




Society and New Religious and Spiritual Groups

Mohammad masoud Saeidi ¹

1. Department of New Wisdom and Kalam (Sociology of Religion), Research Institute of Civilized Islam, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Mashhad, Iran, E-mail: m.saeedi@isca.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 21 July 2021; Received in revised form: 29 November 2021; Accepted: 3 Desember 2022; Published online: 12 March 2023</p> <p>Keywords: interaction, society, mental heal, spiritual groups</p>	<p>In recent decades, the formation of new spiritual groups and the attraction of people, especially adolescents and young people, to these groups has created problems for some people as well as for some government institutions. Appropriate confrontation with this reality is based on recognizing it exactly, and its accurate cognition in today's globalized world is based on knowing similar developments in other parts of the world. Only from a multiple and comparative perspective a complete cognition about effective social trends and their orientation and appropriate confrontation can be reached. The important features of the new spiritual groups are numerous, and each deserves a separate study. In this article, by logical analysis of research and findings in sociology of religion, just one of these features -that is, the way of interaction between society and new religious and spiritual groups - is studied from a global perspective comparing with an internal example. In Iranian society, the reaction of the traditional sections of the society, in coordination with the official institutions, is hostile when facing these groups. While these groups are spreading in other parts of the society. Researches show that the spread of these groups cannot be considered only as a kind of foreign influence, but the growth of these groups is mainly a cultural and religious development and is influenced by macro social trends, and therefore, the social issues they have created in the interaction with the society cannot be resolved by physical and security confrontation alone.</p>

Cite this article: Saeidi, M (2022). Society and New Religious and Spiritual Groups , *Sociological Review (Social Science Letter)*, 29 (2), 223-240.

جامعه و گروه‌های نوپدید دینی و معنوی^۱محمد مسعود سعیدی^۱ 

۱. گروه حکمت و کلام جدید (جامعه‌شناسی دین)، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران، رایانامه: m.saeedi@isca.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ کلیدواژه‌ها: برهم‌کنش، جامعه، سلامت روانی، گروه‌های معنویت‌گرا	<p>در دهه‌های اخیر، شکل‌گیری گروه‌های نوپدید دینی و معنوی و جذب شدن مردم، به‌ویژه، جوانان و نوجوانان به این گروه‌ها مشکلاتی را برای بخشی از خانواده‌ها و برخی از نهادهای حکومتی فراهم آورده است. مواجهه مناسب با این واقعیت مبتنی بر شناخت دقیق و بی‌طرفانه آن است و شناخت دقیق آن در دنیای جهانی‌شده کنونی، مبتنی بر شناخت تحولات مشابه در دیگر نقاط جهان است. تنها از چشم‌اندازی چندگانه و تطبیقی می‌توان به شناختی کامل رسید، روندهای اجتماعی مؤثر و جهت‌گیری آن‌ها را درک کرد و مواجهه مناسب را تشخیص داد. ویژگی‌های مهم گروه‌های نوپدید دینی و معنوی متعدد هستند و هر کدام شایسته مطالعه‌ای جداگانه می‌باشند. در این مطالعه، با تحلیل و استنتاج منطقی از پژوهش‌ها و یافته‌های جامعه‌شناسی دین، فقط یکی از این ویژگی‌ها، یعنی چگونگی برهم‌کنش و تعامل میان جامعه و گروه‌های نوپدید دینی و معنوی از چشم‌اندازی جهانی و در مقایسه با نمونه‌ای داخلی بررسی شده است. در جامعه ایران، واکنش بخش‌های سنتی جامعه، هماهنگ با نهادهای رسمی، در مواجهه با این گروه‌ها خصمانه است، در حالی که این گروه‌ها در بخش‌های دیگری از جامعه رواج پیدا می‌کنند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که رواج این گروه‌ها را نمی‌توان، تنها نوعی نفوذ خارجی دانست، بلکه رشد این گروه‌ها، بیشتر تحولی فرهنگی و دینی و متأثر از روندهای کلان اجتماعی است و بنابراین، مسائلی را که در برهم‌کنش با جامعه به‌وجود آورده‌اند، نمی‌توان صرفاً با برخورد فیزیکی و امنیتی حل کرد.</p>

استناد: سعیدی، محمد مسعود (۱۴۰۱). جامعه و گروه‌های نوپدید دینی و معنوی. مطالعات جامعه‌شناختی (نامه علوم اجتماعی)، ۲۹ (۲)، ۲۲۳-۲۴۰.

^۱ این مقاله از طرح پژوهشی «تحولات نوپدید دینی و معنوی در جهان معاصر» که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام شده، گرفته شده است.

۱. مقدمه و بیان مسأله

جامعه ایران در دهه‌های اخیر شاهد رشد گروه‌های دینی و معنوی جدید بوده است. این گروه‌ها یکی از اهداف‌شان را آرامش بخشیدن به انسان و کاهش رنج‌ها و شفای دردهای او اعلام می‌کنند و در فرایند جذب اعضا، به تدریج، محتواهای غیرمرسوم و نامتعارف دینی و معنوی خود را آشکار می‌کنند؛ از ارتباط با خدا یا موجودات برتر سخن می‌گویند، از عشق به قدرت‌های منزه می‌آموزانند، درباره هستی و معنای زندگی صحبت می‌کنند، گاه مدعی رسالتی جهانی هستند و راهی را برای رستگاری نهایی آدمی می‌نمایانند و آموزه‌های‌شان غالباً با محتوا و سبک عملی دین رسمی زاویه آشکاری دارد. به‌ویژه، شماری از جوانان در فرایند جذب شدن به این گروه‌ها قرار می‌گیرند و بعد از مدتی ممکن است نوعی تغییرآیین را تجربه کنند. این گونه افراد ممکن است گرفتار تنش‌هایی با جامعه پیرامون، به‌ویژه با والدین خود شوند. نهادهای رسمی دین معمولاً ایشان را فریب‌خورده تبلیغات بیگانگان می‌دانند و نهادهای سیاسی نیز غالباً با مرییان ایشان برخوردی امنیتی دارند. در عین حال، طی چند دهه اخیر شواهد عادی حاکی از ادامه گسترش این گروه‌ها به طور مخفی و نیمه‌مخفی بوده است.

این وضعیت، مشکلات قابل توجهی برای نهادهای رسمی دینی و سیاسی و برای بخشی مهمی از خانواده‌های مذهبی که فرزندان‌شان درگیر هستند، به‌وجود آورده است. مسلم است که مواجهه مناسب با این واقعیت با هدف حفظ نظم اجتماعی مبتنی بر شناخت علمی و بی‌طرفانه آن است. شناخت علمی با بیان ویژگی‌های مربوط، راهکار مؤثر برای مداخله را مشخص می‌کند. از طرف دیگر، شناخت گروه‌های توصیف‌شده در ایران، در دنیای جهانی‌شده کنونی مستلزم توجه به تحولات مشابه در دیگر نقاط جهان است. تحولات جدید دینی و معنوی، به‌ویژه از نیمه دوم سده ۲۰م در غرب رشد چشمگیری داشته‌اند و نمونه‌های داخلی از جهات بسیاری به آن‌ها شباهت دارند (برای مثال: سعیدی ۱۳۹۶). مطالعه تحولات دینی نوین در جامعه ایران، بدون توجه به تحولات مشابه در دنیای معاصر، ممکن است این واقعیت را پدیده‌ای سطحی و زودگذر جلوه دهد و این گونه تصور شود که گروه‌ها نوظهور به جهت شرایط خاص جامعه ایران، فقط با اهداف سیاسی و در جهت تخریب فرهنگی جامعه، توسط عوامل بیگانه طراحی شده‌اند، یا ممکن است آن‌ها را فقط یک ضدفرهنگ کم‌اهمیت در فرهنگ دینی غالب جلوه دهد. در حالی که در شرایط امروزی جهانی‌شدن، تحولات جدید دینی در جامعه ایران بی‌ارتباط با تحولات دنیای معاصر نیست. بنابراین، منطقی است که برای فهم کامل‌تری از آن، چشم‌اندازی چندگانه و تطبیقی اتخاذ کنیم. تنها با این روش است که می‌توان اهمیت و تأثیر تحولات نوین دینی و ویژگی‌های مهم گروه‌های معنویت‌گرای جدید را درک کرد، به روندهای اجتماعی کلان پی‌برد (روندهایی که ممکن است خصوصیات فرهنگی-اجتماعی جوامع خاص، فقط تأثیری اندک و موقت بر آن‌ها داشته باشد) و شیوه مناسب مواجهه با این تحولات را یافت.

البته، تحولات دینی و معنوی نوظهور ویژگی‌های مختلفی دارند که ممکن است موضوع مطالعات جداگانه قرار گیرند. برای مثال، چپستی، چگونگی و چرایی این تحولات از ویژگی‌های قابل‌مطالعه هستند که در جای دیگر بررسی شده‌اند.^۱ در این مقاله، یکی دیگر از این ویژگی‌ها (ویژگی به معنای عام کلمه)، یعنی چگونگی برهم‌کنش میان جامعه و گروه‌های نوپدید دینی و معنوی از چشم‌اندازی جهانی و در مقایسه با نمونه‌ای داخلی بررسی می‌شود.

۱. نویسنده درباره این ویژگی‌ها یک کتاب و چند مقاله نوشته است که در دست انتشار هستند.

