

چه باشد آنچه نامندش بهایی: کیش، فرقه، جنبش، یا دین جهانی؟

عرفان ثابتی

مفاهیم جامعه‌شناختی نظیر فرقه (sect)، کلیسا (church)، جنبش دینی نوین (new religious movement) و دین جهانی (world religion)، "ابزارهایی اکتشافی" برای مطالعه گروه‌های دینی هستند. باید به خاطر داشت که اینها "نمونه‌هایی آرمانی" اند که به مثابه ابزارهایی تحلیلی برای مقایسه پدیده‌ای واحد با دیگر پدیده‌ها یا با خود در گذر زمان به کار می‌روند. گرچه واقعیت فی نفسه "محتوای نمونه آرمانی را تعیین نمی‌کند، ممکن است بدان اشارت دهد". هر چند دانشمندان علوم اجتماعی قرار نیست در باب صدق یا کذب یک نمونه آرمانی سخن بگویند، باید دل‌نگران سودمندی‌اش باشند (۱). بنابراین، برای مطالعه هر گروه خاصی باید به ویژگی‌های خاص آن گروه در باب هر مسئله‌ای توجه کرد (۲). همچنین باید میان تعاریف "گزارشی" و "قراردادی" تمایز گذاشت. دسته اول گزاره‌های "کم و بیش صحیحی" اند درباره معنایی که مردم از مفهومی خاص مراد می‌کنند ولی دسته دوم ابزارهای روش‌شناختی "کم و بیش مفیدی" هستند که توسط جامعه‌شناسان به کار می‌روند (۳).

گرچه مرزهای مفهومی برای کارکرد به سامان هر جامعه‌ای "ضروری" اند، به شیوه‌ای کم و بیش "دلخواهی" توسط صاحبان قدرت ترسیم می‌شوند. باید دریابیم که تعاریف مبتنی بر "کنترل اجتماعی" و "روابط قدرت" هستند. دانشگاهیان و پژوهشگران، کارگزاران کنترل اجتماعی اند که ابزار تعریف و مشروعیت بخشی به موضوعات مورد مطالعه خود را در اختیار دارند. بنا به همین دلیل، غیر عادی نیست که اقلیت‌ها در پی جلب "بهترین" تعریف از مشهورترین دانش پژوهان در حمایت از "منزلت" خود باشند (۴). به باور بارکر، تصدیق این امر برای درک "کارکرد اجتماعی برخی تعاریف گزارشی دین" ضروری است. هر گروه دینی خاصی مقبول است مگر اینکه مرزهای مفهومی را تهدید کند. در این صورت، به عنوان کیش یا شبه دین، داغ ننگ می‌خورد. از این روست که گروهی از مسیحیان ممکن است هیچ مشکل حادی با شکارچیان سرپولینزیایی غیر

مسیحی که "به دنیای دیگری تعلق دارند"، نداشته باشند، در حالی که همین گروه کلیسای اتحاد (Unification Church) را به مثابه دینی "اصیل" قبول ندارد چه که کلیسای اتحاد مدعی ارایه یگانه تفسیر صحیح از کتاب مقدس است، و بنابراین، پایه و اساس مسیحیت را به مخاطره می‌اندازد (۵). ریدر به نکته مشابهی درباره نگرش دانشگاهیان ژاپنی اشاره می‌کند که مسیحیت را دینی "رسمی" می‌دانند در حالی که ادیان ژاپنی جدید را "شبه دین"، "جعلی"، "کاذب"، "بیگانه" و "وارداتی" می‌شمارند (۶). ضمن بحث درباره معضل تعریف جنبش‌های دینی نوین و کیش‌ها، رابینز و بروملی می‌گویند که تعریف گروه‌های دینی جدید در قالب کیش‌های "انحرافی" صرفاً مبتنی بر اعمال قدرت از جانب برخی گروه‌های اجتماعی است که "به انواع مختلف توانائی صدور حکم را دارند" (۷). در مقایسه نگرش‌های موجود به بهائیان در کشورهای غربی و اسلامی، آلد ریچ نشان می‌دهد که هیچ کوششی جهت "تمایز ساختن دین اصیل از کاذب" موضوعی صرفاً دانش پژوهانه نیست. درحالی که کشورهای غربی آئین بهایی را دینی صلح دوست، قانون پذیر و سهیم در انسجام اجتماعی تلقی می‌کنند، اکثر جوامع مسلمان این آئین را بدعتی مستحق مجازات می‌شمارند. همین امر نشان می‌دهد که مسأله تعریف، فعالیتی صرفاً دانش پژوهانه نیست چه که تأثیر مستقیمی بر زندگی روزمره مردم و حقوق مدنی آنها دارد (۸). بنا براین، جامعه شناسان دین باید مراقب باشند تعاریف "ارزشگذارانه" از یک دین را در لباس مبدل "تعاریف توصیفی" پنهان نسازند؛ در غیر این صورت، در معرض این خطر قرار دارند که ادیانی را که تصدیق می‌کنند اصیل و آنهائی را که انکار می‌کنند جعلی شمارند (۹).

موضوع دیگری که به گوناگونی تعاریف دامن می‌زند آن است که توسعه و تحول گروه‌های دینی امری پیچیده است و دانش پژوهان گوناگون دلشغول جنبه‌های متفاوتی از چنین تحولی هستند. از این رو، انواع کاملاً یکسانی از فرقه، کلیسا، جنبش دینی نوین، و دین را به شیوه‌های مختلفی تعریف می‌کنند. همه چیز بستگی دارد به تصمیم دانش پژوهان در این خصوص که به چه ابعادی بپردازند و کدام جنبه‌ها را نادیده انگارند. برای مثال، مناقشه بر سر جنبش دینی نوین یا فرقه شمردن آیین مورمون (Mormonism) با تمرکز بر جنبه‌های مختلف این گروه دینی ارتباط دارد (۱۰). یکی از نارسائی‌های جدی بسیاری از تعاریف، تمرکز تنگ نظرانه آنها بر بافتار مسیحی- غربی است که گوئی کلّ گستره احتمالات مفهومی را در بر می‌گیرد. حقیقت این است که مفاهیمی نظیر کلیسا را به سختی می‌توان در مورد گروه‌های دینی موجود در سنت‌های شرقی و یا

غیر مسیحی به کار برد. حتی جامعه شناسی برجسته همچون پیتربرگر نیز در چنین تله‌ای افتاده و تلاش کرده این مفهوم مسیحی- غربی را به طرز ناموجهی به آیین بهائی تعمیم دهد (۱۱). آنچه بر ظرافت و حساسیت تعریف جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید می‌افزاید این است که بسیاری از این جنبش‌ها می‌کوشند تا از دین در معنای سنتی‌اش فاصله بگیرند. می‌توان به برهما کوماری‌ها (Brahma Kumaris) و آناندامارگا (Ananda Marga) اشاره کرد که ترجیح می‌دهند جنبشی معنوی یا نوعی سبک زندگی تلقی شوند نه دین. حتی شاهدان یهوه (Jehovah's Witnesses) که خواهان کسب منزلتی قانونی در مقام دین هستند، خود را نه دین بلکه "حقیقت واحد" معرفی می‌کنند. علت اصلی این امر آن است که امروزه واژه دین معانی ضمنی موهنی همچون تحجر و تزویر دارد که معارض معنویت است (۱۲).

