برای او باورکردنی و معقول و معتبر به حساب می‌آیند و هیچ تردید و شکی در آن راه نمی‌دهد و آن را کاملاً معتبر و درست می‌پندارد. اگر به هر دلیلی، این فرد، خود را در بستر و بافتی کاملاً متفاوت بیابد، مثلاً شرایط به گونه‌ای شود که دیگر نیازی به سربازان زیاد در جامعه‌ی محل زیست او نباشد و او بر اساس اجبار اقتصادی ناچار باشد به اشتغالات مدنی تن دهد، در این صورت، به احتمال زیاد، تلاش خواهد کرد ارزش‌های نظامی و نظامی‌گری را زیر سؤال ببرد. این قبیل از دست رفتن اعتبار و وجاهت نتیجه‌ی فرآیندهای اجتماعی نیز هست؛ همان فرآیند اجتماعی که موجب اعتبار و مقبولیت ارزش‌های نظامی می‌شد.

برگر معتقد است که در وضعیت نخست، انسان‌ها به حمایتی اجتماعی از یک دسته ارزش‌های اخلاقی دست می‌زنند و در موقعیت دوم همان انسان‌ها حمایت اجتماعی خود را به سمت ارزش‌های دیگری معطوف می‌سازند. این بدان معناست که افراد در زندگی خودشان ممکن است از یک ساختار مقبولیت و باورمندی به ساختاری دیگر که اقتضائات دیگری دارد، هجرت کنند.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که میان یک پارچگی نهادها و یک پارچگی انفسی اعتقادات، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها، ارتباط مستقیمی وجود دارد. در یک وضعیت اجتماعی که طرف مقابل هر کسی یک سرباز است، تعجبی ندارد که جهان‌بینی آن سرباز، با همه‌ی استلزامات و معانی ضمنی که دارد، به طور توده‌وار، پذیرفتنی و موجه قلمداد شود. از سوی دیگر، در یک نهاد اجتماعی که سربازی و ارزش‌های نظامی در آن جا هیچ معنایی ندارد، سرباز بودن بسیار دشوار خواهد بود. باید افزود که این ارتباط میان بافت اجتماعی و آگاهی، ارتباطی مطلق و بی‌چون و چرا نیست. همیشه استثناهایی وجود دارد. کج‌روها یا آدم‌های سرکش همیشه هستند؛ افرادی که درباره خودشان و جهان نظری دارند که هیچ‌گونه حمایت و پشتیبانی اجتماعی از آن نمی‌شود. این افراد استثنایی همیشه جالبند، اما وجود آنها به معنای نادرستی تعمیم این اصل جامعه‌شناختی نمی‌شود که می‌گوید اعتقادات و ارزش‌های انسان به ساختارهای خاص مقبولیت و اعتبار جامعه و نهاد وابسته است. به بیان دیگر، این اصل کلی جامعه‌شناختی، اصل و قاعده‌ای محتمل است، اما درصد احتمال آن بالاست.

برگر بر این باور است که متکثر شدن نهادی مدرنیته را باید تکه تکه شدن و در نتیجه،

تضعیف اعتقادات و ارزش‌های بسیار معتبر و مقبول برخوردار از حمایت اجتماعی دانست. نهاد نمونه‌ای که فرد در يك جامعه سنتی خود را در آن می‌یابد، نهادی است که ساختارهای مقبولیت در آن بسیار محکم و مقبول است. برعکس، مشخصه‌ی جوامع مدرن، ساختارهایی با مقبولیت ناپایدار، نامنسجم، ناسازگار و اتکاناپذیر است. به بیان دیگر، در شرایط مدرنیته، اطمینان و قطعیت به سختی به دست می‌آید. باید تأکید کرد که این امر در تجربه‌ی پیشانظری یعنی در زندگی اجتماعی عادی و روزمره ریشه دارد. این تجربه برای انسان عادی خیابان و برای روشن‌فکری که تلاش می‌کند به عمق نظریه‌های مربوط به هستی دست پیدا کند، مشترک است. نااطمینانی و آشفتگی درون نیز برای هر دو اینها مشترک است. این بینش بنیادین جامعه‌شناختی برای درك و شناخت رقابت موجود میان جهان بینی‌ها و بحران‌های اعتقادی ناشی از آن که مشخصه‌ی مدرنیته است، بسیار مهم و حیاتی است.

