

وضعیت جنبش‌های معنوی نوین در ایران

علی احمد رفیعی راد^۱

خلاصه بحث

در دهه‌های اخیر طیف متنوعی از داعیه‌های عرفانی و معنویت‌گرایانه ظهور و بروز یافته است که تحت عنوان جنبش‌های معنوی نوین شناخته می‌شوند. گسترش روزافزون این جنبش‌ها، سبک‌های زندگی و ارزش‌های خاص آنها باعث توجه و حساسیت‌هایی نسبت به آنها شده است. مقاله حاضر با هدف بررسی وضعیت این جنبش‌ها در ایران نوشته شده است. روش مورد استفاده بررسی اسناد و مدارک و تحلیل ثانویه کیفی بوده است و مبتنی بر آن ضمن مرور متون و اسناد و مدارک در پایگاه‌های داده، در بخش تحلیل ثانویه کیفی نیز ۱۴ مورد از تحقیقات انجام شده مرتبط با موضوع در ایران را بررسی نموده است. بر اساس یافته‌ها شناخته شده‌ترین جنبش‌های معنوی نوین در ایران مشتمل بر فالون دافا، آموزه‌های کریشنا مورتی، اکنکار، اوشو، پائولو کوئلیو و عرفان حلقه هستند. بررسی تحولات جنبش‌های مذکور نشان می‌دهد این گروه‌ها جذابیت‌های بسیاری برای افراد دارند و با بازتر شدن فضاها و آزادی ادیان رشد بسیار زیادی از خود نشان می‌دهند. بر اساس یافته‌های به دست آمده، زنان و بویژه جوانترها غالب‌ترین گروه در میان علاقه‌مندان جنبش‌های معنوی نوین هستند. تحقیقات دلایل گرایش به جنبش‌ها را به این صورت بیان نموده‌اند. محملی برای پیگیری حقوق زنان، انجام حرکات ورزشی و مدیتیشن، انگیزه توانمندسازی جنسیتی، شناخت پایین از عرفان‌های سنتی و مرسوم، تحولات ساختارهای کلان و فعال شدن زنان، آرایه شیوه‌های جدیدی برای بهتر زیستن، پویایی حیات اجتماعی در لایه‌های زیرین، تجربه معنوی و روحانی، تعارض‌های درونی و ابهام در حوزه‌ی معانی گفتمانی دینی و فردی شدن و خصوصی شدن دین، احساس دردمندی و تلاش برای تفوق بر آن از رهگذر باور به توانایی جنبش‌ها، تعارض معرفتی در رویارویی با تفکر عقلانی و تربیت انتقادی، تجربه محرومیت و تجربه‌های تنش‌زا. از میان متغیرهای مستقل در رابطه با گرایش به جنبش‌های معنوی نوین جنسیت، جوانی، دانشجو بودن رابطه مثبت و مستقیم و قومیت‌گرایی رابطه منفی داشته است. مبتنی بر یافته‌ها می‌توان گفت: جنبش‌های معنوی نوین دارای جذابیت‌های بسیاری بویژه برای گروه‌های دارای احساس محرومیت نسبی و فاقد مزایای اجتماعی (زنان، جوانان، افرادی از طبقات پایین، برخی اقلیت‌ها) هستند و با بازتر شدن فضاها امکان رشد و گسترش آنها می‌رود.

واژگان کلیدی: جنبش‌های معنوی نوین، تحلیل ثانویه کیفی، عرفان، معنویت‌گرایی، ایران.

مقدمه و طرح مساله؛

در قرن بیستم به تدریج تأملات و بازاندیشی‌هایی در تقابل با فرهنگ مادی‌گرایانه و فنی تجدد صورت می‌گیرد که در یکی از بارزترین گرایش‌های غیرمادی آن ظهور انواع عرفان یا داعیه‌های عرفانی و معنویت‌گرایانه است. در واقع؛ تردید و بی‌اعتمادی نسبت به علم، رشد روحیه ضد ماتریالیستی و ضد مصرفی و جستجوی ارزش‌های تازه و معنویت‌جویی بویژه در میان جوانان باعث ظهور و بروز «جنبش‌های دینی جدید»^۱، گردید (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۶) که در آنها رجعت به دین در قالب یک دل‌مشغولی شخصی درآمد. این جنبش‌ها تا کنون با اصطلاحاتی مانند «جنبش‌های عصر جدید»^۲، «فرقه»^۳، کیش، «معنویت‌های زندگی»^۴، «شبه‌دین»، «دین مدرن»^۵، «ادیان سکولار»، «ادیان استعاری»، «ادیان خودساخته»، «ادیان غیررسمی»^۶، «ادیان بدیل»^۷، عرفان‌های کاذب یا ساختگی، «جنبش‌های نوپدید دینی»، «معنویت‌گرایی جدید»، جنبش‌های معنوی نوین (جمن)^۸ و مانند آن معرفی و شناخته شده‌اند. این جنبش‌ها برای تفکیک و تمایز از دین سنتی به دلیل اینکه ماهیاتی با آن تفاوت دارند، نوین خوانده می‌شوند و معنوی بودن آنها نیز آنگونه که «فونتاما» اشاره می‌کند؛ بیانگر اندازه شناخت انسان از ماهیت معنوی یعنی شناخت جنبه غیر مادی خود یا روح او است و شناخت اینکه زندگی انسان حاوی مفهومی است که زندگی باید بر آن متکی باشد. همچنین معنویت به معنی تلاش برای تجربه کردن منشاء معنوی خود است و گاهی نیز در تقابل با جزم‌اندیشی و به معنای شرح صدر و گشودگی در برابر تعالیم معنوی همه ادیان و مکاتب فکری است (حمیدیه، ۱۳۹۲: ۳۸). از جنبش نیز به عنوان نوعی رفتار جمعی و شبکه غیررسمی یاد شده است که بر اعتقادات مشترک و همبستگی استوار است و از طریق استفاده مداوم از اشکال گوناگون اعتراض حول موضوع خاصی شکی می‌گیرند. (تاجیک و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲۰) البته جنبش‌های معنوی نوین بر خلاف نمونه‌های متعارف غیرخشونت‌آمیز، غیرمتمرکز و کوچک هستند، برای همه امور نسخه نمی‌پیچند و هدف آنها کسب قدرت سیاسی نیست.

در دهه‌های اخیر گروه‌ها و جنبش‌های معنوی نوین تکرار و به تازایی در سراسر جهان

-
- 1- (New religious movements
 - 2- New age movements)
 - 3- cult
 - 4- Spiritualities of life
 - 5- Modern religion
 - 6- Nonofficial religions
 - 7- Alternative religions)
 - 8- new spiritual movements(NSMS)

داشته‌اند. در برخی منابع از حدود ۳ هزار گروه دینی کوچک و بزرگ در آمریکا و اروپا سخن می‌گویند (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۷۷) در همین راستا شمار گروه‌های دینی جدید در ژاپن بین ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ گروه برآورد شده است. بر پایه آمار دیگری هم حدود ۱۰ هزار دین جدید با دوازده میلیون پیرو در قبالیل آمریکا، آسیا، آفریقا و حوزه اقیانوس آرام وجود دارد (گل‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۷۸) تنوع این جنبش‌ها بسیار زیاد است و تعداد آنها روز به روز بیشتر می‌شود، تا جایی که مؤسسه «اینفورم»^۱ در سال ۲۰۱۰ اعلام کرد که تعداد این جنبش‌ها در اروپا از ده هزار مورد گذشته است (غلامی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱). یا اینکه «در ژاپن بین ۱۰ تا ۲۰ درصد مردم این کشور، طرفدار یک یا چند جنبش نوین دینی هستند» (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۵) مطالعات انجام شده درباره جنبش‌های مذکور موید آن است؛ گرچه این جنبش‌ها ماهیتی سیال دارند و نمی‌توان به طور دقیق وضعیت آنها را در هر گستره‌ای تعیین نمود اما می‌توان مبتنی بر شواهد، حدودی برای آنها تعیین نمود.

در دهه‌های اخیر در ایران نیز شاهد ظهور و رشد گونه‌هایی از معنویت‌گرایی نوین بوده ایم که برخی شروع آنرا در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ می‌دانند (جابریان و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۲۰). این جنبش‌ها در دو دهه اخیر رونق بیشتری داشته و در قالب انواع کالاهای فرهنگی مانند کتاب‌ها، مجلات، کلاس‌های آموزشی، سایت‌ها و نوارهای ویدیویی تولید، توزیع و صرف داشته است. وضعیت آثار و انتشارات این گروه‌ها و مرور نظرسنجی‌های مرتبط نشان می‌دهد گرایش قابل اعتنایی به این جنبش‌ها در ایران وجود دارد و از اینرو آنها را نیازمند مطالعه جدی در خصوص وضعیت کلی و دورنمای آنها می‌نماید که اکنون جای آن خالی است و ضرورت انجام تحقیقات علمی و بی‌طرفانه و بدون حساسیت ارزشی رایج احساس می‌شود. در خصوص وضعیت آثار و انتشارات گروه‌ها به طور مثال دو کتاب «محمد علی طاهری» در عرفان حلقه به نام‌های عرفان کیهانی و انسان از منظری دیگر در مدت کوتاهی به چندین چاپ با تیراژ بالا رسیده است. کتاب انسان از منظری دیگر از اسفند ۱۳۸۶ تا آذر ۱۳۸۸ به ۹ چاپ رسیده که در هر نوبت تیراژ آن ۱۰ هزار نسخه بوده است. یا اینکه کتاب‌ها، نام و جملات نغز «اوشو» در صدر برترین نام‌های آشنا برای جوانان ایرانی است. در ایران ۶۴ عنوان کتاب اوشو به چاپ رسیده است. یا مثلاً تمامی کتاب‌های پائولو کوئلیو و ... در بازار وجود دارند و بیشتر آنها نیز به چاپ‌های دو رقمی با تیراژ بالا رسیده‌اند. در تحقیقی که در سال ۱۳۸۷ در بین ۷۳۶۹ نفر از دانشجویان سراسر کشور انجام شده است، کوئلیو دومین عارف غیر ایرانی آشنا برای دانشجویان بوده است که کتاب کیمیاگر وی بیش از مثنوی معنوی مولانا که شناخته شده‌ترین عارف در این تحقیق

