

بررسی همبسته‌های اجتماعی میزان گرایش دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران به جنبش‌های دینی جدید

محمداسماعیل ریاحی، زین‌العابدین جعفری

(تاریخ دریافت ۸۷/۱۱/۲۱، تاریخ پذیرش ۸۸/۱۲/۱۲)

چکیده: گرایش جوانان تحصیل‌کرده دانشگاهی به جنبش‌های دینی جدید، در ایران امروز و با وجود حکومت دینی، پدیده نوینی است که درخور بررسی و مذاقه علمی است. پژوهش حاضر به دنبال کشف میزان گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید بوده و درصدد است تا برخی همبسته‌های اجتماعی این گرایش را نیز شناسایی و توصیف نماید. تحقیق حاضر با استفاده از روش پیمایش انجام گردیده و برای گردآوری داده‌ها از پرسش‌نامه‌های خود-اجرا استفاده شده است. جمعیت آماری تحقیق ۱۴۷۱۸۹ نفر از دانشجویان دانشگاه‌های دولتی شهر تهران در سال ۱۳۸۶ بوده که با استفاده از شیوه نمونه‌گیری تصادفی دو مرحله‌ای و براساس فرمول نمونه‌گیری کوکران، حجم نمونه‌ای برابر با ۴۰۰ نفر از آنان به‌عنوان پاسخ‌گویان تحقیق انتخاب شدند. نتایج تحقیق حاکی از آن است که ۹۴/۴ درصد از دانشجویان گرایش قوی نسبت به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند، درحالی‌که ۴۱/۷ درصد از آن‌ها دارای گرایش ضعیف بوده‌اند. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که بالاترین میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویانی مشاهده شده است که هنوز ازدواج نکرده بودند، به‌طور نیمه‌وقت 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 دانشجوی در مقایسه با پسران، گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند، این تفاوت به لحاظ آماری معنادار نبوده است. در نهایت، نتایج آزمون‌های همبستگی نشان می‌دهند که میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید رابطه معکوس و معنادار با میزان دینداری و رابطه مستقیم و معنادار با میزان گرایش به هویت قومی داشته است. یافته‌های تحقیق حاضر بر توجه بیشتر به پدیده جنبش‌های دینی جدید و ابعاد آن در ایران، از سوی پژوهشگران و دانشگاهیان و نیز سیاست‌گذاران اجرایی کشور دلالت می‌نماید.

مفاهیم کلیدی: جنبش‌های دینی جدید، فرقه، کیش، دانشجوی، دین‌داری، هویت قومی

۱. بیان مسئله

دین و دین‌داری از قدیمی‌ترین، ریشه‌دارترین، و گسترده‌ترین پدیده‌های اجتماعی و از نیرومندترین و پایدارترین نهادهای زندگی اجتماعی انسان در طول تاریخ بوده است. در آغاز هزاره سوم که پدیده جهانی شدن در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به روندی سریع و گسترده بدل شده است، ادیان قدیمی و ریشه‌دار الهی، با چالشی جدید روبه‌رو شده‌اند. این چالش بزرگ، اثرگذار و نیرومند، جنبش‌های دینی جدید^۱ هستند که در بازار رقابتی کالاهای دینی در عصر جدید، می‌روند تا گوی سبقت را از رقبای قدیمی خود ربوده و به‌طور روزافزونی پیروان ادیان سنتی را به خود جذب نمایند.

از زمان آغاز بررسی‌ها راجع به جنبش‌های دینی جدید به‌عنوان یک زمینه تخصصی در حوزه مطالعات دینی و جامعه‌شناسی دین در دهه ۱۹۷۰، صدها کتاب و هزاران مقاله در تلاش برای فهم ماهیت ادیان جدید و نقش بالقوه آن‌ها در قرن بیست و یکم به رشته تحریر درآمده است (ملتون، ۱۹۹۹). اصطلاح ادیان جدید، ترجمه یک واژه ژاپنی^۲ است که جامعه‌شناسان این کشور برای اشاره به این پدیده ابداع نمودند. این واژه سپس توسط دانشمندان غربی به‌عنوان جایگزینی برای اصطلاح کیش^۳ به کار گرفته شد که در دهه ۱۹۷۰ معنای تحقیرآمیز و پستی داشت و عامه نقادان و مخالفین، برای بسی فضیلت دانستن ادیانی که آموزه‌هایشان غیرمعمول یا بدعت‌گذارانه محسوب می‌شدند، از آن استفاده می‌کردند. برخی از متخصصان، به‌ویژه جامعه‌شناسان دین، برای توصیف ادیان فرعی و جزئی، از واژه جنبش‌های دینی جدید استفاده می‌کنند (اینترویگن، ۲۰۰۱). براساس آمار مراکز بین‌المللی، اکنون بیش از هزار فرقه و جریان معنوی در جهان وجود دارد که تقریباً تمامی آن‌ها را می‌توان در ایالات متحده آمریکا یافت. در کشورهای اروپایی، بیشترین تعداد فرقه‌ها در انگلستان (۷۰۰ فرقه)، و کمترین آن در سوئیس و سوئد (۵۰ تا ۱۰۰ فرقه) یافت شده‌اند (مومنی، ۱۳۸۷).

با عنایت به این‌که جنبش‌های دینی جدید برحسب عقاید، مناسک، ساختار سازمانی، و پذیرش اجتماعی با هم متفاوت‌اند، دانشمندان علوم اجتماعی در ارائه تعریفی جامع از جنبش‌های دینی جدید و تدوین معیارهای مشخص برای طبقه‌بندی آن‌ها، با مشکلاتی مواجه شده‌اند. بااین‌حال، امروزه متخصصان معمولاً اصطلاحات دین جایگزین^۴، دین جدید^۵، یا جنبش دینی را برای توصیف گروه‌هایی که از مسیر اصلی دینی جدا شده‌اند، به کار می‌برند (انکارتا، ۲۰۰۴). به‌طور معمول، دو نوع از تعاریف در حوزه جنبش‌های دینی جدید به کار گرفته می‌شوند؛ نوع اول، تعریف مخالفین جنبش‌های دینی جدید است که به ماهیت فرقه‌ای آن اشاره کرده و آن‌ها را برحسب مجموعه‌ای از ویژگی‌های منفی تعریف می‌کنند، در حالی که متخصصان و دانشگاهیان به دنبال ارائه تعریفی فارغ از ارزش‌گذاری، بدون قضاوت و

1. New Religious Movements (NRMs)
2. Shinshukyo
3. Cult
4. Alternative Religion
5. New Religion

سوگیری بوده و در تعریف این جنبش‌ها، به زمان و مکان و سرچشمه آن‌ها اشاره می‌کنند. برای ارائه تعریف مقبول‌تر و واقعی‌تر، سه معیار برای تعریف جنبش‌های دینی جدید به کار گرفته می‌شود: نخست آن‌که یک جنبش دینی جدید، نوظهور و نوین است، دوم آن‌که خارج از جریان حاکم و مسلط است، و در نهایت طرفداران و پیروانش را از فرهنگ میزبان جذب می‌کند (کریس سایدز، ۱۹۹۷). در تعریفی دیگر، جنبش دینی جدید یک باور دینی یا جنبش اخلاقی، معنوی، یا فلسفی نوین محسوب می‌گردد که به بدنه دینی حاکم در جامعه تعلق ندارد (کونی، ۱۹۹۸؛ ۱۴۶). بدین ترتیب می‌توان گفت که جنبش‌های دینی جدید، آن دسته از گروه‌ها یا جنبش‌های دینی هستند که جدا از فرهنگ دینی مسلطی که در آن قرار گرفته‌اند (نظیر اسلام و مسیحیت) بوده ولی طرفدارانشان را از میان فرهنگ میزبان جست‌وجو و انتخاب می‌کنند (ملتون، ۱۹۹۹). از این منظر، زمانی می‌توان از یک جنبش دینی جدید نام برد که این گروه هم به لحاظ زمان ظهور، جدید بوده و هم دارای ماهیتی متفاوت از ادیان موجود باشد. به عبارت دیگر، این گروه‌ها هم به خاطر این‌که بعد از جنگ دوم جهانی ظهور کرده‌اند و هم به این دلیل که جایگزین‌هایی برای ادیان رسمی سنتی و فرهنگ رایج می‌باشند؛ جدید محسوب می‌شوند. همچنین، این گروه‌ها به خاطر ادعایشان مبنی بر ارائه نسخه‌ای از جهان مقدس یا مذهبی، یا قصدشان برای دستیابی به اهدافی نظیر دانش اشرافی، تنویر معنوی، به کمال رساندن خود، و نیز فراهم آوردن پاسخ‌های اساسی به پرسش‌های معنوی اعضایشان، دینی در نظر گرفته می‌شوند (لاورنس و گسی، ۱۹۹۱). جنبش‌های دینی جدید، هم ممکن است به لحاظ خاستگاه، نوظهور باشند و هم ممکن است از بطن یک مذهب گسترده‌تر و سنتی نظیر مسیحیت، زاده شوند (اینتروویگن، ۲۰۰۱).

«در یک تقسیم‌بندی مفید، والیس (۱۹۸۴) جنبش‌های دینی جدید را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱. جنبش‌های طردکننده جهان: این نوع جنبش‌ها، جهان مادی و اجتماعی را ارضاناکننده، فاسد و غیرروحانی می‌انگارند و از ایمان به خداوند یا مرشد و انکار نفس، هواداری می‌کنند. گروه‌هایی چون آگاهی کریشنا و فرزندان خداوند، نمونه این نوع جنبش‌ها به‌شمار می‌آیند؛ ۲. جنبش‌های تأییدکننده جهان: این نوع جنبش‌ها، بیشتر رو به سوی فرد دارند و چنین آموزش می‌دهند که توفیق شخصی، قدرت یا برخورداری را می‌توان از طریق عملکردها و شگردهای آموزشی جنبش به دست آورد. به عقیده آن‌ها ناملایمات این جهان را بدون تغییر ساختارهای اجتماعی و تنها با تغییر افراد، می‌توان از میان برداشت. مراقبه متعالی و مذهب علمی را می‌توان در زمره این جنبش‌ها به‌شمار آورد؛ و ۳. جنبش‌های تطبیق‌کننده با جهان: این نوع جنبش‌ها، جنبش‌های مذهبی سنتی تراند اما به فرد و زندگی درونی شخصی، بیشتر توجه دارند تا به ساختار اجتماعی. در این جنبش‌ها، مناسک دسته‌جمعی معمولاً نقش مهمی دارد و غالباً بر نوعی تجربه مذهبی شخصی تأکید می‌شود. طرفداران این نوع جنبش‌ها تصور می‌کنند که هیئت‌های مذهبی سنتی و تثبیت‌شده، سرزندگی‌شان را از دست داده و غالباً به این قضیه اعتراض دارند» (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۶۶-۳۶۷).

با پذیرش این واقعیت که طی چهار دهه گذشته، تعدد و تنوع جنبش‌های دینی جدید به‌ویژه در غرب به‌طور چشمگیری رشد داشته است، پرسش اساسی این است که آیا ظهور این اشکال نوین حیات دینی، نشانه‌ای از تغییرات بنیانی در ماهیت و نقش دین در جامعه است؟ و یا شاخصی از بروز تغییرات در ویژگی‌های فرهنگ جامعه به‌عنوان یک کل می‌باشد؟ (داوسون، ۱۹۹۸). دنیای غرب پس از فتح عرصه‌های مادی و علمی و تسلط نسبی بر طبیعت، سطح مطلوبی از نیازهای مادی افراد جوامع خود را برآورده ساختند. اما غافل شدن فرهنگ صنعتی غرب از نیازهای معنوی و ارزشی انسان معاصر و عدم موفقیت آن در برآورده ساختن آن‌ها، به ظهور چالش‌های اخلاقی و معنوی در حیات فردی و اجتماعی این جوامع منجر گردید. به دیگر سخن، گذر از سطوح اولیه نیازهای بشری، جوامع غربی را به تکاپویی برای پاسخ دادن به نیازهای معناملبی مردم خود واداشت. به دنبال این پدیده، در چند دهه اخیر، دنیای مدرن شاهد تمایل به بازگشت به اصالت‌های دینی و رونق بازار معنویت بوده است. اما این بار، این گرایش به معنویت به شکلی نوین و متفاوت از قبل چهره نمایانده است؛ بدین معنی که این گرایش نه در عرصه ادیان سنتی و الهی، بلکه در دایره ادیان جدید (فرقه‌ها، کیش‌ها، و سبک‌های عرفانی، به‌ویژه عرفان‌های هندی)، مخاطبان کمال‌جوی را به سمت خود دعوت و جذب نموده است. «فرایند بی‌وقفه عقب راندن دین از موقعیت‌های مفروض در غرب، تا آن‌جا ادامه یافت که تدریجاً دین فرانهادی را به دین نهادی بدل کرد و همان را به دین فردی و از آن‌جا به یک دین غیرشخصی، غیرشریعتی، غیرالهیاتی و بدون هرگونه تجلی بیرونی در تلقی و رفتار، تنزل داد. این مسیر، نهایتاً به نقطه‌ای رسید که می‌توان از آن به اعتقاد بدون تعلق، یا دلمشغولی‌های نه‌چندان جدی اوقات فراغت، یا عرفان‌گرایی تفننی یاد کرد. برخی نیز از آن، به وارهدن ایمان از هیمنه دین، تعبیر کرده‌اند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۶۵). بر این اساس، «خدا، تنها در حالتی رهاننده و نجات‌بخش خواهد بود که احکام دینی از بیرون، ما را مقید نسازند بلکه در درون، به الهام و هدایت ما بپردازند» (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۳۱۸). در واقع، «در دنیای مدرن آن صورتی از دین‌داری با جامعه نوین، بیشترین سازگاری را دارد که پهنه محدودتری را به امور مقدس اختصاص دهد و اصرار کمتری به تلفیق ارزش‌های شخصی و گروهی داشته باشد. دین اسرارآمیز و خصوصی، بهترین بازنمای فرهنگ دینی متلائم با جهان سکولار است. این نوع دین‌داری را می‌توان بدون تعارض با نقش‌ها و وظایف شغلی روزمره به کار بست؛ زیرا فعالیت‌های آن محدود به زمان‌ها، مکان‌ها و امور بسیار خاصی است و از این حیث، کمترین