بنابراین، از نظر برگر، فرد متجدد در جهانی از گزینش و انتخاب زندگی می‌کند؛ جهانی که با جهان انسان سنتی که سرنوشت محتوم و متعین دارد، به شدت متفاوت است. انسان متجدد باید از میان وضعیت‌ها و اوضاع بی‌شمار زندگی روزانه دست به گزینش بزند. (Berger, 1980: 17-19)

جامعه متکثرو روزگار ما معنای دیگری نیز دارد و آن این است که انسان مدرن، انسانی که در جامعه متکثر و مدرن زندگی می‌کند، نه تنها ممکن است دست به بدعت‌گذاری بزند، بلکه ناگزیر است بدعت‌گذار شود و باید در قبال عقایدش «دست به گزینش» بزند. با آنکه برگر قبول ندارد با فرآیند شخصی شدن و ظهور دین فردی شده مواجه هستیم، اما استدلالش درباره جامعه متکثر و پی‌آمدهای آن دست‌مایه‌ی خوبی است برای تبیین پدید آمدن فرهنگ انتخاب که دین‌داری را ورای سنت می‌پسندد.

برگر معتقد است بدعت‌گذار با ردّ حجیت و اعتبار سنت از پذیرش آن به صورت يك کاسه و کامل سر باز می‌زند. در عوض، از میان محتویات سنت برمی‌گزیند و با این گزیده‌ها، دیدگاه متفاوت و کج‌روانه خود را می‌سازد. ممکن است کسی بگوید که این نوع کج‌روی همیشه در میان جوامع انسانی وجود داشته است؛ همیشه شورشیان و نوآوران بوده‌اند و مطمئناً آنان که حجیت و اعتبار سنت را نمایندگی می‌کنند، همیشه با این پدیده مشکل داشته‌اند. باید گفت اکنون با آمدن مدرنیته، بستر اجتماعی این پدیده‌ها از بیخ و بن تغییر کرده است. در اوضاع و احوال پیشامدرن، جهانی از اطمینان دینی وجود داشت که هر از گاهی ممکن بود با کج‌روی‌های بدعت‌آمیز تَرَک بردارد. برعکس، ذات جهان مدرن، بی‌اطمینانی دینی است که

هر از گاهی با ساختارهای کم و بیش ناپایدار تصدیق و تعهد دینی تغییر می‌یابد. در واقع، شاید کسی این تفاوت شرایط پیشامدرن و مدرن را حتی از این نیز تندتر توصیف کند؛ یعنی بگوید که از نظر انسان پیشامدرن، بدعت يك امکان - معمولاً يك امکان بعید - است، اما برای انسان مدرن، بدعت نوعاً يك ضرورت شده است یا اینکه مدرنیته، وضعیت جدیدی ایجاد می‌کند که در آن، گزینش، امری گریزناپذیر و اجباری است.

امروزه بدعت در مقام ضدیت با پیشینه‌ی روشن يك سنت معتبر نایستاده است؛ آن پیشینه چنان کم‌نور است که گویی محو شده است. تا وقتی آن پس‌زمینه وجود داشت، امکان گزینش برای افراد وجود نداشت. آنها فقط باید تسلیم محض اتفاق نظر و اجماع معتبر پنداشته‌ای می‌بودند که آنها را از هر سو احاطه کرده بود و این کاری بود که بیشتر افراد انجام داده بودند. اینک، خود این امکان، کم‌نور یا به کلی محو شده است؛ چگونه کسی می‌تواند تسلیم اجماعی شود که از نظر اجتماعی، مقبولیت و جاهت ندارد یا حتی قابل دست‌یابی نیست؟ هر تصدیقی باید در درجه نخست، اجتماعی را خلق کند، حتی اگر چنین اجماعی تنها در يك اجتماع شبه فرقه‌ای بتواند تحقق یابد. به بیان دیگر، افراد امروزه باید دست به گزینش بزنند. با دست زدن به این کار، فراموش کردن واقعیت بسیار دشوار است. در این جا چیزی باقی می‌ماند که بسیار مهم است: خاطره‌ی ساخت آگاهانه‌ی اجتماعی برخوردار از رضایت که با احساس کشنده‌ی ساختگی بودن^۱ چیزی که اجتماع تصدیقش می‌کند، همراه است. البته تصدیق‌ها و اعتقادات شکننده خواهند بود و این شکنندگی چندان بدون آگاهی نیست.