در مقام نتیجه‌گیری، نگارنده با پیتر بایر موافق است که مباحثات مربوط به تعریف صحیح دین را نمی‌توان از بستر تاریخی آنها جدا کرد، بستری که در عصر حاضر عرصه ظهور و بروز جهانی دین به مثابه "قلمرو نهادین متمایزی" است. در واقع، این مباحثات بازتاب همین تحولاتی است که نظام اجتماعی دین الگوئی مضمحل در همان بستری می‌آفریند که اکثر دانش پژوهان در آن مطالعات خود را به انجام می‌رسانند. دین و جهانی شدن هر دو "مقوله‌هایی مورد مجادله" اند به این معنا که نه فقط در فهم بهتر جهان به ما یاری می‌رسانند بلکه همچنین بر منازعات قدرت در دنیای جهانی شده دلالت دارند. گرچه جهانی شدن واژه‌ای جدید است، به فرآیندی با قدمتی به درازای چند قرن اشاره دارد. بر همین قیاس، دین، به مثابه واژه‌ای کهن در بسیاری از زبان‌ها، در عصر جهانی شدن معانی جدیدی یافته است. به طور کلی، مناقشه بر سر جهانی شدن و دین حاکی از چگونگی ارتباط این دو است (۱۳). هم‌طور نهادین مدرن و هم برداشت‌های مدرن از دین، "پیامدهای" جهانی شدن هستند. "دین مدرن"، به مثابه سپهری متمایز که در "ادیان متکثر و متمایز" بازتاب یافته، "سازه اجتماعی" نسبتاً جدیدی است که بر اثر فرآیند گسترش جهانی استعمارگرایی غربی/اروپایی بوجود آمده و به همین دلیل مناقشه برانگیز است. در اروپای قرن هفدهم بود که دین، که پیش از آن چیزی نبود جز رویکردها و رفتارهایی بشری در قبال خدا یا موجودات روحانی، به قلمرو متمایزی از زندگی بدل شد که می‌توان به آن تعلق داشت یا نداشت. آنچه دین، به مثابه سپهر متمایزی از زندگی، را متکثر ساخت، کشف دیگر پدیده‌هایی بود که به نظر استعمارگران غربی در این مقوله می‌گنجید. به بیان ساده‌تر، جهانی شدن ایده دین نتیجه

"فرافکنی استعمارگرایانه اروپائی" بود. برخی ادیان مثل آیین بودائی و آیین هندو این مفهوم را پذیرفتند و خود را مطابق با آن بازسازی کردند، در حالی که دیگرانی نظیر آیین کنفوسیوس و آیین شینتو این مفهوم را به طور کلی یا جزئی رد کردند. به هر حال، طی دو قرن اخیر نظام جهانی ادیان به موازات دیگر نظام‌های عرفی به مثابه بخش انفکاک ناپذیری از فرآیند تاریخی جهانی شدن مدرن در آمده است. این نظام جهانی دین نهادینه نه فقط جدید بلکه در عین حال مناقشه برانگیز است. مجادلات مربوط به "اروپا محوری" دین به مثابه یک واژه، مولفه‌های یک دین خاص و نیز تفاوت‌های مهم میان ادیان اصیل و کاذب، و تمایزات موجود میان ادیان کلاسیک و دیگر پدیده‌های مشابه و در عین حال متفاوتی نظیر معنویت (spirituality)، همگی بخشی از فرآیندهای اجتماعی جهانی گسترده‌تری اند که ما را از اهمیت پیامدهای اجتماعی این تمایزات و ماهیت‌گزینی چنین تعاریفی آگاه می‌سازند (۱۴). به اختصار می‌توان گفت هیچ دانش پژوهی نمی‌تواند دعاوی موجهی در باب اعتبار جهان شمول تعاریف خود ارائه دهد؛ فقدان اجماع دانشورانه بر سر چنین تعریفی ناشی از همین امر است. به رغم این امر، هر دانش پژوهی باید معیارهای گزینش خود را مشخص سازد تا مطالعات تطبیقی امکان پذیر شود (۱۵). این مطالعات تطبیقی، در عین حال که توجه ما را به مجادلات مربوط به دین و ادیان جلب می‌کنند، چشم ما را به روی وضعیت اجتماعی فرهنگی کنونی جهان، یعنی، جهان‌وندی (globality)، می‌گشایند.

جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید: مروری گذرا

هم‌ظهور جنبش‌های دینی نوین و هم حملات بر ضد آنها ما را از وضعیت دینی یک جامعه آگاه می‌سازد. پیدایش این جنبش‌ها ما را از قدرت راست‌گیشی (orthodoxy) دینی حاکم بر آن جامعه آگاه می‌سازد، در حالی که حملات بر ضد این جنبش‌ها میزان چالش آنها در برابر هنجارها و ارزش‌های حاکم بر آن جامعه را نشان می‌دهد. بدین ترتیب اختلاف شدید میان حضور پررنگ جنبش‌های دینی نوین در ژاپن و غرب مسیحی و غیبت نسبی آنها در جهان اسلام را می‌توان به ضعف راست‌گیشی سنتی در اوّلی و قدرتش در دومی نسبت داد (۱۶). به عبارت دیگر، این جنبش‌ها کارکرد درونی جوامع مختلف را آشکار می‌سازند و به همین دلیل برای پژوهشگران علوم اجتماعی جذابیت دارند. برای مثال می‌توان به ژاپن اشاره کرد که به نظر می‌رسد بستر مساعدی برای رشد ادیان جدید باشد. در حالی که پیدایش نخستین جنبش‌های دینی نوین ژاپنی در نیمه

اول قرن نوزدهم را می‌توان واکنشی به تغییرات اجتماعی- اقتصادی حاصل از افول فتودالیسم دانست، رشد غیر مترقبه آنها پس از پایان جنگ جهانی دوم معلول اشاعه آزادی دینی و جدائی دین از حکومت و نیز بحران اجتماعی- عاطفی ناشی از شکست ژاپن در جنگ بود (۱۷). در سراسر قرن بیستم، ادیان جدید ژاپنی به علت تغییرات سبک زندگی مدرن، که خود معلول صنعتی شدن، شهری شدن و مدرن شدن بود، ویژگی‌های جدیدی پیدا کردند (۱۸). با استناد به مورد ژاپن می‌توان گفت که جنبش‌های دینی نوین معمولاً برای امید بخشی به مردم در زمان بحران هویت، بحران معنا و تغییرات فرهنگی بنیادین ناشی از تغییر اجتماعی سریع ظهور می‌کنند. با این همه باید مراقب باشیم که در دام تعمیم ناموجه نیافتیم. تبیین پیش گفته، هر چند ممکن است از بسیاری جهات سودمند باشد، در خصوص مواردی نظیر اروپای قرون وسطی و ژاپن اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم مصداق ندارد. به علاوه، این تبیین "تقلیل‌گرا" است از این نظر که دین را صرفاً به "پدیده‌ای جانبی" (epiphenomenon) به مثابه ساز و کاری در پاسخ به حیرانی و سرگردانی تقلیل می‌دهد (۱۹). در توضیح پیدایش جنبش‌های دینی نوین، برخی دیگر پژوهشگران چنین گفته‌اند که ظهور این جنبش‌ها "پاسخی" به بسط و توسعه جهانی فرهنگ غربی مک دونالدی شده عرفی عقلائی است (۲۰). زمانی ویلسون و فن ظهور کیش‌ها و فرقه‌های جدید را "پیامد" عرفی شدن می‌دانستند که به باور آنها تلویحاً حاکی از کاهش باور به عناصر ماوراء الطبیعی بود. بر خلاف آنها استارک و بینبرج عقیده دارند که مردم همچنان به پدیده‌های ماوراء الطبیعی باور دارند ولی دین سنتی دیگر قادر به تأمین جبرانگرهای (۲۱) (compensator) معتبری نیست چه که این ادیان با علم مدرن ناهم خوانند. همین امر به ظهور فرقه‌ها و کیش‌های جدید می‌انجامد که به تدریج به کلیساها و ادیان جدید تبدیل می‌شوند.