چالش و مزاحمت را برای امور جدی و جاری حیات فردی و اجتماعی پدید می‌آورد» (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

با این حال، جریان تمایل به جنبش‌های دینی جدید، متأثر از فرایند جهانی شدن، تنها به فرهنگ غرب محدود نشده است. گرچه تعداد افرادی که در جهان به جنبش‌های دینی جدید پیوسته‌اند، در مقایسه با ادیان عمده جهانی اندک بوده و این جنبش‌ها عمدتاً در آمریکا و اروپا شایع‌تراند؛ با این حال، ظهور گروه‌های دینی جدید در سایر مناطق جهان، به‌ویژه آفریقا، ژاپن، و ملانزی نیز گزارش شده است (ویکی پدیا، ۲۰۰۸). شواهد موجود، حاکی از گرایش برخی از جوانان ایرانی نیز به این نوع ادیان جدید می‌باشد، گرچه گرایش به برخی از باورهای رایج در مکاتب عرفانی هندی در میان ایرانیان، چندان هم بدیع و نوظهور نیست. با این وجود، وضعیت کنونی ایران، اندکی متفاوت از سرگذشت فعلی جوامع غربی و نیز متفاوت از آنچه ایرانیان صوفی مسلک و قلندر مآب در پی آن بوده‌اند، به نظر می‌رسد. در واقع، تفاوت عمده گرایش به جنبش‌های دینی جدید در جوامع غربی با گرایش روبه‌رشد برخی از جوانان ایرانی به این گونه‌های معرفتی، در این مسئله نهفته است که در جوامع غربی پس از اشباع نیازهای مادی و افزایش تمایل به معنویت، مردم به این مکاتب عرفانی تمایل پیدا کرده‌اند؛ این در حالی است که برخی از جوانان ایرانی، قبل از برآورده شدن کامل نیازهای اولیه خود، در معرض انواع مختلفی از مذاهب و طریقت‌های عرفانی قرار گرفته و هریک به فراخور حال خود، به یکی از آن‌ها گرایش پیدا کرده است. همچنین، ظهور مکاتب و فرقه‌های معنوی و عرفانی، همچون فرقه‌های متعدد اهل حق (نظیر عالی قلندری، نورعلی الهی)، فرقه‌های مختلف درویشی (نظیر خاکساری، قادری، و نقش بندیه) و مکاتب عرفانی اسلامی، منابع بسیار ارزشمندی در دسترس ایرانیان قرار داده است؛ به طوری که خارج از چارچوب نظریه سلسله‌مراتب نیازهای مازلو، حتی در اوج فقر مادی نیز گرایش به امور معنوی و عرفان، امری خارق‌العاده تلقی نمی‌شده و به آن به‌عنوان یک مسئله اجتماعی نگریسته نمی‌شده است. با این حال، در ایران امروز با وجود حکومتی دینی، گرایش جوانان به‌ویژه تحصیل‌کردگان دانشگاهی، به جنبش‌های دینی جدید و به‌خصوص مکاتب و آیین‌های عرفانی شرقی (نظیر بودیسم، هندوئیسم، جینیسم، یوگا، و مدی تیشن)، پدیده نوینی است که درخور بررسی و مذاقه علمی و دقیق است. شیوع این پدیده را با افزایش روزافزون تیراژ کتاب‌ها^۱ و مجلاتی راجع به این گونه‌های

۱. طبق آمارهای غیررسمی به دست آمده از طریق کتاب‌فروشی‌های خیابان انقلاب تهران توسط نگارنده، طی سال‌های ۸۴-۸۶ بیش از ۱۰۰ عنوان کتاب مربوط به اندیشه‌ها و مکاتب عرفانی هند منتشر شده است که پرفروش‌ترین آن‌ها مربوط به آثار «باگوان شری راجنیش» معروف به «اوشو» می‌باشد.

معرفتی و برپایی جلسات^۱ رسمی و غیررسمی می‌توان مشاهده کرد. با عنایت به وجود تفاوت‌های شدید آموزه‌ها و مناسک جنبش‌های دینی جدید با ادیان سنتی رسمی، ساختار بسته آن‌ها، رفتار غیرعادی و نامرسوم اعضای آن‌ها، و وقوع برخی حوادث غم‌انگیز (نظیر خودکشی‌های دسته‌جمعی اعضای برخی از این فرقه‌ها)، مخالفت‌ها و هشدارهای اجتماعی علیه این ادیان جدید در جوامع غربی اعلام گردید، بر این مبنای آیا این جنبش‌ها واقعاً دینی هستند؟ و آیا آن‌ها برای افراد و جوامع خطرناک می‌باشند؟ (فراری، ۲۰۰۶). در ایران نیز علی‌رغم عدم گستردگی و شیوع ادیان جدید، واکنش‌هایی در مقابله با این ادیان صورت گرفته است که حاکی از نگرانی موجود راجع به احتمال شیوع و گسترش تمایل به جنبش‌های دینی جدید در بین جوانان ایرانی است.

با عنایت به ناشناخته بودن ابعاد این پدیده، مطالعه علمی میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین جوانان و بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با آن، ضروری به نظر می‌رسد. تحقیق در مورد این موضوع، در هنگامه‌ای که جامعه ایران گذر از سنت به مدرنیته را تجربه می‌کند، می‌تواند اطلاعات ارزشمندی فراهم کند که در شناخت هرچه بیشتر اندیشه‌ها، عقاید و نیازهای نسل جوان امروز به کار گرفته شود. بدیهی است که داشتن شناخت در این زمینه‌های مهم می‌تواند سهم چشمگیری در هموارسازی مسیر توسعه انسانی و برنامه‌ریزی‌های مربوط به آن ایفا نماید. از این رو، سؤال اصلی پژوهش حاضر، این است که چه نسبتی از دانشجویان و تحصیل‌کردگان دانشگاهی به جنبش‌های دینی جدید (مکاتب عرفانی غیرایرانی و به‌ویژه عرفان هند) گرایش پیدا کرده‌اند؟ این افراد دارای چه ویژگی‌های اجتماعی-جمعیتی بوده‌اند که در این دوره زمانی، علاقه‌مند به این گونه‌های معرفتی شده‌اند؟ و همبسته‌های اجتماعی میزان گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید کدامند؟ در مجموع، تحقیق حاضر به دنبال کشف میزان گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید بوده و درصدد است تا برخی همبسته‌های اجتماعی این گرایش را نیز کشف و توصیف نماید.

۲. پیشینه تحقیق

با عنایت به جدید بودن مسئله تحقیق، یعنی گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین جوانان ایرانی تاکنون تحقیقات تجربی در این خصوص انجام نگرفته است. مهدی‌زاده (۱۳۸۳)

۱. طبق اعلام یکی از سایت‌های خبری در طول هفته، فقط در تهران بیش از ۶۰۰ جلسه غیررسمی در خصوص تعلیم و تبلیغ آموزه‌های عرفان‌های نوظهور برگزار می‌شود که اغلب شرکت‌کنندگان آن‌ها را نیز جوانان تشکیل می‌دهند. (۱۳۸۶، WWW.aftab.ir).

در پژوهشی با عنوان *عرفان از منظر جامعه‌شناسی*، به بررسی تجربه دینی و عرفانی از دیدگاه جامعه‌شناسان بزرگی همچون دورکیم، زیمل، استیس و... می‌پردازد و معتقد است که در عصر آشوب و بحران هویت و در جایی که ساختن هویت، دیگر نه از طریق حکومت‌ها، نهادها و اقتدارهایی فراگیر، بلکه به طرز شخصی برعهده فرد، سبک زندگی وی، معناسازی او و گاه با طرح بدن صورت می‌گیرد؛ این تجربه فردی و درونی عرفان، اگر با معرفت و اندیشه همراه گردد و از گفت‌وگوی دیگران و فرهنگ‌ها نیز بهره‌بردار، می‌تواند افراد را از چندپارگی شخصیت و شیذوفرنی عصر کنونی با در اختیار قرار دادن اعتمادبه‌نفس برآمده از بصیرت نجات دهد. پژوهش انجام شده توسط *کرمانی (۱۳۸۳)* در زمینه گرایش انسان معاصر به عرفان، پس از بررسی دین‌داری انسان عصر جدید با انسان دوران گذشته، به این نتیجه می‌رسد که دین‌داری و معنویت‌گرایی انسان امروز با آنچه در گذشته بوده، تفاوت‌ها و تمایزاتی بدین شرح دارد:

۱. انسان امروز به جای آن‌که بخواهد خود را به سنت دینی خاصی پای‌بند کند و از دینی رسمی و ایدئولوژیک بهره‌برد، به سمت تجربه کردن دین و شخصی کردن آن روی آورده است.
۲. انسان امروز نمی‌تواند قائل به این باشد که تنها یک دین، برحق بوده و راه صحیح را نشان می‌دهد و دیگر ادیان باطل هستند؛ در عوض، به معنویت‌ی جامع و کلی که جاری در تمام ادیان حتی در نفس آدمی و در طبیعت است، معتقد شده است.
۳. توجه به صورت ظاهری دین، آداب و مناسک، قالب‌های فکری - ایدئولوژیک، محافل دینی و اماکن مقدس، تبعیت و تقلید از رهبران دینی و گذشتگان، همه و همه کم‌رنگ‌تر شده و جای خود را به تجربه‌ای درونی و برداشتی فردی داده است.

حبیب‌زاده *خطبه‌سرا (۱۳۸۴)* در بررسی انواع دین‌داری در بین دانشجویان با استفاده از مدل سنجش دین‌داری شجاعی‌زند، دریافت که نسبت دانشجویان دارای دین‌داری باطنی، بالاتر از دانشجویانی با دین‌داری شریعتی و اجتماعی بوده است. بالاتر بودن درصد دانشجویان دارای دین‌داری باطنی (که از ترکیب ابعادی چون اعتقادات، اخلاقیات و عبادات فردی تشکیل شده است)، حاکی از آن است که جریان دین‌داری در بین جوانان دانشجویی، به سمت خصوصی شدن و فردی شدن میل می‌کند که این امر موافق نظریه خصوصی شدن دین از پارسونز می‌باشد. دورکیم نیز اظهار می‌دارد دین‌داری، در دوره‌ای به صورت اعتقادی بوده، سپس به آیین و مناسک گرایش پیدا می‌کند. اما در جوامع مدرن، احساس مذهبی بر اعتقادات و مناسک مذهبی غالب می‌گردد. با اندکی تسامح، شاید بتوان این جریان را در ایران نیز ردیابی نمود، بدین ترتیب که در چند سال قبل و بعد از انقلاب اسلامی، دین‌داری ایدئولوژیک، شکل غالب بود. بعد از پایان جنگ تحمیلی و در دوران سازندگی، دین‌داری شریعتی ظهور بیشتری داشت. اما در دوران اخیر، همان‌طور که نتیجه تحقیق گویای آن است، دین‌داری باطنی که نشانگر خصوصی شدن دین است، غلبه یافته است.

روتش‌تین (۱۹۹۶) با توجه به تحقیق پیمایشی انجام شده در مورد جنبش‌های دینی جدید در دانمارک، به این نتیجه می‌رسد که گرایش به این گونه‌های معرفتی در دانمارک روبه‌کاهش گذاشته است. اغلب افرادی که به این جریانات فکری متمایل می‌شوند از جوانان طبقه متوسط و بالای جامعه هستند که با توجه به دغدغه‌شان نسبت به رستگاری و رهایی انسان، جذب جنبش‌های دینی جدید می‌شوند و پس از گذر از سنین حساس جوانی، تمایل خود را به این ادیان جدید از دست داده و مانند گذشته از این مکاتب عرفانی بهره نمی‌گیرند؛ هرچند که به ادیان سنتی نیز دل‌بستگی نداشته و مجموعه‌ای از اعتقادات را که از ادیان مختلف گردهم آورده‌اند سرلوحه رفتارهای خود قرار می‌دهند و به این ترتیب به دینی به‌شدت شخصی شده و فردگرایانه می‌رسند. وی یادآور می‌شود که با وجود این، جنبش‌های دینی جدید در حال حاضر در سراسر جهان به صادرکنندگان فرهنگ تبدیل شده‌اند و همه مردم سرزمین‌های مختلف را درگیر خود ساخته‌اند. کریس سایدز (۱۹۹۶) در پژوهشی با عنوان ادیان جدید و اینترنت، بر مبنای تحلیل محتوای سایت‌های اینترنتی مربوط به جنبش‌های دینی جدید، اظهار می‌دارد که جنبش‌های دینی جدید با استفاده از اینترنت قادر شده‌اند که صدای خود را به سراسر جهان برسانند. این گستردگی ارتباطات تأثیر به‌سزایی در ترویج ایده‌ها و افکار ادیان جدید در میان اقشار مختلف مردم داشته و علاوه بر افزایش عضوگیری این ادیان، بر اندیشه‌های مؤمنان به سایر ادیان نیز مؤثر واقع شده است. وی به این نتیجه می‌رسد که سهولت در عضویت، عدم سخت‌گیری‌های رایج در سایر ادیان رسمی و عمومیت دادن جنبه‌های فراروان‌شناسی در زندگی، از جمله مهم‌ترین دلایلی هستند که اقبال عمومی جهانی به جنبش‌های دینی جدید را به وجود آورده است. الیزابت پاتیک نیز در پژوهش خود با عنوان زنان و جنبش‌های دینی جدید، به بررسی نقش زنان جوامع غربی در جنبش‌های دینی جدید پرداخته و نشان می‌دهد که زنان، به دلیل آن‌که جنبش‌های دینی جدید نسبت به سایر مذاهب کلاسیک، ارزش بیشتری برای زن قائل هستند و در سیر و سلوک معنوی، آزادی‌های بیشتری به آن‌ها می‌دهند، گرایش بیشتری به این‌گونه ادیان از خود نشان می‌دهند. وی با بررسی نقش زنان در مهم‌ترین جنبش‌های دینی جدید نظیر جنبش اوشو، جنبش آگاهی‌کریشنا و جنبش براهماکوماریس، زنان را افرادی تأثیرگذار در این جنبش‌ها معرفی کرده است (به نقل از ویلسون، ۲۰۰۳). داکتور (۲۰۰۳) در پژوهشی که در سطح کشورهای اروپایی انجام داد، دریافت که اغلب مسیحیانی که جذب جنبش‌های دینی جدید می‌شوند، در درون این جنبش‌ها، پاسخ‌هایی واضح و قاطع برای تشنگی‌شان نسبت به امور مقدس، آواز، رقص و رضایت‌مندی روحی و احساسی‌شان می‌یابند. وی به این نتیجه رسید که مردم در دوره‌های تغییرات فرهنگی، در پی جست‌وجوی معنایی برای گمشده خود، به

جنبش‌های جدید دینی گرایش می‌یابند. این جنبش‌ها معنویتی عرضه می‌کنند که در دنیای به‌شدت مادی‌گرایانه عصر جدید، راه‌حلی مطمئن برای بحران هویتی به وجود آمده محسوب می‌گردد. از مجموع مطالعات ذکر شده، می‌توان استنباط نمود که در جوامع غربی، به دلیل بحران معنویت ناشی از نفوذ و رسوخ تفکرات ماتریالیستی و مادی‌گرایانه در قرن بیستم، گرایش مردم به آن دسته از نظام‌های اعتقادی‌ای که موجد معنایی برای زندگی انسانی هستند، قابل توجیه است. همچنین، تحولاتی که در کیفیت و میزان دین‌داری افراد به وجود آمده است، دین را به امری شخصی و خصوصی تبدیل کرده و سبب جایگزینی دین ترکیبی به جای دین‌های سنتی تاریخی گردیده است.