۲. پیشینه تحقیق

به علت سابقه بیشتر جنبش‌های معنویت‌گرای 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 (همیلتن ۱۳۷۷: ۲۸۷-۳۱۷، ۳۵۹-۳۷۷). امروزه، تحقیقات زیادی در این موضوع انجام شده است. برای نمونه، «جامعه‌شناسی معنویت»^۱ ویراسته فلاناگان و جاپ، شامل دوازده مقاله از جامعه‌شناسان دین و متخصصانی است که درباره معنویت‌های جدید نگاشته‌اند. لینچ در کتاب «معنویت جدید: مقدمه‌ای بر باور پیشرو در قرن بیست و یکم»^۲ مباحثی را درباره معنویت و ریشه‌های آن و ارتباطش با سازمان‌های دینی جدید مطرح کرده است. کارت و کینگ نیز در کتابشان با عنوان «فروش معنویت: به نر می تصاحب کردن دین»^۳، بیشتر به جنبه‌ها و کارکردهای سیاسی و اقتصادی جنبش‌های معنویت‌گرا برای جوامع معاصر پرداخته‌اند. بخشی از دانش فراهم‌شده در این موضوع، اولاً منحصراً جامعه‌شناختی نیست، ثانیاً همه تحقیقات به یک جامعه خاص اختصاص ندارد. بسیاری از ویراستاران ارشد کتاب‌های مرتبط، جامعه‌شناس هستند و با فراهم کردن زمینه‌ای برای تجارب میان‌رشته‌ای، تلاش می‌کنند مفاهیمی را که دانشمندان علوم اجتماعی در این عرصه بکار می‌برند، توضیح دهند (برای نمونه: زلنر و پتراوسکی ۱۹۹۸؛ لویس ۲۰۰۴؛ پکفورد و دیرات ۲۰۰۹). برخی از محققان نیز مستقیماً از منظری جهانی تحولات را مقایسه و بررسی کرده‌اند و به نتایج کلی‌تر دست یافته‌اند (برای نمونه: کلارک ۲۰۰۶).

در ایران نیز بررسی گروه‌های نوپدید دینی و معنوی و نقد به اصطلاح، عرفان‌های نوظهور در چند دهه اخیر رو به رشد بوده 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 (برای مثال: کاظم‌زاده ۱۳۸۸: ۱۷۷-۲۱۴)، ۲- مطالعات کتابخانه‌ای برای بررسی معنویت جدید با نگاهی کلی، این بررسی یا آسیب‌شناسی و جستجوی پیامدهای ناگوار است (برای مثال: قاضی‌زاده ۱۳۸۹: ۱۴۹-۱۹۰)، یا تبیین و ریشه‌یابی است (برای مثال: شاکرنازاد ۱۳۹۴: ۹۵-۱۲۲)، یا سنخ‌شناسی و دسته‌بندی است (برای مثال: حمیدیه ۱۳۹۱: ۳۷-۶۰)، و یا شناسایی برخی از ویژگی‌های مهم در معنویت‌های جدید است (برای مثال: شاکرنازاد ۱۳۹۷: ۲۵-۴۱).

۳- پژوهش‌های آماری همبستگی بین بعضی از زمینه‌های اجتماعی سطح میانی (جوامع خاص) و گرایش به برخی از معنویت‌های نوپدید (برای مثال: هزارجریبی و فراهانی ۱۳۹۴: ۷-۳۴)، ۴- پژوهش‌های کیفی در سطح خرد به منظور شناسایی عوامل و زمینه‌های گرایش به ادیان یا معنویت‌های جدید (برای مثال: رضانی و دیگران ۱۳۹۷: ۱۵۹-۱۹۲)، ۵- مطالعه کتابخانه‌ای یا پژوهش میدانی درباره روش‌های به کار گرفته‌شده توسط گروه‌های نوظهور به منظور تبلیغ یا عضوگیری (برای مثال: شاه‌حسینی ۱۳۹۳: ۳۷-۵۴؛ یکتا و دیگران ۱۳۹۷: ۶۹-۱۰۱)، ۶- پژوهش‌های میدانی در سطح خرد و میانی (گروه‌ها) درباره فرایند تغییر آیین از ادیان سنتی به گروه‌های نوپدید دینی و معنوی (برای مثال: جابریان و دیگران ۱۳۹۶: ۱۱۹-۱۵۰؛ سعیدی ۱۳۹۶: ۱۵۳-۱۹۵).

پژوهش‌های انجام‌شده در همه دسته‌های مذکور- به جز دسته دوم- به غایت اندک و انگشت‌شمار هستند و دانش فراهم‌شده بسیار ناچیز و پراکنده می‌باشد. به علاوه، با وجود اندکی پژوهش‌های منضبط (برای مثال، برخی از پژوهش‌هایی که در بالا نمونه آورده شدند)، شماری از مطالعات داخلی، مشکلات جدی روش‌شناختی دارند که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: (۱) پیشفرض کاذب بودن همه معنویت‌ها و عرفان‌های جدید (یا ضدعرفان یا شبه‌عرفان بودن آن‌ها)، مبتنی بر تفاسیر شخصی و دینی، و بدون بحثی منطقی در ملاک یا معنای بین‌الادلهانی صدق و کذب معنویت یا عرفان. تنها کارکرد چنین پیشفرض‌هایی سوگیری و

1. A Sociology of Spirituality

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

3. Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion

خروج از بی‌طرفی علمی است. ۲) یکسان‌انگاری و عدم توجه به خصوصیات موارد و استفاده از متغیرهای بسیار کلی و رسیدن به نتایج بسیار گسترده و کم‌فایده، ۳) تبیین‌های غیرروشمند و ریشه‌یابی‌های کتابخانه‌ای، مبتنی بر تأملات یا استنتاجات شخصی و بدون استناد به پژوهش‌های میدانی معتبر، ۴) پیشفرض ساخته‌شدن همه معنویت‌ها و عرفان‌های جدید به دست نظام سلطه غرب، ۵) اظهارنظرهای پیشینی (غیرتجربی) درباره توانایی یا عدم توانایی معنویت‌های جدید، در پاسخ دادن به نیازهای معنوی مردم، ۶) نسبت دادن ضعف فکری به همه بنیانگذاران معنویت جدید و عدم توجه به شرایط و فرایندهای متفاوت شکل‌گیری ارزش‌ها و اندیشه‌ها، ۷) در برخی از پژوهش‌های آماری، به آزمون همبستگی‌های دومتغیره و ساده (بدون کنترل متغیرهای مؤثر دیگر) بسنده شده است و در برخی دیگر، به علت ضعف نظری، جهت تأثیر علی مشکوک است، ۸) در تعدادی از پژوهش‌های کیفی نیز برای بررسی عوامل گرایش مردم به معنویت‌های جدید، فقط با نخبگان مصاحبه شده است (نه با مردم) که نمی‌تواند روش کاملی برای شناخت واقعیت باشد. برخی از این پژوهش‌ها تصریح می‌کنند که هدف فرقه‌ها ایجاد آشوب است و هدف مقاله پیشنهاد راهکارهای مقابله می‌باشد. روشن است که چنین مقالاتی، هر چند ممکن است به کار برخی از اقدامات عجولانه و سیاسی بخورند، برای گرفتن تصمیم‌های واقع‌گرایانه مناسب نیستند.

۳. روش تحقیق

در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از تحلیل پژوهش‌ها و مطالعات صورت‌گرفته و استنتاج منطقی از یافته‌ها و دانش فراهم‌شده در قلمرو جامعه‌شناسی دین و حوزه‌های مرتبط، چگونگی برهم‌کنش میان جامعه و گروه‌های نوپدید دینی از چشم‌اندازی جهانی و تطبیقی بررسی شود. در این جا، مقصود از تحلیل و استنتاج منطقی، انجام دادن سه عمل است: ۱) توضیح روشن یافته‌ها و نظرات و تشریح روابط علمی بین آن‌ها و طبقه‌بندی و دادن نظم منطقی به مطالب پراکنده، ۲) در مواردی که داده‌های لازم برای مقایسه وجود داشته است، مقایسه یافته‌های حاصل‌شده از منظر جهانی با نمونه‌ای از مطالعات داخلی، ۳) در برخی موارد که ضرورت داشته و شرایط آن نیز موجود بوده است، ارزیابی علمی (عقلانی-تجربی) نظرات.

۴. یافته‌ها: برهم‌کنش میان جامعه و گروه‌های نوپدید دینی و معنوی

خطوط اصلی این برهم‌کنش را می‌توان در پنج مقوله ذیل ترسیم نمود:

۴-۱. افرادی که بیشتر جذب می‌شوند

از مطالعات پرشماری که در غرب و شرق درباره گرویدن به جنبش‌های دینی جدید انجام شده است (تغییرآیین)^۱، دو نکته روشن می‌شود: (الف) به علت بکارگیری راهبردهای متفاوت عضوگیری از طرف رهبران مختلف کیش‌ها و یا به علت تکیه زیاد جنبش‌های دینی جدید بر شبکه‌های اجتماعی به منظور حفظ اعضای تازه‌وارد، هر دین جدید احتمال دارد یک گروه نسبتاً همگن از پیروان را جذب کند، (ب) ولی عضویت نهایی در جنبش‌های دینی جدید بسیار ناهمگن‌تر است از آن چه عموماً پیش‌بینی می‌شود، زیرا گروه تمایل دارد انواع نسبتاً متفاوتی از پیروان را جذب کند (برای مثال: لاتکین و دیگران ۱۹۸۷؛ پلینگ و کینی ۱۹۸۶؛ پالمر ۱۹۹۴). با این حال، محققانی تلاش کرده‌اند تعمیم‌های گسترده و مهمی را بیان کنند (داوسن ۲۰۰۳: ۱۲۱-۱۲۴). بندهای پنج‌گانه ذیل، خلاصه‌ای از تعمیم‌هایی است که تا کنون از پژوهش‌های مختلف در این باره بدست آمده است:

- (۱) اعضای اکثر گروه‌های نوپدید دینی و معنوی به طور نامتناسبی (نسبت به درصد جوانان در کل جمعیت) جوان هستند. برخی از گروه‌ها همچنانکه پیر شده‌اند، نسبت‌ها در آن‌ها تغییر کرده است. بسیاری از مردم حدود میانسالی از عضویت کناره‌گیری می‌کنند. این مطلب به‌ویژه در مورد گروه‌هایی صادق است که در فعالیت‌ها اشتراکی‌تر و در تعهدات انحصاری‌تر هستند. درخواست‌های این گروه‌ها از اعضا اغلب با اقتضائات زندگی خانوادگی و پرورش فرزندان در تناقض است. شواهدی بر این باور وجود دارد که گروه‌هایی که فعالیت‌ها فردی‌تر و در انتظارات مربوط به تعهد، غیرانحصارگرا هستند، با افزایش سن گروه، گسترهٔ بهتری از پراکندگی سنی اعضا را حفظ خواهند کرد (برای مثال: بارکر ۱۹۸۴: ۲۰۶؛ راجفرد ۱۹۸۵: ۴۷؛ بابی و استن ۱۹۷۷: ۱۲۳-۱۴۰).
- (۲) پژوهش‌ها نشان داده‌اند تحصیلات اشخاص تازه‌وارد به گروه‌های دینی جدید، به طور متوسط از مردم عادی بهتر است. محققان بر این باورند که علت این واقعیت این است که آموزه‌های اکثر جنبش‌های دینی جدید نیازمند هوش ادبی^۱، اشتیاق به مطالعه و فقدان ترس در برابر مفاهیم و زبان ناآشنا است (برای مثال: والیس ۱۹۷۷: ۱۶۳؛ ویلسن و دابلیر ۱۹۹۴: ۱۲۱-۱۳۴؛ جُنز ۱۹۹۴: ۴۳-۴۴).
- (۳) با توجه به سطوح تحصیلی اعضا، تعجب‌آور نیست که ایشان به طور نامتناسبی (نسبت به درصد طبقات متوسط و بالاتر در کل جمعیت) از خانواده‌های طبقهٔ متوسط و بالاتر، یعنی از بخش‌های ممتاز جمعیت هستند (برای مثال: والیس ۱۹۷۷: ۱۹۸۴؛ راجفرد ۱۹۸۵).
- (۴) در مورد جنسیت اعضای گروه‌های نوپدید دینی و معنوی، هنوز بحث‌هایی وجود دارد (برای مثال: اسنو و ماکالیک ۱۹۸۴: ۱۶۷-۱۹۰؛ استارک و بینبرج ۱۹۸۵: ۴۱۳-۴۱۷؛ ویلسن و دابلیر ۱۹۹۴: ۴۲-۴۳). به طور کلی، به نظر می‌رسد در حالی که برخی از گروه‌ها ممکن است یک جنس را بیشتر از جنس دیگر جذب کنند، شواهد محکمی وجود ندارد که زنان بیشتر از مردان آمادگی پیوستن به گروه‌های دینی جدید را دارند. این طور به نظر می‌رسد که بسیاری از گروه‌ها همان طور که با گذشت زمان به بلوغ می‌رسند، دستخوش نوعی تغییر رشد در نسبت‌های جنسی خود می‌شوند و عدم توازن در بازنمایی جنسی با گذشت زمان تعدیل می‌شود (پالم ۱۹۹۴: ۳۲، ۶۲، ۹۰).
- (۵) دربارهٔ سابقهٔ دینی اشخاص تازه‌وارد به جنبش‌های دینی جدید ابهاماتی وجود دارد و نتایج پژوهش‌ها در این مورد متفاوت است. در هر صورت، جستجوگری دینی^۲ نیز که برخی آن را پیش‌شرط تغییرآیین می‌دانستند، مورد تردید واقع شده است (برای مثال: استارک و بینبرج ۱۹۸۵: ۴۰۰-۴۰۴؛ راجفرد ۱۹۸۵: ۵۱-۵۷؛ ویلسن و دابلیر ۱۹۹۴: ۷۹-۸۸؛ جُنز ۱۹۹۴: ۴۹-۵۰).
- در ایران، پژوهش‌های کمی و گسترده در موارد بالا صورت نگرفته است. پژوهش کیفی در مورد عرفان حلقه نشان می‌دهد که کسانی که وارد گروه عرفان حلقه می‌شوند، غالباً دارای سه پیش‌زمینهٔ شخصی با خصوصیات هستند که ورودشان را به گروه و بقای‌شان را در آن تسهیل می‌کند. اولاً ایشان دارای گرایش‌های دینی و معنوی- هر چند ضعیف، یا همراه با اطلاعات ناقص و غلط- می‌باشند. بعید به نظر می‌رسد فردی که هیچ‌گونه زمینهٔ دینی و معنوی ندارد، به این گروه‌ها راه پیدا کند، و یا ادامه دهد. ثانیاً واردشوندگان به گروه، بیشتر اهل احساسات هستند تا تفکر و تعقل منطقی. برای مثال، به سادگی تحت تأثیر اشعار بی‌ربط یا کهربط عاشقانه و استدلال‌های سست و بی‌پایه قرار گرفته، نتیجه را می‌پذیرند، یا مثلاً دچار ترس یا هیجانات دیگر می‌شوند. سومین پیش‌زمینه، قوهٔ تخیل زیاد و آمادگی برای خیال‌پردازی است. کسانی که بیشتر اهل خیال‌پردازی هستند، در جهت هماهنگی با عرفان

حلقه، موفق‌تر عمل می‌کنند، زیرا گزارش‌های بیشتری در کلاس ارائه می‌دهند، بیشتر تشویق می‌شوند، و در نتیجه، پایبندی بیشتری به گروه در ایشان حاصل می‌گردد (سعیدی ۱۳۹۶: ۶۴-۶۶).

۴-۲. واکنش جامعه

واکنش نسبت به جنبش‌های دینی جدید از جانب حکومت‌ها، رسانه‌ها و جامعه غالب، اگر چه، همیشه شدت یکسان نداشته، تقریباً بدون استثنا خصمانه بوده است. به طور تاریخی، این یک روال عادی برای جوامع بوده است که با دین جدید همراه با بدگمانی روبرو می‌شوند و حتی هوادارانش را مورد آزار قرار می‌دهند، خصوصاً وقتی که منشأ آن خارج از جامعه باشد. این وضعیت بودیسم در چین در چندین قرن پیش و وضعیت مسیحیت در امپراتور روم و ژاپن و وضعیت اسلام در غرب در دوران مدرن است. ولی این‌ها تعداد کمی از مثال‌های فراوانی هستند که می‌توان از خصومت نسبت به دین جدید عرضه کرد. حتی در جایی که نخبگان حاکم وسیله‌ای برای معرفی دین جدید بوده‌اند- مثل وضعیت بودیسم در ژاپن- دین مورد بحث معمولاً مجبور شده است خودش را در شمایل سنت دینی بومی بازسازی نماید. این شرایط در دوران مدرن نیز اتفاق افتاده است. بسیاری از جنبش‌های دینی جدید این را ضروری یافتند که با هدف دستیابی به مقبولیت در غرب، بسیاری از خصایص دین مسیحی را وانمود کنند (هاروی ۱۹۹۰: ۴۳).

ضدیت و مقابله با معنویت‌های جدید، بر حسب درجه مخالفت نسبت به تغییر، درون کشورها و از کشوری به کشور دیگر قطعاً متنوع می‌باشد. این واقعیتی است که برخی از محققان آن را با مقایسه کشورهای نظیر فرانسه، آلمان، بریتانیا، استرالیا و نیوزیلند و سایر کشورهای غربی نشان داده‌اند (برای مثال: اروک ۱۹۹۷؛ کلارک ۲۰۰۶). کلارک در فصل سوم از کتابش نشان می‌دهد که در کشورهای ایالات متحده، اروپا، استرالیا و ژاپن، واکنش به جنبش‌های دینی جدید توسط رسانه‌ها و سازمان‌های داوطلبانه به طور گسترده‌ای سامان داده شده است. این سازمان‌ها توسط والدین اعضای جذب‌شده به دین‌های جدید تشکیل شدند. در جایی که حکومت‌ها مداخله کرده‌اند، برای مثال، در استرالیا و فرانسه، تفاوت‌هایی در لحن و ماهیت واکنش‌هایشان وجود داشته است (کلارک ۲۰۰۶: ۴۳-۶۷).

همچنین، کلارک در فصول دیگر کتابش با قدری تفصیل، واکنش حکومت‌ها و کلیساها و رسانه‌ها و مردم معمولی به جنبش‌های دینی جدید و نیز واکنش ایشان به دین‌های قدیمی‌تری که نفوذشان در زمینه‌های جغرافیایی و فرهنگی جدید رو به افزایش است، نظیر بودیسم و اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهد. بیشتر واکنش‌های صورت‌گرفته از جانب دین‌های غالب، به‌ویژه از جانب کلیساهای محافظه‌کار و بنیادگرا منفی بوده است. به عنوان یک تعمیم گسترده و نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت که دغدغه دین غالب در جامعه، حتی در جایی که دین غالب، غیراعتقادی^۱ (یعنی تجربی)^۲ باشد، حفظ تمایز است بین آن چه که آن را دانش معنوی منحرف مربوط به فرقه و کیش می‌داند، و اصالت و خلوص حقیقت باستانی مربوط به خودش (همان).

در ایران نیز اغلب نهادهای دینی و فرهنگی و بخش مهمی از دینداران، دین‌ها و معنویت‌های جدید را نه تنها منحرف، بلکه آن‌ها را ساخته نظام سلطه غرب، با هدف تخریب دینداری و فرهنگ مردم محسوب می‌کنند. تحقیقاتی نیز که این گونه نهادها درباره معنویت‌های نوظهور انجام می‌دهند، غالباً سوگیرانه و غیرعلمی است و نمی‌تواند کمکی به حل مسأله کند، بلکه گاه به دسته‌بندی‌ها و کشمکش‌ها دامن می‌زند.^۳ نهادهای سیاسی نیز برخورد امنیتی را در اولویت دستورکار خود قرار داده‌اند. به همین علت، پژوهش جامعه‌شناختی درباره این موضوع دارای محدودیت‌های فراوان، دست‌کم در ارائه نتایج است.

1. non-creedal

۲. دین اعتقادی یا اعتقاد-مبنا بر درست و یکنواخت بودن اعتقادات دینی پیروانش تأکید می‌کند، در حالی که دین تجربی، تجربه دینی و شخصی ایشان را مهم‌تر می‌داند.

۳. به پیشینه تحقیق مراجعه کنید.