بوده، مطالعه شده است (انواری، ۱۳۹۲: ۱۷۰). علیرغم شواهد گسترش این جنبش‌ها و اقبال روزافزون به آنها نظم مستقر، نسبت به جنبش‌های مذکور حساسیت ارزشی دارد. در واقع مسئولان و سیاستگذاران فرهنگی تهدیدات جنبش‌های معنوی نوین را به دلیل طرح مسائل قبح‌شکنانه در راستای تخریب ارزش‌های اسلامی و اخلاقی، تهدید سلامت معنوی افراد و خانواده ایرانی و نظایر آن ارزیابی می‌کنند و در موارد بسیاری با اطلاق عناوینی مانند عرفان‌های کاذب، قلابی و نوظهور آنها را عامل انحراف، فساد و گمراهی می‌دانند. در وضعیت دوگانه شواهد و حساسیت‌ها در ایران، تا کنون ادبیات پژوهشی مستقل و درخوری از موضوع به عمل نیامده است. از اینرو تعیین وضعیت جنبش‌های معنوی نوین در ایران یک ضرورت پژوهشی است. در مقاله حاضر برای دستیابی به هدف مذکور مصادیق و نمونه‌های این جنبش‌ها در ایران و دلایل گرایش و رغبت به آنها بررسی خواهد شد.

مرور نظری

از جنبش نیز به عنوان نوعی رفتار جمعی و شبکه غیررسمی یاد شده است که بر اعتقادات مشترک و همبستگی استوار است و از طریق استفاده مداوم از اشکال گوناگون اعتراض حول موضوع خاصی شکی می‌گیرند. (تاجیک و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲۰) از میان جنبش‌های متعدد در زمان‌های متفاوت می‌توان به جنبش‌های معنوی اشاره کرد که از نظر ساختار مشابه جنبش‌های اجتماعی‌اند که تمرکز خود را بر تحول در دین و نظام‌های ارزشی وابسته به آن گذاشته‌اند. البته جنبش‌های معنوی نوین بر خلاف نمونه‌های متعارف غیرخشونت آمیز، غیرمتمرکز و کوچک هستند، برای همه امور نسخه نمی‌پیچند و هدف آنها کسب قدرت سیاسی نیست. جنبش‌های معنوی نوین به عنوان محافل و جرگه‌هایی عمدتاً مناسبی و بعضاً موعظه‌ای هستند که در شرایط رویگردانی گسترده از ادیان بزرگ بخشی از نیاز معنوی انسان مدرن را برآورده می‌کنند (شجاعی زند، ۱۳۸۶: ۴۶) معنویت جنبش‌های مذکور آنگونه که «رز» می‌گوید؛ برآمده از عشق و احساس عمیق با باورمندی به فراوری جسمی و یا ذهنی آدمی است که ممکن است محدود به انسانیت و یا فراتر از آن باشد (رز، ۲۰۰۶: ۶۰۰) این جنبش‌ها برآمده از سنت‌های متفاوت یهودی - مسیحی، هندوئیسم، بودیسم، اسلام، شینتوئیسم، لائیسم و برخی فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های جدیدتر مانند روان‌کاوی و داستان‌های علمی تخیلی می‌باشند. در ارتباط با میزان دینی بودن این گروه‌ها نظرات بسیار متنوعی وجود دارد به گونه‌ای که برخی وجود و تداوم این گروه‌ها را نوعی احیاء دین، بازگشت امر قدسی و نظایر آن دانسته‌اند. ایلین بارکر معتقد است این گروه‌ها که عمدتاً بعد از جنگ جهانی دوم به وجود آمده‌اند از این جهت دینی‌اند که به برخی از پرسش‌های غایی (مانند اینکه آیا خدایی هست؟

هدف زندگی چیست؟ بعد از مرگ بر سر ما چه خواهد آمد؟) که ادیان اصیل در پی پاسخگویی به آنها هستند، پاسخ می‌گویند (طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۰۳). ضمن اینکه افراد دیگری نیز بر این باورند که این جنبش‌ها «... بیش از آنکه دین به معنای دقیق کلمه باشد، نوعی سرگرمی و تفنن...» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ۴۷) و برآمده از یک هستی غیرالزام‌آور بوده که در آن امر متعالی مستقر در دین‌داری سنتی به رتبه‌ای پایین‌تر تنزل می‌یابد (لاکمن، به نقل از طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۱۲۵). سوای سنجش غلظت دینداری این گروه‌ها^۱ در مجموع آنگونه که «کریس سایدز» گفته است این جنبش‌ها سه مشخصه اساسی دارند که عبارتند از: جدید و نو بودن، خارج از جریان مسلط بودن، جذب طرفداران از فرهنگ میزبان (ریاحی، ۱۳۹۲: ۴۲).

شجاعی‌زند با تفکیک بین «جنبش‌های جدید ادیان^۲» و «جنبش‌های دینی جدید^۳»، مورد اخیر را سازگار با مدرنیته و دوران جدید می‌داند. وی در مرور مطالعات مربوط به این جنبش‌ها ویژگی‌های اصلی و مشترک زیر را برای آنها آورده است.

- محدود بودن دایره مخاطبان و قلمروها درباره فرد و اجتماع (فن، ۱۹۷۲).
- سیال بودن اجزاء و عناصر متشکله آنها که به ادیان «چهل تیکه^۴» حاصل از بازار دینی تعبیر شده است (برگر، ۱۹۷۳).
- فقدان بسیاری از ابعاد و وجوه چالش برانگیز ادیان بزرگ، مثل وجوه اعتقادی، شریعتی و نهادی (مک‌گوئر، ۱۹۸۱)
- پذیرفتن موقعیت حاشیه‌ای و حضور در بخش غیرجدی زندگی (ویلسون، ۱۹۷۹)
- شناور بودن التزام و عضویت (مک‌گوئر، ۱۹۸۱).
- رهاکردن دغدغه تعالی (دابلر، ۱۹۹۹) و آرمان‌خواهی و قانع شدن به اینجا و اکنون.
- کوتاه بودن عمر و دوام.
- دست شستن از اطلاق و پذیرفتن نسبیت و تکثر.
- متمرکز و متأمل شدن به خود به جای دیگران و به درون به جای بیرون. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۶)

تقسیم‌بندی‌های متعددی از منظر جامعه‌شناسی، تاریخی، جغرافیایی، روان‌شناسی، دوره‌ای، غایت‌شناسی، منبع‌شناسی و غیره از این جنبش‌ها به عمل آمده است. هر کدام از این دسته‌بندی‌ها مزایا و کاستی‌هایی دارند و بنا بر هدف و رویکردی در مطالعات اختیار می‌شوند.

۱- منبع شماره ۸ به بررسی نسبت جنبش‌های معنوی نوین با دین و عرفان پرداخته است.

2- New movements of religions

3- New religious movements

4- Bricolage

یکی از این تقسیم بندی‌ها که «همیلتون» دین‌پژوه معروف آنرا بهترین مدل دسته‌بندی می‌داند مدل «والیس» است که طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای از جنبش‌ها به صورت طرد کننده جهان، تأیید کننده جهان و تطبیق کننده با جهان ارایه می‌دهد. جنبش‌های طرد کننده، جهان مادی و اجتماعی را غیر روحانی، فاسد و نارضی کننده می‌دانند. جنبش‌های تأیید کننده نیز بیشتر رو به سوی فرد داشته و مدعای آنند که توفیق شخصی را می‌توان از طریق آموزش‌هایی تعالی بخشید. دسته تطبیق دهنده که جنبش‌های دینی سنتی‌ترند به فرد و زندگی شخصی توجه بیشتری دارند تا ساختار اجتماعی. ضمن اینکه دسته اخیر بر مناسک جمعی تأکید دارند (تاجیک و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۲) در میان اعضای این گروه‌ها باید گفت؛ اعضاء جنبش‌های تأیید کننده، اغلب دچار مسایل شخصی مانند بیماری و مشکلات مالی‌اند. از اینرو بشارت این جنبش‌ها در دانش، شگردها و دستورالعمل‌هایی نهفته است که آنها برای کاستن شکاف بین آرزو و واقعیت ارایه می‌دهند. این جنبش‌ها به دارندگان احساس محرومیت نسبی و کسانی که احساس می‌کنند به اندازه کافی قدرت و منزلت ندارند، اعتماد به نفس می‌دهند (تاجیک و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۳-۱۲۲). در میان ادبیات نظری مرتبط با این جنبش‌ها در ایران سنخ‌شناسی مناسبی به عمل آمده است (حمیدیه، ۱۳۹۱) که به درستی نوع و گستره‌ی متنوع جنبش‌های معنوی را در بر گرفته است. سنخ‌شناسی مذکور در دو سطح هفت‌گانه- سه‌گانه عرضه شده است. آنگونه که حمیدیه می‌گوید؛ این جنبش‌ها را بر اساس «محتوای تعالیم» می‌توان به هفت گروه تقسیم نمود: معنویت کاریزماتیک، معنویت خویشتن، معنویت فراعلم، معنویت هندی-چینی، معنویت بیگانگان، معنویت جادو و معنویت نوکافرکیشی. همچنین به لحاظ «نحوه بروز و حضور اجتماعی» این جنبش‌ها، سه دسته قابل شناسایی هستند: گروه مستمعان، گروه مشتریان و گروه فرقه‌ای (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۷) مرتبط با دسته‌بندی سه‌گانه باید گفت گرچه گروه فرقه‌ای سازمان‌یافته، متشکل و با شرایط عضویت خاص است ولی گروه‌های مشتریان و مستمعان نوع عضویت، تعاملات و خدمات آنها متفاوت و متکثر است. به گونه‌ای که فعالیت‌های گروه مشتریان در قالب مراکز ورزشی و مراکز درمانی دنبال می‌شود و بهره‌گیری گروه مستمعان به صورت کلاس‌های آزاد، همایش‌ها، تورها و نشریات فیلم‌ها و مانند آن می‌باشد.