وزن این عبارت خاص امریکایی یعنی «ترجیح دینی» امروزه نمایان شده است. این عبارت در درون خود، همه‌ی بحرانی را یدک می‌کشد که کثرت‌گرایی پیش روی دین نهاده است. این عبارت به ساخت درونی ناسازگاری معرفتی و جبر بدعت‌گذاری به عنوان ریشه‌ی پدیده‌ی مدرنیته اشاره دارد.

بنابراین، می‌توان گفت مدرنیته، گزینش‌ها را چند برابر کرد و هم‌زمان، از حوزه‌ی چیزی کاست که به عنوان سرنوشت تجربه می‌شود. این امر در حوزه‌ی دین، مانند دیگر حوزه‌های حیات و تفکر انسان رخ داده است؛ یعنی فرد مدرن نه تنها با فرصت انتخاب اعتقادات، بلکه با ضرورت آن روبه‌روست. این واقعیت موجب ادامه یافتن جبر بدعت‌گذاری^۲ در وضعیت معاصر می‌شود. بر این اساس، بدعت‌گذاری که روزگاری، کاری حاشیه‌ی و نامعمول بود، به وضعیتی بسیار عمومی و فراگیر تبدیل شده و در واقع، بدعت فراگیر شده است.

1. constructedness.

2. Heretical Imperative.

(Berger, 1980: 28-31).

بنابراین، از منظر دستگاه نظری برگر، جنبش‌های نوپدید روزگار ما یا فرقه‌گرایی جدید همان نهاد‌های ثانوی هستند که انسان‌های بی‌خانمان اعتقادی به سوی آنها می‌روند و در اینجا هویت تفکیک‌شده و تمایز یافته، تکثر فرهنگی و در نهایت، بدعت‌گذاری اجباری، همگی در تحلیل این پدیده اهمیت می‌یابند.

رابرت ووتنو

این دیدگاه را با اندکی تفاوت در نگاه کسانی مانند ووتنو^۱ می‌توان یافت. وی درباره علل ظهور و رشد جنبش‌های نوپدید دینی و تغییرات سریع در علم و تکنولوژی بعد از دوره جنگ جهانی دوم سخن می‌گوید و این تحولات را با گسترش نقش نهاد تعلیم و تربیت ناشی از چارچوب ایدئولوژیک کاملاً پیشرفته به نام «علم»، هم‌زمان و هم‌گام می‌خواند که نقش دین را به عنوان چارچوب تبیین‌گر در جامعه امریکا به چالش کشید. به باور ووتنو با به چالش کشیده شدن باورها و تبیین‌های دینی به دست علم، دین سازمان یافته مجبور شد خود را با این چالش منطبق سازد. این انطباق به تغییراتی انجامید که خود را در قالب یک صورت به شدت لیبرال از سازمان دینی نهادینه شده نشان داد. این تغییرات وارد شده بر سازمان دینی نهادینه موجب بروز «آرایش‌های جدیدی» شد و «جنبش‌های دگراندیش» به راه افتاد که به رشد سریع انواع گونه‌های جنبش‌های نوپدید دینی در اوایل دهه ۱۹۶۰ انجامید. حوالی دهه‌ی ۱۹۷۰، با افول میزان رشد تکنولوژیک و تعلیم و تربیت، رشد و فعالیت جنبش‌های نوپدید دینی نیز رو به افول نهاد یا با دشواری‌های جدی مواجه گشت.

ووتنو معتقد است که رشد یک بخش درس خوانده‌ی تکنوکرات جدید موجب بروز تنش‌هایی در درون جنبش‌های دینی نهادینه شده است. مقدم بر این، جنبش‌های یادشده، عموماً پیرامون مرزهای قومی و منطقه‌ای شکل می‌گرفتند. در نتیجه، برای تغییر و اصلاح در درون این جنبش‌ها فشار می‌آوردند که در نهایت، به ظهور جنبش‌های دگراندیش انجامید.

(Wuthnow, 1995:21-23;35-36)

ووتنو تحولات دنیای مدرن از جمله مطرح شدن رقیب برای دین سنتی مانند علم را موجب شکل‌گیری «آرایش‌های جدید» دینی در جوامع می‌داند که این سخن را با مفهوم از دست رفتن «مقبولیت» دین سنتی که پیتر برگر مطرح کرده است، می‌توان مرتبط ساخت و

1 Robert Wuthnow همان Gerhard R. Andlinger (۱۹۴۶) استاد جامعه‌شناسی و مدیر مرکز مطالعه دین در دانشگاه پرینستون امریکا و رئیس دپارتمان جامعه‌شناسی همین مرکز است. (www.princeton.edu/crs).