درباره واکنش دانشگاهیان، به‌ویژه روانشناسان و جامعه‌شناسان به جنبش‌های دینی جدید، تعمیم دادن دشوارتر است. جامعه‌شناسان بیشتر از روانشناسان دارای حس همدردی بوده‌اند و تمایل داشته‌اند کاربرد اصطلاحاتی نظیر بهنجار، نابهنجار، فرقه و کیش را برای اشاره به اعضای جنبش‌های دینی جدید مورد تردید قرار دهند. مخالفت جامعه‌شناسان با کاربرد این اصطلاحات، توسعه‌ای است حاکی از تحقق جامعه‌ای با تکرر دینی بیشتر و فاصله گرفتن از اتکای سنتی بر تعاریف دینی. در عین حال، همین موضع‌گیری جامعه‌شناختی یکی از علل بدگمانی به جامعه‌شناسان است؛ در مورد آن‌ها معمولاً این گونه پنداشته می‌شود که ادعای به اصطلاح کیش‌ها را برای دین بودن مورد حمایت قرار می‌دهند. ولی مهم‌ترین علت بدگمانی و بی‌اعتمادی، مخالفت جامعه‌شناسان با اصطلاحاتی، مثل مغزشویی، ذهن‌کشی و کنترل فکر بوده است که جنبش ضدکیش از آن‌ها برای توجیه تغییرآیین و تعلق دائمی به جنبش‌های دینی جدید استفاده می‌کند (رابینس ۱۹۸۸).

والیس در یکی از آثار خود جنبش‌های دینی جدید را از نظر جهت‌گیری نسبت به دنیا به سه دسته تقسیم می‌کند: گروه‌های انکارکننده دنیا^۱، گروه‌های تأییدکننده دنیا^۲ و گروه‌های بی‌تفاوت نسبت به دنیا^۳ (والیس ۱۹۸۴). کلارک بر مبنای این تقسیم‌بندی استلال می‌کند که واکنش جامعه به جنبش‌های دینی جدید، از هیچ‌الگوی منطقی پیروی نمی‌کند و فرد را با این نتیجه‌گیری رها می‌کند که هیچ شیوه قابل‌قبولی وجود ندارد تا این گروه‌ها برای کسب اعتماد و احترام عموم مردم به آن عمل کنند. اگر واکنش یک جنبش دینی جدید به جامعه انکار دنیا باشد، در معرض خطر روبرو شدن با این انتقاد قرار می‌گیرد که اعضایش را به کناره‌گیری از جامعه تشویق کرده است. اما اگر گروه دینی جدید، نوعی جهت‌گیری تأیید دنیا را بروز دهد، این تهمت متوجه‌اش می‌شود که هدف اصلی آن رخنه کردن در جامعه و به‌دست گرفتن کنترل آن است، و اگر نسبت به دنیا بی‌تفاوت باشد، در این صورت، خود را در معرض خطر محکوم شدن به تشویق انفعال و بی‌ارادگی قرار داده است (کلارک ۲۰۰۶: ۴۴-۴۵). همه این‌ها ویلسن را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌کند که علت اصلی برای خصومت با جنبش‌های دینی جدید این است که آن‌ها جدید هستند. اگر موضوع این است، پس پرسش‌های مرتبط و بجایی درباره فهم معاصر از دین، درباره آن گونه‌ای از دین که جامعه حاضر است با آن مدارا کند و درباره آن چه جامعه امروزه از دین انتظار دارد، مطرح می‌شود (ویلسن ۱۹۹۸: ۱۸۸).

۳-۴. پاسخ گروه‌ها

گروه‌های دینی جدید نیز در مقابل خصومت جامعه، موضع گرفته‌اند؛ آن‌ها معمولاً ادعا می‌کنند به لحاظ آموزه‌ها، حتی از دین‌های غالب و تاریخی، قدیمی‌تر هستند. عرفان حلقه در ایران به گونه‌ای عمل می‌کند (استناد به برخی از آیات و روایات اسلامی) یا مفاهیمی را در آموزه‌های خود بکار می‌گیرد (معنای رکوع، حقیقت روزه، عمل صالح ...) یا از اهدافی سخن می‌گوید (اعتلای عرفان ایران) یا منشأ خود را به گونه‌ای ترسیم می‌نماید (اتکا به عرفان این مرز و بوم) که دست‌کم، برای شماری از اعضای گروه این توهم شکل می‌گیرد که عرفان حلقه برداشتی نوین یا ایرانی از عرفان اسلامی است (سعیدی ۱۳۹۶: ۲۷-۳۲، ۴۳-۴۴، ۵۰-۵۱، ۶۶-۶۷). به علاوه، خود جنبش‌های دینی جدید همیشه به انتقادات جامعه، به شیوه منطقی پاسخ نداده‌اند؛ انتقاداتی که بعضی از آن‌ها موجه و مدلل بوده‌اند. برخی از این جنبش‌ها از رفتارهای تهدیدکننده، تهمت، نسبت دادن ویژگی‌های شیطانی^۴ و از سایر ابزار نامشروع برای

1. world-denying
2. world-affirming
3. world-indifferent
4. demonization

ساکت کردن منتقدان خود استفاده کرده‌اند (برای مثال: چانگ ۲۰۰۴). عرفان حلقه نیز در گروه‌ها و شبکه‌های مجازی، همه منتقدان خود را بازپرس و اطلاعاتی معرفی می‌کرد و نمی‌پذیرفت که ممکن است فردی به طور علمی و بی‌طرفانه منتقد ایشان باشد. بنابراین، خصومت معمولاً یک‌طرفه نبوده است. در حالی که حوادث خشونت‌باری که جنبش‌های دینی جدید را درگیر کرده، در زمان‌ها و زمینه‌های بسیار متفاوتی اتفاق افتاده است، با این حال، امکان شناسایی برخی از خصوصیات مشترک در این جنبش‌ها وجود دارد. برای مثال، همه جنبش‌هایی که درگیر حوادث خشن شده‌اند، کم یا بیش مخالف جامعه وسیع‌تر بوده‌اند. به علاوه، اگر چه، پیوندی مستقیم بین هزاره‌گرایی و خشونت وجود ندارد، ولی همه این جنبش‌ها توسط یک بینش هزاره‌گرایانه و پیشگویی پیامبرانه به حرکت درآمده‌اند. به علاوه، این جنبش‌ها بیشتر تحت کنترل یک رهبر کاریزما بودند و این به‌خودی‌خود، چنانچه والیس و رابینس نشان داده‌اند، ممکن است یک منشأ برای ناپایداری و گرایش به سمت خشونت باشد (والیس ۱۹۸۴؛ رابینس ۱۹۹۳؛ رابینس ۲۰۰۲). هر چند، تمرکز کردن بر رهبر، همان‌طور که داوسن توضیح داده است، ممکن است علت‌های واقعی خشونت را پنهان نماید و از بررسی این پرسش ناتوان باشد که چرا بسیاری از مردم آماده بودند خود را به چنین رهبری بسپارند. اقتدار کاریزماتیک، اگر چه ممکن است تأثیرپذیر و بسیار بی‌ثبات باشد، بر طبق تعریف، رابطه‌ای^۱ (یا دوطرفه) است و مقتضی انجام عملی مؤمنانه از جانب بخشی از پیروان نسبت به ادعاهایی است که توسط رهبر یا به نمایندگی از او مطرح می‌شود (داوسن ۲۰۰۲: ۸۰-۱۰۲).

خصوصیات مشترک جنبش‌ها در حوادث خشن یک چیز است و پیوندهای مستقیم بین حوادث غم‌انگیز از جانب عوامل درونی و بیرونی چیز دیگر. هنگام تبیین خشونت، لازم است عوامل درونی و بیرونی، هر دو، پیگیری شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که فاجعه معبد خورشیدی^۲ (خودکشی جمعی شاخه داودیان) حاصل اشتباهات جنبش، فعالان ضدکیش، توجه منفی رسانه‌ها و مسئولان دولتی بود (هال ۲۰۰۲: ۱۴۹-۱۷۰؛ مایر ۲۰۰۳: ۲۰۸-۲۲۷؛ رابینس ۲۰۰۲: ۵۷-۸۰)، ولی در مورد خودکشی جمعی دروازه بهشت^۳، تأثیرات بیرونی اکثراً غایب هستند (بالچ و تیلر ۲۰۰۲: ۲۰۹-۲۲۹). به فرض پیچیدگی موضوعات مرتبط، چنین به نظر می‌رسد که هر پژوهش مربوط به جنبش‌های دینی جدید و خشونت بهتر است با اصل تدوین‌شده بوسیله براملی و ملتن آغاز کند که «بخش‌های خشونت‌آمیز یک ماجرا به طور اساسی در ماهیت خود، تعاملی^۴ هستند. این نیز درست است که نیروی محرک اولیه به سوی خشونت ممکن است یا از جانب جنبش و یا از جانب عوامل کنترل نشئت بگیرد» (براملی و ملتن ۲۰۰۲: ۲۴۱).

۴-۴. اتهام‌ها

به طور کلی، یکی از راه‌های مورد استفاده مخالفان تحول دینی در جوامع مختلف، برای منع فعالیت جنبش‌های نوظهور، تهمت زدن است. کلارک مشهورترین اتهام، یعنی شستشوی مغزی را با تفصیل بیشتری بررسی کرده است. در حالی که به نظر می‌رسد این اتهام توسط فجایی نظیر معبد خورشیدی و دروازه بهشت تأیید شده باشد، کلارک نشان می‌دهد این ادعا هرگز از طریق شواهد مستحکم اثبات نشده است (کلارک ۲۰۰۶: ۵۷-۶۶). البته، معنای این نتیجه‌گیری این نیست که در فرایند تغییر آیین، هیچگاه شستشوی مغزی در هیچ گروهی و نسبت به هیچ فردی رخ نمی‌دهد. بلکه معنای نتیجه بالا همین است که مغزشویی یک شیوه متداول در فرایند تغییر آیین نمی‌باشد. همچنین، معنای نتیجه‌گیری بالا این نیست که در جایی که مغزشویی رخ نمی‌دهد، دست‌کاری ذهنی یا عاطفی از طریق فشار گروهی و برانگیختگی احساسی اصلاً وجود ندارد (برای مثال: سعیدی ۱۳۹۶: ۶۹-۹۱). فرایند تغییر

1. relational
2. Solar Temple
3. Heaven's Gate
4. interactive

آیین برای همه افراد، حتی در یک دین واحد، پدیده دقیقاً یکسانی نیست. نظریه لافلند و اسکاند درباره فرایند وابستگی به ادیان جدید، تنوع گسترده‌ای از تفاسیر را مطرح می‌کند که به ویژگی گروه تحت مطالعه و وضعیت فکری/ذهنی و هیجانی خود فرد بستگی دارد. در برخی از گونه‌های تغییر آیین سطح انگیزتگی احساسی بالا است، ولی نمی‌توان آن‌ها را شستشوی مغزی دانست (لافلند و اسکاند ۱۹۸۱: ۳۷۴-۳۷۸).