از جمله نظریه‌پردازان جنبش‌های معنوی نوین می‌توان به پیتز برگر اشاره کرد. بازگشت به سوژه‌گی بنیاد نظریه برگر در «ذهن بی‌خانمان»^۱ است. «بازگشتی که از بی‌اعتمادی انسان به نهادهای اولیه ناشی شده است که او را در یک بی‌خانمانی ذهنی قرار داده است» (طالبی

۱- برگر ذهن بی‌خانمان را با کمک همسر و برادر همسرش نوشته است.

دارایی، ۱۳۹۱: ۱۰۷). از این منظر بی‌خانمانی با هر دلیلی (نسبی شدن جهان‌های اجتماعی یا عرفی شدن دین) تحملش سخت است و از اینرو آدمیان سعی می‌کنند با جستجوی خانه‌های جدید یا نهادهای ثانوی سرپناهی برای خویشتن دست و پا نمایند. به باور برگر در دنیای جدید فرد جای پای خود در واقعیت را بیشتر در درون خود می‌جوید تا در بیرون خود (همان منبع: ۱۰۸). وفق اندیشه‌ی (اصلاح شده) برگر؛ برای انسان امروزی در سبک متجدد زندگی‌اش، انتخاب‌های اخلاقی، ایدئولوژیک، مذهبی و مانند آن وجود دارد (برگر، ۱۹۷۹: ۳-۲). در واقع مدرنیته گزینش‌ها را چند برابر کرد و همزمان حوزه چیزی که به عنوان سرنوشت تجربه می‌شود را کاهش داد. این امر در حوزه دین، مانند دیگر حوزه‌های حیات و تفکر انسان رخ داده است. یعنی فرد مدرن نه تنها با فرصت انتخاب اعتقادات که با ضرورت آن روبرو است. این واقعیت موجب ادامه یافتن جبر بدعت‌گذاری در وضعیت معاصر می‌شود. بر این اساس بدعت‌گذاری که در روزگاری کاری حاشیه‌ای و غیر معمول بود به وضعیتی بسیار عمومی و فراگیر تبدیل شده است (طالبی دارایی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). بنابراین از منظر دستگاه نظری برگر جنبش‌های معنوی نوین همان نهادهای ثانویه هستند که انسان‌های بی‌خانمان به سوی آنها می‌روند و در اینجا هویت تفکیک شده و تمایز یافته، تکثر فرهنگی و در نهایت بدعت‌گذاری اجباری همگی در تحلیل این پدیده مورد توجه‌اند.

بررسی‌های گلاک و استارک به گونه‌ای است که ظهور فرقه‌های دینی را در قالب دو ایده «دگر اندیشی دینی» و «نارضایتی اجتماعی» تبیین کرده‌اند. در این میان دگر اندیشی دینی ناظر به جرح و تعدیل در دین نهادینه شده و آنرا با مراجع عرفی سازگار و منطبق کردن است. فرقه جدید برای پایداری نیازمند جای گرفتن در یک ساختار ایدئولوژیک می‌باشد به گونه‌ای که برخورداری بیشتر از آموزه‌ها و دریافت‌های آن برای حاملانش در سلسله مراتب فرقه جدید بتواند جایی باز کند. از سوی دیگر نارضایتی اجتماعی برآمده از احساس محرومیت و به صورت نافرمانی اجتماعی و مدنی است (گلاک و استارک، ۱۹۶۵: ۴۶-۴۵). محرومیت به نظر این دو نسبی و مشتمل بر محرومیت اقتصادی، اجتماعی، ارگانیسمی، اخلاقی و روانی است که در مورد اخیر وقتی اتفاق می‌افتد که افراد خود را فاقد یک نظام ارزشی معنابخش احساس کنند تا بتوانند زندگی خود را تفسیر کرده و سامان دهند. در واقع این محرومیت ناشی از محرومیت‌های شدید و حل ناشدنی اجتماعی است که طی آن مردم تعهد خود را نسبت به ارزش‌های موجود از دست می‌دهند. آنگونه که گلاک و استارک می‌گویند؛ زمانی که بدیل‌های دیگر برای حل مشکل محرومیت وجود نداشته باشد، طرح یک ایده جدید و نوآورانه در کنار شرط لازم محرومیت برای خلق جنبش جدید کفایت می‌کند (گلاک و استارک، ۱۹۶۵: ۶۰-۵۷).

بررسی‌های وونتو ناظر به نزول در خداشناسی، شکل‌گیری فردگرایی و پیدایش چشم‌اندازهای علمی است. چشم‌اندازهایی که به انسان اجازه داده‌اند در همه حوزه‌های زندگی از جمله دین و ارس‌های بیشتری را به عمل آورد که نتیجه آن پیدایش صوفی‌گری و نوعی اصلاح آگاهی است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۵۰). وی از تغییرات سریع در علم و تکنولوژی در دوران بعد از جنگ دوم جهانی سخن می‌گوید و این تحولات را با گسترش نقش نهاد تعلیم و تربیت ناشی از یک چارچوب ایدئولوژیک کاملاً پیشرفته به نام علم که نقش دین را به عنوان چارچوب تبیین‌گر در جامعه آمریکا را به چالش کشید، همزمان و همگام می‌خواند. به باور وونتو به چالش کشیدن باورها و تبیین‌های دینی توسط علم، دین سازمان یافته مجبور شد که خود را با این چالش منطبق سازد. این انطباق به تغییراتی انجامید که در قالب یک صورت به شدت لیبرال از سازمان دینی نهادینه شده خود را نشان داد. این تغییرات وارد شده بر سازمان دینی نهادینه موجب بروز آرایش جدیدی شد. جنبش‌های دگراندیش به راه افتاد که به رشد جنبش‌های نوپدید دینی در دهه ۱۹۶۰ انجامید (طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۱۱۴).

طبق آموزه‌های ویلسون وقتی سرعت تغییرات تکنولوژیک بسیار بالا باشد بسیاری از مردم توان انطباق با آنها را ندارند که نتیجتاً احساس ناکامی و سردرگمی به آنها دست می‌دهد. در چنین فضایی فرقه‌هایی برای تفوق بر مشکلات راهکارهایی ارایه و فرد را امیدوار می‌سازند. در چنین شرایطی این امکان وجود دارد که افرادی به امید رهایی و کامیابی از دین نهادینه و تثبیت شده کنار کشیده و به اندیشه جدید رو بیاورند (ویلسون، ۱۹۸۲: ۹۸-۱۰۰).

یکی از معروف‌ترین نظریات در خصوص معنویت‌های جدید نظریه انفسی شدن «چالرز تیلور» می‌باشد. وفق این نظریه چرخش گسترده ذهنی در فرهنگ مدرن موجب تقویت و ترویج معنویت‌گرایی مبتنی بر زیست ذهنی یا انفسی شده است که منبع حجیت و اعتبار باورها و اعمال را درون فرد قرار می‌دهد و همین درون منبع اولیه و مهم معنا نیز می‌باشد. در نتیجه آن نوع از زیست‌های دینی که منبع را درون فرد نمی‌دانند و زندگی را بر اساس انتظارات بیرونی و مرجعیت خارجی و غیرانفسی شکل می‌دهند وزن، اعتبار، اهمیت و نفوذ خود را از دست می‌دهند و به جای آن زندگی بر اساس اقتضائات درون معنا و اهمیت پیدا می‌کند. (طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۶۲-۶۱).

متفکر دیگر در این خصوص توماس لاکمن است. به نظر لاکمن دین نهادینه در دوران جدید دچار افول شده است و به جای آن نوعی دینداری ذهنی یا سوژه‌ای (سوژه محور) بروز کرده است که مشخصه آن برخورداری از یک هستی غیرالزام‌آور است. در این نوع دینداری آن امر متعالی که در دین داری سنتی در سطح بالایی قرار دارد به رتبه‌ای پایین‌تر تنزل یافته است که متأثر از فرهنگ روزگار ماست که ویژگی اصلی آن محوریت و خودمختاری فرد، خودشکوفایی،

خودپروری، قابلیت جابجایی اجتماعی و آزادی امور جنسی است. به زعم لاکمن این یک دین نامرئی است که به دلیل نارسایی روش شناختی از دید جامعه‌شناسی سنتی پنهان مانده است و بعد عرفانی و معنوی فرهنگ را نادیده گرفته است (طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۵). آنگونه که همیلتون گفته است؛ هر کدام از تبیین‌های ارایه شده در مورد جنبش‌های نوین هر چند واجد نکات ارزشمندی هستند ولی همه آنها واجد سه اشکال اساسی هستند که عبارتند از: نداشتن مبنای تجربی درست، اشکال در تبیین زمان‌بندی رواج ناگهانی این جنبش‌ها، تعمیم نادرست (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۵۲).

در میان متفکران ایرانی نیز می‌توان از مصطفی ملکیان نام برد که به عنوان نظریه پرداز عقلانیت و معنویت شناخته شده است. وفق نظر ملکیان: «دنیای مدرن با جهانی شدن مواجه است و جهانی شدن یعنی کوچک شدن دنیای عینی یا ابژکتیو و بزرگتر شدن جهان سوژکتیو. ثمره این کوچک شدن و بزرگ شدن به چالش کشیده شدن دین‌های سنتی که ابژکتیو هستند و ظاهر نیاز به معنویت که امری سوژکتیو است، می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۳: ۳۳-۴۷).