تحقیقاتی که در ایران در زمینه رشد جنبش‌های دینی جدید انجام شده است، اغلب به صورت نظری بوده و کمتر پژوهش تجربی در این زمینه انجام شده که یافته‌های آن‌ها را پشتیبانی نماید. از این رو، نتایج این پژوهش‌ها به‌عنوان نظراتی غیرتجربی باقی خواهند ماند که قابلیت تعمیم نخواهند داشت؛ مگر آن‌که پژوهش‌هایی تجربی با داده‌های واقعی از جامعه، براساس آن‌ها صورت پذیرد. از دیگر سو، با عنایت به شرایط متفاوت اجتماعی، مذهبی، سیاسی، و فرهنگی حاکم بر جامعه ایرانی در مقایسه با جوامع غربی، نمی‌توان نتایج و دلالت‌های پژوهش‌های انجام شده در این کشورها را بی‌کم‌وکاست و بدون توجه به این تفاوت‌ها، پذیرا شد. بدیهی است انجام پژوهش‌های تجربی در زمینه جنبش‌های دینی جدید در ایران با فراهم آوردن بستر تطبیق و مقایسه، می‌تواند امکان بسط دانش نظری و غنی‌سازی تجارب پژوهشی در حوزه جنبش‌های دینی جدید را فراهم نماید.

۳. پیشینه نظری

فقدان دانش کافی و متراکم راجع به عضویت در فرقه‌ها و کیش‌ها، تا حدودی ناشی از عدم وجود نظریه آزمون‌پذیر در زمینه عضویت دینی است. پژوهش‌های پیشین در زمینه دلایل پیوستن افراد به جنبش‌های دینی جدید را شاید بتوان به‌طور مشخص در سه محور عمده تقسیم‌بندی نمود؛

۱. مطالعات روان‌کاوی و روان‌پزشکی: بیش از ربع قرن است که مطالعه روان‌شناختی جنبش‌های دینی جدید، سهم برجسته‌ای را نه تنها در حوزه روان‌شناسی، بلکه در حوزه‌های جامعه‌شناسی و مطالعات دینی به خود اختصاص داده است. متخصصین رشته‌های مختلف علوم رفتاری با عنایت به بحث شست‌وشوی مغزی، به تفصیل درباره وضعیت روانی و عاطفی گروندگان به این جنبش‌های دینی، پیروان وفادار و دائمی، و نیز کسانی که از عضویت در این

جنبش‌ها کناره‌گیری کرده‌اند، به بحث و بررسی پرداخته‌اند (لویس، ۲۰۰۴؛ ۳۱۷). از منظر روان‌شناسی، جنبش‌های دینی جدید را می‌توان به‌عنوان فرایندی در نظر گرفت که در پی فعال‌سازی مکانیسم‌های دفاعی خاص در افراد (نظیر اسطوره‌ای کردن رهبران ادیان نوظهور یا جنبش‌های دینی جدید و نیز تأکید بیش از حد بر ارزش‌های خاص) می‌باشند. اثرات درمانی عضویت در و تعهد به این ادیان نوظهور می‌تواند ناشی از همین مکانیسم‌های دفاعی باشند. علاوه بر این، دیدگاه روان‌شناختی به درک جریان‌ات مخرب در طی ظهور و بسط جنبش‌های دینی جدید علاقه‌مند می‌باشد. چنین جریان‌ات مخربی منعکس‌کننده این واقعیت‌اند که تحت برخی شرایط خاص، جنبه‌های ناکارآمد و منفی این مکانیسم‌های دفاعی بر جنبه‌های کارآمد و مثبت آن‌ها پیشی می‌گیرند (کراوس، ۱۹۹۹؛ ۲۶۴).

روان‌کاوان و روان‌پزشکان پس از انجام پژوهش‌های بی‌شمار راجع به جنبش‌های دینی، استدلال می‌کنند که افراد بدین علت به عضویت فرقه‌های دینی درمی‌آیند که توسط رهبران این فرقه‌ها شست‌وشوی مغزی داده شده‌اند. در واقع، روان‌کاوان، با مفروض دانستن این‌که رهبران فرقه‌ها و کیش‌های دینی، بر آرزوهای شخصی یک فرد غلبه کرده و وی را به عضویت فرقه درمی‌آورند، تمایل دارند تا تعلق به جنبش‌های دینی جدید را از منظر قربانی شدن^۱ ببینند (بادر و دماریس، ۱۹۹۶). ریچاردسون (۱۹۹۳) پس از نقد دیدگاه شست‌وشوی مغزی، به طرح نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی جهت توضیح چگونگی و چرایی عضویت جوانان در فرقه‌های دینی جدید می‌پردازد.

۲. مطالعات روان‌شناسی اجتماعی: برخی از روان‌شناسان اجتماعی، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به موضوع عضویت افراد در گروه‌های دینی پرداخته‌اند. سولومون (۱۹۸۳) در تحلیل نظری فرایند عضوگیری جنبش‌های دینی بر سه عامل عمده تأکید نموده است؛ نخست، جداسازی و منزوی کردن افراد از سایر محیط‌های اجتماعی (نظیر خانواده و دوستان)، دوم، فشارهای گروهی (نظیر تقویت، تقلید، و همانندسازی به‌عنوان ابزاری جهت تغییر رفتار و عقاید افراد)، و سوم، فشار و اجبار فیزیکی (شامل محرومیت غذایی و بی‌خوابی). همچنین، مورلند و لویین (۱۹۸۵) نظریه‌ای را راجع به جامعه‌پذیری در درون گروه‌های کوچک ارائه نموده‌اند. مدل ارائه شده توسط آنان مفروض می‌دارد که سه فرایند روان‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی برای هر موقعیت عضوگیری از جمله عضویت در جنبش‌های دینی جدید، لازم و قطعی است: ارزیابی، تعهد، و انتقال نقش. به نظر مورلند و لویین، افراد داوطلب عضویت و گروه‌های

عضوگیر بر مبنای ارزیابی‌هایشان از ارزشمندی و پاداش‌دهندگی روابط، تصمیمات خود را برای برقراری تعامل، اتخاذ می‌نمایند. اگر ارزیابی‌ها به تشخیص مثبت منجر گردند، هم افراد و هم گروه عضوگیر نسبت به یکدیگر متعهد می‌شوند. میزان تعهد در طول زمان و تحت شرایط متفاوت افزایش و یا کاهش می‌یابد و در نهایت به انتقال اعضای جدید از یک نقش (عضو داوطلب و بالقوه) به نقش دیگر (عضو واقعی و متعهد) منجر می‌گردد (ریچاردسون، ۱۹۹۳؛ ۸۳-۹۲).

۳. مطالعات جامعه‌شناختی: جامعه‌شناسان نیز با مردود شمردن مدل شست‌وشوی مغزی، بر تعامل بین اعضای واقعی و اعضای بالقوه فرقه‌ها تأکید می‌کنند. جامعه‌شناسان، منتقد مدل شست‌وشوی مغزی روان‌کاوان بوده و با تأکید بر فرایندهای تعاملی بین گروه‌های دینی، سعی دارند تا عضویت در جنبش‌های دینی را از طریق مفاهیم جامعه‌شناختی نظیر نظریه نقش^۱ و نظریه سازمانی^۲ تبیین نمایند. به نظر آن‌ها، ادعای شست‌وشوی مغزی، ابزاری برای سرکوبی است که توسط سنت‌های دینی حاکم، به منظور رذل و شیطان‌صفت خواندن گروه‌های دینی کوچک‌تر به کار می‌رود. جامعه‌شناسان برای توضیح علل عضویت در جنبش‌های دینی، چند شق از تبیین‌های نظری ارائه نموده‌اند (بادر و دماریس، ۱۹۹۶).

ارنست ترولش به‌عنوان یکی از پیشگامان بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی، به شکلی موشکافانه رابطه کلیسا و فرقه را مورد ارزیابی قرار داده و در این تحلیل، پا را از ماکس وبر فراتر گذاشته است. به عقیده وبر، سازمان دینی، یک انجمن سیاسی است که به عضویت درآمدن افراد در این انجمن، اجباری است. در سازمان دینی، انجام عملی خاص یا دارا بودن شرایطی ویژه برای پیوستن به آن ضرورت ندارد؛ شخص از بدو تولد عضوی از این سازمان خواهد بود. اما، فرقه یک انجمن داوطلبانه است. سعی بنیادین رهبری فرقه، شست‌وشوی مغزها از عقاید سنتی سازمان دینی است. ترولش با پذیرش موارد کلی نظریه وبر، در مورد ارتباط بین سازمان دینی و فرقه دو گرایش نظری مطرح می‌کند: ۱. گرایش ریشه‌ای، که بر اجتماع آزادانه مؤمنانی تأکید دارد که به گونه‌ای آرمانی می‌کوشند تا ارزش‌های اخلاقی مسیحی، همچون عشق برادرانه را در مورد اعضای جامعه محقق سازند، و ۲. گرایش محافظه‌کارانه، که بر اجتماع سازمان‌یافته و مستقلی تأکید می‌کند که اعضایش می‌کوشند تا از نهادهای موجود برای تحقق اهداف‌شان استفاده کنند (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۴۷). به نظر وی، از رهگذر این برخورد میان کلیسا و فرقه، جهت‌گیری سومی پدید می‌آید که او آن را صوفی‌گری می‌نامد. در این نوع جهت‌گیری، آیین و عبادت

جمعی، جایش را به تجربه و اعتقاد ناب شخصی و درونی می‌دهد (همان: ۳۴۱). به نظر می‌رسد هدف ترولش از ارائه این تحلیل آن است که سازمان‌های دینی حاکم، محافظه‌کاری پیشه کرده و خواهان حفظ و تحکیم نظم موجود در جامعه‌اند، در حالی که فرقه علی‌رغم کوچک و غیررسمی بودن، با هدف برقراری ارتباط شخصی و مستقیم بین اعضایش، خواهان کمال درونی آن‌ها می‌باشد.

استارک و بین بریج در مطالعات میدانی و مقایسه‌ای خود، ضمن جدی گرفتن پدیده روآوری مجدد به دین در جوامع مختلف، به بررسی علل گونه‌گونی ماهیت این جریانات نوظهور پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که در جوامعی مثل آمریکا که کلیسا ضعیف بوده است، کیش‌ها و فرقه‌های آیینی نوپدید، سر برآورده‌اند و در مناطقی که کلیساهای سنتی به نسبت قوی و مقتدرتر باقی مانده‌اند، فرقه‌های احیاگرانه مجال ظهور یافته‌اند (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۰۸). بنابراین استارک و بین بریج به جای زوال دین، از تغییر شکل و اصلاح ادیان سنتی و پدید آمدن جنبش‌های دینی جدید نام می‌برند. آن‌ها شکل‌گیری این آیین‌ها را نه در راستای عرفی شدن، بلکه در واکنش به آن و موجب وارونه‌سازی فرایند، قلمداد کرده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۴۹). استارک نیز در بحث از تغییر و تحولات دین در جوامع غربی، بیان می‌کند که «فرقه‌گرایی، زمانی رونق می‌گیرد که رابطه میان کلیسا و دولت چنان باشد که کلیسا با ارزش‌های دنیوی دولت، بیش از اندازه مصالحه کند. این قضیه بیشتر از همه زمانی رخ می‌دهد که مرزهای صلاحیت کلیسا با مرزهای صلاحیت دولت، انطباق پیدا کرده باشند، یا به عبارت دیگر، وقتی که کلیسا یک کلیسای ملی، یا کلیسای تثبیت شده گردد (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۴۷). هرگاه که کلیسا در صدد این برمی‌آید که انحصار بر مراسم مذهبی همگانی را از هر جهت در دست گیرد، محرک فرقه‌ای در مسیحیت می‌گردد (همان، ۳۴۲). در همین راستا، فاریس به‌عنوان یک جامعه‌شناس، بر این عقیده است که فرقه‌ها (یا گروه‌های مستقل مذهبی به‌طور کلی)، در دوره‌هایی ظهور می‌کنند که نظام قطعی و مشخص دین، بر اثر تغییرات ناگهانی قدرت سیاسی یا قرار گرفتن جامعه در مسیر دیگر، در حال فروپاشی است. به نظر وی، فرقه نتیجه مساعی تمام اجتماع است به‌منظور آن که خود را با طرز نوینی وحدت بخشد (واخ، ۱۳۸۰: ۱۹۳).