وقتی در نهایت، فرض شستشوی مغزی مقدار زیادی از اعتبار خود را از دست داد، سایر ادعاهای شدیداً احساساتی مطرح شدند، از جمله ادعای سوءاستفاده از کودکان. این گونه ادعاها وحشت را در سراسر فرانسه، آرژانتین و کشورهای دیگر به صدا درآورد و پیامد آن یورش پلیس به خانه‌های اشتراکی و گرفتن کودکان برای مراقبت بود. چاره در اختیار دادگاه‌ها بود که کودکان را از تحت قیمومت اعضای جنبش‌های دینی خارج کنند و سرپرستانی از طرف دادگاه تعیین شوند. تحقیقات انجام‌شده توسط کارشناسان آموزش بهداشت، اغلب در جهت حمایت از این ادعا مورد استفاده قرار گرفته است که انجام وظایف پدری و مادری در جنبش‌های دینی جدید ناکافی می‌باشد. این گونه گزارشات از مشکلات گوارشی و نیز مشکلات ذهنی و عاطفی کودکان به عنوان نتیجه مشارکت در جنبش‌های دینی جدید صحبت می‌کردند و مدعی بودند اقلیت قابل توجهی از کودکان یا از نظر جسمی، محروم و حتی ناتوان، و یا از نظر روانی، آسیب‌دیده هستند (گینز و دیگران ۱۹۸۴: ۹-۱۷). مسأله کودکان در جنبش‌های دینی جدید به طور گسترده و عمیق در کتاب پالمر و هاردمن مورد کاوش قرار گرفته است (۱۹۹۹). کلارک بدون انکار وجود احتمالی سوءاستفاده از کودکان، اظهار می‌دارد که ادعاهای پرورنده‌شده در مورد این اتهام نیز ممکن است به مثابه راهبرد دیگری برای حفظ مرزبندی‌ها تفسیر شود. هر دو ادعا حاکی از این هستند که مخالفان، گروه‌های دینی جدید را تهدیدی نسبت به بنیان‌های جامعه می‌دانند (کلارک ۲۰۰۶: ۵۶، ۶۷).

ادعاهای مغزشویی و کودک‌آزاری، بخشی از بحث گسترده‌تر رابطه جامعه و تحولات نوپدید معنوی است. همان طور که بکفرد نشان داده است، مطالعه جنبش‌های دینی جدید به مثابه یک شاخص برای تغییراتی عمل کرده است که در رابطه فرد با جامعه رخ می‌دهد (بکفرد ۱۹۸۵). بنا به نظر بکفرد، جنبش‌های دینی جدید به یک معنا جامعه را وادار کرده‌اند تا از جهت قانونی، سیاسی و پزشکی درگیر فعالیت‌های آن‌ها شود؛ از این طریق که پیشفرض‌های متعارف درباره مرزبندی‌های جامعه را مورد تردید قرار داده‌اند. ممکن است در جای دیگر، موضوع، ماهیت متفاوتی داشته باشد، برای مثال در چین، موضوع اصلی در ارتباط با جنبش‌های دینی جدید بیشتر مربوط به کنترل ایدئولوژیک و ثبات جامعه بوده است.

۴-۵. سلامت روانی اعضا

پرسش از سلامت روانی اعضای گروه‌های نوپدید دینی و معنوی یا پرسشی تبیینی از ویژگی‌هایی است که جذب فرد را به گروه تسهیل می‌کنند و یا پرسشی توصیفی از پیامدهای عضویت فرد در گروه می‌باشد. در این جا، پرسش دوم که به تأثیر گروه‌های نوظهور بر جامعه مربوط است، بررسی می‌شود.

تصور عمومی نسبت به اعضای گروه‌های معنوی جدید در غرب این است که این‌ها افرادی هیپنوتیزم‌شده یا مغزشویی‌شده یا روبات‌هایی بی‌عقل شده‌اند. اعضای این گروه‌ها به صورت جوانانی تصور می‌شوند که از تفکر درباره خودشان و از گرفتن ساده‌ترین تصمیمات در زندگی‌شان ناتوان هستند و تسلیم رهبران گروه شده‌اند. چنین تصویری در رسانه‌ها، در فرهنگ عمومی و در نوشته‌های روانپزشکان فراوان بوده است (برای مثال: اسپاکس ۱۹۷۷: ۱۷؛ مکالم ۱۹۷۹: ۱۰۶-۱۰۸؛ آپل ۱۹۸۳: ۱۳۳). هر چند، این تصویر پذیرش ناچیزی در جامعه‌شناسی یافته است (بالچ ۱۹۸۰: ۱۳۷-۱۴۳؛ کاتز ۱۹۹۹: ۱۸). برخی معتقد هستند که دیدگاه توجه انحصاری به آثار مخرب عضویت در ادیان جدید را می‌باید در بستر ارزیابی منفی از دین درک کرد که برای دهه‌ها بر رشته‌های مختلف

روانشناسی در غرب سایه افکنده بود (سالیا ۲۰۰۳: ۷۷). در حالی که از اواخر سده ۲۰م، پژوهش‌های متعددی نشان داده است که دین می‌تواند عنصری سازنده در سلامتی ذهنی و روانی فرد باشد (برای مثال: اسپیلکا و دیگران ۱۹۸۵؛ شِمِکِر ۱۹۹۲؛ شفرنسک ۱۹۹۶؛ پیس و جُنز ۲۰۰۱). به این ترتیب، تغییر در ارزیابی پیامدهای عضویت در دین‌های جدید با تغییر نگرش به اصل دین در میان بسیاری از روانشناسان هماهنگ بوده است.

به طور بسیار خلاصه، پژوهش‌ها در خصوص پرسش از پیامدها هنوز به نتیجه یکسانی نرسیده است. از طرفی، گزارشات متعددی وجود دارد که مورد تأیید تحقیقات علمی هم قرار گرفته است؛ مبنی بر این که اعضای دین‌های جدید اعتیاد به الکل و داروها و سایر عادات‌های مضر زندگی را که پیش از پیوستن به گروه داشته‌اند ترک کرده‌اند. این به‌ویژه در مورد گروه‌هایی که بر انواعی از روش‌های مراقبه تمرکز می‌کنند صادق است (برای مثال: سالیا ۲۰۱۹: ۴۰۰؛ مورفی و دُنون ۱۹۸۸؛ والش ۱۹۹۹: ۸۳-۱۰۷؛ مارلت و کریستلر: ۶۷-۸۴؛ لُونستین ۲۰۰۲: ۱۵۹-۱۸۱). از طرف دیگر، بسیاری از اعضای سابق این گروه‌ها پافشاری می‌کنند که عضویت در دین‌های جدید آثار زیان‌بخشی بر شخصیت و عملکردهای ذهنی ایشان داشته است و این ادعا نیز شواهد فراوانی در مطالعات جامعه‌شناسی، روانشناختی و روانپزشکی دارد (برای مثال: آندروود ۱۹۷۹؛ ادواز ۱۹۷۹).

یادآوری این نکته لازم است که گاهی زیان‌بخش بودن یا سودمند بودن، بر اساس ارزش‌های فرهنگی تعیین می‌شود و به این ترتیب، حتی بر آسیب‌شناختی یا درمانی دانستن پیامدها نیز تأثیرگذار است. البته، می‌توان ارزش‌هایی عام و ضوابطی علمی را ملاک زیان و منفعت یا سلامت قرار داد. در هر صورت، گروه‌های نوپدید دینی از این جهت یکسان نیستند، بلکه یک گروه دینی خاص ممکن است دارای آثار و پیامدهای متفاوتی باشد که به لحاظ ارزش‌های فرهنگی یا ضوابط مشترک انسانی، برخی سودمند و برخی دیگر زیان‌بخش محسوب شوند. در مورد عرفان حلقه، فرایند جابجایی از حال بد پایدار به حال خوب^۱: (۱) در موارد قابل توجهی تحقق پیدا نمی‌کرد و ریزش در کلاس‌ها امری عادی بود، (۲) تعدادی از شرکت‌کنندگان باسابقه، حتی کسانی که به مقام مربیگری رسیده بودند، دچار برخی آسیب‌های مهم روانی و اجتماعی بودند، (۳) جابجایی در موارد اتفاق افتاده، معمولاً در مقایسه با حال قبل و نسبت به برخی خصوصیات، خوب ارزیابی می‌شد، نه به طور مطلق و همه‌جانبه، (۴) جابجایی معمولاً تدریجی در طول گذران مشارکت در کلاس‌ها اتفاق می‌افتاد، و احتمال این که جابجایی، موقتی و مشروط به مشارکت و ارتباط با هم‌کیشان باشد، احتمالی قوی بود، (۵) علاوه بر پیامدهایی که نزد مشارکت‌کنندگان، حال خوب تلقی می‌شد، پیامدهای ناخودآگاهی نیز برای مشارکت‌کنندگان اتفاق می‌افتاد که در نظام ارزشی اغلب جوامع انسانی منفی تلقی می‌گردد (سعیدی ۱۳۹۶: ۹۱-۱۰۵). در هر صورت، در مورد عرفان حلقه نیز همیشه شماری از اعضای جدا شده از گروه وجود داشته‌اند که از پیامدهای روانی ناگواری که مشارکت در کلاس‌ها برایشان داشته است، شاکی بوده‌اند.