روش پژوهش

روشهای متعددی جهت گردآوری داده‌ها وجود دارد. با وجود این نمی‌توان بدون توجه به نوع تحقیق از پیش یکی از آنها را انتخاب کرد. زیرا انتخاب یک روش فی‌نفسه نه بهترین است و نه بدتر از روش‌های دیگر؛ بلکه همه چیز به هدف‌های تحقیق، مدل تحلیلی و خصوصیات میدان تحلیل بستگی دارد (کیوی و کامپنهود، ۱۳۷۷: ۱۸۳). در تحقیق حاضر نیز با توجه به شرایط از بررسی اسناد و مدارک (مطالعه کتابخانه‌ای) و تحلیل ثانویه کیفی^۱ استفاده شده است و مبتنی بر آن ضمن مرور متون و اسناد و مدارک در پایگاههای داده، در بخش تحلیل ثانویه کیفی نیز ۱۴ مورد از تحقیقات انجام شده مرتبط با موضوع در ایران را بررسی نموده است. به طور کلی تحلیل ثانویه شامل استفاده از داده‌های موجود و جمع‌آوری شده به منظور مطالعه بر اساس علایق پژوهشی متمایزی نسبت به تحقیق اصلی اولیه، در پس آن است و ممکن است به دنبال یک سوال پژوهشی جدید یا چشم‌انداز جایگزین در سوال اصلی باشد. در این ارتباط تحلیل ثانویه کیفی به عنوان شاخه نوظهوری از این روش به دنبال ارائه روایت‌های گوناگونی از مسائل مورد نظر را دارند که در سوالات تحقیق اولیه مورد غفلت واقع شده‌اند (لانگ و همکاران، ۲۰۱۰: ۳۳۶). در این مقاله هم وامدار از اصول روش شناختی این موضوع تحقیق به دنبال ارزیابی کیفی یافته‌های تحقیقات موجود و به دنبال تولید و سنتز معانی از مطالعات متعدد و متفاوت (پترسون و همکاران، ۲۰۰۱) است.

1- Qualitative secondary analysis

در بخش نخست مطالعه و در بررسی اسناد و مدارک (مطالعه کتابخانه‌ای) با توجه به تنوع و گسترده‌گی مصادیق جنبش‌های معنوی نوین ملاک‌هایی برای تعیین موارد شاخص در نظر گرفته است که عبارتند از؛ چاپ دست کم ۱۰ کتاب مرتبط با آموزه‌های جنبش در ایران، حداقل دوره رواج بیش از یک دهه باشد. در بخش تحلیل ثانویه کیفی نیز ملاک انتخاب اسناد به مقالاتی و تحقیقاتی بوده است که با روش و مبانی نظری مشخص علمی انجام شده‌اند. از اینرو از موارد ژورنالیستی، نوشته‌های ناظران دیندار- با مشرب کلامی و جدلی- و در نهایت مقالات احساسی طرفداری در تحلیل ثانویه کیفی استفاده نشده است.

یافته‌های تحقیق

الف) یافته‌های تحقیق بررسی اسناد و مدارک

برای بررسی وضعیت کلی جنبش‌های معنوی نوین و شناسایی جنبش‌های شاخص و شناخته شده در ایران از بررسی اسناد و مدارک (مطالعه کتابخانه‌ای) استفاده شده است که یافته‌های مرتبط در ادامه آمده است.

آنگونه که در ادبیات پژوهشی مرتبط با جنبش‌های معنوی نوین آمده است مشکلاتی برای مشخص نمودن وضعیت دقیق این جنبش‌ها و تعداد پیروان و رهروان آنها وجود دارد، مطابق بررسی‌های صورت گرفته به صورت کلی این دلایل مشتمل بر موارد سه گانه « تحرک و جابجایی»، «تنوع و تغییر» و «سنت گمنامی و بسته بودن» می‌باشند.

الف تحرک و جابجایی؛ شناور بودن التزام و عضویت (جفرسون به نقل از؛ شجاعی زند، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۷) و کوتاه بودن عمر و دوام (شجاعی زند، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۷) باعث میزان بالای جابجایی - ترک جنبش توسط بعضی اعضا و جایگزینی آن با دیگران- در این جنبش‌ها شده است.

ب) متنوع و متغییر بودن؛ آنگونه که بارکر می‌گوید: «در تلاش برای ارزیابی ظهور جنبش‌ها، سوال درباره‌ی تعداد اعضا ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد، بسیاری از جنبش‌ها اقدام به شمارش اعضای خود نمی‌کنند- معمولاً در جهت مثبت - آن را مخفی کرده یا تغییر می‌دهند. ناگفته پیداست که بعضی از جنبش‌های نوین دینی تعداد انگشت شماری - حتی یک نفر - عضو دارند» (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۷).

ج) سنت گمنامی و بسته بودن؛ برخی از گروه‌های معنویت‌گرا تمایلی به تبلیغات، فعالیت‌های رسمی و آشکار شدن ندارند در این ارتباط برخی از این گروه‌ها به صورت خاص و یا بخشی از فعالیت تمامی گروه‌ها ناظر به رعایت گمنامی به عنوان اساس روحانی سنت‌های مورد توافق است. بر این اساس گروه‌ها و یا بخشی از فعالیت‌های آنها به صورت درون گروه و بسته بوده و

گرفتن اطلاعات از آنها مشکل می‌باشد. مورد اخیر در جامعه ایران به دلیل مشکلات ارزشی و هنجاری در سالهای اخیر تشدید است و از اینرو امکان برآورد دقیق از وضعیت و چیستی این جنبش‌ها را با مشکل بیشتر مواجه نموده است. آنگونه که همیلتون یادآوری نموده است: «بسیاری از این گروه‌های به این دلیل بحث برانگیز شده‌اند که روش‌های عضوگیری، سبک‌های زندگی و ارزش‌های آنها با ارزش‌های جامعه گسترده‌تر ضدیت دارند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۴۹). مرتبط با ایران نیز مسئولان و سیاستگذاران فرهنگی تهدیدات جنبش‌های معنوی نوین را به دلیل طرح مسائل قبح‌شکنانه در راستای تخریب ارزش‌های اسلامی و اخلاقی، تهدید سلامت معنوی افراد و خانواده ایرانی و نظایر آن ارزیابی می‌کنند و در موارد بسیاری با اطلاق عناوینی مانند عرفان‌های کاذب، قلبی و نوظهور آنها را عامل انحراف، فساد و گمراهی می‌دانند. اطلاق این عناوین و غیرقانونی بودن، دسترسی و اطلاع از کم و کیف آنها را با دشواری همراه ساخته است. مرتبط با همین موضوع و به طور مثال می‌توان به جنبش موسوم به «عرفان حلقه» اشاره کرد که در میان انبوه گروه‌های متفاوت به دلیل خاستگاه و رهبری ایرانی آن بیشترین اشتراک را با آموزه‌های فرهنگ ایرانی دارد. این گروه که در دهه ۱۳۸۰ به ثبت رسمی رسیده بود و فعالیت‌های گسترده‌ای را در این دهه داشته است مشابه با آنچه همیلتون در خصوص مغایرت سبک‌های زندگی و ارزش‌های آنها با ارزش‌های جامعه گسترده‌تر می‌گوید در سال ۱۳۸۹ غیرقانونی بودن گروه اعلام شده و رهبر آن نیز دستگیر، محاکمه و روانه زندان شده است. با این وجود مطابق با ملاک‌های راهنما بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد شاخص‌ترین و شناخته‌شده‌ترین اشکال جنبش‌های معنوی نوین در ایران به صورت زیر هستند.

الف) جیدو کریشنا مورتی؛ کریشنا مورتی عارف و رهبر معنوی هندی است. طبق اندیشه مورتی؛ انسان برای دستیابی به آزادی و رهایی باید هر آن چه که وی را از هدف باز می‌دارد- از جمله آداب و رسوم و سنن و عقاید حاکم بر جامعه و مردم- را کنار بگذارد آیین یوگا و اموری مانند تمرکز و مراقبه به شدت مورد علاقه مورتی هستند. آنگونه که او می‌گوید: «حقیقت حد و مرزی ندارد؛ کاملاً لایتناهی و نامشروط است ... به هیچ عنوان قابل سازماندهی نیست... اعتقاد یک موضوع کاملاً شخصی و فردی است. شما نمی‌توانید و مجاز نیستید به آن شکل و ساختار مشخصی بدهید و سازماندهی آنرا به عهده بگیرید. چنانچه مرتکب این عمل شوید آن اعتقاد؛ بی‌جان، مرده و جامد خواهد شد. در واقع به یک فرقه تبدیل خواهد شد که به زور و اجبار به دیگران تحمیل شده است» (کیانی ۱۳۹۰ الف: ۶۶). کتاب‌های مورتی در دهه شصت هجری شمسی آغاز به ترجمه فارسی شد، و تا کنون اضافه بر ترجمه‌های متفاوت و مطالب پراکنده، ۹ کتاب از او توسط محمد جعفر مصفا ترجمه و روانه بازار شده است.

ب) فالون دافا: فالون به معنای چرخ قانون و دافا به معنای راه بزرگ و اصول و قوانین اصلی

حاکم بر جهان است. خاستگاه این گروه چین، رهبر آن «لی. هنگ. جی» و شعار آن «جن، شن، رن» به معنای «نیک خواهی، حقیقت و بردباری» می‌باشد و تزکیه کننده برای اینکه در نیروی کیهانی جذب شود و به ماورای رنج‌ها، مرگ و تولدهای پیاپی و به همان اصل خویش راه یابد این سه راه را در خود تحقق بخشد. عقاید این گروه در بودیسم و تائوئیسم ریشه دارد ولی ادعا می‌کند از آنها برتر است، زیرا دربردارنده تزکیه ذهن بودا و تزکیه تن تائو به صورت توأمان است. برای این منظور در فالون دافا ۵ تمرین صورت می‌گیرد که هر کدام با یک عبارت مشخص می‌شوند. مبتنی بر این عقیده؛ فالون مینیاتوری از جهان است که تمام قابلیت‌های جهان را دارد و به طور خودکار می‌تواند عمل کند و بچرخد ولی استاد فالون می‌تواند این شی نامرئی را در بدن افراد کار بگذارد تا برای همیشه در قسمت زیرین شکم دوران داشته باشد. بر اساس بررسی‌های انجام شده بیشتر اعضاء هوادار و یا پیرو این جنبش در ایران افراد جوان و زنان بوده که مهمترین دلیل عضویت به بیان خودشان انجام حرکات ورزشی و مدیتیشن می‌باشد (تاجیک و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۲۸).