دو تن دیگر از جامعه‌شناسان، استارک و بین بریج (۱۹۸۷) نظریه‌ای راجع به دین ارائه کردند که امیدوار بودند خلأ چارچوب نظری در این زمینه را جبران نماید. این نظریه که ریشه در نظریه‌های کلاسیک مبادله اجتماعی و نظریه کنترل داشت، متشکل از ۳۴۴ گزاره مجزا و آزمون‌پذیر بود که قصد داشت انواع پدیده‌های دینی، از سکولار شدن تا عضویت در فرقه و

کیش دینی را تبیین نماید. به عقیده آنان، به موازات بسط و گسترش یک جنبش دینی، تنش بین گروه‌های قدرتمند و فاقد قدرت، افزایش می‌یابد (گزاره شماره ۱۳۲). هرچه میزان نابرابری قدرت در یک جنبش دینی بیشتر باشد، احتمال ستیز و تضاد گروهی بر سر توزیع پاداش‌ها و تکیه بر جبران‌کننده‌ها بیشتر خواهد شد. با تداوم تنش بین گروهی در سازمان دینی، اعضای ناراضی تمایل به جدایی و انشعاب از جنبش پیدا می‌کنند. استارک و بین بریج با شرح برخی از گزاره‌ها، سعی داشته‌اند تا نشان دهند که چه کسانی احتمال پیوستنشان به جنبش‌های دینی (به شکل فرقه و کیش) وجود دارد:

-- اشخاص دریافت‌کننده کمترین پاداش برای هم‌نوایی، در مقایسه با اشخاصی که بیشترین پاداش را دریافت می‌کنند، تمایل دارند تا ارزیابی‌های نامطلوبی از تبیین‌های مرسوم و سنت‌های دینی حاکم داشته باشند (گزاره شماره ۲۰۴).

-- اشخاصی که خواستار پاداش‌های محدود موجودند، اما قدرت اجتماعی برای دستیابی به آن پاداش‌ها را ندارند، در صورت حاکم بودن/ حاکم نبودن یک سنت دینی حمایت شده توسط نخبگان در جامعه، تمایل به پیوستن به فرقه‌ها/ کیش‌ها را پیدا می‌کنند (گزاره‌های شماره ۲۱۹ و ۲۲۰).

-- اشخاصی که در زندگیشان به طور مکرر مراحل بحرانی و حوادث شدیدی را تجربه کرده‌اند (نظیر اخراج از کار، شکست در ازدواج، و...)، احتمالاً بیشتر از سایرین در جست‌وجوی ادیان جدید خواهند بود (گزاره ۲۲۱). بدین ترتیب، از این گزاره‌ها، سه متغیر قابل استخراج است؛ اهمیت دریافت پاداش به خاطر هم‌نوایی، قدرت سازمان‌های دینی حاکم، و اهمیت مراحل بحرانی و حوادث زندگی شخصی افراد. ترکیبی از این سه متغیر تعیین‌کننده احتمال پیوستن افراد به جنبش‌های دینی جدید می‌باشد (بادر و دماریس، ۱۹۹۶).

بین بریج (۱۹۹۲) به منظور تبیین فرایند عضویت افراد در ادیان جدید، به کارگیری دو نظریه جامعه‌شناختی را پیشنهاد کرده است؛ نظریه فشار و نظریه نفوذ اجتماعی. براساس نظریه فشار، افراد برای برآوردن آن دسته از نیازهای معمول و عادی که ممنوعیت‌ها و محرومیت‌های جمعی یا فردی نامتعارف، مانع برآورده شدن آن‌ها شده است، به یک دین یا جنبش دینی خاص می‌پیوندند. به عبارت دیگر، در پیوستن به یک گروه دینی، شخص آن نوع جهان‌بینی‌ای را راجع به زندگی اتخاذ می‌کند که محرومیت (تهدید) را به فضیلت (فرصت) تبدیل نماید. همچنین، براساس نظریه نفوذ اجتماعی، علت پیوستن افراد به گروه‌های دینی آن است که آن‌ها با اشخاص عضو این گروه‌ها، پیوندهای اجتماعی قوی‌ای را شکل داده‌اند، در حالی که پیوندهای آن‌ها با غیر اعضای این گروه‌ها، ضعیف است. همان‌گونه که بین بریج

اظهار کرده است؛ ترکیبی از هردوی این نظریه‌ها، احتمالاً بهترین تبیین برای شناخت پدیده عضویت در گروه‌های دینی جدید می‌باشد و مدل لوفلند و استارک (۱۹۶۵) در این زمینه، در بردارنده هردوی این نظریه‌هاست. مدل لوفلند و استارک با تأکید و تمرکز بر فرایند تغییر تعلق دینی، به‌عنوان یک گام مهم به سوی طراحی و معرفی یک پارادایم جدید در زمینه عضویت در گروه‌های دینی جدید تشخیص داده شده است. ریچاردسون (۱۹۸۵) خاطر نشان می‌کند که پارادایم سنتی در این زمینه، با مفروضاتش راجع به محرومیت و فشار بر انسان‌ها و بی‌ارادگی آنان، اهمیت خود را به‌نفع پارادایم جدید از دست می‌دهد. پارادایم جدید، انسان‌ها را موجوداتی مختار و دارای اراده می‌داند که در متن و ساختار اجتماعی جامعه، به کنش‌های خود و دیگران معنا و هدف می‌بخشند. مطابق مدل لوفلند و استارک، یک شخص باید (۱) تنش‌ها و فشارهای مداومی را تجربه کند، (۲) و در چارچوب یک دیدگاه حل مسئله از طریق دین قرار گیرد، (۳) که منجر به معرفی خود به‌عنوان یک داوطلب عضویت در گروه دینی می‌شود، و فرد نوآیین باید (۴) با کیش یا فرقه جدید در نقطه بحرانی زندگیش روبه‌رو شود، (۵) که در آن یک پیوند عاطفی با یک یا چند تن از افراد نوآیین برقرار گردد، (۶) جایی که پیوندهای فرا فرقه‌ای وجود نداشته و یا ضعیف باشد، و (۷) فرد نوآیین در معرض تعامل شدیدی با اعضای گروه قرار بگیرد، تا در نهایت به یک طرفدار و هواخواه فعال و قابل اعتماد تبدیل گردد. (اینابا، ۲۰۰۴).

برخی دیگر از جامعه‌شناسان نیز با به‌کارگیری نظریات پدیدارشناسی، نقش، و سازمان به توضیح و تبیین عضویت در جنبش‌های دینی جدید پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال، پیلازیک (۱۹۷۸) عضویت در آیین‌های دینی جدید را از منظر پدیدارشناختی مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسید که کیفیت عضویت در فرقه‌ها و کیش‌ها، برحسب تغییرات حاصله در جهان‌بینی، سبک زندگی، و بیوگرافی اعضای گروه متفاوت می‌باشد. بالچ (۱۹۸۰) استدلال نمود که نظریه نقش، فراهم‌آورنده تبیینی بسنده برای عضویت فرقه‌ای است. وی در مطالعه یکی از فرقه‌ها، دریافت که اعضای این فرقه به‌طور ناگهانی دچار تغییر مذهب نشده‌اند، بلکه اعضا یاد گرفتند که چگونه در طی زمان به‌عنوان معتقدان به این فرقه عمل کنند. ساچمن (۱۹۹۲) با به‌کارگیری نظریه سازمانی، عضو شدن در فرقه‌ها را بررسی نمود و دریافت که ازدواج بین‌گروهی، سن، و تحصیلات اثرات مثبتی بر تحرک دینی (جابه‌جایی در گروه‌های دینی) داشته است (بادر و دماریس، ۱۹۹۶).

علاوه بر تبیین‌های نظری ارائه شده راجع به عضویت در جنبش‌های دینی جدید، برخی از صاحب‌نظران به زمینه‌ها و شرایط اجتماعی و مذهبی مساعد برای ظهور ادیان جدید و رشد فرقه‌گرایی اشاره کرده‌اند. یکی از محورهای مورد بحث در این راستا، زوال اشتراک اجتماعی در

جوامع صنعتی و پرتحرک نوین، بوده است (آنتونی و رابینز ۱۹۸۷ و ۱۹۷۴؛ گوردون، ۱۹۷۴؛ مارکس و الیسون ۱۹۷۵). بدین معنی که شرکت در این جنبش‌ها و عضویت در یک گروه، می‌تواند حس اشتراک اجتماعی را فراهم کند. پیوند نزدیک، همدلی و حس اشتراک اجتماعی که بسیاری از این جنبش‌ها فراهم می‌کنند، برای بسیاری از جوانان بس جاذبه دارد. گوردون ملتون این جنبش‌ها را تا اندازه‌ای جانشین خانواده می‌انگارد. همانند رهیافت جست‌وجوی اشتراک اجتماعی، رهیافت دیگری وجود دارد که بر جست‌وجوی هویت در جهان غیرشخصی امروزی تأکید دارد؛ جهانی که تحت سلطه ساختارهای دیوانسالارانه قرار دارد و ویژگی‌اش از هم‌پاشیدگی نقش‌های اجتماعی است (آنتونی و دیگران ۱۹۸۷؛ بکفورد ۱۹۸۴ و ۱۹۸۵؛ وستلی ۱۹۸۷ و ۱۹۸۳). این قضیه به‌ویژه در مورد جنبش‌های درمان‌گرانه و کیش‌های صوفیانه مصداق دارد (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۶۳).

همچنین، توجه به ویژگی‌های ذاتی و کارکردهای اجتماعی آیین‌های نوپدید دینی به‌عنوان علت پیدایش و رشد جنبش‌های دینی جدید، محور برخی از نظریه‌پردازی‌ها بوده است. به‌عنوان مثال، به باور ژان پل ویلم، جاذبه آیین‌های دینی به خاطر آن است که جنبش‌های دینی جدید، اغلب در مقایسه با ادیان موجود، خود را به صورتی غیر انحصاری جلوه می‌دهند و مانع عضویت کسی در چند گروه می‌شوند. آن‌ها یک دید وسیع و همه‌جانبه‌مسلكی را ترویج می‌دهند که سعی دارد تضادهای عمده و قدیمی بین فرد، جامعه، آفاق و امور مادی و معنوی را با هم آشتی دهد (ویلم، ۱۳۷۷: ۹۵). به عقیده الیزابت آروک، جنبش‌های دینی، واکنشی به مدرنیته و الزاماتش، اعتراض به ماتریالیسم و سرمایه‌داری و نشانه فرایند خودمحدودکنندگی سکولاریسم می‌باشد. آن‌ها علاوه بر استعلائی رشد معنوی افراد، از یک سبک زندگی ساده حمایت می‌کنند که به صورت اجتماعی و اشتراکی و عاری از الکل و مواد مخدر است و لذا بدیلی برای شیوه زندگی رایج در جامعه سرمایه‌داری حاکم را فراهم می‌آورند. اعضای جوان و متمکن و تحصیل‌کرده با استفاده از فن‌آوری و لوازم ارتباطی مدرن، اقتدار نهادهای غالب را رد کرده، سبک زندگی خویش را خلق می‌کنند. آن‌ها گاه با مذاهب فردی و معنویت‌گرا، هم‌پوشان و منطبق می‌گردند (آروک، ۲۰۰۲: ۱۲۳). برایان ترنر نیز یکی از کارکردهای جنبش‌های دینی جدید را در حمایت این‌گونه ادیان از افراد مطرود جامعه و اتصال مجدد آن‌ها به جامعه دانسته و بر این باور است که به دلیل ظهور سکولاریسم و شخصی شدن تجربه دینی، گرایش به این نوع نظام‌های اندیشه دینی افزایش یافته است؛ به طوری که افراد جذب شده در این نظام‌های فکری، در هریک از روزهای هفته به یک دین خاص پای‌بند بوده و به دستورات آن عمل می‌کنند و خود را در یک دین خاص، محدود و منحصر نمی‌سازند (ترنر، ۱۹۹۱: ۸۷).

جنبش عصر جدید، تساهل نسبت به تجارب معنوی مختلف را افزایش داده و موضع مردم را نسبت به دین تغییر داده است. از این رو، ضدیت با جنبش‌های دینی جدید، تقریباً در آمریکای شمالی فروکش کرده است؛ گرچه ضدیت با ادیان جدید در سایر کشورها، به‌ویژه در اروپای غربی وجود داشته و حتی تقویت نیز شده است. به‌عنوان مثال، حکومت‌های آلمان و فرانسه، کلیسای علم آیینی را به‌عنوان دین به رسمیت نمی‌شناسند، و فرقه‌هایی نظیر شاهان یهوه و کلیسای اتحاد نیز در اروپا با مخالفت‌های شدیدی روبه‌رو شده‌اند. در مجموع، جامعه‌شناسان انتظار دارند که در غرب و در فضای فردگرایی حاکم بر آن، ادیان جدید به رشد خود ادامه دهند (انکارتا، ۲۰۰۴).

۴. روش‌شناسی

در این پژوهش، از روش تحقیق پیمایش استفاده شده است.