۴-۵-۱. مشارکت به مثابه مناسک گذار

بحث‌انگیزترین رویکرد که برای بررسی سودمند یا زیان‌بخش بودن مشارکت در گروه‌های نوپدید دینی مورد استفاده قرار گرفته، رویکرد مِلتن و مور بوده است. ایشان مفهوم انسانشناختی مناسک گذار^۲ را وام گرفته‌اند و در مورد دین‌های جدید به کار برده‌اند. گذار از کودکی به بزرگسالی هرگز فرایند سهلی نبوده است و جوامع در سرتاسر تاریخ بشر تشریفاتی را برای آسان کردن و معنادار کردن این گذار وضع و تجویز کرده‌اند. انسانشناسان برای گذار سه مرحله قائل هستند که طی مرحله اول (پیش‌آستانه‌ای^۳) فرد از جامعه جدا

۱. بد بودن و خوب بودن، بنا بر تلقی اعضا از حال خودشان

2. rites of passage
3. preliminal

می‌شود. در مرحله دوم (آستانه‌ای^۱) که مهم‌ترین مرحله است، شخص از هویت پیشین خود کنده و طبق شرایط جدید اجتماعی می‌شود و بالاخره، در مرحله سوم (پساآستانه‌ای^۲) دوباره در اجتماع به عنوان فردی دگرگون‌شده با حقوق و مسئولیت‌های جدید مورد پذیرش قرار می‌گیرد. گذار همانند سایر تغییرات سخت زندگی (نظیر طلاق) گام‌هایی ضروری محسوب می‌شود که همه مردم با درجات متفاوتی از دشواری آن را تجربه می‌کنند (جِنِپ ۱۹۶۰؛ ترنر ۱۹۶۹؛ ۱۹۶۷: ۹۳-۱۱۱).

مِلْتَن و مور نظریهٔ انسانشناختی گذار را برای توضیح ورود افراد به دین‌های جدید به کار برده‌اند. ایشان استدلال می‌کنند که تغییرآیین یا تغییر شخصیت (نسبتاً ناگهانی که هنگام ورود فرد به یک دین جدید اتفاق می‌افتد، با مرحلهٔ آستانه‌ای گذار قابل مقایسه است. ریاضت‌کشی‌ها، ساعات کار طولانی، فعالیت‌های خطرناک و ظاهراً پوچ، تسلیم محض اقتدار بودن و اختیار یک سبک زندگی سختگیرانه، همه ویژگی‌های مرحلهٔ آستانه‌ای گذار هستند. نگاه‌های خیره به اصطلاح، خلسه‌وار^۳ که گفته می‌شود اعضای کیش بروز می‌دهند، علامت شستشوی مغزی یا هیپنوتیزم نیست، بلکه دلالت می‌کند که ایشان هنوز در حالت شوکی هستند که ضربهٔ ناشی از هر گذار مهم در زندگی را همراهی می‌کند. درگیر شدن در یک دین جدید را زمانی بهتر می‌فهمیم که آن را همچون مناسک گذار ببینیم که احتمالاً گاهی به مداخلهٔ درمانی نیاز دارد. همچنین، می‌توانیم بفهمیم که چرا برخی از اعضای کیش برای سال‌ها یا در تمام زندگی به آن دین جدید متعهد می‌مانند؛ درست مثل مردمی که نسبت به یک فرد عادی، زمان بیشتری طول می‌کشد تا یک مشکل شخصی را حل کنند و یا دگرگانی که هرگز به نظر نمی‌رسد بتوانند از یک مرحلهٔ زندگی به مرحلهٔ بعد عبور کنند. برای مثال، کسانی که هرگز رشد نکرده‌اند و در گذار بین کودکی و بزرگسالی مانده‌اند یا مرد زنده یا زن بیوه‌ای که باقی عمرش را در سوگواری می‌گذرانند، یا زوج متارکه‌کننده‌ای که دهه‌ها پس از به فرجام رسیدن طلاق‌شان، همچنان گرفتار کشمکش‌های دادگاهی هستند، این‌ها نمونه‌هایی هستند از کسانی که در مرحلهٔ گذار ثابت مانده‌اند (مِلْتَن و مور ۱۹۸۲: ۴۷-۱۸۰). نظریهٔ مناسک گذار امکانی را برای ارزیابی دین‌ها و معنویت‌های جدید از حیث سودمند یا زیان‌آور بودن فراهم کرده است که در ادامه بررسی می‌شود.

۴-۵-۲. گذار در مانگر یا ویرانگر

اگر نظریهٔ گذار را بپذیریم و ورود به آیین‌های جدید را نوعی مناسک گذار بدانیم، با توجه به این که مناسک گذار تدابیری ضروری و مفید هستند که آدمی را برای عبور از برخی مراحل مهم زندگی توانا می‌سازند، پس می‌توان نتیجه گرفت که دین‌های جدید ممکن است منافع خاصی را دست‌کم، برای بعضی افراد جامعه تدارک نمایند و به رشد ایشان کمک کنند. سالیبا کارکردهایی را که تعلق داشتن به یک گروه دینی می‌تواند برای فرد در شرایط یک گذار بحرانی داشته باشد، بیان کرده است: اول، گروه تحت نظارت، برای فرد امنیت و حمایت فراهم می‌کند. دوم، تجربهٔ اشتراک در یک سبک زندگی از اهمیت رقابت می‌کاهد و بر پذیرش و همکاری تأکید می‌کند. سوم، یک زمانبندی روزانهٔ واضح و منظم برای کار و سایر فعالیت‌ها به پیشرفت خویش‌تنداری فرد کمک می‌کند. چهارم، اجرای فعالیت‌های ناخوشایند (نظیر جمع‌آوری کمک‌های مالی) ممکن است در شکل‌گیری اعتماد به خود مؤثر باشد. این شرایط به مردم کمک می‌کند بر مشکلات‌شان غلبه کنند و سپس، با وضعیت بهتری برای موفقیت دوباره وارد مسیر اصلی زندگی شوند. بدین ترتیب، ممکن است که در موارد خاص، عضویت در جنبش‌های دینی جدید اثری شفافبخش بر افرادی داشته باشد که نمی‌توانند گذار خود را در بحران‌های ایجادشده، سامان دهند. معنای این نکته این نیست که روانشناسان و روانکاوان عضویت در یک دین جدید را به عنوان جایگزینی برای

1. liminal
2. postliminal
3. trance-like

درمان یا گذار متعارف پیشنهاد می‌دهند. بلکه، معنایش این است که محیط‌های کنترل‌شده گروه‌های نوپدید می‌توانند برای برخی از افراد در مراحل خاصی از زندگی یا شاید در تمام مدت زندگی اثرات مثبتی داشته باشند (سالیا ۲۰۰۳: ۱۱۵-۱۱۶).

در عین حال، سختگیری‌های مربوط به مشارکت در معنویت‌های جدید تردیدهایی جدی نسبت به همگانی بودن اثرات درمانی در این گروه‌ها ایجاد کرده است. موضعگیری متعصبانه، اقتدارگرا و ناروادارانه که در عضویت شماری از دین‌های جدید یافت می‌شود، هرگز نشانه‌ای از بهزیستی روانشناختی محسوب نمی‌شود (همان: ۱۱۶)، یا برای مثال، تقویت اتکا بر احساسات آنی، تخیلات و ایده‌های بدون دلیل، در روبرو شدن با مسائل مهم زندگی که پیامد ناخودآگاه مشارکت در عرفان حلقه است، در فرهنگ جوامع امروزی غالباً روحیه‌ای منفی تلقی می‌شود، هر چند مشارکت در این گروه، پیامدهای نسبی و احتمالاً موقت مثبتی نیز داشته باشد (سعیدی ۱۳۹۶: ۹۱-۱۰۵). به علاوه، رفتار با کودکان در تعدادی از گروه‌های نوپدید دینی، به‌ویژه زمانی که به آسیب‌های جسمی منجر می‌شود، مورد انتقاد قرار گرفته است. در واقع، این ادعا که «کیش‌ها بیراهه‌هایی خطرناک برای رشد» هستند، خلاصه کردن معمایی است که پژوهشگر هنگام ارزیابی نقاط قوت و ضعف عضویت در برخی از دین‌های جدید با آن روبرو می‌شود. منافع عضویت هر چه باشد، پیوستن به این گروه‌ها، به طور قطع، یک راه‌حل قابل‌توصیه و مرجح برای مشکلات جوانان، و دوی هر مشکل ذهنی و روانی که افراد در بحران‌ها تجربه می‌کنند، نیست (ڈل و دوبرُ ایکل ۱۹۸۵: ۱۷-۳۰؛ هالپرین ۱۹۸۷: ۴۷-۵۳).

عضویت در گروه دینی یا معنوی جدید، در بهترین صورت، دوسوگرا^۱ و مبهم است. عضویت می‌تواند به سلامتی ذهنی و معنوی فرد و ثبات اجتماعی او کمک کند. همچنین، عضویت می‌تواند درونی‌ترین مشکلات فرد را در معرض دید قرار دهد و آن‌ها را شدت بخشد، یا سببی مستقیم برای رفتار آسیبی و خود-ویرانگر باشد (سالیا ۲۰۰۳: ۱۱۶-۱۱۷). استدلال‌ها و شواهدی که برای حمایت از این پنداشت اقامه می‌شود که همه جنبش‌های دینی جدید سازمان‌هایی ویرانگر هستند که بدون استثنا زندگی فرد را تباه و شخصیتش را منحرف می‌کنند، بیشتر مبتنی بر ارزشگذاری‌های دینی و فرهنگی هستند تا ادله بی‌طرف علمی. این اظهار نظر نیز که گروه‌های دینی و معنوی جدید به مثابه درمان‌هایی جایگزین کاربرد دارند، بسیار خوشبینانه، بر گزارشات خود اعضای گروه‌ها مبتنی است. هر دو رویکرد به این سمت گرایش دارند که شواهد و مطالعاتی را که پیشداوری‌های خودشان را تأیید نمی‌کند، نادیده انگارند. حال آن که در یک مطالعه علمی، هر گروه دینی را باید بر حسب ویژگی‌های خوب و بد خودش، بدون هیچ‌گونه برداشت پیش-انگاشته شده‌ای سنجید. به علاوه، در بررسی گروه‌های دینی باید اعضای فعلی و سابق، هر دو را دقیقاً مطالعه کرد.

