

A Comparative Study of Religious Bodies and Communities in the World of Islam¹

Mohammad Masoud Saeedi² 

2. Assistant professor, Department of The Qur'an and Social studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Email: m.saeedi@isca.ac.ir



Abstract

The concepts of sect, religion, church and religious community were used for the first time in the West to analyze the different types of religious communities and organizations in the Christian religious traditions. If we can't consider Islamic bodies and phenomena in general -as far as possible- in the form of a set of common scientific terms, Islamic studies will remain in scientific isolation. In this regard, firstly, the basis or criteria of common classification about religious bodies are examined, then by reviewing various religious bodies in different Islamic societies and according to their important characteristics and comparing them with common corresponding concepts, the degree of compatibility of common terms with Islamic examples will be evaluated. It will be clear that by considering the use of common words and by applying changes in them, a set of terms with the most common scientific meanings can be provided, which will facilitate the familiarization of the scientific society with

1. **Cite this article:** Saeedi, M. M. (1403 AP). A Comparative Study of Religious Bodies and Communities in the World of Islam. *Islam and Social Studies*, 11(44), pp. 95-126.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.66881.2019>.

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

 **Received:** 02/07/2023  **Revised:** 08/07/2023  **Accepted:** 16/03/2024  **Published online:** 01/06/2024

© The Authors



Islamic communities and phenomena. Therefore, in Islamic societies, there are types of denominations (religious communities), religious movements, types of sects and religions, the characteristics of each of which are explained and finally compared in two dimensions.

Keywords

Religious community, movement, sect, religion.

جمع‌ها و اجتماعات دینی در جهان اسلام: یک مطالعه تطبیقی^۱

محمد مسعود سعیدی^۲

۲. استادیار، گروه پژوهشی قرآن و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: m.saeedi@isca.ac.ir



چکیده

مفاهیم فرقه، کیش، کلیسا و اجتماع مذهبی، اولین مرتبه برای تحلیل انواع اجتماعات و سازمان‌های دینی در سنت‌های دینی مسیحی در غرب به کار برده شد. اگر بتوانیم جمع‌ها و به‌طور کلی پدیده‌های اسلامی را - تا جایی که مقدور است - در قالب مجموعه‌ای از اصطلاحات علمی رایج جای دهیم، مطالعات اسلامی در انزوای علمی می‌مانند. در اینجا نخست، مبنا یا ملاک‌های دسته‌بندی رایج درباره جمع‌های دینی بررسی می‌شود و سپس، با مرور جمع‌های متنوع دینی در جوامع گوناگون اسلامی و با توجه به ویژگی‌های مهم آنها و مقایسه آن با مفاهیم متناظر رایج، میزان تطبیق اصطلاحات رایج با مصادیق اسلامی ارزیابی می‌شود. معلوم خواهد شد که با در نظر گرفتن ملاحظات برای کاربرد واژه‌های رایج و با اعمال تغییراتی در آنها می‌توان مجموعه‌ای از اصطلاحات با دلالت‌های حتی المقدور مشترک علمی فراهم کرد که آشنایی جامعه علمی با اجتماعات و پدیده‌های مرتبط اسلامی را آسان کند؛ براین اساس در جوامع اسلامی، انواعی از مذاهب (اجتماعات مذهبی)، جنبش دینی، انواعی از فرقه‌ها و کیش وجود دارد که ویژگی‌های هر یک توضیح داده می‌شود و در نهایت از دو حیث مقایسه می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

اجتماع مذهبی، جنبش، فرقه، کیش.

۱. **استناد به این مقاله:** سعیدی، محمد مسعود. (۱۴۰۳). جمع‌ها و اجتماعات دینی در جهان اسلام: یک مطالعه تطبیقی.

اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۴)، صص ۹۵-۱۲۶. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.66881.2019>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰



مقدمه

گونه‌شناسی جمع‌ها و دسته‌بندی گروه‌ها و تشکلات دینی از مباحث پرکاربرد در جامعه‌شناسی دین است. عضویت در جمع‌ها و گروه‌های دینی مختلف، بر خودپنداره‌ها و رفتارهای متفاوت دینی و بر روابط گوناگون اجتماعی دلالت می‌کند. مفاهیم فرقه^۱، کیش^۲، کلیسا^۳ و اجتماع مذهبی^۴ اولین مرتبه برای تحلیل انواع اجتماعات و سازمان‌های دینی در سنت‌های دینی مسیحی در غرب به کار برده شد. جامعه‌شناسان دین، مثل برایان ویلسون که همیشه علیه تسری دادن نتایج مشاهدات انجام‌شده در یک فرهنگ به فرهنگ دیگر هشدار می‌دهند، در این مورد نیز تأکید کرده‌اند که نباید ویژگی‌های دینداری مسیحی را به جمع‌های خارج از قلمرو مسیحیت نسبت داد (Wilson 1990, p. 3). با این حال، اکنون دو مفهوم فرقه و کیش کاربرد وسیع‌تری یافته‌اند و در ادیان بزرگ دیگر نیز با قدری احتیاط استفاده می‌شوند. در هر صورت، اگر نتوانیم جمع‌ها و به‌طور کلی پدیده‌های اسلامی را در قالب مجموعه‌ای از اصطلاحات علمی رایج جای دهیم، مطالعات اسلامی محکوم هستند که در تنهایی علمی بمانند. جمع‌های دینی متنوعی در جهان اسلام وجود دارند که شایسته است نسبت آنها را با گونه‌شناسی رایج بفهمیم تا یا به کمک اصطلاحات رایج آنها را معرفی کنیم و یا برای آنها اصطلاحات جدید ابداع کنیم. به نظر می‌رسد، چنانچه برخی محققان نیز اظهار کرده‌اند (Troeltsch 1992: 340, Shepard 2002, pp. 156-159, Sedgwick 2004, pp. 231-256)، می‌توان از اصطلاحات و مفاهیم استاندارد جامعه‌شناختی که پیش از این در زمینه‌های غربی وضع شده است، محتاطانه برای مطالعه و بررسی جمع‌های دینی در جهان اسلام استفاده کرد. همان طور که در این مقاله روشن خواهد شد این کار به ملاحظات در کاربرد واژه‌ها و تغییراتی در مفهوم اصطلاحات نیاز دارد؛ براین اساس، پرسش اصلی مقاله این

1. sect
2. cult
3. church
4. denomination

است که به منظور کاربرد مفاهیم و اصطلاحات رایج در جامعه‌شناسی دین برای دلالت بر جمع‌های دینی در جوامع اسلامی به چه ملاحظات و تغییراتی نیازمندیم و یا به طور ساده‌تر، با توجه به مبنای دسته‌بندی رایج، انواع جمع‌های دینی در جهان اسلام کدام است؟

۱. روش تحقیق

در این پژوهش، برای فهم اینکه اصطلاحات و مفاهیم مورد استفاده در جامعه‌شناسی دین چه نسبتی با جمع‌ها و اجتماعات دینی در جهان اسلام دارند، نخست، مبنا یا ملاک‌های دسته‌بندی رایج درباره جمع‌های دینی بررسی می‌شود. سپس، با مرور جمع‌های متنوع دینی در جوامع گوناگون اسلامی و با توجه به ویژگی‌های مهم آنها و مقایسه آن با مفاهیم متناظر رایج، میزان تطبیق اصطلاحات رایج با مصادیق اسلامی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و معلوم می‌گردد که چه ملاحظاتی برای کاربرد واژه‌ها و چه تغییراتی در اصطلاحات می‌تواند مجموعه‌ای با دلالت‌های حتی‌المقدور مشترک علمی فراهم کند و آشنایی جامعه علمی با اجتماعات و پدیده‌های مرتبط اسلامی را آسان کند.

۲. مبانی دسته‌بندی رایج

شاید برای اولین مرتبه ارنست ترولچ (۱۸۶۵-۱۹۲۳م) این فرضیه را مطرح کرد که تقسیم‌بندی فرقه/کلیسا احتمالاً یک دسته‌بندی کلی در ادیان توحیدی است و حدس می‌زد که «به خوبی ممکن است تصور شود که پدیده‌های مشابهی در جهان اسلام رخ می‌دهد» (Troeltsch 1992, p. 340). مبنایی که به واسطه ترولچ و دیگران، نخست برای جداکردن کلیسا از فرقه مطرح شد، نهادگرایی^۱ در مقابل اراده‌گرایی^۲ بود. عضویت در

1. institutionalism

2. voluntarism

یک جمع دینی، مثل کلیسا ممکن است به صورت یک نهاد (مجموعه‌ای از هنجارهای تثبیت‌شده) بر فرد تحمیل شود و ممکن است، مثل عضویت در فرقه کاملاً داوطلبانه و ارادی باشد.