بنابراین، عرفی شدن فرایندی خود- محدود کننده است که به احیا و نوآوری دینی می‌انجامد. به نظر استارک و بینبرج، پیش از انقلاب علمی کلیساها تنش اندکی با جامعه داشتند و جهان بینی آنها بخش انفکاک ناپذیری از فرهنگ کلی جامعه بود ولی از هنگام ظهور علم تجربی نارسایی‌های دعاوی کلیساها تنش آنها با جامعه را به شدت افزایش داده است. عرفی شدن، گروه‌های دینی را به طریقی شکل می‌دهد که تضاد و تنش آنها با محیط اطراف کاهش یابد. در حالی که فرهنگ عمومی جوامع مدرن، بیش از پیش مابعدالطبیعه سنتی را پس می‌زند، گروه‌های دینی عمده، یعنی کلیساها، احساس می‌کنند با فرهنگ کلی جامعه تنش بیشتری دارند. برای

کاهش این تنش‌ها و ارضای نیازهای اعضای خود، این گروه‌ها مجبور به تلطیف آموزه‌های مابعدالطبیعی خود هستند که این امر به نوبه خویش به نادیده انگاشتن باورهای دینی یکی پس از دیگری می‌انجامد (۲۲). افول اعتقادات مابعدالطبیعی، قدرت کلیساها در تأمین جبرانگرهای معتبر را کاهش می‌دهد. بنابراین راه برای ظهور انواع فرقه‌ها و کیش‌ها، که می‌توانند نیاز به جبرانگرها را به طرز کارآمدتری برآورده سازند، هموار می‌شود (۲۳). به اختصار می‌توان گفت ظهور شکل‌های جدیدی از تعلق خاطر دینی، وضعیتی متکثری می‌آفریند که به جای تضعیف ایمان دینی میزان مشارکت دینی را افزایش می‌دهد (۲۴). امید چنان است که این مختصر، اهمیتی پژوهش در باب جنبش‌های دینی نوین به عنوان پدیده‌های اجتماعی مرتبطی با واقعیت اجتماعی هر جامعه مفروضی را نشان داده باشد.

برخلاف بسیار از رشته‌های اصلی دانشگاهی، مطالعات مربوط به ادیان جدید بیش از روش‌شناسی، بر اساس دستمایه مطالعه‌اش تعریف می‌شود و همین امر ماهیت بی‌نارشته‌ای آن و هم‌پوشانی‌اش با حوزه‌های دیگری نظیر ادیان ژاپنی (اوم شینریکیو)، ادیان چینی (فالون گونگ) یا مطالعات اسلامی (احمدیه) را شکل می‌دهد. اینجا با حوزه مطالعاتی‌ای سر و کار داریم که مرزهایش به خاطر تاریخ منحصر به فرد آن که در مطالعات پیش از ۱۹۷۰ م درباره کیش‌ها ریشه دارد، شفاف نیست. واژه کیش از دهه ۱۸۹۰ م در نتیجه افزایش آگاهی از تکثرگرایی دینی در آمریکا باب شد. در ابتدا کیش به گروه‌هایی نظیر روح باوری (Spiritualism) و معرفت مسیحی (Christian Science) اطلاق می‌شد که انحرافات از جریان اصلی مسیحیت به شمار می‌رفتند (۲۵). گرچه معمولاً ترولتس را مروج مفهوم کیش در جامعه‌شناسی گروه‌های دینی می‌دانند ولی نباید از کار پیشگامانه ویر در ارابه "سنخ‌شناسی" کلیسا-فرقه غافل شد. به نظر ویر، کلیسا یک گروه دینی رسمی بود که با ارزش‌ها و اهداف حاکم بر جامعه مدنی همسازی داشت. فرقه، گروه اقلیتی در تعارض با ارزش‌های حاکم بر جامعه بود. فرقه‌ها به تدریج "روالمند" می‌شوند و به کلیساها تبدیل می‌گردند، درحالی که رهبری فرهنگ‌مندان آنها جای خود را به رهبری "حقوقی-عقلانی" می‌دهد. ترولتس به این دوگانه مقوله سوّمی به نام عرفان (mysticism) را افزود که به "شدت و حدّت" تجربه دینی عرفانی فردی مستقل از جامعه دینی اشاره می‌کرد. همین تعریف همراه با دیگر معانی ضمنی، که مهم‌ترین آن عدم مقارنت با دین حاکم بود، به تعریف کیش بدل شد (۲۶). شایان ذکر است که در همین ایام دورکهایم تعریف متفاوتی از کیش را ارائه داد. به عقیده او کیش نظامی از

شعائر و جشنواره‌هایی بود که ویژگی اصلی آنها تکرار ادواریشان برای ارضای نیاز مؤمنین به تحکیم پیوند میان ایشان و موجودات مقدسی بود که بدانها وابستگی داشتند (۲۷).

در دهه ۱۹۵۰ م بود که جامعه شناسان آمریکائی سه گانه مورد نظر ترولتس در خصوص کلیسا-فرقه-عرفان را با مقوله قدیمی تر کیش که در آثار مسیحی کیش ستیزانه وجود داشت تلفیق کردند. در آن زمان کلیسا عبارت بود از هر گروه دینی غالبی که ضمن ادغام در ساختارهای اجتماعی-اقتصادی جامعه خواهان مشارکت و "تعهد اسمی" اعضایش بود. برعکس، هر گروه دینی ای که درجه بالائی از مشارکت و تعهد را در رقابت با کلیسا می‌طلبید فرقه به شمار می‌رفت. چون کانون توجه اصلی عبارت بود از تحول فرقه به کلیسا توجه چندانی به کیش نمی‌شد، کیشی که تعریفش عبارت بود از گروه نسبتاً کوچکی ناهمسان با دوگانه کلیسا-فرقه (۲۸). این رویکرد را می‌توان در آثار با نفوذ بینگرو و ویلسون دید که دلمشغول تقسیمات فرعی فرقه‌ها بودند و نه کیش‌ها (۲۹). در آن ایام عقیده بر آن بود که کیش‌ها بیشتر دل نگران مشکلات شخصی اعضایشان هستند تا مسائل اجتماعی، و پس از مرگ رهبران فرهمندشان افول می‌کنند (۳۰). در همین احوال، اشاعه آزادی دین در ژاپن پس از جنگ جهانی دوم منجر به ظهور یا پیدایش مجدد تعدادی از گروه‌های دینی پس از ۱۹۴۵ م شد. به بیان دقیق‌تر، تاریخ ادیان جدید ژاپنی به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد (۳۱). با وجود این، تنها در ژاپن پس از جنگ بود که هم تعداد و هم نفوذ اجتماعی ادیان جدید ژاپنی افزایش یافت (۳۲). به حدی که تخمین می‌زنند بیست و پنج درصد از جمعیت ژاپن یا در حال حاضر به یکی از این گروه‌های دینی تعلق دارد و یا زمانی تعلق داشته است (۳۳). واژه ژاپنی "Shin Shukyo" (ادیان جدید) ابتدا در دهه ۱۹۶۰ م در دنیای انگلیسی زبان باب شد و به ادیان به دلیل ناآشنائی که از پایان جنگ جهانی دوم در خلیج سانفرانسیسکو پراکنده شده بودند اشاره داشت (۳۴). در اواخر دهه ۱۹۷۰ م اصطلاحات ادیان جدید/جنبش‌های دینی نوین جایگزین واژه کیش شده بودند و تمام گروه‌هایی را که در مقوله‌های کلیسا یا فرقه نمی‌گنجدند، در برمی‌گرفتند (۳۵). جالب این که، در دهه ۱۹۷۰ م پژوهشگران ژاپنی واژه Shin Shushukyo (ادیان جدید) را وضع کردند تا جنبش‌های نوین دهه ۱۹۷۰ م، از جمله کوفوکونوکاگاکو (Kofuko no Kagaku)، را از جنبش‌های قدیمی تری نظیر اموتو (Omoto) متمایز سازند (۳۶). به رغم این، تا ظهور "جنبش کیش ستیز عرفی" و "مناقشه شستشوی مغزی" در دهه ۱۹۸۰ م واژه کیش از آثار دانش پژوهانه به کلی محو نشد (۳۷)؛ طی همین مناقشه بود که