نتیجه گرفت که تغییرات اجتماعی در ظهور فرقه‌ها از دیدگاه ووتنو نقشی مهم دارند. در راستای دیدگاهی که ووتنو به پیروی از برگر مطرح کرده است، با نظریه بکفورد^۱ و لوواسور^۲ در تحلیل جنبش‌های نوپدید دینی در اروپای غربی مواجه می‌شویم که معتقدند تحول دروسایل ارتباطات جمعی پس از جنگ جهانی دوم که نوعی حرکت به سمت استفاده‌ی ارزان، راحت و اثرگذار از انواع سیستم‌های ارتباطات جمعی بود، این زمینه را برای آن دسته از جنبش‌های دینی فراهم آورد که به توده‌ی مردم دسترسی پیدا کنند. در نتیجه، ظهور علنی تر انواع جنبش‌های نوپدید دینی فزونی یافت. (Beckford and Martine Levasseur, 1986:29-54)

بر اساس این تحلیل، «ظهور» جنبش‌های نوپدید دینی مهم نیست؛ چون بکفورد و لوواسور مدعی‌اند ما با انفجار ناگهانی و جدی جنبش‌های نوپدید دینی مواجه نبودیم که لازم باشد آنها را تبیین کنیم، بلکه جنبش‌های نوپدید دینی نیز از همان «روش سنتی» ظهور و رشد پیروی کرده‌اند. دلیل این ظهور و رشد هم آن بود که وسایل ارتباط جمعی، زمینه را برای ارتباط با مخاطبان بیشتر فراهم آورد. بنابراین، شرایطی فراهم آمد که «پیام» را خیلی راحت‌تر، اما پیچیده‌تر، به تعداد زیادتری از مردم می‌توان منتقل کرد.

از نگاه این دو نظریه پرداز، مخاطب جنبش‌های نوپدید دینی، جوانان شهری از دو طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط هستند. این افراد بیشتر تحت تأثیر تغییرات تکنولوژیک و اجتماعی قرار می‌گیرند و در نتیجه، پذیرای ایده‌های «جدید» درباره‌ی ماهیت جهان و موقعیت و جایگاه خودشان در آن هستند. آنها معتقدند عضویت در این جنبش‌های نوپدید دینی نسبتاً کم است. بنابراین، شاید پرسش اصلی این نباشد که چرا مردم جذب جنبش‌های نوپدید دینی می‌شوند، بلکه پرسش اصلی این است که چرا بسیاری از مردم جذب انواع «راه حل‌های» ارائه شده از سوی این جنبش‌ها نمی‌شوند؟

جیمز بکفورد

بکفورد و لوواسور سه «نمونه آرمانی»^۳ اصلی در گونه‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی ارائه

1. James Beckford, جامعه‌شناس دین بریتانیایی (۱۹۴۲). وی استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه وارویک (Warwick) انگلستان است.

2. Martin Levasseur.

3. Ideal Type. کسانی که مطالعات جامعه‌شناختی دارند، می‌دانند ایدئال تایپ یا نمونه آرمانی چیست. «ایدئال تایپ»، مفهومی است که وبر به کار برده است. شما به جهان نگاه می‌کنید و یک «نمونه ایدئال» از چیزی، مانند یک جنبش دینی می‌سازید و این ایدئال را برای سنجش میزان تقارب رفتار مورد مشاهده در جهان عینی به کار می‌برید؛ یعنی آن رفتار را با این ایدئال می‌سنجید تا ببیند چقدر به آن نزدیک است. بنابراین، «ایدئال تایپ» نوعی معیار سنجش است که می‌توانیم

می‌کنند. آنها برای ارائه این سه «نمونه آرمانی» از تعریف برایان ویلسون درباره‌ی فرقه استفاده کرده‌اند: «[ویژگی‌های] فرقه [عبارتند از]:... سرچشمه‌ای غیر بومی، الگوی زندگی فرهنگی جدید، سطحی از مشارکت که به طور نمایانی با سطح مشارکت در دین سنتی مسیحی فرق دارد، رهبری کاریزماتیک، پیروانی غالباً جوان و در مقیاس نامتناسب از بخش‌های تحصیل کرده و با استعداد و طبقه‌ی متوسط جامعه، چشم‌نوازی اجتماعی (بسیار مشهودند)، کارکرد بین‌المللی و ظهور در یک دهه و نیم گذشته.» (Wilson, 1981)