۱-۴. جمعیت و نمونه آماری تحقیق

جمعیت آماری تحقیق، شامل تمام دانشجویان دانشگاه‌های دولتی واقع در شهر تهران در سال ۱۳۸۶ می‌باشد. تعداد دانشجویان دانشگاه‌های دولتی براساس اعلام مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری بالغ بر ۱۴۷۱۸۹ نفر بوده است. حجم نمونه مورد نیاز برای انجام تحقیق حاضر با استفاده از فرمول نمونه‌گیری کوکران، تعداد ۴۰۰ نفر برآورد شده است. شیوه نمونه‌گیری در این تحقیق، دومرحله‌ای بوده است. بدین ترتیب، در مرحله اول نمونه‌گیری، با عنایت به پراکندگی دانشگاه‌های دولتی در سطح شهر تهران، سعی گردید تا با به‌کارگیری روش نمونه‌گیری تصادفی ساده (ریختن اسامی نوشته شده روی یک برگه از کل دانشکده‌های دانشگاه‌های دولتی شهر تهران به درون یک جعبه و بیرون کشیدن آن‌ها به‌طور تصادفی)، در مجموع تعداد ۱۰ دانشکده شامل دانشکده‌های علوم اجتماعی و جغرافیا از دانشگاه تهران، فیزیک و مدیریت از دانشگاه شریف، ادبیات و علوم اجتماعی از دانشگاه علامه طباطبایی، معماری و حسابداری از دانشگاه شهید بهشتی، شیمی دانشگاه امیرکبیر، و پزشکی از دانشگاه علوم پزشکی ایران به‌عنوان چارچوب اولیه نمونه‌گیری در مرحله اول، انتخاب شوند. در مرحله دوم، با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی، تعداد ۴۰۰ نفر دانشجو در مراکز آموزشی مذکور (در محیط کتابخانه، سالن غذاخوری، محوطه دانشگاه، و...) به‌عنوان نمونه نهایی تحقیق برگزیده شده و به پرسش‌نامه پاسخ دادند.

۲-۴. ابزار اندازه‌گیری

داده‌های مورد نیاز برای تحقیق حاضر، از طریق پرسش‌نامه خود-اجرا گردآوری شده است. به منظور سنجش اعتبار مقیاس‌ها و پرسش‌های مورد استفاده در پرسش‌نامه، از روش اعتبار صوری استفاده شده است که در آن معرف و معتبر بودن محتوای مضمون‌گویه‌های مربوط به مقیاس‌های مذکور با رجوع به متخصصان و صاحب‌نظران در زمینه‌های مربوطه تأیید گردید. همچنین، برای سنجش پایایی ابزار تحقیق و مقیاس‌های مورد استفاده، از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است که بیانگر همبستگی و ثبات درونی بسیار بالا بین گویه‌های طرح شده در هر مقیاس می‌باشد.

۳-۴. تعریف عملیاتی متغیرها

۱-۳-۴. میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید: آنچه که به عنوان جنبش‌های دینی جدید در جهان شهرت یافته‌اند، اغلب فرقه‌هایی دینی هستند که یا با دین سنتی خود دچار تعارض شده‌اند یا تفسیری نو از آموزه‌های دینی کهن ارائه نموده و در چارچوبی جدید آن را عرضه کرده‌اند. در این تحقیق، جنبش‌های جدید دینی به مکاتب عرفانی‌ای اطلاق می‌شود که عمدتاً برگرفته از ادیان شرقی نظیر بودیسم، جینیسم، و هندوئیسم می‌باشند. مقیاسی با عنوان میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید ساخته شد تا تمایل و علاقه‌مندی دانشجویان به این جنبش‌ها را به‌طور عملیاتی اندازه‌گیری نماید. این مقیاس محقق ساخته دارای چهار بعد اعتقادی، ایمانی، اخلاقی، و عملی بوده که برای سنجش ابعاد چهارگانه، ۱۰ گویه مورد استفاده قرار گرفته است. ضریب پایایی^۱ محاسبه شده برای مقیاس میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید براساس ضریب آلفای کرونباخ، برابر با ۰/۷۸۲ بوده است که بیانگر همسازی درونی^۲ مناسب بین گویه‌های طرح شده در مقیاس مذکور می‌باشد.

۲-۳-۴. میزان دین‌داری: دین‌داری عبارت است از التزام فرد به دین مورد قبول خویش. این التزام، در مجموعه‌ای از اعتقادات، احساسات و اعمال فردی و جمعی که حول امر قدسی (خداوند) و رابطه ایمانی با او دور می‌زند، سامان می‌پذیرد (طالعی، ۱۳۸۰: ۹). در این تحقیق، دین‌داری میزان اعتقاد، ایمان و پای‌بندی به اخلاق، عبادات و شرعیات دین اسلام است که با یک مقیاس ۱۵ گویه‌ای سنجیده می‌شود. مقیاس دین‌داری براساس مدل دین‌داری شجاعی‌زند (۱۳۸۴) طراحی گردید که شامل ۵ بعد؛ اعتقادات، ایمانیات، اخلاقیات، عبادیات، و شرعیات می‌باشد و برای سنجش هر بعد به‌طور مساوی از سه گویه استفاده گردیده است. از پاسخ‌گویان خواسته شد تا میزان موافقت خود را با هر یک از گویه‌ها، به صورت گزینه‌های کاملاً موافق (۵) تا کاملاً مخالف (۱) مشخص نمایند. حاصل جمع

1. Reliability Coefficient

2. Internal Consistency

۱۵ گویه که دامنه مورد انتظار آن از رقم ۱۵ (مخالفت کامل با تمام گویه‌ها) تا ۷۵ (موافقت کامل با تمام گویه‌ها) بود، به عنوان مقیاس میزان دین‌داری (در سطح سنجش فاصله‌ای) تعیین گردید. با این حال جهت نمایش میزان دین‌داری در جداول تقاطعی، از دامنه واقعی حاصل جمع ۱۵ گویه که از ۲۰ (ضعیف‌ترین سطح دین‌داری) تا ۷۱ (قوی‌ترین سطح دین‌داری) در نوسان بود، استفاده گردید. بدین ترتیب، میزان دین‌داری به سه دسته دین‌داری ضعیف (۲۰-۳۶)، متوسط (۳۷-۵۴)، و قوی (۵۵-۷۱) تقسیم گردید. ضریب پایایی محاسبه شده برای مقیاس میزان دین‌داری براساس ضریب آلفای کرونباخ، برابر با ۰/۹۴۰ بوده است که بیانگر همسازی درونی بسیار بالا بین گویه‌های طرح شده در مقیاس مذکور می‌باشد.

۳-۳-۴. میزان گرایش به هویت قومی: هویت قومی، مجموعه خاصی از عوامل عینی، ذهنی، فرهنگی، اجتماعی، عقیدتی، و نفسانی است که در یک گروه انسانی متجلی می‌شود و آن را نسبت به گروه‌های دیگر متمایز می‌سازد، زیرا که این هویت با واقعیت همان گروه منطبق است (الطایی، ۱۳۸۲: ۱۵۸). به عبارتی دیگر، هویت قومی مجموعه شاخصه‌های یک گروه انسانی (از جمله نیای مشترک، اسطوره، نژاد، زبان، و دین واحد، و سکونت در یک سرزمین) را گویند که آن را از سایر گروه‌ها متفاوت می‌نماید. در این تحقیق، گرایش به هویت قومی، نشان‌دهنده میزان پای‌بندی هریک از پاسخ‌گویان نسبت به نمادها، ارتباطات و فعالیت‌های فرهنگی مربوط به قومیت خودشان است. مقیاس ساخته شده برای اندازه‌گیری میزان گرایش به هویت قومی شامل چهار بعد نمادی، ارتباطی، وابستگی هویتی، و فعالیت فرهنگی بوده است که هریک از ابعاد با سه گویه مستقل (در مجموع ۱۲ گویه) سنجیده شده است. ضریب پایایی محاسبه شده براساس ضریب آلفای کرونباخ، برابر با ۰/۶۹۵ بوده است که بیانگر همسازی درونی نسبتاً مناسب بین گویه‌های طرح شده در مقیاس گرایش به هویت قومی می‌باشد.

۴-۴. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها:

داده‌های گردآوری شده در این تحقیق، با استفاده از بسته نرم‌افزاری علوم اجتماعی SPSS^۱ و از طریق آمار توصیفی و استنباطی، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

۵. یافته‌های تحقیق

۵-۱. توصیف داده‌ها

۱-۱-۵. ویژگی‌های اجتماعی-جمعیتی پاسخ‌گویان: در جدول شماره یک برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی-جمعیتی پاسخ‌گویان تحقیق نمایش داده شده است. بر این اساس، سهم دانشجویان

1. Statistical Package for Social Sciences

مرد و زن در نمونه مورد بررسی به‌طور تقریباً مساوی (۵۰ درصد) بوده که نزدیک به نیمی از آنان به گروه سنی ۱۸-۲۱ سال تعلق داشته و میانگین سن آن‌ها ۲۲/۴ سال برآورد شده است. اکثریت دانشجویان (۸۸ درصد) مجرد و غیر شاغل (۷۸ درصد) بوده و در مقطع کارشناسی (۷۱/۸ درصد) تحصیل می‌کردند. همچنین، بیش از نیمی از دانشجویان (۵۵/۲ درصد) غیر بومی بوده و والدین آن‌ها در سایر مناطق کشور به غیر از تهران سکونت داشته و نزدیک به نیمی از آنان (۴۹/۵ درصد) به طبقه اجتماعی پایین تعلق داشته‌اند. دانشجویان فارس (۶۳/۲ درصد) در اکثریت قرار داشته و پس از آن‌ها دانشجویان ترک (۹/۲ درصد) و کرد (۸/۳ درصد) سهم بیشتری در نمونه آماری تحقیق به خود اختصاص داده بودند.

جدول شماره ۱. توصیف ویژگی‌های اجتماعی - جمعیتی دانشجویان

متغیرهای اجتماعی - جمعیتی	تعداد	درصد	متغیرهای اجتماعی - جمعیتی	تعداد	درصد
جنسیت	مرد	۱۹۸	وضعیت	غیر شاغل	۳۱۲
	زن	۲۰۲	اشتغال	شاغل پاره‌وقت	۵۵
گروه‌های سنی	۱۸-۲۱ سال	۱۷۸	طبقه اجتماعی	شاغل تمام‌وقت	۳۳
	۲۲-۲۵ سال	۱۵۸		بالا	۱۸۴
وضعیت تأهل	مجرد	۳۵۲	مقطع تحصیلی	متوسط	۱۴۷
	متاهل	۴۸		پایین	۴۱
محل سکونت	بومی (ساکن تهران)	۱۷۹	رشته تحصیلی	کارشناسی	۲۸۷
	غیربومی (شهرستانی)	۲۲۱		کارشناسی ارشد	۸۰
قومیت	فارس	۲۵۳	رشته تحصیلی	دکتری	۳۳
	ترک	۷۷		علوم انسانی	۱۸۳
	کرد	۳۳		فنی و مهندسی	۱۰۳
	لر	۱۵		علوم پایه	۴۹
	سایر اقوام	۲۲		علوم پزشکی	۲۴
				هنر	۳۱

۲-۱-۵. میزان دین‌داری: جدول شماره ۲ توزیع درصدی گویه‌های دین‌داری را در بین دانشجویان نشان می‌دهد. مطابق داده‌های جدول، اعتقاد به مورد محاسبه قرار گرفتن تمامی اعمال در آخرت (با ۷۱/۳ درصد موافق و کاملاً موافق)، و عدم انجام هر کاری برای دستیابی به ثروت به علت اعتقاد به قیامت (با ۷۰/۳ درصد موافق و کاملاً موافق) به ترتیب بیش از سایر گویه‌های دین‌داری، مورد موافقت دانشجویان قرار گرفته بودند. از سوی دیگر، عدم نیاز به روزه گرفتن در صورت درک فلسفه روزه (با ۱۱ درصد موافق و کاملاً موافق) و اعتقاد به ضرورت تقلید از یک فقیه و مرجع تقلید برای پذیرش اعمال مذهبی در نزد خداوند (با ۱۷/۱ درصد موافق و کاملاً موافق) به ترتیب، کمتر از سایر گویه‌های دین‌داری مورد موافقت دانشجویان بوده‌اند. همچنین،

نگاهی به ستون میانگین حاکی از آن است که گرچه دانشجویان مورد بررسی در ابعاد ایمانیات (میانگین ۳/۶۲ از ۵) و اخلاقیات (۳/۵۵) دین، از شرایط نسبتاً مساعدی برخوردار هستند؛ اما در ابعاد عبادیات (۳/۰۵) و شرعیات (۲/۸۷) در حد نسبتاً ضعیف ارزیابی می‌شوند.