پویشگران کیش ستیزپرشور، کیش‌ها را بی‌امان به فریب‌کاری، شستشوی مغزی، ارتکاب اعمال شنیع، اقتدارگرایی، سرسپردگی بی‌چون و چرای اعضاء و فقدان راست‌کیشی متهّم کردند (۳۸). از لحاظ جامعه‌شناختی، کیش به نوعی از دین اشاره دارد که جامعه بزرگتر آن را منحرف می‌شمارد. بر خلاف تعریفی که متون کیش ستیز ارائه می‌کنند، کیش در تأکیدش بر مرجعیت نهائی فرد به جای متون مقدّس یا گروه، ماهیتی فردگرایانه دارد (۳۹). این امر سازگار است با تصوّر ترولتش از کیش‌ها به مثابه گروه‌های کوچکی عمدتاً دلمشغول عرفان و دارای سازماندهی سست و مرزهای اعتقادی و رفتاری مبهم در تقابل با فرقه‌ها که سازمان یافته‌تر و انحصارگراترند (۴۰). این امر با کنترل سفت و سختی که فعّالان کیش ستیز به کیش‌ها نسبت می‌دهند، تضاد دارد. در واقع، آنچه کیش را متمایز می‌کند ماهیت معارض (oppositional) آن در برابر فرهنگ حاکم است (۴۱). با وجود این، ریچاردسون درست می‌گوید که همین واژه کیش در اشاره به گروه‌های ناآشنای مورد نفرت یا هراس جامعه به کار می‌رود چه که با فرهنگ و ارزش‌های غالب در جامعه در تضادند (۴۲). چون رسانه‌ها اتهامات فعّالان کیش ستیز را به طرز گسترده‌ای پوشش دادند واژه کیش معنای ضمنی بسیار موهنی یافت و به همین علّت پژوهشگران دیگر نمی‌توانستند مطالعات خود را به شیوه‌ای بی‌طرفانه و عینی ادامه دهند. درست به همین دلیل، جامعه‌شناسان واژه کیش را به دور انداختند و در عوض اصطلاحی خنثی، اگر نه دقیق، یعنی جنبش دینی نوین/دین جدید را برگزیدند (۴۳).

همان‌طور که پیشتر گفتیم، جنبش دینی نوین اصطلاح دقیقی نیست. هیچ اجماعی بر سر آن چه یک گروه دینی را نوین می‌کند، وجود ندارد. به عقیده ملتون، تقریباً همه ادیان جدید در غرب نسخه‌های جدیدی از یک دین قدیمی‌ترند یعنی اعتقادات و سازمان‌دهی خود را از سنت دینی بزرگتری وام گرفته‌اند. صرفاً ناآشنائی با سنت‌های بزرگتر، به ویژه رازورزی (esotericism) غربی، است که دانش پژوهان را به جدید خواندن پدیده‌هایی نظیر سایننتولوژی (Scientology) و عصر جدید (New Age) واداشته که هر یک تاریخی چند هزار ساله دارند (۴۴). در خصوص ادیان جدید ژاپنی هم می‌توان گفت که ریشه‌های عمیقی در سنت‌های بودائی یا شینتوئی دارند. به عبارت دیگر، هر چند ادیان جدید ژاپنی از دین رسمی گسسته‌اند ولی هنوز از تعالیم، مراسم عبادی و شعائر کهن آن ملهمند (۴۵). برای حلّ این مشکل، برخی دانش پژوهان به معیاری "زمان شناختی" متوسّل شده‌اند تا گروه‌های دینی جدید را از قدیمی‌ها جدا کنند. به نظر بسیاری از آنها

جنبش‌های دینی نوین به آن دسته اطلاق می‌شود که پس از جنگ جهانی دوم در غرب رایج شده‌اند. کلارک سال ۱۹۴۵ م را سالروز تولد جنبش‌های دینی نوین می‌داند در حالی که کسانی نظیر بارکر، بکفورد و ملتون این تاریخ را تا دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۵۰ یا ۱۹۷۰ م هم جلو می‌برند (۴۶). این تعاریف زمان شناختی بسیار مشکل آفرینند چه که بسیار از گروه‌های دینی دیگری را که در غیر این صورت ذیل همین مقوله می‌گنجند، حذف می‌کنند (۴۷). اگر واژه نوین را به دوران پس از جنگ جهانی دوم محدود کنیم در این صورت نسل‌های آتی دانشمندان علوم اجتماعی مجبور به "بازتعریف" این واژه خواهند شد چه که در یکی دو قرن آینده، بازه زمانی پس از ۱۹۴۵ م دیگر "نوین" نخواهد بود، و مسلماً جنبش‌های دینی جدیدتری بوجود خواهند آمد که دستمایه پژوهش‌های دانشورانه خواهند شد (۴۸). بنابراین، معقول است که زمان آغازین را تا قرن نوزدهم عقب بریم تا بسیاری از دیگر جنبش‌های دینی نظیر آئین مورمون، تریکیو (Tenrikyo)، سوکا گاکای (Soka Gakki) و شاهدان یهوه را نیز در برگیرد. به نظر می‌رسد پارتریج هم با ما درین خصوص تا حدودی هم رأی باشد چه که جدید بودن را به معنای پیدایش یا "آوازه یافتن" در قرن بیستم می‌داند (۴۹). به طور کلی می‌توان گفت این جنبش‌ها اخیراً، یعنی از قرن نوزدهم به این سو ظاهر شده‌اند و زمان ورود آنها به غرب معیار مناسبی برای جدید شناختن آنها نیست. افزون بر این، جدید بودن را نباید به معنی گسست کامل از باورها، ساختارها و شعائر قدیمی تر دانست بلکه جدید بودن عبارت است از ارایه تفسیر جدیدی از سنتی قدیمی در زمینه‌ای جدید. در این خصوص می‌توان به انجمن بین المللی کریشنا آگاهی (ISKCON) اشاره کرد که خاستگاهش را باید در هند قرن پانزدهم جستجو کرد ولی در جوامع غربی معاصر، جنبشی جدید به شمار می‌رود (۵۰).

نکته آخر، این که باید توجه داشت جنبش‌های دینی نوین/ادیان جدید در درجه اول نه بر اساس وجوه مشترکشان بلکه بر اساس نسبتی که با دیگر اشکال زندگی دینی رایج در کلیساها و فرقه‌های حاکم بر جامعه دارند، تعریف می‌شوند (۵۱). برای شفاف‌تر ساختن مطلب می‌توان گفت در هر سنت دینی عمده‌ای گروه‌های غالبی وجود دارند که بر جامعه مسلطند (کلیساها)، گروه‌های دیگری معارض ولی پذیرفته شده‌اند (فرقه‌ها) و گروه‌هایی که به طرز غیر قابل قبولی متفاوتند (جنبش‌های دینی نوین). چون حد و مرزها را گروه دینی غالب تعیین می‌کند، فهرست جنبش‌های دینی نوین از کشوری به کشور دیگر و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند (۵۲). علاوه بر این،

اصطلاح جنبش به این واقعیت اشاره دارد که جنبش‌های دینی نوین از زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کنند و تغییر شکل می‌یابند (۵۳). برای تعریف یک جنبش دینی نوین خاص باید ابتدا آن را در یک سنت دینی خاص قرار داد و سپس نسبتش با یک سنت خاص غالب در کشور میزبان را مشخص کرد. درست به همین دلیل، عوامل معرف هم درونی‌اند "باورها و رفتارها" و هم بیرونی "میزان رواداری دینی و حضور گروه‌های کیش ستیز در جامعه" (۵۴).