۴-۵-۳. درمان متعارف یا جایگزین

با وجود ابهامات بالا، ادعای درمانگری امروزه یکی از جذابیت‌های مهمی است که در شمار قابل‌توجهی از معنویت‌های جدید یک محور اساسی محسوب می‌شود و در واقع، به یکی از دلایل حقانیت و اعتبار آن تبدیل شده است. برای مثال، در عرفان حلقه این ادعا را تحت عنوان فرادمانی مطرح می‌کنند که نقش مهمی در جذب افراد به گروه و استحکام باورهایشان دارد، ولی بررسی‌های دقیق‌تر به تردیدهایی بسیار جدی در صحتش دامن می‌زند (سعیدی ۱۳۹۶: ۵۳-۵۵، ۱۰۰-۱۰۵، ۱۵۰-۱۵۹). گذشته از این که آیا راهی نسبتاً مطمئن برای آزمون ادعای درمانگری در یک گروه دینی وجود دارد یا اصلاً چنین ادعاهایی آزمون‌ناپذیرند (همان)، به نظر می‌رسد مزایای طب و درمان متعارف، هر درمان غیرمتعارف و آسایش موقتی را که عضویت در گروه‌های دینی جدید ممکن است فراهم کند، تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. تفاوت‌های موجود بین این دو روش مهم هستند. روانپزشکی و پزشکی درمانی آگاهانه، رسمیت یافته و برنامه‌ریزی شده ارائه می‌کند که قابل اصلاح و انتقاد توسط متخصصان همان رشته پژوهشی است. هنجارهایی وجود دارد که مشاوره

و درمان متعارف را محدود و کنترل می‌کند و نظامنامه‌ای از اخلاقیات حرفه‌ای و روال‌هایی قانونی، برای پیگیری تخلفات وجود دارد. مشارکت در جلسات درمانی متعارف، وفاداری یا تعهدی کامل مطالبه نمی‌کند و نظامی مطلق از باورها و تشریفات دینی را از پیش مقرر نمی‌دارد.

در عین حال تا همین اواخر، یکی از مشکلات عمده درمان متعارف، نادیده انگاشتن بُعد معنوی یا دینی زندگی بوده است. تغییرآیین یا درگیری دینی، خصوصاً هنگامی که سطح هیجانی نسبتاً بالا بود، عادتاً به عنوان مرحله‌ای کودکانه در زندگی فرد کنار زده می‌شد؛ مرحله‌ای که هر فرد سالم به طور خودکار رشدی ورای آن خواهد یافت. اکثر درمانگران و مشاوران نسبت به آگاهی از موضوعات دینی احساس نیاز نمی‌کردند. البته از دهه آخر سده ۲۰م، روانپزشکی و روانشناسی در حال تحصیل آگاهی‌های بیشتری نسبت به اهمیت جنبه‌های معنوی و دینی در زندگی انسانی بوده‌اند (برای مثالی از اولین نمونه‌ها: ترنر و دیگران ۱۹۹۶؛ اسپیلکا و مکنتاش ۱۹۹۷). اگر این روند ادامه یابد و تعمیق شود، روانپزشکان و روانشناسان قادر خواهند بود موضوعات دینی را در درمان، دقیق‌تر بررسی کنند و مشکلاتی را که هنگام ارزیابی و مشاوره با اعضای فعلی و سابق گروه‌های دینی به وجود می‌آید، بهتر برطرف نمایند.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در غرب، مهم‌ترین مناقشه عمومی درباره کیش‌های جدید که اکثراً جوانان تحصیلکرده، از خانواده‌های متوسط و بالاتر جذب آن‌ها می‌شوند، این ادعا بوده است که گروه‌های معنویت‌گرا اعضای خود را از طریق فرایندهای مغزشویی، کنترل ذهن یا متقاعدسازی اجباری جذب و حفظ می‌کنند. این ادعا موضوع بحث‌های فراوان در موارد متعدد قانونی، و علت خصومت‌های متقابل بین جامعه و گروه‌های مذکور بوده است. بر خلاف تصور عمومی که هنوز هم شایع است، فرض شستشوی مغزی از نظر علمی مورد تردید واقع نشد. امروزه، بیشتر پژوهشگرانی که جنبش‌های دینی جدید را مطالعه می‌کنند، معتقدند بسیاری از افراد به میل خودشان به جنبش‌های دینی جدید می‌پیوندند و چون به هر علتی مورد پسند ایشان یا به نفع ایشان است، در این گروه‌ها می‌مانند. هنگامی که افراد عضو گروه می‌شوند، ممکن است در معرض فشارهای شدید باشند، و تحت تأثیر برانگیختگی‌های احساسی شدید قرار گیرند، ولی دست‌کم، بسیاری از آنان به کنشگرانی منفعل و بی‌اراده تبدیل نمی‌شوند. با وجود این، نتیجه‌گیری کلی درباره سودمند یا زیان‌آور بودن عضویت در گروه‌های نوپدید معنوی، مبهم است، زیرا پژوهش‌ها نتایج متفاوتی را نشان می‌دهند. ظاهراً نتایج به حسب مورد، تحت تأثیر ویژگی‌های گروه و حتی فرد تغییر می‌کند.

در ایران، مهم‌ترین دغدغه اکثر نهادهای دینی و فرهنگی و بخش مهمی از دینداران سنتی جامعه این است که معنویت‌ها و عرفان‌های نوظهور، همگی ساخته نظام سلطه، با هدف نابودی دین و انقلاب اسلامی هستند و بنابراین، مناسب‌ترین راهکار مواجهه بعد از کمی ارشاد و هشدار، برخورد امنیتی و فیزیکی می‌باشد. در ایران، پژوهش‌های روشمند متعددی که بتوان از آن‌ها نتایج رضایت‌بخشی درباره تعامل جامعه و گروه‌های نوپدید معنوی بدست آورد، وجود ندارد، ولی آن چه از مطالعه میدانی و کیفی عرفان حلقه بدست می‌آید، مؤید برخی از نتایج پژوهش‌های خارجی در این موضوع می‌باشد.

اگر به همه یافته‌های موجود درباره گروه‌های نوپدید معنوی توجه کنیم، تصدیق می‌کنیم که این گروه‌ها، فقط نوعی نفوذ تبلیغی از بیرون نیستند که بتوان آن‌ها را از طریق ارائه محدودیت‌های اجتماعی و قانونی متوقف کرد. مقصود این نیست که سرمایه‌داری جهانی درصدد تولید و فروش معنویت کالایی شده و تهی به جامعه ما نیست^۱، بلکه مقصود این است که واقعیت موجود، تحولات

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

ریشه‌دارتری مبتنی بر روندهای کلان اجتماعی است که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به عملکرد سیاسی غرب و یا حتی عملکرد اقتصادی جهان سرمایه‌داری که بسیار پرنفوذتر است، فروکاست. معنویت‌های نوظهور را باید در درجه اول یک مسأله داخلی بدانیم که سرکوب کردن آن‌ها در ریشه‌کن کردنشان موفق نخواهد بود.