ج) اکنکار^۱؛ اکنکار را پال توئیچل در ۱۹۶۵ آنرا ایجاد نمود و بعد از او داروین گراس و هارولد کلمپ آنرا ادامه دادند. «اک» در سانسکریت به معنای عدد یک است که از آن اصطلاحاً حق یگانه و یکتا قصد می‌شود بسیاری از تعالیم اکنکار برگرفته از آموزه‌های رادها سوامی هندی است. متن مقدس عرفان اکنکار شریعت کی - سوگمارد (راهی به سوی لایتناهی) است که در آن رهبران و سلسله اساتید جایگاه کاریزماتیک والایی دارند. سه رکن اساسی این نظرگاه خداشناسی، رهبرشناسی و راه رسیدن به سعادت است. در اندیشه اکنکار در این عالم دوازده طبقه و در هر طبقه خدایی وجود دارد که در پست‌ترین طبقه آنها که جهان فیزیکی است کل لیرانجان (صاحب قطب منفی هستی که به زعم او همان خدای ادیان توحیدی است) و در طبقه دوازدهم سوگماد (صاحب قطب مثبت) قرار دارند. مرتبط با رهبر مدعای گروه این است که استاد حق باید در قید حیات باشد. ضمن اینکه رهبران در گذشته و پیروان شاخص در طبقات دیگر مشغول آموزش مردمان آن طبقات هستند. گفته می‌شود؛ ۶۰ کتاب این فرقه در ایران به چاپ رسیده است (کیانی، ۱۳۹۰: ب: ۷۶-۷۵). یا اینکه؛ «در ایران آثار متعددی از توئیچل و کلمپ، ترجمه و نشر شده است و فعالیت‌هایی نظیر سایت، برگزاری دوره آموزشی، گردهمایی و برگزاری تور، نماد زنده بودن اکنکار در ایران است» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۴۱).

د) عرفان حلقه یا کیهانی؛ این عرفان با آمیختن پاره‌ای از مباحث عرفانی ایرانی اسلامی و

نظریات فیزیک مدرن مدعی درمانگری و فرا درمانی است. محمدعلی طاهری بنیان‌گذار گروه، موسسه فرهنگی هنری خود را با نام «عرفان حلقه» در دهه ۱۳۸۰ به ثبت رسانده است که البته در سال ۱۳۸۹ غیرقانونی بودن گروه او اعلام شده و خود نیز بازداشت شده است. بر اساس آموزه‌های طاهری شعور کیهانی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی، روح القدس، ...) عبارتست از مقوله‌ای که انسان می‌تواند با ارتباط مستقیم با خداوند، صاحب لایه محافظی شود که با استفاده از این لایه محافظ می‌تواند بر مشکلات و دردها فایق آید. اساس عرفان حلقه بر اتصال به حلقه‌های متعدد (شبکه شعور کیهانی) استوار است و همه سیر و سلوک آن از طریق اتصال به این حلقه صورت می‌گیرد. از این دیدگاه سراسر عالم هستی رحمت عام الهی است و همه حتی بدان که به آنها فرصت برگشت داده شده است غرق در رحمت الهی‌اند. در عرفان حلقه ادعا این است که پیروان به حلقه‌های رحمانیت خداوند متصل می‌شوند و حقیقت رحمانیت هم فرصتی برای همنشینی با شیاطین و شرارت کردن است و هم مقدمه‌ای برای هم‌سنخی با فرشتگان و سیر به سوی معبود که البته هر کدام از اینها نشانه‌ای دارد. اگر در فرصتی که رحمانیت خداوند به انسان داده به رحیمیت او بیندیشد و آن را بجوید، به راستی اهل رحمت است و به زودی در آغوش عشق و رحمت خاصه خداوند، آرام خواهد گرفت و از او خواهد شنید که ای جان به آرامش رسیده به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که شادمان و راضی هستی و او نیز از تو خشنود و راضی است. اما کسانی که به رحمانیت تکیه کرده و در آن فرومانده‌اند، مثل شیطان و بلکه شیاطینی انسان‌نما خواهند بود که از فرصت‌ها و نعمت‌های الهی برای دور شدن و دشمنی با خدا استفاده می‌کنند و مورد قهر او قرار می‌گیرند. عرفان حلقه بنا به گفته پایه‌گذاران آن برای اتصال به حلقه‌های عرفانی است (طاهری، ۱۳۸۶ به نقل از مظاهری سیف، ۱۳۹۰: ۸۸-۸۷).

ه) اوشو؛ راجنیش چاندرا موهان جاین عارف و روحانی هندی که بین سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۹۰ می‌زیست. وی در دهه ۶۰ میلادی به نام آچاریا راجنیش و در دهه ۷۰ و ۸۰ باگوان شری راجنیش نامیده شد اما در نهایت در سال ۱۹۸۹ نام اوشو را برای خود برگزید. اوشو بنا به گفته خود اشو برگرفته از اصطلاح «oceanic» به معنای "حل شده در اقیانوس" است. برای اوشو رقص و شادی اهمیت بسیاری دارد و آموزه‌های او مملو از راهنمایی به سوی شاد بودن، لذت بردن از زندگی و پرهیز از ناملایمات، دعوت به آرامش، عشق ورزی، رقصیدن و آوازخواندن است. مبتنی بر آنچه وی می‌گوید: کائنات یک شوخی است. خنده عبادت است. اگر بتوانی بخندی چگونه عبادت کردن را آموخته‌ای. جدی نباش آدم جدی هرگز نمی‌تواند مذهبی باشد. آدمی که بتواند بی‌چون و چرا بخندد، آدمی که همه‌ی مسخرگی و همه‌ی بازی زندگی را می‌بیند، در میان آن خنده به اشراق می‌رسد (اوشو، ۱۳۸۲: ۱۰۵). در مکتب اشو مراقبه دارای

اهمیت فوق‌العاده‌ای است، او در این باره می‌گوید: زندگی بدون مراقبه گیاهوار زیستن است. شماها می‌توانید گیاهان متفاوتی باشید: یکی کلم است و دیگری گل کلم... گل کلم فقط یک کلم است با مدارج دانشگاهی، چندان فرقی نیست. زندگی چندان گسترده و عظیم و چنان عجیب و اسرارآمیز است که نمی‌توان آن را به یک قاعده یا اندرز تقلیل داد. همه اندرزها کم می‌آیند، زیاد کوچک‌اند. آنها نمی‌توانند زندگی و انرژی‌های زنده‌اش را در خود جای دهند. از این رو این قاعده طلایی اهمیت می‌یابد: اینکه هیچ قاعده طلایی‌ای وجود ندارد (اوشو، ۱۳۸۲: ۴۰۷). به زعم اوشو «همه‌ی آئین‌ها بر پایه دستاویزی ساختگی بنا شده است. همه‌ی شیوه‌ها دروغین‌اند. آنها تنها یک موقعیت را پدید می‌آورند و انگیزه نیستند. می‌توان دستاویزهای تازه‌ای به بار آورده و دین‌های تازه‌ای پدید آورد. دستاویزهای کهنه فرسوده می‌شوند. دروغ‌های کهنه از رنگ و بو می‌افتند و به دروغ‌های نوتری نیاز خواهد بود» (اوشو، ۱۳۸۰: ۲۰). سخن اوشو این است: ادیان کهن همه باطل‌اند و باید کنار بروند بر این اساس است که وی نیچه، فروید، مارکس و فویرباخ را تمجید می‌کند و از این بابت آنها را ستایش می‌کند ولی در عین حال نقدی هم به آنها دارد و بر این باور است: این‌ها در از بین بردن خدا و عدم یافتن جانشین مناسب برای خدا خطا کرده‌اند. اوشو ده فرمان و به تعبیر خودش ده غیر فرمان را در برابر ده فرمان حضرت موسی (ع) مطرح می‌کند. ده غیرفرمانش عبارتند از: آزادی، یگانگی، فردیت، عشق، مکاشفه، جدی نبودن، سر زندگی، خلاقیت، حساسیت، خرسندی و احساس رازگونه‌گی. (و) پائلو کوئلیو؛ وی خود را به صورت صریح یک رهبر معنوی نمی‌داند ولی سراسر آثار او بیانگر معنویت حاضر در جنبش‌های معنوی نوین است. کوئلیو خود در این باره می‌گوید: «من کوشیده‌ام از سرچشمه‌های بسیاری بنوشم، چون مردی در جستجوی خدا هستم و برای یافتن راه خودم به سوی خدا باید قلب خودم را بگشایم. سال‌های سال، پرسش‌های بسیاری داشتم، اکنون به راز خدا احترام می‌گذارم. سعی می‌کنم با کارم خدا را گرامی بدارم، سعی می‌کنم از معنویت و روحانیت سخن بگویم؛ چون می‌دانم روز به روز مردم بیشتر به روحانیت و معنویت روی می‌آورند و بزرگترین جستجوی من در زندگی معنویت بوده است و به همین دلیل است که این مساله همواره در کتاب‌های من حضور دارد» (کوئلیو، ۱۳۸۷ به نقل از انواری، ۱۳۹۲: ۱۶۲). ضمن اینکه در سال ۲۰۱۱ در کتابی با عنوان رهبران معنوی جهان از ۱۰۰ رهبر معنوی جهان نام برده شده که کوئلیو جزو ۲۰ نفر اول این فهرست بوده است (همان منبع پیشین). در اندیشه‌ی کوئلیو عشق مفهومی بنیادی است که از نه عنصر تشکیل شده است که عبارتند از: بردباری، مهربانی، سخاوت، فروتنی، ظرافت، تسلیم، تسامح، معصومیت و صداقت (کوئلیو، ۱۳۸۷: ۴۲). معنویتی که کوئلیو که در سراسر آثارش به آن دعوت می‌کند مبتنی بر خود اجتهادی و تزکیه شخصی است. وی آنگونه که گفته می‌شود: «بدون اینکه در قالب یک گروه

یا فرقه خاصی فعالیت کند و طرفدارانی داشته باشد، معنویت سیالی را در آثارش معرفی می‌کند» (انواری، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۷).