آئین بهائی: دین جهانی نو ظهور؟

این واقعیت که آئین بهائی نسبتاً جوان است آن را به پدیده‌ای جالب برای مطالعه بدل می‌کند. همانند دیگر ادیان جدید، آئین بهائی فرصتی برای پژوهشگران فراهم می‌کند تا مراحل اولیه تکامل یک دین را به طریقی بی‌واسطه بررسی کنند، امری که در خصوص ادیان سنتی ممکن نیست. آنچه بر جذابیت پژوهش در باب آئین بهائی می‌افزاید آن است که برخلاف اکثر جنبش‌های دینی نوین تاریخی نسبتاً طولانی دارد و از گزند افول و انحطاط که اغلب پس از مرگ رهبران فرمند جنبش‌های دینی نوین رخ می‌دهد، در امان مانده است. به عقیده یکی از جامعه‌شناسان صاحب‌نام، آئین بهائی احتمالاً بیشترین همدلی عمومی را برانگیخته چه که فعلاً نه آرمان‌های ستودنی عدالت، محبت، امانت، صداقت و خدمت را ترویج می‌کند و در عین حال برخلاف برخی جنبش‌های دینی نوین که متهم به خشونت و ظلم و ستمند، آئین بهائی خود از میانه‌های قرن نوزدهم تا کنون قربانی ظلم و ستم شدیدی در زادگاهش بوده است (۵۵). با وجود این، همدلی عمومی منجر به انجام پژوهش‌های دست اول چندانی توسط دانشمندان علوم اجتماعی نشده است. این امر تا حدی ناشی از آن است که مناقشه شستشوی مغزی در غرب، پژوهشگران را به تمرکز بر جنبش‌های دینی نوین جنجالی و غفلت از دیگر گروه‌ها واداشته؛ سوگیری‌ای (bias) که تصویر ناقصی از حوزه جامعه‌شناسی ادیان نوین ترسیم کرده است (۵۶). بنابراین هر کوششی در جهت ارزیابی نقادانه آئین بهائی با ارزش خواهد بود.

از دهه ۱۹۸۰ م به این سو برخی پژوهشگران از آئین بهائی به عنوان یک "دین جهانی نو ظهور" (emergent global religion) یاد کرده‌اند در حالی که عده‌ای دیگر همچنان آن را یک جنبش دینی نوین/دین جدید می‌دانند (۵۷). به نظر آکستوبی و سیگال، آئین بهائی نمونه نسبتاً متأخری از سنت‌های دینی جدیدی است که تحت تأثیر رهبری فرمند (charismatic) یا یک

پیامبر از دل جنبش‌های اصلاحی درون یک سنت موجود برمی‌خیزند. در مقایسه با نزدیک‌ترین خویشاوندش، یعنی اسلام، آئین بهائی قطعاً یک دین جدید است چه که میان این دو ۱۲۰۰ سال فاصله وجود دارد. به رغم این امر، نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که بعضی از آثار بنیان‌گذاران این آئین منزلتی در حد کتب مقدسه ادیان کهن پیدا کرده‌اند و این آئین از لحاظ گسترش جغرافیائی پس از مسیحیت در رتبه دوم جای گرفته است (۵۸). ضمن نقل نظر تأیید آمیز آرنولد توینی درباره استقلال آئین بهائی به عنوان دینی جهانی، کریسیدس آئین بهائی را موردی بینابینی برمی‌شمارد که هم ویژگی‌های یک دین جدید مستقل و هم یک دین جهانی را دارد (۵۹). از لحاظ قوت عددی، آئین بهائی سیزدهمین جامعه دینی بزرگ در جهان است. از لحاظ قدمت، آئین بهائی در بهترین حالت موردی بینابینی است ولی هنوز نمی‌توان از تأثیر و نفوذش بر فرهنگ گسترده‌تر جهانی سخن گفت که همین امر آن را از فهرست ادیان جهانی حذف می‌کند. احساس شدید رسالت جهانی آئین بهائی، مبتنی بر پیام جهان شمول آن است، و مجموعه متون مقدس متمایز این آئین آن را همدریف شش دین عمده جهانی قرار می‌دهد (۶۰). به عقیده کریسیدس، آئین مورمون و شاهدان یهوه که از موفق‌ترین جنبش‌های دینی نوین به شمار می‌آیند چیزی جز شکل‌های متفاوتی از مسیحیت نیستند در حالی که آئین بهائی دینی مستقل است. به باور او، معقول است بگوییم آئین بهائی همان نسبتی را با اسلام دارد که مسیحیت با یهودیت. او نتیجه می‌گیرد که واجد صلاحیت شمردن آئین بهائی به مثابه دینی جهانی بستگی دارد به اینکه هر دانش پژوهی چه معیارهای خاصی را در نظر بگیرد. وی تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید چون مقوله ادیان جهانی (world religions) بر ساخته‌ای دانشورانه بیش نیست، بهتر آن است در عوض از ادیان جهان (world's religions) سخن بگوییم (۶۱). بایر درباره تعریف مناسب آئین بهائی مردد است. درجائی می‌گوید که بهائیان موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی جهانی، حدّ اقل بیرون از خاور میانه، به رسمیت بشناسانند (۶۲). با وجود این، در پایان بحث خود درباره آئین بهائی می‌گوید که هر چند این آئین را اکثراً به عنوان یک دین پذیرفته‌اند ولی در به رسمیت شناساندن خود به مثابه یک "دین جهانی که بر الگوی جهانی شده دین تأثیر مهمی می‌گذارد" ناکام مانده چه که "به ویژه در میان قدرتمندترها" پیروان اندکی دارد (۶۳). برت هم در این میانه سرگردان است چه که در اشاره به آئین بهائی از اصطلاحات گوناگونی همچون "یک جنبش

نوین"، "یک دین جدید"، "یک دین جهانی بی هیچ تمرکز نژادی یا ملی"، "یک دین جهان گستر جدید" و "یک دین عمده جهانی" استفاده می‌کند (۶۴).

برخی پژوهشگران به معضل طبقه بندی آئین بهائی پرداخته‌اند (۶۵). گرچه حتی بسیار از فعالان کیش ستیز هم آئین بهائی را کیش نمی‌شمارند ولی اجماعی در خصوص رده بندی صحیح آئین بهائی وجود ندارد. ناهمخوانی در نامگذاری آئین بهائی بازتاب همین اختلاف نظر است. نام رسمی اش آئین بهائی است ولی دانش پژوهان مختلف با اسامی گوناگونی همچون بهائی (Baha'i) (۶۶)، آئین جهانی بهائی (Baha'i world faith) (۶۷)، دین بهائی (Baha'i religion) (۶۸) و بهائی گری (Baha'ism) (۶۹) از آن یاد کرده‌اند. گروهی از دانشوران آن را یک جنبش دینی نوین یا دینی جدید می‌دانند، در حالی که دیگران آن را دینی جهانی می‌شمارند. هر چند بسیاری از تعالیم پیشاهنگ آئین بهائی، یعنی جنبش بابی، از جمله مفهوم امام دوازدهم، نجاست کفار و سوزاندن کتب غیر بابی ریشه‌ای ژرف در اسلام شیعی داشت، آئین بهائی آگاهانه از جنبش بابی فاصله گرفته است. به رغم این امر، همان گونه که مسیحیت طعم و رنگ یهودی خود را حفظ کرده، همچنان می‌توان رد پای اسلام را در برخی تعالیم بهائی نظیر ادعیه روزانه، روزه و زیارت، گرچه همگی به صورت‌هایی بسیار ساده‌تر، و زکات دید (۷۰). به نظر کریسیدس، آئین بهائی تنها جنبش دینی نوینی است که ادعای منزلتی همسنگ ادیان عمده جهان دارد (۷۱). به عقیده الوود، آئین بهائی در میان جنبش‌های دینی نوین جایگاه مهمی به عنوان قدیمی‌ترین و احتمالاً تثبیت شده‌ترین گروه جهان وطن با پیشینه‌ای اسلامی دارد که در سراسر جهان انتشار یافته و شمار قابل توجهی از پیروانش را غربی‌ها تشکیل می‌دهند (۷۲). به نظر بکفورد، آئین بهائی یکی از معدود ادیان جدید است که تعالیمش جنبه‌ای آشکارا جهانی دارد، و جهانی شدن برایش نه صرفاً عاملی بیرونی بلکه عامل ایدیولوژیک درونی‌ای است که از طریق آن می‌کوشد دیدگاه خاص خود از جهانی شدن را ترویج دهد (۷۳).