۶. منابع

- جابرین، نفیسه؛ ربیعی، علی؛ محدثی گیلوئی، حسن و زاهدی مازندرانی، محمدجواد (۱۳۹۶) «نگاهی جامعه‌شناختی به گسترش معنویت‌گرایی نوپدید در شهر تبریز»؛ *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، ش (۱۰/۲)، ص ۱۱۹-۱۵۰.
- حمیدیه، بهزاد (تابستان و پاییز ۱۳۹۱) «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران»؛ *مطالعات معنوی*، ش ۴ و ۵، ص ۳۷-۶۰.
- رضائی، صدیقه؛ طالبی، ابوتراب و طالبی دارابی، باقر (زمستان ۱۳۹۷) «علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران»؛ *فصلنامه علوم/اجتماعی*، ش ۸۳، ص ۱۵۹-۱۹۲.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۶) *عرفان در گرو حلقه‌ها*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی، محمدمسعود (۱۳۹۷) *پژوهشی در عرفان حلقه و انرژی‌درمانی*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شاکرنژاد، احمد (بهار و تابستان ۱۳۹۷) «مبانی پانتیستی سبک زندگی در معنویت‌گرایی جدید»؛ *پژوهشنامه سبک زندگی*، ش ۶، ص ۲۵-۴۱.
- شاکرنژاد، احمد (تابستان ۱۳۹۴) «رواج معنویت: روی‌گردانی از دین یا بازگشت به دین؟»؛ *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ش ۹، ص ۹۵-۱۲۲.
- شاه حسینی، سمیه (پاییز و زمستان ۱۳۹۳) «شست‌وشوی مغزی، کنترل ذهنی و جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *مطالعات معنوی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۳۷-۵۴.
- قاضی‌زاده، علیرضا (پاییز ۱۳۸۹) «آسیب‌ها و چالش‌های ناشی از رشد فرقه‌های نوظهور در ایران»؛ *پژوهشنامه*، ش ۵۵، ص ۱۴۹-۱۹۰.
- کاظم‌زاده، پروین (پاییز ۱۳۸۸) «بررسی عرفان‌های نوظهور»؛ *فصلنامه پژوهشی پژوهشنامه اخلاق*، ش ۵، ص ۱۷۷-۲۱۴.
- کیانی، محمدمحسین (زمستان ۱۳۹۱)؛ «علت‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *مطالعات معنوی*، ش ۶، ص ۶۱-۸۸.
- هزارجریبی، جعفر و فراهانی، حسن (پاییز ۱۳۹۴) «بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی»؛ *فصلنامه توسعه اجتماعی*، ش ۱، ص ۷-۳۴.
- همیلتن، ملکلم (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: تبیان.
- یکتا، مهدیه؛ رهنمایی، حسین و نقیب‌السادات، سیدرضا (بهار ۱۳۹۷) «شناسایی تکنیک‌های تبلیغی عرفان‌واره‌های نوظهور»؛ *فصلنامه علوم خبری*، ش ۲۵، ص ۶۹-۱۰۱.
- Appel, W. (1983). *Cults in America: Programmed for Heaven*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Arweck, E. (1997). *A Comparative Study of Responses to New Religions in Britain and Germany (PhD Thesis)*. London: King's College, University of London.
- Babbie, E., & Stone, D. (1977). An Evaluation of the est Experience by an National Sample of Graduates. *Bioscience Communications*, 3, 123-140.
- Balch, R. W. (1980). Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion. *Sociological Analysis*, 41(2), 137-143.
- Balch, R. W., & Taylor, D. (2002). Making Sense of Heaven's Gate. In D. G. Bromley, & J. Melton (eds), *Cults, Religion and Violence*. (pp. 209-229). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, E. (1984). *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- Beckford, J. A. (1985). *Cult Controversies: The Social Response to the New Religious Movements*. London: Tavistock Publications.
- Beckford, James A. & Demerath III, N. J. (eds) (2009). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.
- Bromley, D. G., & Melton (eds), J. (2002). *Cults, Religion and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Carrette, Jeremy & Richard King (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*; London, New York: Routledge.
- Chang, M. H. (2004). *Falun Gong*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Clarke, P. B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. London and New York: Routledge.
- Dawson, L. L. (2002). Crisis of Charismatic Legitimacy and Violent Behaviour in New Religious Movements. In D. G. Bromley, & J. Melton (eds), *Cults, Religion and Violence* (pp. 80–102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawson, L. L. (2003). Who Joins New Religious Movements and Why? In L. L. Dawson (ed), *Cults and New Religious Movements* (pp. 116-130). Oxford: Blackwell.
- Dole, A. A., & Dubrow Eichel, S. K. (1985). Some New Religions are Dangerous. *Cultic Studies Journal*, 2, 17-30.
- Flanagan, Kieran & Peter C. Jupp (2007). *A Sociology of Spirituality*; England, USA: Ashgate.
- Gaines, M. Josephine, et al. (1984). The Effects of Cult Membership on the Health Status of Adults and Children. *Update, (Sept./Dec.)*, 9–17.
- Gennap, A. v. (1960). *The Rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ghazizade, AliReza (2010) "Harms and challenges caused by the growth of emerging sects in Iran"; *Research Letter*, N. 55, pp. 149-190. (*inPersian*)
- Hall, J. H. (2002). Mass Suicide and the Branch Davidians. In D. G. Bromley, & J. Melton (eds), *Cults, Religion and Violence* (pp. 149–170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Halperin, D. A. (1987). Cults and Children: The Role of the Psychotherapist. *Group*, 11(1), 47-53.
- Hamidiye, Behzad (2012) "An attempt in the typology of new spiritual movements in Iran"; *Spiritual Studies*, N. 4 & 5, pp. 37-60. (*inPersian*)
- Hamilton, Malcolm (1998) *Sociology of Religion*; trans. by Mohsen Salasi; Tehran: Tebyan. (*inPersian*)
- Harvey, P. (1990). *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. Oxford: Oxford University Press.
- Hezarjariby, jafar; Farahani, Hasan (2015) "Study of the social and political factors affecting the tendency towards New religious movements"; *Quarterly Journal of Social Development*, N. 1, pp. 7-34. (*inPersian*)
- Jabberin, Nafise; Rabiei, Ali; Mahadesi Gilvaei, Hasan; Zahedi Mazandarani, MohamadJavad (2017) "A sociological look at the spread of new spiritualism in Tabriz"; *Journal of Iran Cultural Research*, N. (2) 10, pp. 119-150. (*inPersian*)
- Jones, C. A. (1994). Church Universal and Triumphant: A Demographic Profile. In J. R. Lewis, & J. G. Melton (eds), *Church Universal and Triumphant in Scholarly Perspective* (pp. 39–53). Stanford, CA: Center for Academic Publications.
- Katz, F. E. (1999). *Immediacy: How Our World Confronts Us & How We Confront Our World*. Raleigh, NC: Pentland Press.
- Kazemzade, Parvin (2009) "Study of New mystics"; *Research Quarterly of Ethnic Research Paper*, N. 5, pp. 177-214. (*inPersian*)
- Kyani, MohamadHosain (2013) "Etiology of new religious movements"; *Spiritual Studies*, N. 6, pp. 61-88. (*inPersian*)
- Latkin, C., Hagan, R., Littman, R., & Sundberg, N. (1987). Who Lives in Utopia? A Brief Report on the Rajneeshpuram Research Project. *Sociological Analysis*, 48(1), 73–81.
- Lewis, James R. (ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*; New York: Oxford University Press.
- Lofalnd, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.
- Lowenstein, K. G. (2002). Meditation and Self-Regulatory Techniques. In S. Shannon (ed), *Handbook of Complementary and Alternative Therapies in Mental Health* (pp. 159-181). San Diego, CA: Academic Press.
- Lynch, Gordon (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*; London, New York: I.B. Tauris.
- Marlett, A., & Kristeller, J. L. (1999). Mindfulness and Meditation. In W. R. Miller (ed), *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners* (pp. 67-84). Washington, DC: American Psychological Association.

- Mayer, J.-F. (2003). "Our Territorial Journey is Coming to an End": The Last Voyage of the Solar Temple. In L. Dawson (ed.), *Cults and New Religious Movements* (pp. 208–227). Oxford: Blackwell.
- McCollam, J. A. (1979). *Carnival of Souls: Refigious Cults and Young People*. New York: Seabury Press.
- Melton, J. G., & Moore, L. (1982). *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism*. New York: Pilgrim Press.
- Murphy, M., & Donovan, S. (1988). *The Physical and Psychological Effects of Meditation*. San Raphael, CA: Esalen Institute.
- Pace, D. J., & Jones (eds), W. B. (2001). *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects*. London: Routledge.
- Palmer, S. J. (1994). *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Role in New Religions*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Palmer, S., & Hardman, C. (1999). *Children in New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Poling, T., & Kenny, J. (1986). *The Hare Krishna Character Type: A Study in Sensate Persinality*. Lewiston, NY: Edwin Mellen.
- Ramazani, sedighe; Talebi, Abutorab & Talebi Darabi, Bagher (2018) "Causes and contexts of new spiritualism in Iran"; *Social Sciences*, N. 83, pp. 159-192. (*inPersian*)
- Robbins, T. (1988). *Cults, Converts and Charisma*. London: Sage.
- Robbins, T. (2002). Sources of Volatility in Religious Movements. In D. G. Bromley, & J. Melton (eds), *Cults, Religion and Violence* (pp. 57–80). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rochford, E. B. (1985). *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Saeedi, MohamadMasood (2017) *Mysticism of the Rings*; Qom: Islamic Culture and Science Academy. (*inPersian*)
- Saeedi, MohamadMasood (2018) *A Research on Mysticism of the Rings and Energy Therapy*; Qom: Islamic Culture and Science Academy. (*inPersian*)
- Saliba, J. A. (2003). *Understanding new religious movements*. Oxford: AltaMira Press.
- Saliba, J. A. (2019). *Psychiatry and the cults: an annotated bibliography*. Oxon : Routledge.
- Schfranske (ed.), E. P. (1996). *Refigion and the Clinical Practice of Psychofogy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Schumaker (ed.), J. F. (1992). *Religion and Mental Heafth*. New York: Oxford University Press.
- ShahHosaini, Somaye (2014) "Brainwashing, mind control and New religious movements"; *Spiritual Studies*, n. 13 & 14, pp. 37-54. (*inPersian*)
- Shakernejad, Ahmad (2015) "The prevalence of spirituality: turning away from religion or returning to religion?"; *Islam and Social Studies*; N. 9, pp. 95-122. (*inPersian*)
- Shakernejad, Ahmad (2018) "Pantheistic Foundations of Lifestyle in New Spiritualism"; *Lifestyle research paper*, N. 6, pp. 25-41. (*inPersian*)
- Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Sparks, J. (1977). *The Mind Benders: A Look at Current Cults*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Spilka, B., & McIntosh (eds), D. N. (1997). *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*. Boulder, CO: Westview Press.
- Spilka, B., Hood, R. W., & Gorsuch, R. L. (1985). *The psychology of religion: an empirical approach*. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, R., Lukoff, D., Barnhouse, R. T., & Lu, F. G. (1996). Religious and Spiritual Problem: A Culturally Sensitive Diagnostic Category in DSM-IV. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, 435-444.
- Turner, V. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage. In V. Turner, *The Forest of Symbols* (pp. 93-111). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Underwood, B. (1979). *Hostage to Heaven*. New York: C. N. Potter.
- Wallis, R. (1977). *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University Press.
- Wallis, R. (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Wallis, R. (1993). Charisma and Explanation. In E. Barker et al. (eds), *Secularization, Rationalism and Sectarianism* (pp. 167–181). Oxford: Clarendon Press.
- Walsh, R. (1999). Asian Contemplative Practices, Clinical Applications, and Research Findings. *Journal of Transpersonal Psychology*, 31(2), 83-107.
- Wilson, B. R. (1998). New Religions: The Problems They Encounter Studies. *Journal of Oriental*, 8, 185–202.
- Wilson, B., & Dobbelaere, K. (1994). *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Clarendon Press.
- Yekta, Mahdyye, Rahkamaei, Hosain & Naghibossadat, SeyyedReza (2018) "Identifying the propaganda techniques of New quasi-mystics"; *Quarterly Journal of News Studies*, N. 25, pp. 69-101. (inPersian)
- Zellner, William W. & Marc Petrowsky (1998). *Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis*; Westport, Connecticut, London: Praeger.