سه نمونه آرمانی جنبش‌های نوپدید دینی که بکفورد و لوواسور از تعریف ویلسون بیرون کشیده‌اند، به این شرح است:

نوع فرقه	توصیف	نمونه‌ها
ناجیه ^۱	فرقه‌ای که «بهشتی امن» از جهان می‌سازد	آگاهی کریشنا ^۲ و فرزندان خدا ^۳
مصلح ^۴	امکان تغییر جامعه و آموزه‌های دینی را به مردم پیشنهاد می‌کند	مونی‌ها ^۵ و کلیسای علم‌شناسی ^۶
رهایی‌بخش ^۷	مدعی «آزاد سازی» استعداد معنوی درونی اعضاست تا آنها	تی ام ^۸ و ای اس تی ^۹

برای استانداردسازی و سنجش «واقعیت» به کار بندیم. اگرچه خود، امری کاملاً انتزاعی و بدون مصداق حقیقی است.

2. Refuging .

2 International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) یا Hare Krishan Movement، انجمن بین‌المللی برای آگاهی کریشنایی یا جنبش هره کریشنا (آیاس کی کان) هنگام ورود عالی جناب بکتی ودانتسه سوآمی پرابوژپده (۱۸۹۶-۱۹۷۷) به آمریکا در ۱۹۶۵ پایه‌گذاری شد و مقدر بود که به یکی از مشهورترین جنبش‌های نوپدید دینی برآمده از شرق تبدیل شود. پیروان، مردانی با لباس‌های رنگین شرقی و سرهای تیغ زده با کاکلی در میان سر، چهره‌هایی آشنا در خیابان‌ها و اماکن عمومی مانند فرودگاه‌ها بودند که سرود می‌خواندند و می‌رقصیدند و نوار و کتاب و مجله‌شان به نام بازگشت به پروردگار را می‌فروختند. (نک: فرهنگ ادیان جهان، ص ۲۴۶-۲۴۷).

3 Children of God (COG) یا The Family و نیز The Family of Love، همگی اسم‌های یک کیش هستند که دیوید برگ (۱۹۱۹-۱۹۹۴) - که به موزس (Moses) (سپس پدر)، دیوید یا «مو» (Mo)، معروف بود - آن را در ۱۹۶۸ در کالیفرنیا به عنوان بخشی از جنبش عیسی پایه‌گذاری کرد. اعضا، خود را مسیحیان معتقد به بنیادگرایی و مدافع «سوسیالیسم خدایانه» می‌دانند. آنها معتقدند که به سوی «آخرالزمان» در حرکتیم. یعنی به زمانی نزدیک می‌شویم که ازدل نظام سرمایه‌داری و کمونیسم (که هر دو در عمل و فلسفه، ماده‌گرا هستند)، حکومتی جهانی با دین دولتی واحد ظهور خواهد کرد و دجال رهبری آن را برای هفت سال به عهده خواهد گرفت. به دنبال آن، ظهور دوم مسیح، منادی خشم خدا خواهد بود... (نک: فرهنگ ادیان جهان ص ۲۷۴).

2. Reforming.

5. Mooies، پیروان سان میونگ مون، رهبر کلیسای اتحاد ایمان. درباره این کیش پیش از این توضیح دادیم. (برای اطلاعات بیشتر نک: فرهنگ ادیان جهان، ص ۵۱۲-۵۱۳ (و نیز طالبی دارابی، ۱۳۸۲)

6. Curch of Scientology، یا ساینتولوژی. (درباره این کیش پیش از این توضیح دادیم). (برای اطلاعات بیشتر نک: فرهنگ ادیان جهان ۵۱۸-۵۱۹).

5. Releasing.

8. Transcendental Meditation (TM)، مدیتیشن متعالی یا مراقبه تعالی بخش مَهاریشی مهش یوگی. پس از

نوع فرقه	توصیف	نمونه ها
	بتوانند از عهده جهانی که در آن زندگی می‌کنند، بهتر برآیند.	