از سوی دیگر برخی پژوهشگران، آئین بهائی را به علت عدم قدمت تاریخی یا تعداد نسبتاً اندک پیروانش یک جنبش دینی نوین یا دینی جدید می‌خوانند. این تعریف، گرچه مناقشه ناپذیر نیست، سودمند است چه که برخی برداشت‌های تثبیت شده در حوزه مطالعات ادیان جدید را به چالش می‌کشد. بسیاری از پژوهشگران این حوزه سه شرط ضروری را برای یک جنبش دینی نوین بر می‌شمارند. یک، غلبه اعضای نسل اول؛ دو، حضور یک رهبر فرهمند زنده؛ و سه، توزیع

اجتماعی اقتصادی و سنی محدود (جوانان تحصیل کرده سفید پوست طبقه متوسط) (۷۴)، که هیچ یک از این شروط در مورد آئین بهائی صدق نمی‌کند. همین حالا بهائیان نسل پنجمی وجود دارند؛ از مرگ آخرین رهبر فرهمند این آئین بیش از ۵۰ سال می‌گذرد، و بسیاری از پیروانش را طبقه متوسط پائین غیر سفید پوست و در سنین مختلف تشکیل می‌دهند (۷۵). این امر به معنای انکار این واقعیت نیست که معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین هم فاقد یکی یا بیش از یکی از معیارهای پیش گفته‌اند. پیروان ادیان جدید ژاپنی عموماً مردمانی از طبقات اجتماعی و گروه‌های سنی مختلفند (۷۶)، و نسبت اعضای نسل اولی در آئین مورمون و شاهدان یهوه، که هر دو پس از مرگ رهبران فرهمند خویش همچنان به رشد خود ادامه داده‌اند، کاهش یافته است (۷۷). افزون بر این، همچون معدودی از دیگر جنبش‌های دینی نوین، آئین بهائی بسیار سازمان یافته و روال یافته‌تر از آن است که از لحاظ جامعه‌شناختی "جنبش" به حساب آید (۷۸). ضمن بحث پیرامون ادیان جدیدی که کوشیده‌اند خود را به عنوان دینی مستقل به رسمیت بشناسانند، بایر آئین سیک و آئین بهائی را از ادیان ژاپنی جدید بر اساس تاریخ طولانی‌تر دو آئین پیش گفته جدا می‌سازد و در نتیجه این دورا "ادیان جدید قدیمی (old new religions)" می‌خواند (۷۹).

آنچه آئین بهائی را از اکثر ادیان جدید متمایز می‌سازد، بقای موفقیت آمیز، پراکندگی جهانی و استقلال آن است. آئین بهائی یکی از سریع‌ترین رشد‌ها را در بین ادیان جهان دارد، در حالی که بسیار از معاصرینش نظیر روح باوری (۱۸۴۰ م) و انجمن تئوسوفی (Theosophical Society) (۱۸۷۵ م) افول یافته‌اند. بقای موفقیت آمیز آئین بهائی اهمیت بیشتری می‌یابد اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که بسیاری از دیگر ادیان جدید موق، از جمله برهماکوماری‌ها (۱۹۳۷ م)، کلیسای اتحاد (۱۹۵۴ م) کلیسای سایتولوژی (حوالی ۱۹۵۰ م) و انجمن بین‌المللی کریشنا آگاهی (۱۹۶۶ م)، بسیار جوان‌تر از آئین بهائی‌اند که مراحل بسیار بیشتری از رشد و توسعه را پشت سر گذاشته است. یکی از دیگر ویژگی‌هایی که آئین بهائی را از بسیاری ادیان جدید محلی یا ملی، از جمله اموتو (۱۸۹۲ م) در ژاپن و برهاسماج (Brahma Samaj) (۱۸۲۸ م) در بنگال، متمایز می‌سازد، پراکندگی جهانی آن است. البته آئین مورمون (۱۸۳۰ م) و شاهدان یهوه (حدود ۱۸۷۴ م) نیز موفقیت جهانی داشته‌اند. آنچه آئین بهائی را از آنها متمایز می‌سازد آن است که آئین مورمون و شاهدان یهوه هر دو خود را "احیای" مسیحیت می‌خوانند (۸۰). البته مورد مورمون‌ها تا حدودی پیچیده است، چه که کتاب مقدس و پیامبران خاص خود را دارند. به رغم این، نباید این واقعیت

را از یاد برد که کتاب مورمون نه ناسخ کتاب مقدس بلکه مکمل آن است و گرچه جوزف اسمیت خود را پیامبر می‌شمرد، خود را نه هم شأن مسیح بلکه همسنگ انبیای بنی اسرائیل می‌دانست. در واقع وابستگی آئین مورمون به مسیحیت را می‌توان در نام بزرگترین شاخه این آئین، "کلیسای عیسی مسیح قدسین آخرالزمان" آشکارا دید (۸۱). به همین دلیل، کریسیدس آئین مورمون و شاهدان یهوه را گروه‌های مسیحی جدید و متمایز از آئین بهائی می‌داند که مدعی جایگاهی مستقل است (۸۲).

بخشی از معضل پیش گفته ناشی از این واقعیت است که ادیان جدید تمایل دارند خود را هم جدید و هم قدیمی معرفی کنند. این راهبرد همانند شمشیری دو لبه است چه که "آشنایی" و "بداعت" هم می‌توانند جاذب باشند و هم دافع (۸۳). این طبقه بندی ماهیتی سوپرکتیو دارد، یعنی جدید و قدیمی بودن امری اعتباری است که بر حسب مخاطب فرق می‌کند. بنابراین با قلمروئی مورد مناقشه و اختلاف سرو کار داریم (۸۴). برای حلّ این مشکل، گالاگر و اشکرفت توصیه می‌کنند که برای دستیابی به حداقلی از "صحت توصیفی" ابتدا نه به نظرات مثبت و منفی ناظرین بیرونی بلکه به فهمی که اعضای یک گروه خاص از آن دارند، رجوع کنیم (۸۵). اگر نصیحت آنها را آویزه گوش کنیم، درمی‌یابیم که بهائیان معاصر خود را یک دین جهانی متمایز از اسلام می‌دانند. هر چند رهبری آئین بهائی منکر تحوّل تدریجی این آئین از شاخه دگر اندیش (heterodox) و ظاهراً کم اهمیت مکتب شیخی فرقه اثنی عشری اسلام شیعی به دیانتی مستقل نیست (۸۶)، نه فقط بر خویش- برداشت (self-conception) بهائی به عنوان یک دین جهانی تأکید می‌ورزد بلکه همچنین آئین بهائی را از دیگر جنبش‌های دینی نوین متمایز می‌داند تا مبادا منزلت خود خوانده‌اش (self-proclaimed) به عنوان یک دین جهانی خدشه دار شود (۸۷). این واقعیت که رهبری آئین بهائی تأکید دارد که این آئین "جوان‌ترین دین مستقل جهان" است (۸۸)، مؤید همین امر است که نمی‌خواهد این آئین فرقه‌ای از اسلام (۸۹) یا یک جنبش دینی نوین به شمار رود.

به نظر بایر، عدم/تعلق آئین بهائی به اسلام بیش از آن که مربوط به مضامین دینی این آئین باشد به "قصد و نیت و خطّ مشی عامدانه" آن بستگی دارد. این امر به معنی انکار شباهت‌ها و تفاوت‌های مهمّ اسلام و آئین بهائی، از جمله اختلاف نظر بر سر خاتمیت محمد، نیست ولی با وجود این، مهم‌ترین موضوع مربوط به بحث حاضر این است که بهائیان خود را دیانتی متفاوت

می‌دانند و آنچه در توان دارند به کار می‌گیرند تا دیگران هم این "فاکت" را بپذیرند. به نظر می‌رسد که بهائیان دریافته‌اند "راه حل" دینی متمایز بودن عبارت است از پذیرفته شدن به مثابه دینی مستقل و عمل بر همین اساس. به این منظور، هم از لحاظ الهیاتی، و هم از جنبه عملی نه فقط دغدغه تبلیغ و ترویج آئین خود را داشته‌اند بلکه حتی بیش از آن در پی بنای شبکه سازمانی جهان‌گستری بوده‌اند که "در معرض دید بودن" آنها حتی در محل‌هائی که بهائیان بسیار اندکی دارد ناشی از همین امر است. از این لحاظ، بهائیان به میزان جالب توجهی موفق شده‌اند خود را به عنوان دینی متمایز و حتی جهانی به دیگران بشناسانند (۹۰). این امر بار دیگر نشان می‌دهد برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان دینی جهانی، جنبش‌های دینی نوین باید سازمان‌های دینی متمایزی بیافرینند که گستره‌ای جهانی داشته باشد. به اختصار می‌توان گفت معیار اصلی در اینجا نه نوعی صفت ذاتی در ادیان جدید بلکه میزان شباهت آنها به آن دسته از ادیان نهادینه است که پیش از این در سراسر جهان چنین اعتباری کسب کرده‌اند (۹۱).