کلیسا و اجتماع مذهبی، دو جمع دینی نهادی هستند که هر فرد از آغاز تولد، بر حسب عضویت والدینش، ناخواسته عضو آنها محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که کلیسا یک مجمع و سازمان یگانه و مسلط بر فضای دینی جامعه و تنها مرجع تعیین‌کننده نظم دینی در جامعه است. همه اعضای جامعه - دست کم، به صورت ظاهری - عضو آن هستند. این مجمع رسمیت دارد و از حمایت دولت برخوردار است (برای مثال، کلیسای کاتولیک رومی در اروپای قرون وسطی). در حالی که اجتماع مذهبی در یک محیط کثرت‌گرا، فقط یک جمع دینی در میان دیگران است (برای مثال، کلیسای کاتولیک رومی در ایالات متحده امروز) و البته همین تفاوت محیط، پیامدهای مهمی دارد. برای مثال، انحصارگرایی در مشروعیت یا عدم آن، از آثار تفاوت محیط است. همان‌طور که ویلیام شپرد اشاره کرده است، تفاوت‌های مهمی بین کلیساهای قرون وسطایی که (انحصارگرا) و مدعی اقتدار جهانی بودند و تشکیلات دینی محلی را برقرار می‌کردند و اجتماعات مذهبی آمریکای معاصر که معمولاً رقبای خود را به‌طور مساوی مشروع می‌دانند، وجود دارد (Shepard 2002, p. 158) و این پیامد محیط اجتماعی این دو جمع دینی است (سعیدی، ۱۳۹۶ الف، صص ۶۷-۷۱). به‌طور کلی، یک اجتماع مذهبی ممکن است: (۱) تشکیلات و نظام دینی جامعه را برقرار کند (که اصطلاحاً کلیسا نامیده می‌شود)، (۲) بخشی از یک تشکیلات دینی کثرت‌گرا باشد و در آن تشکیلات، یک اجتماع مذهبی پذیرفته‌شده باشد، (۳) توسط تشکیلات رسمی دین مستثنی شود و در آن تشکیلات، بر حسب درجه تنش که با محیط دارد، یا یک اجتماع مذهبی بیگانه و یا یک اجتماع مذهبی طردشده باشد (Sedgwick, 2004, p. 234).

اما فرقه و کیش دو جمع دینی با عضویت داوطلبانه و ارادی هستند. متخصصان به‌طور معمول همه یا برخی از ویژگی‌هایی ذیل را به فرقه نسبت می‌دهند: (۱) عضویت داوطلبانه، (۲) وجود تنش با محیط اجتماعی-فرهنگی اطراف که دومین تمایز

اساسی است و به‌ویژه از مشاهدات جدیدتر در دهه ۱۹۸۰م نتیجه شده است (Stark and Bainbridge: 1985, Wilson 1990, p. 52)، (۳) سازماندهی که به‌طور معمول برای به‌وجود آمدن تنش لازم است. اگر جمعی سازماندهی کافی نداشته باشد، به‌ندرت با محیط خود تنش پیدا می‌کند، (۴) اصل همدمی^۱ (رفاقت)، یعنی اینکه اعضای یک فرقه هدف خود را همدمی و رفاقت شخصی مستقیم میان خود قرار می‌دهند (Troeltsch 1992, p. 331). اصل همدمی از اراده‌گرایی (داوطلبانه‌بودن) متمایز است. یک جمع داوطلبانه ضرورتاً نیاز ندارد به درون، به سوی همدمی شخصی مستقیم میان اعضا جهت داده شود. همان‌طور که خواهیم دید، جمع داوطلبانه همچنین ممکن است به بیرون جهت داده شود و تمرکزش بر مأموریت به سوی افراد بیرونی بیشتر باشد تا بر همدمی میان اعضای خودش، (۵) انحصارگرایی که با تفاوت‌های اندکی بیان شده است؛ انحصارگرایی در هنجارهای رایج یا به سخن دیگر، در مشروعیت ادعاشده، و یا انحصارگرایی در میزان تعهد مورد انتظار از اعضا یا در عضویت، و بالاخره اینکه (۶) فرقه منبع اصلی هویت اجتماعی برای اعضا است (Wilson, 1990, pp. 1-2).