این گونه‌شناسی را باید در کنار گونه‌شناسی‌های دیگری به مردم که از کمبل و بینگر نقل کرده‌ایم تا علل پیدایش فرقه‌های دینی جدید را بشناسیم. با این حال، نباید از این نکته غافل شد که هدف‌ها یا آرمان‌هایی که این فرقه‌های جدید برای انسان مدرن بی‌خانمان مطرح می‌کنند، گیرایی دارد. این گیرایی به فراخور قدرت سرمایه معنوی که افراد در بافت دینی سنتی خود دارند، شدید یا ضعیف است. پرسش دیگر آن است که چرا این گیرایی در جامعه اسلامی ایران وجود دارد؟

نتیجه‌گیری

۱. وجود فرقه‌گرایی جدید نشان می‌دهد که آنومی اجتماعی، پدیده‌ای جدی است؛ چون تغییر اجتماعی اعم از تغییر تکنولوژیک، تعلیم و تربیت، اقتصادی، سیاسی و مانند آن به سمتی حرکت می‌کند که برخی از بخش‌های جمعیت «عقب می‌افتند»؛ یعنی نمی‌توانند دیدگاه هنجاری خود را متناسب و هم‌زمان با تغییرات نظام هنجارها که در جریان این تغییرات رخ داده است، تغییر دهند و روزآمد سازند. بنابراین، کسانی که به این نوع آنومی دچار می‌شوند، به احتمال خیلی زیاد، به «بهشت‌های امن» و «حقیقت‌های ساده» پیشنهاد شده از سوی جنبش‌های نوپدید دینی روی خواهند آورد. روبرت ووتنو و امیرارجمند این نوع تبیین را در تحلیل خودشان به کار بسته‌اند. در این نوع تبیین، ظهور و رشد قابل توجه جنبش‌های نوپدید دینی، واکنشی به برخی تغییرات اجتماعی در جوامع قلمداد می‌شود.

۲. نوعی تبیین جای‌گزین، اما مکمل تبیین نخست همان است که بکفورد و لوواسور مطرح کرده‌اند. در این شکل از تبیین، «ظهور و رشد» جنبش‌های نوپدید دینی ضرورتاً رشدی «واقعی» نیست. چیزی که اکنون با آن مواجه هستیم، صرفاً آن است که برخی افراد، در مقایسه با گذشته، احترام بیشتری به فرقه‌های دینی جدید می‌نهند. آن دو مدعی‌اند که رشد

فارغ‌التحصیل شدن در رشته‌ی فیزیک، ۱۳ سال با سوآمی برهمانندا سوسوتی مَهارج (۱۸۶۹-۱۹۵۳) که فن معروف به مدیتیشن متعالی را از نوکشف کرد، به تحقیق پرداخت. مهاریشی در ۱۹۵۷، جنبش «بازسازی معنوی» را ایجاد کرد تا «تی ام» را در سراسر جهان تعلیم دهد. (نک: فرهنگ ادیان جهان ص ۵۷۹؛ طالبی دارابی، ۱۳۸۴)
 Erhard Seminars of Taraning (EST)، مؤسسه‌ای که وارنر اِرهارد (Warner H. Erhard) تأسیس کرد که برنامه‌ی تربیتی دوهفته‌ای (۶۰ ساعته) معروف به «برنامه تربیتی استاندارد ای اس تی» ارائه می‌کند. (نک: http://en.wikipedia.org/wiki/Erhard_Seminars_Training)

انفجاری نظام ارتباط جمعی ارزان به ویژه تلویزیون یا گیرنده‌های ماهواره صرفاً مخاطب احتمالی و بالقوه‌ی جنبش‌های نوپدید دینی را افزایش داده است. ثابت شده است که جنبش‌های نوپدید دینی معمولاً مخاطبانی را مجذوب خود می‌کنند که از قبل، برای آن نوع پیام‌هایی آمادگی داشته‌اند که این جنبش‌ها با دسترسی به سیستم‌های ارتباط جمعی ترویج می‌دهند. بر اساس این دیدگاه، جنبش‌های نوپدید دینی تنها به این معنا رشد کرده‌اند که می‌توانند به مخاطبان بیشتری دسترسی پیدا کنند که از قبل پذیرای باورهای دینی بودند و به این باورها احترام می‌نهند. در نتیجه، جنبش‌های نوپدید دینی، در عمل، با جذب کسانی که در باور رسمی خودشان نیز چندان قرص و محکم نبوده‌اند، موفقیت بزرگی کسب کرده‌اند. ۳. از آنچه در نظریه‌های مربوط به فرقه‌گرایی جدید مطرح کردیم، این نتیجه نهایی به دست می‌آید که پدیده‌ی جنبش‌های نوپدید دینی در غرب مطابق نظریه‌های یادشده به طور ضمنی با یکی از دو فرآیند عرفی شدن و بازگشت امر قدسی در ارتباط است. به این معنا که در برخی نظریه‌ها، ظهور و رشد جنبش‌های نوپدید دینی گویا متأثر از فرآیند عرفی شدن جامعه است. خود این فرآیند در جای خود ناشی از تغییر اجتماعی بزرگ‌تری است. در سوی دیگر، برخی نظریه‌ها به گونه‌ای پیش‌رفته‌اند که این پدیده را نشانه‌ی بازگشت دوباره امر قدسی^۱ قلمداد کرده‌اند که باز در جای خود ناشی از تأثیر تغییرات اجتماعی است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