در مقام نتیجه‌گیری، معقول به نظر می‌رسد بگوئیم که آئین بهائی، به عنوان یک مورد بینابینی پیچیده (complicated borderline case)، یکی از معدود ادیان جدید مستقل، جهانی و موفق است که "اصل و نسبش"، برخلاف هر یک از ادیان قدیمی رسمی، "نسبتاً به آسانی قابل کاوش تاریخی است و دوران حیاتی متعاقب آن که نهادینه سازی، گسترش و تحول آموزه‌ای را در بر گرفته جزئی از تاریخ معاصر به شمار می‌رود" (۹۲). بنا به قضیه تامس (Thomas Theorem)، "وضعیت‌هائی که واقعی تلقی شوند، واقعی می‌شوند" (۹۳). با الهام از این قضیه می‌توان گفت "جنبش‌های دینی‌ای که بنا به تعریف هنجارین، خود را دین جهانی بدانند احتمال بیشتری دارد که به دین جهانی بدل شوند". آئین بهائی جنبش دینی نوینی است که خود را "دینی جهانی" می‌داند و بر شخصیت مستقل خویش تأکید می‌ورزد (خویش- برداشت). این آئین از طریق برنامه ریزی نهادینه و فعالیت تبلیغی در پی رشد و گسترش جهانی است تا منزلتی همچون یک "دین جهانی" پیدا کند (هدف). احتمال زیادی وجود دارد که این آئین بپاید و ژرفای آموزه‌ای و تاریخی بیابد و در نتیجه در آینده دینی جهانی شود. با اشاره به این واقعیت که ادیان بزرگ امروز همگی در آغاز جنبش‌هائی گمنام و کوچک بوده‌اند، استارک و بینبرج بر این باورند که "اگر امروز آئین‌های عمده جدیدی در حال ظهور باشند آنها را نمی‌توان در دفترچه راهنمای شورای ملی

کلیساها یافت. بلکه باید در فهرست‌های جنبش‌های دینی مهجور به دنبال ایشان بود" (۹۴).
اهمیت مطالعه حاضر در همین امر نهفته است (۹۵).

یادداشت‌ها

- 1- Barker, Eileen (1994) 'But Is It a Genuine Religion?' in Bromley, David G. et al (1994) Religion and Social Order: Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion, Vol. 4, p. 99, JAI Press Inc.
- 2- Roberts, Keith A (2004) Religion in Sociological Perspective, 4th Edition, pp. 195-6, Wadsworth Publishing.
- 3- Hospers, 1956: 32-33, quoted in Barker op. cit, p. 98.
- 4- Roberts, op.cit, p. 191.
- 5- Barker op.cit, pp. 100-107.
- 6- Reader, Ian (2005) 'Chronologies, Commonalities and Alternative Status in Japanese New Religious Movements: Defining NRMs outside the Western Cul-de-sac', Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, Vol. 9, No. 2, p. 86.
- 7- Robbins, Thomas & Bromley, David G. (1991) 'New Religious Movements and the Sociology of Religion' in Bromley, David G. (ed.) (1991) Religion and Social Order: New Developments in Theory and Research, Vol. 1, pp. 188-190, JAI Press Inc.
- 8- Aldridge, Alan (2007) Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction, 2nd Revised Edition, pp. 17-21, Cambridge: Polity Press.
- 9- Barker op.cit, p. 109.

- 10- Roberts op.cit, p. 193; Winters, Jonah (ed.) (1997) Is the Bahai Faith a “New Religious Movement?”
http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement
- 11- Berger, Peter L (1954) From Sect to Church: A Sociological Interpretation of the Baha’i Movement, unpublished PhD Dissertation, The Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research.
- 12- Aldridge op.cit, p. 21; Barker op.cit, p. 104.
- 13- Beyer, Peter (2003) Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions in Greil, Arthur L. & Bromley, David G (eds.) (2003) Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular, pp. 165-166, JAI: An Imprint of Elsevier Science; Beyer, Peter (2007) ‘Religion and Globalization’ in Ritzer, George (Ed) (2007) The Blackwell Companion to Globalization, p. 444, Blackwell Publishing Ltd.
- 14- Beyer 2007, pp. 454-455.
- 15- Beyer 2003, p. 185.
- 16- Momen, Moojan 1999, The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach, p. 515 , Oxford: Oneworld Publications.
- 17- Reader, Ian (2004) ‘Japanese New Religions’ in Partridge, Christopher (ed.) (2004) Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, pp. 225-6, Oxford: Lion Publishing.
- 18- Inoue, Nabutake (2006) New Religion (Japan) in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, pp. 409-410, London & New York: Routledge.
- 19- Clarke, Peter B (2006a) ‘New Religions as a Global Phenomenon’ in Clarke, Peter B (ed.) (2006) Encyclopedia of New Religious Movements, p. xi, London & New York: Routledge.

20- Roberts op. cit: 196.

۲۱- جبرانگروعه پاداشی در آینده است که از لحاظ تجربی آزمون پذیر نیست. به نظر استارک و بینبریج، آدمیان هرگاه نتوانند به پاداشی مطلوب دست یابند، در عوض جبرانگری را خواهند پذیرفت و حتی آن را پاداشی ملموس و واقعی خواهند شمرد. مطابق اصل بنیادین این نظریه اقتصاد دینی، فرد دیندار موجودی عاقل است و تعلقات دینی اش را به شیوه‌ای عقلانی بر اساس محاسبه هزینه و فایده ناشی از هر انتخابی و به قصد بیشینه‌سازی پاداش‌ها، ولی نه ضرورتاً به منظور کمینه‌سازی هزینه‌ها، برمی‌گزیند. کالاهائی همچون نامیرائی در این جهان نایابند و هر دینی که در ارایه جبرانگری نظیر وعده زندگی پس از مرگ قانع کننده‌تر عمل کند، پیروان بیشتری برای خود دست و پا خواهد کرد.

22- Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, pp. 429-434, University of California Press.

23- Bruce, Steve & Wallis, Roy (1992) 'Secularization: the Orthodox Model' in Bruce, Steve (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, p. 26, Oxford: Oxford University Press.

24- Stark, Rodney (1994) 'Rational Choice Theories of Religion' in *Agora*, Vol. 2, No. 1, pp. 1-5.

25- Melton, Gordon (2004) 'An Introduction to New Religions' in Lewis, James R (ed.) (2004) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, pp. 16-17, Oxford: Oxford University Press.

26- Chryssides, George D (1999) *Exploring New Religions*, pp. 4-8, London & New York: Cassel.

27- Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A & Richardson, James T (eds.) (2003) *Challenging Religion: Essays in honour of Eileen Barker*, p. 25, London & New York: Routledge.

28- Melton op. cit, pp. 17-18.

29- Chryssides, op. cit, p. 9.

30- Melton op. cit, p. 18.

31- Reader 2004, p. 224; Clarke, Peter B 2006b, 'New Religious Movement' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, London & New York: Routledge. p. 411.

32- Inoue op. cit, p. 411.

33- Reader op. cit, p. 224.

34- op. cit, p. 19.

35- Ibid: 20; Inoue op. cit, p. 411.

36- Clarke, Peter B 2006b, p. 411.