جدول شماره ۲. توزیع درصدی گویه‌های سنجش میزان دین‌داری دانشجویان

ابعاد	گویه‌های سنجش میزان دین‌داری	کاملاً موافق	موافق	بی‌نظر	مخالف	کاملاً مخالف	میانگین
ایمانیات	من یقین دارم که در آخرت، همه اعمالی که مرتکب شده‌ایم، مورد محاسبه قرار خواهد گرفت.	۳۶/۵	۳۴/۸	۱۸/۵	۳/۷	۶/۵	۳/۹۱
	هرگاه به حرم یکی از امامان و اولیا می‌روم، احساس معنویت عمیقی به من دست می‌دهد.	۲۳/۳	۴۳/۷	۱۷/۸	۶/۷	۹/۵	۳/۶۳
	من مطمئن هستم که اگر احکام شریعت را رعایت کنیم، راه رسیدن به خدا هموار خواهد شد.	۱۳/۵	۳۵/۸	۲۸/۵	۱۳/۷	۸/۵	۳/۳۲
اخلاقیات	برای دستیابی به ثروت، دست به هر کاری نمی‌زنم چون به روز قیامت معتقدم.	۳۶/۸	۳۳/۵	۱۸/۰	۶/۵	۵/۲	۳/۹۰
	چون به روز جزا اعتقاد دارم، از دروغ گفتن و تهمت زدن به دیگران پرهیز می‌کنم.	۲۱/۲	۴۶/۵	۱۶/۰	۱۰/۳	۶/۰	۳/۶۷
	کسانی که اعتقادات مذهبی محکمی دارند، دست به جنایت و دزدی و اعمال ناپسند دیگر نمی‌زنند.	۱۱/۵	۳۵/۸	۱۸/۵	۱۹/۰	۱۵/۲	۳/۰۹
اعتقادات	قرآن از سوی خداوند فرستاده شده و پیامبر فقط مأمور ابلاغ آن بوده است.	۳۷/۷	۳۵/۳	۲۳/۰	۷/۵	۶/۵	۳/۷۰
	خداوند، کافران را به سختی در جهنم مجازات خواهد کرد.	۲۶/۵	۲۰/۰	۳۱/۰	۱۰/۲	۱۲/۳	۳/۳۸
	بهشت و جهنم، نتیجه اعمال و نیت انسان‌ها در همین دنیا است و در جهان دیگر، وجود خارجی ندارد.	۹/۵	۱۶/۵	۲۸/۲	۳۹/۰	۱۶/۸	۲/۲۳
عبادات	اگر استطاعت مالی داشته باشم، در اولین فرصت ممکن به سفر حج خواهیم رفت.	۲۸/۰	۲۵/۳	۲۳/۵	۱۱/۷	۱۱/۵	۳/۴۷
	معمولاً سعی می‌کنم نمازهای یومیه را در اول وقت به جا آورم.	۲۲/۸	۳۳/۵	۲۲/۰	۸/۲	۱۳/۵	۳/۴۴
	کسی که فلسفه روزه را درک کرده باشد، نیازی به روزه گرفتن ندارد.	۳/۲	۷/۸	۲۶/۲	۳۵/۵	۲۷/۳	۲/۲۴
شرعیات	اگر سود اقتصادی زیادی کسب کرده باشم، زکات و خمس آن را پرداخت خواهم کرد.	۱۸/۰	۲۹/۷	۳۱/۰	۱۱/۳	۱۰/۰	۳/۳۵
	افرادی را به‌عنوان دوست انتخاب می‌کنم که فرائض دینی را به‌طور مرتب انجام می‌دهند	۱۱/۲	۲۰/۳	۳۱/۰	۲۲/۳	۱۵/۲	۲/۹۰
	شرط پذیرش اعمال مذهبی در درگاه الهی، تقلید و تبعیت از یک فقیه و مرجع تقلید است.	۱/۸	۱۵/۳	۲۸/۰	۳۷/۷	۲۷/۲	۲/۳۷

به منظور فهم دقیق‌تر میزان دین‌داری دانشجویان، پاسخ‌های پاسخ‌گویان براساس توضیحات ارائه شده در بخش روش‌شناسی، در سه مقوله دین‌داری ضعیف، متوسط، و قوی دسته‌بندی شده و در جدول شماره ۳ به نمایش درآمده است:

جدول شماره ۳. توزیع دانشجویان برحسب میزان دین‌داری

میزان دین‌داری						ابعاد دین‌داری
قوی		متوسط		ضعیف		
تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	
۱۹۴	۴۸/۵	۱۶۳	۴۰/۸	۴۳	۱۰/۸	ایمانیات
۱۹۰	۴۷/۵	۱۶۷	۴۱/۸	۴۳	۱۰/۸	اخلاقیات
۶۹	۱۷/۲	۳۰۲	۷۵/۵	۲۹	۷/۲	اعتقادات
۵۷	۱۴/۲	۲۵۵	۶۳/۸	۸۸	۲۲/۰	شرعیات
۴۰	۱۰/۰	۳۱۰	۷۷/۷	۴۹	۱۲/۳	عبادیات
۱۳۸	۳۴/۶	۲۰۲	۵۰/۶	۵۹	۱۴/۸	میزان کل دین‌داری

مطابق داده‌های جدول مذکور، بیش از یک‌سوم از دانشجویان مورد بررسی (۳۴/۶ درصد) به لحاظ دین‌داری در سطح قوی طبقه‌بندی شده‌اند؛ در حالی که میزان دین‌داری ۱۴/۸ درصد از آن‌ها در سطح ضعیفی گزارش شده است. همچنین، اکثریت دانشجویان (۵۰/۶ درصد) از این لحاظ، در سطح متوسطی طبقه‌بندی شده‌اند. با این حال، نگاهی دقیق‌تر به داده‌های جدول به تفکیک ابعاد مختلف دین‌داری حاکی از آن است که دانشجویان مورد بررسی در ابعاد ایمانیات و اخلاقیات قوی‌تر از ابعاد شرعیات و عبادیات بوده‌اند به طوری که به ترتیب ۴۸/۵ و ۴۷/۵ از دانشجویان در ابعاد ایمانیات و اخلاقیات در سطح قوی دین‌داری دسته‌بندی شده‌اند. این در حالی است که این ارقام برای ابعاد شرعیات و عبادیات به ترتیب برابر با ۱۴/۲ و ۱۰ درصد بوده است. این ارقام حاکی از آن است که گرچه جوانان دانشگاهی شهر تهران، در مجموع از زمینه مذهبی نسبتاً مناسبی برخوردار بوده‌اند، با این حال در انجام امور عبادی و پای‌بندی عملی به شرعیات، تقید دینی کمتری از خود نشان داده‌اند.

۳-۱-۵. میزان گرایش به هویت قومی: در جدول شماره ۴، گویه‌های ۱۲ گانه میزان گرایش به هویت قومی دانشجویان توصیف شده است. مطابق داده‌های جدول، نزدیک به ۷۰ درصد از دانشجویان علاقه‌ای به فراگیری زبان مادری خود نداشته و ۷۶/۸ درصد از آن‌ها در انتخاب دوستانشان، به قومیت آن‌ها اهمیتی نمی‌داده‌اند. همچنین، عدم علاقه‌مندی ۴۶/۶ درصد به

همراه شدن با دانشجویان هم‌قومیتی در اردوهای دانشجویی، عدم علاقه ۳۳ درصد از آن‌ها به انتخاب همسر از درون قومیت خود، و ترجیح به استفاده نکردن از لباس‌های محلی قوم خود در مراسم توسط ۲۷/۵ درصد از پاسخ‌گویان، از سایر نکات قابل توجه در زمینه هویت قومی دانشجویان مورد بررسی بوده است.

جدول شماره ۴. توزیع درصدی گویه‌های میزان گرایش به هویت قومی

گویه‌های سنجش میزان گرایش به هویت قومی	کاملاً موافق	موافق	بی‌نظر	مخالف	کاملاً مخالف	میانگین
من علاقه‌ای به فراگیری زبان مادری خود ندارم.	۲۶/۰	۴۳/۵	۳۴/۰	۵/۰	۱/۵	۳/۸۸
من از هر فرصتی برای احیا و اعتلای فرهنگ قومی خود بهره می‌گیرم.	۱۲/۸	۳۷/۲	۳۶/۰	۱۰/۰	۴/۰	۳/۴۵
اگر بخواهم به دوستانم هدیه‌ای بدهم، چیزی از صنایع‌دستی فرهنگ خود انتخاب خواهم کرد.	۱۰/۵	۲۷/۰	۴۶/۰	۱۴/۵	۲/۰	۳/۳۰
اگر در دانشگاه با فردی از قوم خود مواجه شوم حتماً با او به زبان محلی صحبت خواهم کرد.	۱۶/۲	۲۱/۳	۴۳/۲	۱۳/۸	۵/۵	۳/۲۹
در عصر جهانی شدن، تکیه بر فرهنگ‌های محلی و قومی، نتیجه مفیدی نخواهد داشت.	۱۰/۸	۳۴/۰	۳۱/۲	۱۳/۷	۱۰/۳	۳/۲۱
ترجیح می‌دهم در جشن‌ها و مهمانی‌های دوستانه، از لباس محلی قوم خود استفاده نکنم.	۴/۷	۲۲/۸	۴۴/۷	۲۰/۰	۷/۸	۲/۹۷
ترجیح می‌دهم فردی از قومیت خود را به‌عنوان همسر خود انتخاب کنم.	۹/۸	۲۰/۷	۳۶/۵	۲۰/۷	۱۲/۳	۲/۹۵
ترجیح می‌دهم تلاش خود را معطوف به شناخت فرهنگ ایرانی کنم تا این‌که فرهنگ قومی خود را مطالعه کنم.	۴/۵	۱۲/۸	۴۰/۶	۳۱/۸	۱۰/۳	۲/۷۰
در اردوهای دانشجویی، ترجیح می‌دهم با افرادی از قوم خود همراه شده و به تفریح بروم.	۴/۲	۱۲/۲	۳۷/۰	۳۵/۳	۱۱/۳	۲/۶۳
حاضرم وابستگی به قومیت را از دست بدهم ولی ایران پابرجا بماند.	۷/۰	۸/۸	۳۵/۳	۲۸/۲	۲۰/۷	۲/۵۳
اگر مجبور به انتخاب باشم، ملیت خود را به قومیت ترجیح می‌دهم.	۴/۵	۷/۲	۲۳/۰	۳۸/۰	۲۷/۳	۲/۲۴
در انتخاب دوستان خود، اهمیتی به قومیت آن‌ها نمی‌دهم.	۱/۷	۱۴/۳	۷/۲	۴۰/۸	۳۶/۰	۲/۰۵

به‌منظور فهم دقیق‌تر میزان گرایش به هویت قومی دانشجویان، جدول شماره ۵ ترسیم شده است. بنابر داده‌های جدول، میزان گرایش به هویت قومی در بین ۲۲/۸ درصد از دانشجویان در سطح ضعیفی بوده است و تنها ۱۳/۷ درصد از آن‌ها گرایشی قوی به هویت قومی داشته‌اند. این در حالی است که میزان گرایش به هویت قومی نزدیک به دوسوم از دانشجویان (۶۳/۵ درصد) در حد متوسطی ارزیابی شده است.

جدول شماره ۵. توزیع دانشجویان برحسب میزان گرایش به هویت قومی

میزان گرایش به هویت قومی	فراوانی	درصد	تجمعی
ضعیف	۹۱	۲۲/۸	۲۲/۸
متوسط	۲۵۴	۶۳/۵	۸۶/۳
قوی	۵۵	۱۳/۷	۱۰۰
جمع کل	۴۰۰	۱۰۰	---

۴-۱-۵. میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید: در جدول شماره ۶ نظرات پاسخ‌گویان در زمینه میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید نشان داده شده است. براساس داده‌های جدول، بیش از دو سوم از دانشجویان (۳/۵۶ درصد) با این گویه موافق و یا کاملاً موافق بوده‌اند که برای دستیابی به حق خود، حق دیگران را پایمال نمی‌کنم چون کارمای سنگینی ایجاد می‌کند، در حالی که تنها ۲/۹ درصد از آن‌ها با این گویه که ایمان به باورهای عرفان هندی، مرا به انسانی متفاوت از آنچه بودم تبدیل کرده است، موافق و یا کاملاً موافق بوده‌اند. از سوی دیگر، بیش از

جدول شماره ۶. توزیع درصدی گویه‌های میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید

گویه‌های گرایش به جنبش‌های دینی جدید	کاملاً موافق	موافق	بی‌نظر	مخالف	کاملاً مخالف	میانگین
برای دستیابی به حق خود، حق دیگران را پایمال نمی‌کنم چون کارهای سنگینی ایجاد می‌کند.	۱۹/۰	۳۷/۳	۲۵/۵	۶/۷	۱/۵	۳/۶۶
آنچه که به عنوان عرفان هندی و جنبش‌های دینی جدید مطرح کرده‌اند، دسیسه و توطئه امپریالیسم جهانی است.	۱۸/۳	۱۵/۵	۵۴/۳	۸/۶	۳/۳	۳/۳۷
من فکر می‌کنم اندیشه‌های «اوشو» در حال حاضر نمی‌تواند برای جوامع اسلامی سودمند باشد.	۳/۷	۱۸/۵	۶۹/۳	۷/۲	۱/۳	۳/۱۶
اعتقاد من به «کارما»، ناشی از ایمان به وجود نیروی برتری است که عدالت را در کائنات برقرار می‌سازد.	۶/۲	۱۸/۰	۶۲/۳	۸/۰	۵/۵	۳/۱۲
روش‌های تربیت و پرورش معنوی عرفان هندی، سازگاری بیشتری با جوامع جدید دارند.	۶/۵	۱۰/۰	۵۹/۰	۱۷/۸	۶/۸	۲/۹۲
ایمان به باورهای عرفان هندی، مرا به انسانی متفاوت از آنچه بودم تبدیل کرده است.	۴/۲	۵/۰	۶۴/۰	۲۰/۳	۶/۵	۲/۸۰
به هیچ وجه حاضر نیستم در گروه‌های عرفان هندی عضو شوم.	۲/۵	۱۶/۷	۵۰/۳	۱۵/۰	۱۵/۵	۲/۷۶
در استفاده از روش‌های رشد معنوی، روش مکاتب عرفانی هندی را به دیگر مکاتب عرفانی ترجیح می‌دهم.	۲/۵	۷/۰	۵۶/۵	۳۴/۰	۱۰/۰	۲/۶۸
من مطمئنم در دنیای معاصر، دستیابی به آگاهی و معرفت الهی، تنها از طریق جنبش‌های دینی جدید امکان‌پذیر است.	۶/۳	۸/۵	۴۰/۰	۲۹/۳	۱۶/۰	۲/۶۰
معمولاً بخشی از اوقات روزانه خود را به تمرینات یوگا و مدیتیشن اختصاص می‌دهم.	۱/۵	۱۵/۰	۲۸/۵	۳۱/۷	۲۳/۳	۲/۴۰

نیمی از دانشجویان (۵۵/۱ درصد) با این گویه مخالف و کاملاً مخالف بوده‌اند که معمولاً بخشی از اوقات روزانه خود را به تمرینات یوگا و مدیتیشن اختصاص می‌دهم، در حالی که تنها ۸/۲ درصد از آن‌ها با این گویه که برای دستیابی به حق خود، حق دیگران را پایمال نمی‌کنم چون کارمای سنگینی ایجاد می‌کند، مخالف و یا کاملاً مخالف بوده‌اند. نگاهی دقیق‌تر به برخی از گویه‌هایی که به‌طور مشخص برای سنجش گرایش دانشجویان نسبت به جنبش‌های دینی جدید و عرفان هندی طرح شده بودند، دربردارنده نکات قابل توجهی است؛

-- نزدیک به ۱۵ درصد از دانشجویان مطمئن بوده‌اند که دستیابی به آگاهی و معرفت الهی در دنیای معاصر، تنها از طریق جنبش‌های دینی جدید امکان‌پذیر است،

-- بیش از ۳۰ درصد از دانشجویان حاضر بوده‌اند در گروه‌های عرفان هندی عضو شوند،

-- ۱۶/۵ درصد از دانشجویان موافق بوده‌اند که روش‌های تربیت و پرورش معنوی عرفان

هندی، سازگاری بیشتری با جوامع جدید دارند،

-- به‌طور میانگین نیمی از پاسخ‌گویان در تمام گویه‌های ده‌گانه، گزینه بی‌نظر را انتخاب کرده‌اند. بر محقق پوشیده است که علت این انتخاب عدم آشنایی پاسخ‌گویان با مفاهیم مطرح شده است یا به‌طور واقعی، حاکی از گرایش خنثی دانشجویان و بی‌نظری آن‌ها نسبت به جنبش‌های دینی جدید می‌باشد.