درباره کیش، برخی درجه سازماندهی (و در نتیجه، میزان تنش) را اساس تمایز میان دو جمع داوطلبانه فرقه و کیش دانسته‌اند (Troeltsch 1992, p. 348). کیش‌ها معمولاً سازماندهی سهل‌تری دارند و بر حسب میزان حساسیت یا تکثرگرایی حاکم بر محیط، تنش کمتری با محیط پیدا می‌کنند یا با محیط تنش ندارند. دیگران بر تمایزات دیگری میان فرقه و کیش تأکید دارند؛ برای مثال، ویژگی انشعاب از یک سازمان دینی جاافتاده و ادعای احیاگری برای فرقه، در مقابل ویژگی نوآوری و تأکید بر تجارب دینی شخصی برای کیش (سعیدی، ۱۳۹۶ الف، صص ۶۷-۷۱). از این گذشته، درباره تحول تدریجی برخی از جمع‌های دینی مذکور مباحثی مطرح شده است. این مباحث، به ویژه بعد از اینکه نیبور مفهوم «اجتماع مذهبی شدن»^۲ را پیشنهاد کرد (Niebuhr, 1929)، اهمیت یافته

1. fellowship-principle
2. denominationalization

است (سعیدی، ۱۴۰۱، صص ۲۸۲-۲۸۷) و در اینجا در ارتباط با جمع‌های دینی در جوامع اسلامی مطرح خواهد شد.

۳. ارزیابی تطبیقی اصطلاحات رایج

۳-۱. کلیسا

اگر بخواهیم مبانی بالا را ملاک دسته‌بندی جمع‌های دینی در جهان اسلام قرار دهیم، باید بگوییم در جهان اسلام هیچ کلیسایی وجود ندارد. در جهان مسلمانان - سنی یا شیعه - یک جمع حاکم، مسلط و رسمی از مؤمنان با عضویت نهادی که یگانه مرجع نظم دینی در جامعه باشد، وجود ندارد. حتی برقراری حکومت اسلامی شیعه در ایران، چنین وضعیتی را برای مسلمانان شیعه این جامعه به وجود نیاورده است، زیرا مراجع تقلید شیعی که متعدد هستند، بخش مهمی از تسلط بر مقلدان خود را - دست کم در عرصه دستورالعمل‌های شرعی - حفظ کرده‌اند. چنین تعددی مانع از به وجود آمدن اجتماعی دینی با خصوصیات یک کلیسا است.^۱

۳-۲. اجتماع مذهبی

نزدیک‌ترین کلمه عربی به مفهوم «دینامینیشن»^۲ (اجتماع مذهبی)، کلمه «مذهب» است. مذاهب اسلامی (چهار مذهب اهل تسنن و یک مذهب شیعه)، جمع‌هایی نهادی (غیرداوطلبانه) هستند که از برخی جهات به اجتماعات مذهبی در غرب شباهت دارند. مذاهب اسلامی، در واقع شریعت هستند. شریعت، چیزی بیشتر از مفهوم عبارت «اسکول آف لا»^۳ (مکتب حقوقی) است که به‌طور معمول در غرب برای ترجمه کلمه «مذهب» از آن استفاده می‌کنند. شریعت افزون بر اینکه شامل موضوعاتی است که در غرب تحت عنوان قانون (مدنی، جنایی و خانوادگی) طبقه‌بندی می‌شوند، تمام دستورات برای

۱. در مبحث بعدی، در این خصوص توضیحات بیشتری داده می‌شود.

2. denomination

3. school of law

سبک زندگی و عبادت یک مسلمان، از جمله مراسم آیینی، اخلاق و آداب را نیز توصیف می‌کند. در عمل، مذاهب تا حد زیادی در جزئیات اختلاف دارند و هر مسلمان معمولی از یک مذهب خاص پیروی می‌کند؛ اغلب از مذهبی که در منطقه سکونت آن مسلمان، مسلط و غالب است و والدین او نیز پیرو آن مذهب بوده‌اند. در نتیجه، می‌توان اذعان کرد که مذاهب اسلامی شباهت‌های مهمی با اجتماعات مذهبی در غرب دارند. به‌طور کلی، مذهب (در واقع، افراد معتقد به یک مذهب) همانند یک اجتماع مذهبی، جمعی با عضویت نهادی و منبعی مستقل برای تحقق اقتدار دینی و یک نظام به‌خودمتکی برای تولید تفسیرهای دینی است.