37- Melton op. cit, p. 20.

38- Chryssides, George D (1997) 'New Religious Movements-Some Problems of Definition' in *DISKUS: The on-disk journal of international Religious Studies*, <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides.html>; Clarke op. cit, p. 411.

39- Partridge, Christopher (2004) 'Introduction' in Partridge, Christopher (ed.) (2004) *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, p. 16, Oxford: Lion Publishing.

40- Richardson, James T (2006a) 'Cult and New Religions' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, p. 130, London & New York: Routledge; Chryssides op. cit.

41- Richardson op. cit, P.130.

42- Demerath III, N.J (2003) 'Cults, Culture and Manure: Why the root of the second should be the first rather than the third' in Beckford, James A &

- Richardson, James T (eds.) (2003) *Challenging Religion: Essays in honour of Eileen Barker*, p. 25, London & New York: Routledge.
- 43- Chryssides op. cit; Partridge op. cit, P. 16; Richardson op. cit, P. 130;
- Richardson, James T (2006b) 'Typologies of New Religions' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, London & New York: Routledge. Pp. 581-582; Clarke op. cit, p. 412.
- 44- Melton op. cit, pp. 23-24.
- 45- Reader op. cit, p. 224; Inoue op. cit, pp. 409-410.
- 46- Chryssides, George D (1999) *Exploring New Religions*, p. 12, London & New York: Cassel.
- 47- Reader 2005.
- 48- Chryssides op. cit, p. 13.
- 49- Partridge 2004, p. 20.
- 50- Clarke, 2006a, pp. ix-xi; idem, 2006b, pp. 411-412.
- 51- Melton op. cit, p.27.
- 52- Melton op. cit, p. 24-25.
- 53- Chryssides 1999: 18; Richardson 2006b: 584.
- 54- Melton op. cit: 30.
- 55- Chryssides 1999, p. 45.
- 56- Melton 2004, p. 20.
- 57- Chryssides, George D (2007) 'The Concept of a World Religion' in Chryssides, George D & Geaves, Ron (2007) *The Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods*, p. 66, Continuum International Publishing Group Ltd.

- 58- Oxtoby, Willard G & Segal, Alan F (2007) 'Conclusion: The Nature of Religion' in Oxtoby, Willard G & Segal, Alan F (eds.) (2007) *A Concise Introduction to World Religions*, p. 548, Oxford University Press.
- 59- Chryssides 1999, pp. 257-259.
- 60- Chryssides 2007a, pp. 103-108.
- 61- Ibid, p. 108.
- 62- Beyer, Peter (2006) *Religions in Global Society*, p. 262, Routledge.
- 63- Ibid, p. 265.
- 64- Barrett, David. V (2001) *the New Believers: Sects, Cults and Alternative Religions*, pp. 244-248, UK: Cassell & Co.
- 65- 1999; Fazel 1994; MacEoin, Denis (1986a) 'Scholarship and Anti-scholarship' in *Asian Affairs*, Vol. 17, No. 3, pp. 309-312; MacEoin, Denis (1986b) 'Emerging from Obscurity: Recent Development in Baha'ism' in *Religion Today*, Vol.3, No.1, pp. 1-5; Schaefer, Udo et al (2001) *Making the Crooked Straight*, Oxford: George Ronald; Schaefer, Udo (1988) 'The Bahai Faith: Sect or Religion' in *Bahai Studies*, Vol. 16, pp. 1-24; Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, Leiden & Boston: Brill; Winters, Jonah (ed.) (1997) *Is the Bahai Faith a 'New Religious Movement?'*, http://bahai-library.com/?file=essays_new_religious_movement
- 66- Warburg, Margit (2001) *Baha'i*, Signature Books.
- 67- Beckwith, Francis (2005) 'The Bahai World Faith' in Enroth, Ronald M (ed.) (2005) *A Guide to New Religious Movements*, InterVarsity Press.
- 68- Cole, Juan R.I (1998) *Modernity and the Millennium*, Columbia University Press.
- 69- MacEoin, Denis 1994, *Ritualism in Babism and Bahaism*, UK: British Academic Press & Centre of Middle Eastern Studies, University of Cambridge.

70- Chryssides 1999, pp. 258-259.

71- Chryssides 1999, p. 17.

72- Ellwood, Robert (2006) 'The Promise of All Ages: The Life of Baha'u'llah' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 10, No.1, pp. 122-123.

73- Beckford, James A. (2008) 'Religious Interaction in a Global Context' in Geertz, Armin W. & Warburg, Margit (eds) (2008) *New Religions and Globalization: Empirical, Theoretical, and Methodological Perspectives*, p. 25, Aarhus University Press.

74- Barker, Eileen (2004) 'What are we Studying? A Sociological Case for Keeping the "Nova"' in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 8, No. 1, p. 95; Partridge 2004, p. 14.

75- Fazel 1994, p. 13.

76- Reader 2004, p. 225.

77- Chryssides 1999, p. 21.

78- Warburg 2006, p. 66.

79- Beyer 2006, pp. 256-257.

80- Chryssides 1999, p. 107.

81- Chryssides 1999, pp. 107-119; Davies, Douglas J (2006) 'Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormons)' in Clarke, Peter B (ed.) (2006) *Encyclopedia of New Religious Movements*, pp. 111-113, London & New York: Routledge; Davies, Douglas J (2004) 'The Church of Jesus Christ of Latter –Day Saints (Mormonism)' in Partridge, Christopher (ed.) *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, pp. 32-35, Oxford: Lion Publishing.

82- Chryssides 1997.

- 83- Beyer, Peter (2001b) 'What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory' in Beyer, Peter (ed.) (2001a) *Religion in the Process of Globalization*, p. 138, Ergon Verlag; Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (2006) 'Introduction' in Gallagher, Eugene V. & Ashcraft, W. Michael (eds.) (2006) *Introduction to New and Alternative Religions in America, Vol.1*, p. xii, Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- 84- Ibid, p. xiv.
- 85- Ibid, p. xi.
- 86- Shoghi Effendi (1979) *God Passes By*, p. xii, Wilmette: Bahai Publishing Trust.
- 87- Universal House of Justice (1994) 'New Religious Movements, Tolkien, Marriage', http://bahai-library.com/?file=uhj_nrm_tolkien_marriage#s1
- 88- Hatcher & Martin 2002, p. xiii, quoted in Warburg, Margit (2006) *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalization Perspective*, p. 66, Leiden & Boston: Brill.
- 89- Ibid, pp. 66-67.
- 90- Beyer 2001b, p. 137.
- 91- Beyer, Peter 2007 'Religion and Globalization' in Ritzer, George (Ed) (2007) *The Blackwell Companion to Globalization*, p. 456, Blackwell Publishing Ltd.
- 92- Momen, Moojan & Smith, Peter (1989) 'The Bahai Faith 1957-1988: A Survey of Contemporary Developments' in *Religion*, Vol.19, p. 88.
- 93- Lundberg, Zaid (2004) 'Bahai and the Holy Land: Religiogenesis and Shoghi Effendi's The Faith of Baha'u'llah: A World Religion' in Sharon, Moshe (ed.) (2004) *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'I Faiths*, (Studies in the History of Religions), p. 313, Brill Academic Publishers.

94- Stark, Rodney & Bainbridge, Williams Sims (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, p. 2, University of California Press

۹۵- معتبرترین مرجع جمعیت‌شناسی ادیان یعنی "پایگاه داده‌های دینی جهانی" (World Religion Database) تصریح می‌کند که در فاصله سال‌های ۱۹۱۰ و ۲۰۱۰ میلادی رشد سالانه آئین بهائی (۳.۵۴ درصد) در تمام قاره‌ها بیش از هر دین دیگری و حداقل دو برابر رشد جمعیت سالانه هر یک از قاره‌ها بوده و پیش‌بینی می‌شود که این روند تا سال ۲۰۵۰ هم ادامه داشته باشد. نگاه کنید به

Johnson, Todd M & Grim, Brian J. (2013) *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 10, 59, 112-113.