از دیگر مواردی که می‌تواند به عنوان شاخصی برای جنبش‌های معنوی نوین در ایران باشد می‌توان به سای بابا، گروه رام الله (به رهبری پیمان فتاحی ملقب به ایلیا میم رام الله)، عرفان سرخپوستی طبق آموزه‌های کارلوس کاستاندا اشاره نمود.

بر اساس بررسی‌های انجام شده علیرغم تفاوت بین جنبش‌های ذکر شده ویژگی‌های مشترک آنها را می‌توان مشتمل بر این موارد دانست؛ آموزه‌های رستگاری، منعطف بودن در مقابل تغییرات و سازگاری با عناصر مدرن، گمنامی، فرهنگندی برآمده از آموختن آموزه‌ها، مدعای حقیقت داشتن، تاکید بر آزادی فردی، مشهور شدن با بخشی از فعالیت‌ها، عشق زمینی، موفقیت و مدیریت شخصی، توجه خاص به گروه‌های حاشیه‌ای، مراقبه، اهمیت دادن به ایمان و تجربه شخصی، توجه و تاکید بر به زنان، توجه و تاکید بر روابط بین دو جنس.

ب) یافته‌های تحلیل ثانویه کیفی

در این قسمت به بررسی یافته تحقیقات مرتبط پرداخته می‌شود. مذاقه در کارهای انجام شده نشان می‌دهد که هنوز ادبیات پژوهشی درخوری در این زمینه به وجود نیامده است و مقاله حاضر به نوعی تمامی مقالات و تحقیقات مرتبط در ایران که مطابق با روش و مبانی نظری مشخص علمی انجام شده‌اند را در برگرفته و بررسی نموده است. موارد بررسی شده در ادامه آمده است.

در تحقیقی ریاحی و جعفری (۱۳۸۸) به بررسی همبسته‌های اجتماعی میزان گرایش دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران به جنبش‌های دینی جدید پرداخته‌اند. نتایج تحقیق حاکی از آن است که ۴۹ درصد از دانشجویان گرایش قوی نسبت به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند، درحالی که ۴۱/۷ درصد از آنها دارای گرایش ضعیف بوده‌اند و مابقی گرایش متوسطی به این جنبش‌ها داشته‌اند. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که بالاترین میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویانی مشاهده شده است که هنوز ازدواج نکرده بودند، به طور نیمه وقت شاغل بوده‌اند، در رشته‌های هنر و علوم انسانی تحصیل می‌کرده‌اند، جزو اقوام لر و ترک و کرد بوده‌اند، و والدین آنها به طبقات اجتماعی بالاتر متعلق بوده‌اند، همچنین گرچه دختران. دانشجو در مقایسه با پسران، گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی جدید داشته ولی این تفاوت به لحاظ آماری معنادار نبوده است. در نهایت، نتایج آزمون‌های همبستگی، حاکی از کشف رابطه معکوس و معنادار بین میزان دینداری و میزان گرایش به هویت قومی با میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید بوده است.

در تحقیق دیگری حبیب‌زاده خطبه‌سرا (۱۳۸۴) با استفاده از مدل سنجش دینداری شجاعی زند به بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان پرداخته است. بر اساس یافته‌های به دست آمده از این تحقیق تعداد و نسبت دانشجویانی که دینداری باطنی (مشمتمل بر اعتقادات، اخلاقیات و عبادات فردی) پیشه کرده‌اند، بسیار بیشتر از دانشجویان با دینداری شریعتی و اجتماعی بوده است. توفیقی که می‌تواند بیانگر تمایل دینداری جوانان به فردی شدن و خصوصی شدن دین و گرایش به جنبش‌های معنوی نوین باشد.

در تحقیق دیگری به علل جامعه‌شناختی گرایش زنان به معنویت‌های جدید (کاویانی، ۱۳۹۰) بوده است. جامعه آماری تحقیق مذکور دانشجویان دانشگاه مازندران و حجم نمونه با استفاده از روش کوکران، ۴۰۰ نفر بوده است. یافته‌های بدست آمده از تحقیق نشان می‌دهند که ۵۵/۹ درصد دانشجویان دانشگاه مازندران گرایش زیادی به جنبش‌های دینی جدید و ۲/۳ درصد دانشجویان گرایش کمی به این جنبش‌ها دارند. در این میان بالاترین میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویانی مشاهده شده است که هنوز ازدواج نکرده بودند، از نظر وضعیت اشتغال بیکار بودند، جزو اقوام طبری، گیلک و ترک بودند و والدین آنها به طبقه اجتماعی متوسط تعلق داشتند. در نهایت، آزمون‌های همبستگی، نشان داد که میان اقوام مختلف و ابزار کسب اطلاعات دینی و گرایش به جنبش‌های نوین دینی رابطه معنادار وجود دارد. از دیگر نتایج این طرح رابطه معکوس قومیت‌گرایی با گرایش زنان به معنویت‌های نوین و رابطه مستقیم قشر دانشجو با آن بوده است.

در تحقیق دیگری (تاجیک و همکاران، ۱۳۹۲) نیز یافته‌ها بیانگر آن است که: در فالون دافا نیز بیشتر اعضاء در ایران افراد جوان و زنان بوده که مهمترین دلیل عضویت به بیان خودشان انجام حرکات ورزشی و مدیتیشن می‌باشد. طبق یافته‌های تحقیق مذکور عمده حضور آشکار این گروه تا سال ۱۳۸۵ بوده است. در این تاریخ بر اساس درخواست سفارت چین در ایران از فعالیت آنها جلوگیری به عمل آمده است.

افتخار خوانساری (۲۰۱۳) در مقاله‌ای با عنوان «زن، خود و تحولات زندگی در جنبش معنوی عرفان کیهانی در ایران» به بررسی موضوع پرداخته است. طبق یافته‌های تحقیق مذکور زنان در راستای انگیزه توانمندسازی جنسیتی به جنبش‌های معنویت‌گرا جذب شده‌اند. انگیزه توانمندسازی در میان زنان جوان مصداق بیشتری داشته است.

لطیفی و همکاران (۱۳۹۳) نیز در تحقیقی با عنوان «آگاهی و گرایش به عرفان اسلامی و عرفان‌های کاذب در بین دانشجویان» دانشگاه‌های اصفهان، صنعتی و پیام نور استان اصفهان به صورت پیمایشی آگاهی و گرایش به جنبش‌های معنوی نوین را مورد بررسی قرار داده‌اند. تحلیل نتایج تحقیق مذکور نشان می‌دهد هرچه میزان سن شرکت‌کنندگان افزایش یافته،

گرایش آنان به عرفان حقیقی بیشتر و در مقابل گرایش آنان به عرفان‌های کاذب کاسته شده است. ضمن اینکه میزان شناخت کتاب‌های عرفان حقیقی و عرفان کاذب در بین دانشجویان پسر بیشتر از دختر است.

وکیلی و گودرزی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی از دلایل اجتماعی بسیاری برای گرایش به جنبش‌های نوپدید در ایران سخن گفته‌اند که از آن جمله موارد فقدان شناخت دین اصیل، اختلاف نسل‌ها، سیاست‌زدگی افراطی دینداران، فقهی‌شدن و ظاهری‌شدن افراطی در عرصه دین و استفاده از ابزارهای سلبی هدایت، دوقطبی‌شدن دینی جامعه به خودی و غیر خودی، حقوق زنان، مصرفی‌شدن جامعه، ظرفیت‌های اجتماعی معناگرایی در ایران را می‌توان نام برد (وکیلی و گودرزی، ۱۳۹۰: ۵۶).

در تحقیقی با عنوان بررسی دگرگونی هیات‌های مذهبی زنانه: هیات‌های سنتی و نوین (دستوری، ۱۳۸۹) به وضعیت زنان در هیات‌ها پرداخته و از گرایش آنها به شیوه‌های نوین هیات‌ها سخن به میان آورده است. از دلایل گرایش زنان به شیوه‌های نوین، تحولات ساختارهای کلان فرهنگی اجتماعی و سیاسی دانسته است که در ذیل آن به فعال شدن زنان نیز اشاره شده است

شریعتی و دیگران (۱۳۸۹) در تحقیق خود پیرامون معنویت‌های جدید در ایران به این نتیجه رسیده‌اند که گروه‌های مدعی معنویت‌گرایی طی سالیان اخیر آموزش شیوه‌های جدیدی برای بهتر زیستن را در دستور کار خود قرار داده‌اند. در این گروه‌های رو به افزایش افراد به دنبال آن هستند که ضمن تجربه نوعی احساس معنوی و روحانی، چگونگی دستیابی به راه‌های خوشبختی، موفقیت و کمال را همراه با آرامش روحی دریابند. بر اساس یافته‌های تحقیق مذکور؛ این گروه‌ها را می‌توان جوامعی در نوستالوژی اجتماع با خصوصیات بسته، رازدار و دارای رهبری فرهمند معرفی و در عین حال حضور آنها را به عنوان نشانه‌هایی از پویایی حیات اجتماعی در لایه‌های زیرین جامعه قلمداد کرد.