این ارقام حاکی از آن است که بخش عمده‌ای از دانشجویان تمایل و گرایش زیادی به جنبش‌های دینی جدید و به‌ویژه عرفان هندی ندارند، گرچه رگه‌هایی از این تمایل و گرایش در بین آن‌ها قابل ردیابی است که در صورت فراهم شدن زمینه‌های مساعد اجتماعی-فرهنگی، ممکن است به عضویت آنان در چنین گروه‌هایی بینجامد. به‌منظور فهم دقیق‌تر میزان گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید، جدول شماره ۷ ترسیم شده است:

جدول شماره ۷. توزیع دانشجویان برحسب میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید

تجمعی	درصد	فراوانی	گرایش به جنبش‌های دینی جدید
۷/۴	۷/۴	۲۹	خیلی ضعیف
۴۱/۶	۳۴/۳	۱۳۵	ضعیف
۹۰/۶	۴۹/۰	۱۹۳	متوسط
۹۵/۴	۴/۸	۱۹	قوی
۱۰۰	۴/۶	۱۸	خیلی قوی
-----	۱۰۰	۳۹۶	جمع کل

مطابق داده‌های جدول مذکور، در حالی که تمایل و گرایش $4/6$ درصد از دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید در سطح خیلی قوی گزارش شده است، 49 درصد از آن‌ها گرایش متوسطی به این جنبش‌ها داشته‌اند. در مجموع، $41/7$ درصد از دانشجویان دارای گرایش ضعیف و اندک به جنبش‌های دینی جدید (به‌طور ویژه عرفان‌هندی) بوده‌اند، در حالی که $9/4$ درصد از آن‌ها گرایش قوی و شدیدی به این فرقه‌ها داشته‌اند. به عبارت دیگر، سهم دانشجویان با گرایش ضعیف به جنبش‌های دینی جدید بیش از چهار برابر دانشجویانی بوده است که گرایش قوی به این جنبش‌ها داشته‌اند.

۲-۵. تحلیل داده‌ها

۲-۱-۵. گرایش به جنبش‌های دینی جدید برحسب متغیرهای اجتماعی-جمعیتی: همان‌گونه که جدول شماره ۸ نشان می‌دهد، توزیع میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویان برحسب متغیرهای اجتماعی-جمعیتی یکسان نبوده است. به‌عنوان مثال، در حالی که به‌طور میانگین $9/4$ درصد از دانشجویان، گرایش قوی به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند، این رقم در بین دانشجویان مرد و زن به ترتیب $5/7$ و 13 درصد بوده است؛ که حاکی از تمایل بیشتر دختران دانشجو در مقایسه با پسران به جنبش‌های دینی جدید می‌باشد. با این حال، آزمون آماری تفاوت جنسیتی مشاهده شده توسط آزمون کرامرز وی ($0/141$) و سطح معناداری به‌دست آمده ($0/098$)، حاکی از معنادار نبودن این تفاوت به لحاظ آماری است. همچنین، میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید برحسب وضعیت اشتغال، قومیت، طبقه اجتماعی، رشته تحصیلی، و وضعیت تأهل دانشجویان متفاوت بوده است. بدین ترتیب، در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که (با توجه به رقم میانگین)، میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویان مجرد، دانشجویان شاغل نیمه‌وقت، دانشجویان با قومیت لر، ترک، و کرد، دانشجویان متعلق به طبقه اجتماعی بالا، و دانشجویان دانشکده‌های هنر و علوم انسانی قوی‌تر و شدیدتر از سایر دانشجویان بوده است.

این در حالی است که رابطه معناداری بین جنسیت و سن با میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید مشاهده نشده است، گرچه این گرایش در بین دختران و دانشجویان جوان‌تر بیشتر گزارش شده است.

جدول شماره ۸. آزمون همبستگی بین گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید با متغیرهای اجتماعی - جمعیتی

سطح معناداری	ضریب همبستگی	میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید			متغیرهای اجتماعی - جمعیتی	
		قوی و خیلی قوی	متوسط	ضعیف و خیلی ضعیف		
۰/۰۹۸	Cramers'V ۰/۱۴۱	۵/۷	۵۲/۲	۴۲/۱	مرد	جنسیت
		۱۳/۰	۴۵/۷	۴۱/۲	زن	
۰/۱۲۴	Spearman Correlation -۰/۰۷۸	۱۰/۲	۵۳/۱	۳۶/۵	۱۸-۲۱ سال	گروه‌های سنی
		۹/۱	۴۲/۶	۴۸/۳	۲۲-۲۵ سال	
		۷/۸	۵۳/۱	۳۹/۱	بالاتر از ۲۵ سال	
۰/۰۰۲	Cramers'V ۰/۱۷۷	۷/۳	۵۰/۶	۴۲/۰	غیر شاغل	وضعیت اشتغال
		۲۴/۴	۴۶/۹	۲۸/۶	شاغل نیمه‌وقت	
		۶/۹	۴۱/۴	۵۱/۷	شاغل تمام‌وقت	
۰/۰۱۷	Cramers'V	۱۰/۱	۴۷/۴	۴۲/۵	فارس	قومیت
		۱۰/۴	۴۶/۸	۴۲/۹	ترک	
		۹/۱	۳۶/۴	۵۴/۶	کرد	
		۶/۷	۸۶/۷	۶/۷	لر	
		۰/۰	۶۸/۲	۳۱/۸	سایر اقوام	
۰/۰۰۹	Spearman Correlation ۰/۱۳۷	۶/۰	۵۱/۱	۴۳/۰	پایین	طبقه اجتماعی
		۸/۵	۴۵/۴	۴۶/۱	متوسط	
		۳۱/۷	۵۱/۲	۱۷/۱	بالا	
۰/۰۰۰	Cramers'V ۰/۲۳۳	۹/۵	۴۳/۳	۴۷/۲	علوم انسانی	رشته تحصیلی
		۶/۸	۵۰/۵	۴۲/۷	فنی و مهندسی	
		۸/۱	۶۹/۴	۲۲/۴	علوم پایه	
		۰/۰	۵۵/۹	۴۴/۱	پزشکی	
		۳۲/۱	۳۵/۷	۳۲/۱	هنر	
۰/۰۱۴	Cramers'V ۰/۱۷۸	۱۰/۱	۴۹/۴	۴۰/۵	مجرد	وضعیت تاهل
		۴/۲	۴۵/۸	۵۰/۰	متاهل	

۲-۲-۵. گرایش به جنبش‌های دینی جدید برحسب میزان دین‌داری: داده‌های جدول شماره ۹ حاکی از تفاوت در میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید، برحسب میزان دین‌داری دانشجویان می‌باشد. به عبارت دیگر، دانشجویان برحسب تعلق به مقوله‌های متفاوت دین‌داری، میزان‌های متفاوتی از گرایش به جنبش‌های دینی جدید را گزارش کرده‌اند. به‌عنوان مثال، ۱/۴ درصد از دانشجویان با دین‌داری قوی، در مقابل ۱۰/۲ درصد از دانشجویان با میزان دین‌داری ضعیف، دارای گرایش قوی به جنبش‌های دینی جدید بوده‌اند.

جدول شماره ۹. بررسی رابطه بین میزان دین‌داری و میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید

گرایش به جنبش‌های دینی جدید		میزان دین‌داری					
		ضعیف		متوسط		قوی	
تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۲۷	۴۵/۸	۶۳	۳۱/۶	۷۵	۵۴/۳	۱۶۴	۴۱/۸
۲۶	۴۴/۱	۱۰۶	۵۴/۱	۶۱	۴۴/۲	۱۹۳	۴۹/۱
۶	۱۰/۲	۲۸	۱۴/۳	۲	۱/۴	۳۶	۹/۲
۵۹	۱۰۰	۱۹۶	۱۰۰	۱۳۸	۱۰۰	۳۹۳	۱۰۰

Spearman Correlation = -۰/۱۸۲ sig. = ۰/۰۰۰

ضریب همبستگی اسپیرمن (-۰/۱۸۲) نیز تأییدکننده رابطه معکوس بین میزان دین‌داری و میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید دانشجویان، با سطح معناداری قابل قبول (Sig. = ۰/۰۰۰) می‌باشد. در مجموع، می‌توان گفت که به موازات افزایش میزان دین‌داری دانشجویان، از میزان گرایش آن‌ها به جنبش‌های دینی جدید کاسته می‌شود. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که تعلق و تقید بالاتر به یک دین الهی، می‌تواند منجر به کاهش تمایل و گرایش دانشجویان به جنبش‌های نوپدید دینی گردد.

۳-۲-۵. گرایش به جنبش‌های دینی جدید بر حسب میزان گرایش به هویت قومی: مطابق داده‌های جدول شماره ۱۰، دانشجویان بر حسب تعلق به مقوله‌های متفاوت گرایش به هویت قومی، میزان‌های متفاوتی از گرایش به جنبش‌های دینی جدید را گزارش کرده‌اند. به عنوان مثال، ۳۰/۷ درصد از دانشجویان با هویت قومی قوی، در مقابل صفر درصد از دانشجویان با هویت قومی ضعیف، تمایل و گرایش قوی‌تری به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند. ضریب همبستگی اسپیرمن (۰/۲۳۳) نیز تأییدکننده رابطه مستقیم بین میزان گرایش به هویت قومی و میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید دانشجویان، با سطح معناداری قابل قبول (Sig. = ۰/۰۰۰) می‌باشد.

جدول شماره ۱۰. بررسی رابطه بین میزان گرایش به هویت قومی و میزان گرایش به جنبش‌های

دینی جدید

گرایش به جنبش‌های دینی جدید		میزان گرایش به هویت قومی					
		ضعیف		متوسط		قوی	
تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۷۷	۴۷/۸	۵۹	۳۷/۳	۲۸	۳۷/۳	۱۶۴	۴۱/۷
۸۴	۵۲/۲	۸۵	۵۳/۸	۲۴	۳۲/۰	۱۹۳	۴۹/۰
۰	۰/۰	۱۴	۸/۹	۲۳	۳۰/۷	۳۷	۹/۴
۱۶۱	۱۰۰	۱۵۸	۱۰۰	۷۵	۱۰۰	۳۹۴	۱۰۰

Spearman Correlation = ۰/۲۳۳ sig. = ۰/۰۰۰

بدین ترتیب، می‌توان گفت که به موازات افزایش میزان گرایش دانشجویان به هویت قومی (قومیت‌گرایی)، میزان گرایش آن‌ها به جنبش‌های دینی جدید نیز افزایش می‌یابد. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که داشتن تعلق خاطر بیشتر به فرهنگ قومی، می‌تواند با افزایش تمایل و گرایش دانشجویان به جنبش‌های دینی جدید همراه گردد. لازم به ذکر است که بین میزان دین‌داری و میزان گرایش به هویت قومی رابطه معکوس و معناداری مشاهده شده است ($Spearman=267 \text{ Sig.}=0/000$) که می‌تواند حاکی از آن باشد که دارندگان هویت قومی قوی‌تر، تقید دینی ضعیف‌تری دارند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف توصیف میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید و شناسایی همبسته‌های اجتماعی آن در بین دانشجویان دانشگاه‌های دولتی شهر تهران به انجام رسیده است. یافته‌های توصیفی تحقیق نشان می‌دهد که حدود نیمی از دانشجویان مورد بررسی، در حد متوسطی به جنبش‌های دینی جدید (به‌ویژه عرفان‌های هندو) گرایش داشته‌اند؛ در حالی که نزدیک به یک‌دهم از آنان، دارای گرایش قوی بوده‌اند. گرچه این ارقام، حاکی از گرایش نسبی دانشجویان به آموزه‌ها و اندیشه‌های معنوی و عرفانی اظهار شده توسط این ادیان جدید می‌باشد، اما با عنایت به عدم انجام پژوهش تجربی در این زمینه، مقایسه نتایج به دست آمده در این پژوهش با یافته‌های تحقیقات دیگر، جهت مشخص نمودن وضعیت نسبی دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

نتایج تحلیلی پژوهش حاضر حاکی از آن است که میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران برحسب برخی متغیرهای اجتماعی و جمعیتی متفاوت بوده است. بر این اساس، تفاوت جنسیتی اندکی در گرایش به این‌گونه جنبش‌ها مشاهده شده است؛ بدین معنی که دختران دانشجویان در مقایسه با پسران، گرایش نسبتاً قوی‌تری به این جنبش‌ها داشته‌اند. برایان ترنر (۱۹۹۱) یکی از کارکردهای جنبش‌های دینی جدید را در حمایت آن‌ها از افرادی می‌داند که کمتر در بطن جامعه پذیرفته شده و نتوانسته‌اند جایگاه مناسبی کسب نمایند. برای این افراد، عضویت در این‌گونه ادیان، راهی برای اتصال مجدد به جامعه محسوب می‌گردد. مطالعه الیزابت پاتیک در بررسی نقش زنان جوامع غربی در جنبش‌های دینی جدید نیز نشان داد که زنان، به دلیل ارزش بیشتری که این ادیان نسبت به سایر مذاهب سازمان یافته برای زن قائل هستند و در سیر و سلوک معنوی و به عبارتی طی طریق، آزادی‌های بیشتری به آن‌ها می‌دهند، گرایش بیشتری به این‌گونه ادیان از خود نشان می‌دهند (ویلسون، ۲۰۰۳). از این رو، شاید بتوان گفت که با توجه به پایین بودن نسبی جایگاه و منزلت زنان ایرانی در مقایسه با مردان در عرصه‌های اجتماعی و خانوادگی، و حاکم بودن فرهنگ مردمداری که دستیابی زنان به برخی از منزلت‌های کلیدی را دشوار می‌نماید، دختران