میزان

سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۹۴

۱۵۶

1. Resacralization.

منابع

- ایمانی علیرضا (۱۳۸۴)، تاریخ مذاهب اسلامی، محمد ابوزهره، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- آقانوری، علی (۱۳۸۲)، «حدیث افتراق امت: نقل‌ها و پیامدها»، هفت آسمان، ش ۱۸.
- برگر، پیتر و دیگران (۱۳۸۱)، ذهن بی‌خانمان (نوسازی و آگاهی)، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نی.
- بارکر، ایلین (۱۳۸۱)، «ادیان جدید»، مترجم باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، شماره ۱۵ (صص ۲۲۷-۲۶۰)
- _____ (۱۳۸۲)، جنبش‌های نوپدید دینی، مترجم باقر طالبی دارابی، اخبار ادیان، شماره ۲ صص ۴۸-۵۱
- AmirArjmand, Saiid (1988). "The Turban for the Crown. The Islamic revolution in Iran", Oxford University Press.
- _____ (1986). "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam", in 'The Practice of Social Research', by Earl Babbie, 10th edition, Wadsworth: Thomson Learning Inc.
- Barker, Eileen (1986). 'Religious movements: Cult and Anti - Cult since Jonestown', Annual Review of Sociology, 2, 329 - 46
- _____ (1984). "The making of a Moonie: Choice or Brainwashing?" Oxford: Blackwell.
- Beckford, James (1983). "The public Response to the New Religious Movements in Britain", Social Compass, 30(1), 46 - 68
- Beckford, James and Martine Lévassieur (1986). New Religious Movements in Western Europe. In Beckford (ed.), 29-54.
- _____ (1995). Cult Controversies: The Societal Response to New Christian Movements, London: Tavistock.
- Berger, Peter (1966). "The Social construction of reality: a treatise in the Sociology of Knowledge". Penguin Books
- _____ (1980). "The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation", London: Collins
- _____ (1997). "The Sacred Canopy", Garden City, NY: Doubleday.
- _____ (1969). 'The Social Reality of Religion, Faber & Faber;
- Glock, Charles and Rodney Stark (1965). Religion and Society in tension, Chicago: Rand McNelly.
- Glock, Charles and Robert Bellah(eds) (1976). The New Religious Consciousness, University of California Press
- Niebuhr, H. Richard (1929). The Social Sources of Denomination, Kessinger Publishing.
- _____ (1957). The Social Sources of Denominationalism, new

York and London: Henry Holt and Company.

- Stark ,Rodney and William Bainbridge (1980). ‘ Secularization, Revival and Cult Formation’, Annual Review of Social Sciences of Religion, 21 (2) , 83 – 147.
- Stark ,Rodney and Richard Finke (2000). Acts of faith: Exploring the Human Side of Religion, Berkley: CA: University of California Press.
- Stark ,Rodney and William Bainbridge (1987). A Theory of Religion, Berkeley, CA: University of California Press.
- _____ (1996). The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. Princeton, NJ: Princeton Press.
- Weber, Max (1904).The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism; translated by Talcott Parsons; originally published: New York: Scribner 1958.
- Wilson ,Bryan (1976). Contemporary Transformations of Religion, Oxford University Press
- _____(1966), Religion in Secular Society: A Sociological Comment, C. A. Watts
- wilson ,Bryan and Jamie Crosswell (eds) (1999). New Religious Movements , Challenge and Response, Routledge.
- _____ (1992). The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New religious Movements in Contemporary Society, Oxford: Clarendon Press, 267-8.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

میزبانی

سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۹۴

۱۵۸