طالبی و طالبی دارابی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان به تحلیل نشانه‌های معنویت‌گرایی نوین در ایران پرداخته‌اند. بر اساس یافته‌های تحقیق مذکور نظام معنایی معنویت‌گرایی به مثابه گفتمان بر اساس مضامین و نشانه‌هایی مانند محوریت خود و سفر از زندگی بر اساس انتظارات بیرونی به یک زندگی اصیل درونی، فردگرایی، نگرش کل نگرانه، التقاط و استفاده از روان‌شناسی و فردگرایی استوار است. نتیجه بررسی‌های تجربی تحقیق نیز موید آن است که پیدایش گفتمان معنویت‌گرایی جدید نشان از تعارض‌های درونی و ابهامی است که در حوزه معانی گفتمان دینی وجود دارد. این مساله فرصت بالندگی و موقعیت مسلط گفتمان دینی را با چالش مواجه نموده، زمینه را برای پیدایش گفتمان معنویت

گرایی در ایران فراهم نموده است. آنگونه که در تحقیق مذکور آمده است؛ این گفتمان مرحله پیدایش و قرارگیری را در ایران طی می‌کند و هنوز به شفافیت معنایی دست نیافته است و با موانعی جدی برای تبدیل شدن به یک گفتمان هژمونیک مواجه است.

در تحقیق دیگری (پسند، ۱۳۹۳) در تحقیقی با عنوان علل گرایش به عرفان‌های نوظهور در ایران و پیامدهای امنیتی آن پراخته است. تحقیق مذکور به صورت پرسشنامه‌ای و در میان نخبگان انجام شده است. بر اساس یافته‌های تحقیق پاسخ دهندگان مهمترین دلیل گرایش به عرفان‌های نوظهور در ایران را بسترهای فرهنگی دانسته و ریشه‌های اعتقادی، سیاسی، بسترهای فردی و علل اجتماعی را به ترتیب در اولویت‌های بعدی قرار داده‌اند و تاثیر عوامل اقتصادی را رد کرده‌اند.

کریمی‌پور (۱۳۹۱) نیز در تحقیقی به تحلیل جامعه‌شناختی تغییر کیش در روایت زندگی ۳۰ نفر از نوکیشان پرداخته است. این تحقیق گرچه به جای گرایش به جنبش‌های معنوی، گرایش به دین جدید را مورد مطالعه قرار داده است ولی می‌توان آنرا در زیر طرح مجدد مساله غایت‌های انسانی، چیستی و کیستی مرتبط با جنبش‌ها نیز بررسی نمود. در تحقیق کریمی‌پور نتایج زیر به دست آمده است:

- ناسازگاری در گرایش‌های پیشین و دریافت نگرش‌های نو نسبت به دین جدید
- خلاءهای شناختی و فقدان جواب‌های قانع کننده در دین پیشین.
- وجود آموزه‌ها و آئین کاریزمای قانع کننده و امید بخش در دین جدید. (کریمی پور، ۱۳۹۱: ب)

نظری (۱۳۹۳) در تحقیقی به مطالعه تحول در پایبندی دینی دانشجویان دانشگاه خوارزمی بر اساس تحلیل روایت پرداخته است. بر اساس یافته‌های تحقیق مذکور طیفی از عوامل بر پایبندی و یا عدم پایبندی دینی افراد موثر هستند که می‌توانند آنها را به سوی جنبش‌های معنوی نوین سوق دهند. این عوامل عبارتند از رویارویی با محیط متکثر و مدرن دانشگاه، تعارض معرفتی در رویارویی با تفکر عقلانی و تربیت انتقادی، تجربه محرومیت و تجربه‌های تنش زا مانند تجربه ناموفق اجتماعی شدن، تجربه ناشی از تحمیل دین شریعت مدارانه، محرومیت وجودی، رویارویی با مساله شر و دین دولتی.

جابرین و همکاران (۱۳۹۶) در تحقیقی به بررسی جامعه‌شناختی گسترش معنویت گرایی نوپدید در شهر تبریز پرداخته است. تحقیق مذکور به روش گراند تئوری و با مصاحبه عمیق با ۱۴ نفر از گروه‌دگان به معنویت‌های نوین انجام شده است. پدیده مرکزی گرایش احساس درمندی است. از شرایط علی مرتبط با گرایش تنش‌های خانوادگی و علل مقدم آسیب تعلقات

عاطفی و اختلافات خانوادگی بوده است.

تحقیقات مرور شده در مقاله حاضر دلایل گرایش به جنبش‌ها را به این صورت بیان نموده‌اند. محملی برای پیگیری حقوق زنان، انجام حرکات ورزشی و مدیتیشن، انگیزه توانمندسازی جنسیتی، شناخت پایین از عرفان‌های سنتی و مرسوم، تحولات ساختارهای کلان و فعال شدن زنان، آرایه شیوه‌های جدیدی برای بهتر زیستن، پویایی حیات اجتماعی در لایه‌های زیرین، تجربه معنوی و روحانی، تعارض‌های درونی و ابهام در حوزه معانی گفتمانی دینی و فردی شدن و خصوصی شدن دین، احساس دردمندی و تلاش برای تفوق بر آن از رهگذر باور به توانایی جنبش‌ها، تعارض معرفتی در رویارویی با تفکر عقلانی و تربیت انتقادی، تجربه محرومیت و تجربه‌های تنش‌زا. از میان دلایل ذکر شده اخیر عواملی نظیر تحولات ساختارهای کلان (دستوری، ۱۳۸۹)، بحث حقوق زنان و توانمندسازی جنسیتی (افتخار خوانساری، ۲۰۱۳) ظرفیت‌های اجتماعی معناگرایی (وکیلی و گودرزی، ۱۳۹۰)، شیوه‌های جدید برای بهتر زیستن (شریعتی و دیگران، ۱۳۸۹)، تعارض‌های درونی و ابهام در حوزه معانی گفتمان دینی (طالبی و طالبی دارابی، ۱۳۹۱)، ناسازگاری در گرایش‌های پیشین و وجود آموزه‌ها و آئین کاریزمای قانع کننده و امید بخش در آئین جدید (کرمی پور، ۱۳۹۱) بوده که به نوعی تبیین آرایه شده از سوی رویکردهای نظری مرتبط را تائید می‌کنند.

آنگونه که یافته‌های تحقیقات انجام شده بیان داشته‌اند عضویت در اقوام ایرانی (ریاحی و جعفری، ۱۳۸۸- کاویانی، ۱۳۹۰-) با میزان گرایش به جنبش‌های دینی همبستگی مستقیم و مثبت داشته ولی گرایش به هویت قومی با آن رابطه معکوس (کاویانی، ۱۳۹۰) داشته است. بسیاری از تحقیقات انجام شده نیز بر گرایش بیشتر جوانان (در مقابل میانسال‌ها و بزرگترها) و زنان (در مقابل مردان) به جنبش‌های معنوی تاکید داشته‌اند. هر کدام از سه گروهی (زنان، جوانان، اقوام) که گرایش بیشتری به عضویت داشته‌اند شاید در یک وجه با همدیگر اشتراک داشته باشند و آن افراد دارای احساس محرومیت نسبی باشند. این موضوع در دو مورد از تحقیقات انجام شده به صورت صریح بیان شده است و در یک مورد دلیل گرایش تجربه محرومیت و تجربه‌های تنش‌زا (نظری، ۱۳۹۳) بوده است. این یافته مشابه با آنچه است که جابریان و همکاران (۱۳۹۶) انجام داده‌اند. در تحقیق مذکور که به روش نظریه مبنایی انجام شده است پدیده مرکزی گرایش احساس دردمندی بوده است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

گرچه مطالعات مستقل اندکی در زمینه موضوع در ایران انجام شده است ولی بر اساس شواهد آرایه شده می‌توان حضور قابل توجه این جنبش‌ها در ایران را تائید نمود. بررسی مقاطع فراز و

نشیب و رونق و رکود جنبش‌های معنوی نوین نشان می‌دهد که این گروه‌ها جذابیت‌های بسیاری برای افراد دارند و با بازتر شدن فضاها و آزادی ادیان رشد بسیار زیادی از خود نشان می‌دهند. به طور مثال به رسمیت شناختن در پارلمان ادیان جهان در ۱۸۹۳، جدایی مذهب شینتو از دولت در ژاپن در دهه ۱۹۵۰، فرصت پیش آمده اوایل دهه ۱۹۹۰ در چین که رواداری نسبت به جنبش‌های معنوی را بوجود آورده با رونق بسیار زیادی در آنها همراه بوده است. در ایران نیز تحقیقات و مستندات ارایه شده موید فرایند مذکور است. قبل از غیرقانونی اعلام کردن فالون دافا در سال ۱۳۷۵، جلوگیری از نشر آثار پائولو کوئیلو در پایان دهه ۱۳۸۰ و سختگیری‌ها نسبت به عرفان حلقه با رشد زیاد این گروه‌ها و گرایش به آنها مواجه هستیم. در واقع باز شدن فضاها، کم رنگ شدن و یا محو مرزهای سنتی و گسترش رو به تزاید تعاملات، موجب گریزناپذیری تأمل در چیستی و کیستی خود و امکان فرهنگ‌پذیری از منابع بسیار ناهمگون و تکوین نظرگاه‌های چهل تیکه‌ای در جهان امروزی شده است. برآمده از فرایند مذکور، افراد برای پیگیری نیازهای معنوی خود در غیاب غلبه‌ی قرائت سنتی ادیان، بخشی از مطلوب خود را در جنبش‌های معنوی نوین یافته که با مدرنیته نیز سازگاری دارند. تلفیق تجدد و عرفان در تعالیم کریشنا مورتی، معناگرای ماتریالیست بودن اوشو و آموزه‌های مشابه دیگران برای باورمندان معنویت در زمانه‌ی حاضر که درگیر و علاقه‌مند اقتضائات زندگی امروزی نیز هستند، جذابیت‌های خاص خود را دارند. ضمن اینکه پدید آمدن چنین گروه‌هایی در جوامع و جلب گسترده‌ی حامیان می‌تواند وابسته به بسترهای فرهنگی مساعد معنویت‌گرایی و یا خلاء وجود نهادهایی باشد که مشارکت اجتماعی را تشویق کرده و سرمایه‌ی اجتماعی را بالا می‌برند. مبتنی بر موارد بررسی شده، آنچه در ایران می‌گذرد عمدتاً جنبش‌های تأییدکننده‌ی جهان هستند که با تأکید بر فرد ادعای تعالی و توفیق شخصی از طریق دستورالعمل‌های کاهش شکاف بین آرزو و واقعیت و رفع مسایل شخصی مانند بیماری و مشکلات مالی را دارند از اینرو جذابیت این جنبش‌ها برای کسانی که از مدار مزایای جامعه به هر دلیلی دور افتاده‌اند بیشتر می‌باشد و از این جهت می‌توانند مأمونی برای ناراضیان اجتماعی، دارندگان احساس محرومیت نسبی و افراد فاقد قدرت و منزلت باشند و به جذب آنها مبادرت ورزند. به طور مثال؛ براساس آموزه‌های عرفان حلقه، شعور کیهانی (هوشمندی حاکم بر جهان هستی، روح القدس، ... عبارتست از مقوله‌ای که انسان می‌تواند با ارتباط مستقیم با خداوند، صاحب لایه محافظی شود که با استفاده از این لایه محافظ می‌تواند بر مشکلات و دردها فایق آید. متأثر از چنین واقعیتی در ایران «هر جا» و «هر زمان» که امکان حضور و عضویت افراد در گروه‌های معنویت‌گرای جدید وجود داشته است افراد دارای احساس محرومیت نسبی و فاقد مزایای اجتماعی (زنان، جوانان، افرادی از طبقات پایین، برخی اقلیت‌ها) برای عضویت تمایل زیادی نشان داده‌اند. بر