دانشجو گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی داشته‌اند. همچنین، براساس نتایج پژوهش حاضر، دانشجویان متعلق به طبقات بالا و متوسط در مقایسه با هم‌تایان‌شان در طبقه پایین اجتماعی، گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند. در همین زمینه، یافته‌های روتشتین (۱۹۹۶) نیز حاکی از گرایش جوانان طبقه متوسط و بالای جامعه به این‌گونه ادیان جدید در دانمارک می‌باشد. علاوه بر این، یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که علاوه بر وجود همبستگی معنادار بین متغیرهای وضعیت تأهل، وضعیت اشتغال، قومیت، رشته تحصیلی، و طبقه اجتماعی با میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید، میزان دین‌داری دانشجویان نیز با گرایش آنان به جنبش‌های دینی جدید، رابطه معکوس و معناداری وجود داشته است. بدین ترتیب، آن دسته از دانشجویانی که از تقید و پای‌بندی دینی بالاتری برخوردار بوده‌اند، گرایش کمتری به این‌گونه‌های عرفانی از خود نشان داده بودند. به نظر می‌رسد داشتن تقید دینی نسبت به اسلام به‌عنوان یک مذهب الهی و کامل دانستن آن در مقایسه با سایر ادیان جدید، می‌تواند به‌عنوان سد معرفتی و معنوی، راه را بر گرایش به این گونه‌های دینی جدید مسدود نماید. کریس سایدز (۱۹۹۶) بر این باور است که عدم سخت‌گیری‌های رایج در سایر ادیان رسمی، یکی از دلایل مهم اقبال عمومی به جنبش‌های دینی جدید می‌باشد. از این‌رو، به نظر می‌رسد جوانانی که تقید و پای‌بندی دینی مناسبی به یک دین رسمی (در این پژوهش دین اسلام) نداشته باشند، احتمال علاقه‌مندی و عضویت‌شان در جنبش‌های دینی جدید بیشتر خواهد بود. این نکته، توسط داده‌های تجربی پژوهش حاضر پشتیبانی شده است. به نظر می‌رسد ماهیت ادیان جدید به گونه‌ای است که قادر نیست تا افراد متعهد و پای‌بند به فرهنگ دینی خاص را به سمت خود جذب نماید، چراکه ادیان جدید به گونه‌ای طراحی شده‌اند که بتوان آن‌ها را بدون تعارض با نقش‌ها و وظایف روزمره به کار بست. گستره فعالیت این ادیان دارای محدودیت زمانی و مکانی بوده و با جدا نمودن امور فردی و جمعی از هم، اصراری بر تلفیق ارزش‌های شخصی و گروهی ندارند (همیلتون، ۱۳۸۱). از این‌رو، آن دسته از دانشجویانی که خواهان به‌کارگیری فرهنگ دینی خود در تنظیم روابط فردی و اجتماعی‌شان باشند، تمایل چندانی به جنبش‌های دینی جدید از خود نشان نمی‌دهند؛ ادیانی که افراد جذب شده را به یک دین خاص محدود و منحصر نمی‌سازند. در نهایت، نتایج پژوهش حاضر حاکی از وجود رابطه مستقیم و معنادار بین میزان گرایش به هویت قومی و گرایش به جنبش‌های دینی جدید بوده است؛ بدین معنی، آن دسته از دانشجویانی که تقید و دلبستگی و بیشتری به نهادها، ارتباطات، و فعالیت‌های فرهنگی قوم خود داشته‌اند، به‌طور هم‌زمان گرایش بیشتری به این‌گونه جنبش‌ها نیز داشته‌اند. با عنایت به رابطه معکوس مشاهده شده بین دین‌داری و هویت قومی در این تحقیق، شاید بتوان گفت که دانشجویانی که علاقه‌مندی شدیدی به هویت قومی خود داشته‌اند، احتمالاً نسبت به هویت دینی‌شان کمتر تمایل داشته‌اند. از سوی دیگر نتایج تحقیق حاکی از

رابطه معکوس بین دین‌داری و گرایش به جنبش‌های دینی جدید می‌باشد. بدین ترتیب، می‌توان انتظار داشت دانشجویانی که هویت قومی قوی‌تری داشته‌اند، دین‌داری‌شان در سطوح ضعیف‌تری بوده و بالطبع گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی جدید از خود نشان داده باشند.

نتایج برخی از پژوهش‌های انجام شده راجع به دین‌داری دانشجویان در ایران نشان می‌دهد جریان دین‌داری در بین جوانان دانشجوی، به سمت خصوصی شدن و فردی شدن میل می‌کند (حسین‌زاده خطبه‌سرا، ۱۳۸۴) و آن‌ها در مقایسه با هم‌تایان کمتر تحصیل کرده، علایمی از سکولاریزه شدن اعتقادات دینی و اتخاذ دیدگاه لیبرال‌تر از خود بروز می‌دهند (مرجایی، ۱۳۸۰). از سوی دیگر، اغلب صاحب‌نظران (از جمله ویلم، ترولتس، استارک و بین بریج، فاریس، آروک)، گرایش به جنبش‌های دینی جدید را نتیجه و یا عکس‌العملی نسبت به فرایند سکولاریزه شدن و تمایل افراد به ادیان خصوصی و درونی در دنیای جدید می‌دانند. از این رو، پنهان کردن این نگرانی بسیار دشوار است که با تداوم شرایط فعلی، احتمال گرایش و پیوستن به جنبش‌های دینی جدید و گونه‌های عرفان‌های هندی در سال‌های آتی، به‌ویژه در بین جوانان و دانشجویان، ممکن است شتاب بیشتری به خود بگیرد. لذا ضروری است پژوهشگران و دست‌اندرکاران امور اجرایی کشور، با نگاهی بایسته و حساسیتی شایسته بررسی دقیق این پدیده را در کانون توجه قرار داده و به شناسایی علل و ریشه‌های آن پردازند.

پژوهش حاضر، شاید اولین تحقیق تجربی دانشگاهی در زمینه گرایش دانشجویان دانشگاه‌ها به جنبش‌های دینی جدید در ایران باشد که با ماهیتی اکتشافی، سعی داشته است تا توزیع گرایش دانشجویان به این جنبش‌ها را برحسب یک الگوی اجتماعی توصیف نماید. جهت کسب شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر از این پدیده نوین، ضروری است پژوهش‌های تحلیلی‌تر و مبتنی بر چارچوب نظری ترکیبی، در سایر مناطق کشور و در بین سایر افسار اجتماعی (استادان، معلمان، دانش‌آموزان، و جوانان غیر دانشگاهی) صورت گیرد تا بتوان دانش نظری و تجربی غنی‌تری در این حوزه به دست آورد. در همین راستا، پیشنهاد می‌گردد تا پژوهش‌های بعدی به‌منظور دستیابی به نتایج کاربردی و مفید، موضوعات زیر را مورد بررسی و کنکاش علمی قرار دهند:

- بررسی ویژگی‌های کیفی پرتطرفدارترین جنبش‌های دینی جدید در بین جوانان کشور به لحاظ ساختار و نحوه جذب اعضا (باز یا بسته بودن)، ساختار توزیع قدرت، سازمان دینی، جهان‌بینی، میزان تعهد اعضا به آموزه‌ها، الزامات و چشم‌داشت‌های فکری و رفتاری از اعضا، و

- شناسایی ویژگی‌های روانی-اجتماعی اعضای فرقه‌ها و داوطلبان پیوستن به این گروه‌های دینی جدید (نظیر عزت نفس، نیاز به تأیید اجتماعی، نیاز به تعلق گروهی، ابتلا به حوادث شدید و بحرانی در زندگی، میزان نیازهای ارضا نشده فردی و اجتماعی، رضایت از زندگی، سبک زندگی، حمایت اجتماعی ادراک و یا دریافت شده، تمایل به فلاح و رستگاری، و ...).

- شناسایی برخی از زمینه‌ها، شرایط، و علل اجتماعی-فرهنگی مرتبط با یا مؤثر بر جذب افراد به

جنبش‌های دینی جدید (نظیر بررسی ساختار سازمان دینی حاکم بر کشور، بررسی میزان گرایش جوانان به هویت ایرانی-اسلامی، شناسایی نگرش‌ها و تمایلات سیاسی جوانان و میزان همراهی آنان با نظام سیاسی کشور، بررسی میزان تقید مذهبی و دین‌داری افراد و شناسایی جهت‌گیری دینی آن‌ها، و...)،
- بررسی تطبیقی تفاوت‌های فردی و اجتماعی اعضای جنبش‌های دینی جدید و افراد غیر عضو.
-- بررسی تطبیقی ویژگی‌های ساختاری مکاتب عرفانی اسلامی با جنبش‌های دینی جدید
جهت شناخت راهکارهای مؤثر برای جذب جوانان به مکاتب عرفانی اسلامی.

منابع

- الطایبی، علی (۱۳۸۲)، *بحران هویت قومی در ایران*، تهران: انتشارات شادگان.
- حبیب‌زاده خطبه‌سرا، رامین (۱۳۸۴)، *بررسی انواع دین‌داری در بین دانشجویان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۱)، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: نشر باز.
- شفرز، برنارد (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی جوانان*، ترجمه کرامت‌ا... راسخ، تهران: نشر نی.
- طالبی، ابوتراب (۱۳۸۰)، «عملکرد دینی دانشجویان و نمادهای دین‌داری در میان دانشجویان دختر»، *نامه پژوهش*، شماره ۲۰ و ۲۱، صفحات ۴۸-۶۱.
- کرمانی، طوبی (۱۳۸۳)، «گرایش انسان معاصر به عرفان»، *مجموعه مقالات عرفان؛ پلی میان فرهنگ‌ها*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، صفحات ۳۹-۵۹.
- کیویت، دان (۱۳۷۶)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی*، منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- مرجایی، سیدهادی (۱۳۸۰)، «بررسی اعتقادات دینی و جهت‌گیری سکولاریستی و بنیادگرایی در بین جوانان دانشگاهی»، *نامه پژوهش*، شماره ۲۰ و ۲۱، صفحات ۱۲۹-۱۴۳.
- مومنی، سارا (۱۳۸۷)، *فرقه‌سازی‌های شبه عرفانی در جهان مدرن* <http://saramomeni.persianblog.ir> (تاریخ مراجعه به سایت: اردیبهشت ۱۳۸۸).
- مهدی‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۳)، «عرفان از منظر جامعه‌شناسی»، *مجموعه مقالات عرفان؛ پلی میان فرهنگ‌ها*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، صفحات ۸۲-۹۴.
- واخ، یواخیم (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: انتشارات سمت.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تبیان.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان.
- Arwek, Elisabeth (2002), *New Religious Movements*, in: Lind Wood head, et al. (ed.) *Religion in Modern World*, London: Rutledge.
- Bader, Chris & Demaris, Alfred (1996), A test of the Stark-Bainbridge theory of affiliation with cults and sects, *The Journal for the Scientific Study of Religion*, Available at: <http://www.skepsis.nl>, Last visited 12/12/2008.
- Chryssides, George D (1997), *New Religious Movements-some Problems of Definition*,

- Internet Journal of Religion*, Available at: <http://www.skepsis.nl>, Last visited 12/12/2008.
- Chryssides, George. D (1996), *New Religions and the Internet*, available at: www.discus.com, (Last visited April 2007).
- Coney, J. (1998), A response to religious liberty in Western Europe, *Communicational Journal*, 5(2), 145-158.
- Dawson, Lorne L. (1998), Anti-modernism, modernism, and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements, *Association for the Sociology of Religion*, Available at: <http://www.skepsis.nl>, Last visited 12/12/2008.
- Doktor, T. (2003), *A Typology of New Religious Movements and its Empirical Indicators*, available at: www.skepsis.nl, (Last visited April 2007).
- Encarta Encyclopedia (2004), *Cult*, Available at: <http://encarta.msn.com>.
- Ferrari, Silvio (2006), *New religious movements in Western Europe*, Universit degli Studi di Milano, Research and analyses-No. 9-October 2006, Available at: <http://religion.info>, Last visited 12/12/2008.
- Inaba, Keishin. (2004), Conversion to new religious movements, *Human Sciences Research*, Vol. 11, No.2, 33-47.
- Introvigne, Massimo (2001), *The future of religion and the future of new religions*, Available at: http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm, Last visited 13/12/2006.
- Melton, J Gordon (1999), *The rise of the study of new religion*, paper presented at CESNUR 99, Available at: <http://www.skepsis.nl>, Last visited 12/12/2008.
- Richardson, James T. (1993), *A social psychological critique of brainwashing claims about recruitment to new religions*, In: J. Hadden & D. Bromley, eds. (1993), *The handbook of cults and sects in America*, Greenwich, CT: JAI Press, Inc., pp 75-97.
- Rothstein. Michael, (1996), *Patterns of Diffusion and Religious Globalization*, available at: www.skepsis.nl, (Last visited April 2007).
- Turner, Bryan (1991), *Religion and Social Theory*, New York; Rutledge.
- Wikipedia Encyclopedia (2008), *Lists of new religious movements*, Available at: <http://en.wikipedia.org>, Last visited March 2009.
- Wilson. Bryan, (2003), *New Religious Movements*, England; Penguin

محمد اسماعیل ریاحی، استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه مازندران است. (نویسنده مسئول).
m.riahi@umz. ac.ir

زین‌العابدین جعفری، کارشناس ارشد جامعه‌شناسی ایران است.