اساس یافته‌های به دست آمده، زنان و بویژه جوانترها غالب‌ترین گروه در میان علاقه‌مندان جنبش‌های معنوی نوین هستند. در ضمن با توجه به اینکه نظم و سیاست‌گذاری فرهنگی مستقر حساسیت‌های بسیار زیادی نسبت به فعالیت آشکار جنبش‌های معنوی نوین دارد لذا آنچه در ایران تا کنون جریان داشته عمدتاً به صورت گروه‌های مشتریان و مستمعان در قالب کلاس‌های متفرقه (کلاس‌های خودشناسی، موفقیت، مدیریت زندگی، یوگا، مدیتیشن، ذن) و یا عمدتاً رسانه‌ای (کتب، مجلات، فیلم‌ها و...) بوده است ولی با توجه به بسترها، شواهد و سوابق پیشین پیش‌بینی می‌شود؛ با تعدیل، تخفیف و یا امحاء حساسیت‌های نظم و سیاست‌گذاری فرهنگی مستقر، امکان بالای شکل‌گیری گروه‌های فرقه‌ای و گسترش جنبش‌های معنوی نوین در ایران نیز می‌رود.

منابع:

- انواری، محمدرضا (۱۳۹۲). «زمینه‌های معرفتی ورود و گسترش عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آثار پائلو کوئلیو)»، فصلنامه مطالعات معنوی، شماره ۷، صص ۱۹۵-۱۶۵.
- اوشو (۱۳۸۲) / الماس‌های اوشو، ترجمه مرجان فرجی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات فردوس.
- اوشو (۱۳۸۰) شهامت، ترجمه خدیجه تقی‌پور، چاپ دوم، تهران: انتشارات فردوسی.
- بارکر، ایلین (۱۳۸۱). «درآمدی بر جنبش‌های نوپدید دینی»، ترجمه باقر طالبی دارابی، نشریه هفت آسمان، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۲۲۷-۲۶۰.
- پسنده، مریم (۱۳۹۳). علل گرایش به عرفان‌های نوظهور در ایران و پیامدهای امنیتی آن، فصلنامه پژوهش‌های حفاظتی امنیتی، سال سوم، شماره ۱؛ ۷۱-۹۴.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲). فرهنگ شناسی، گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن، چاپ دوم، نشر قطره.
- تاجیک، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۰). «فالون دافا: جنبش نوپدید دینی»، فصلنامه مطالعات معنوی، پیش شماره ۲، صص ۱۵۰-۱۱۹.
- جابریان، نفیسه، ربیعی، علی، محدثی گیلوئی، حسن و محمد جواد زاهدی مازندرانی (۱۳۹۶). نگاهی جامعه شناختی به گسترش معنویت گرایی نوپدید در شهر تبریز، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۰ (۲)، ۱۱۹-۱۵۰.
- حبیب‌زاده خطبه‌سرا، رامین (۱۳۸۴). بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱). «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران»، فصلنامه مطالعات معنوی، شماره چهارم و پنجم، صص ۵۹-۳۷.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۲). «جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟»، مجله ادیان و عرفان، سال چهل و ششم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۲، صص ۲۹ تا ۵۰.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۳). «نقش و عملکرد دین در وضعیت انقلابی (بررسی تطبیقی انقلاب فرانسه و ایران)»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پنجم، شماره ۳، صص ۶۶-۲۸.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۶). «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۰، صص ۶۲-۳۵.
- شریعتی، سارا و دیگران (۱۳۸۹). «جوامعی در نوستالوژی اجتماعی، نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی، شماره ۸، صص ۱۶۷-۱۹۵.
- ریاحی، محمد اسماعیل و زین العابدین جعفری (۱۳۸۸). بررسی همبسته‌های اجتماعی میزان

- گرایش دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران به جنبش‌های دینی جدید، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۰، شماره ۲، ۸۸۶-۵۵.
- ریاحی، محمد اسماعیل (۱۳۹۲). «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در میان جوانان»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، شماره ۴ و ۵، صص ۷۰-۴۰.
- طالبی، ابوتراب و باقر طالبی دارابی (۱۳۹۲). معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان، فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۲۰، شماره ۶۲: ۲۵۲-۲۱۳.
- طالبی، دارابی، باقر (۱۳۹۱). *فرقه‌گرایی جدید در ایران، تحلیل جامعه‌شناختی عرفان‌های نوظهور در ایران*، پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی و ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی.
- غلامی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۰). «نقش و جایگاه جنبش‌های نوپدید دینی در جامعه‌ی اسلامی»، *همایش ملی صنایع فرهنگی و نقش آن در توسعه*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه ۱۷ و ۱۸ اسفند.
- فرهمند، مهناز (۱۳۹۱). «جهانی‌شدن و معنویت‌گرایی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، شماره ۴ و ۵، صص ۳۵-۴.
- کاویانی، نسیم (۱۳۹۳). علل جامعه‌شناختی گرایش زنان به معنویت‌های جدید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه مازندران.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۷). *نظریه‌های جهانی‌شدن و دین*، تهران: نشر نی.
- کرمی پور، الله کرم (۱۳۹۱). *تحلیل جامعه‌شناختی تغییر کیش از مسیحیت به اسلام*. پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی و ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی.
- کوئلیو، پائولو (۱۳۷۹). *بریده، ترجمه آرش حجازی*، تهران: انتشارات کاروان.
- کوئلیو، پائولو (۱۳۸۵). *مکتوب، ترجمه آرش حجازی*، تهران: انتشارات کاروان.
- کوئلیو، پائولو (۱۳۸۷). *عطیه‌های برتر، ترجمه آرش حجازی*، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات کاروان.
- کیانی، محمدحسین (۱۳۹۰ الف). «ادیان و مذاهب در تعالیم کریشنا مورتی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، پیش شماره دوم، صص ۸۸-۶۳.
- کیانی، محمدحسین (۱۳۹۰ ب). «بررسی نظریه اعتقادی اکنکار»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، پیش شماره ۱، صص ۱۰۱-۷۵.
- کیوی، ریمون و لوک وان کامپنهود (۱۳۷۷). *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، چاپ سوم، تهران: انتشارات توتیا.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۹). *جهانی‌شدن فرهنگ، هویت*، تهران: نشر نی.

- لطیفی، زهره و همکاران (۱۳۹۲). «ارتباط بین هوش معنوی، آگاهی و گرایش‌های عرفانی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، شماره ۷، صص ۹۹-۱۱۳.
- مظاهری‌سیف، حمیدرضا (۱۳۹۰). «ویژگی‌ها و علل جنبش‌های معنوی نوپدید»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، شماره دوم، صص ۲۰۴-۱۷۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳). «معنویت و هویت در قرن ۲۱» در کتاب ایران در قرن ۲۱، انتشارات موسسه فرهنگ و توسعه علوم انسانی.
- وکیلی، هادی و پریسا گودرزی (۱۳۹۰). «جنبش‌های نوپدید دینی-معنوی»، *فصلنامه مطالعات معنوی*، پیش‌شماره دوم، صص ۶۱-۷.
- ویلسون، بریان و جیمی کرسول (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین دینی (محدودیت‌ها و امکانات)، ترجمه محمد قلی پور، تهران: نشر مرنندیز.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- Berger, Peter L. (1979), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Anchor/Doubleday.
- Bloland, Harland G. (1995). Postmodernism and higher education. *Journal of Higher Education*. vol. 66, NO. 5., PP: 521-559.
- Connell, Raewyn (2007). *Sociological Theory*, Vol. 25, No. 4, pp. 368-385
- Glock, Charles and Rodney Stark (1965). *Religion and society intension*, Chicago: Rand MC Nelly.
- Long-Sutehall, T., Sque, M., & Addington-Hall, J. (2010). Secondary analysis of qualitative data: A valuable method for exploring sensitive issues with an elusive population? *Journal of Research in Nursing*, 6, 335-344.
- Paterson BL, Thorne S., Canam C. and Jillings C. (2001) *Meta-Study of Qualitative Health Research: A Practical Guide to Meta-analysis and Meta-synthesis*. London: Sage Publications.
- Rose, Stuart (2006). "Spirituality". in: Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London and New York: Routledge, pp. 600-602
- Turner, Bryan S. (1991). *Religion and Social Theory*, New York, Rutledge
- Willson, B. (1982). *Religion in sociological perspective*, UK: Oxford University Press.