با این حال، مذاهب اسلامی با اجتماع مذهبی - آن گونه که از این مفهوم به‌طور معمول فهمیده می‌شود و آن گونه که اجتماعات مذهبی در غرب وجود دارند - متفاوت است. یک مذهب اسلامی (یا افراد معتقد به آن) یک گروه (در معنای جامعه‌شناختی) کاملاً سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی با تعامل نسبتاً مستمر میان اعضا نیست. عالمان و مردم در یک مذهب هیچ رابطه رسمی با یکدیگر ندارند. هر مذهبی دارای تعدادی از مفتیان (یا در مذهب تشیع، مرجع تقلید) است که ممکن است در پاسخ به پرسش‌ها، فتوا صادر کنند و نظر خود را بیان کنند؛ اما مفتی بر هیچ عالم دیگری یا بر پیروان مذهب خود اقتداری نهادی ندارد، مگر همین که او دانشی دارد که دیگران به آن نیازمندند. فتوایی که مفتی می‌دهد - دست کم، از نظر اجتماعی (نه فقهی) - لازم‌الاجرا نیست، یعنی عمل به فتوا ممکن است از نظر فقهی (به‌ویژه در مذهب تشیع)، بر پیروان یا مقلدان واجب باشد، ولی به صورت هنجاری غالب در جوامع کنونی عمومیت ندارد.

با توجه به محتوای فقه شیعی، مرجع تقلید نظراً بر مقلدانش اقتداری الزام‌آور دارد و این امر می‌تواند به اسلام شیعی در مقایسه با اسلام سنی سازماندهی منسجم‌تری ببخشد و بر این اساس، این طور تصور شود که مذهب شیعه به‌تنهایی تشکیلات انحصاری دین را در جامعه برقرار می‌کند و بنابراین، متناظر یک کلیسا است. ولی همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، به علت وجود مراجع تقلید متعدد که دست کم در بیان شریعت و انجام برخی

امور حسیه مستقل هستند، اسلام شیعی بیشتر شبیه تشکیلاتی متکثر شامل چندین اجتماع مذهبی است که هر اجتماع مذهبی از پیروان یک مرجع تقلید تشکیل شده است؛ همانند چهار مذهب اهل تسنن که تشکیلات دینی متکثر سنی را می‌سازند و تنشی نیز با هم ندارند. به علاوه، انسجام و سازماندهی در اجتماع پیروان یک مرجع تقلید که نه تنها مقتضای فقه شیعه، بلکه لازمه سابقه تاریخی اقلیت بودن شیعیان در دوره‌ای طولانی است، در عصور گذشته جلوه بارزتری داشته است و اکنون اگر وجود داشته باشد، منحصر به اجتماعات کوچک‌تری از شیعیان سنتی‌تر است و عمومیت ندارد. همچنین، می‌توان گفت عالمان و متخصصان هر مذهبی به‌طور معمول یک طبقه اجتماعی (افرادی با پایگاه اجتماعی مشابه و دارای آگاهی طبقاتی و احساس یگانگی) را تشکیل می‌دهند که آن مذهب منبع اصلی هویت اجتماعی ایشان است.

در نتیجه، هر چند مذهب در جهان اسلام را می‌توان متناظر با اجتماع مذهبی در غرب دانست، باید به تفاوت‌های بیان شده توجه کرد. مذهب در درجه اول یک شریعت یا مکتب است که اعضای به آن باور دارند، در حالی که اجتماع مذهبی در درجه اول یک گروه اجتماعی است که اعضای آن باورهای دینی مشترک دارند. به علاوه، اعضای غیر روحانی وابسته به یک مذهب، هر چند برای برخی از مقاصد قانونی و حقوقی، به‌نوعی تابع حوزه فقهی و قضایی مذهب هستند، برای اعمال دینی خود از نظر سازمانی به آن وابسته نمی‌باشند. مفتیان، عالمان اهل تسنن هیچ کارکرد مقدسی، نظیر واسطه‌گری‌های رایج در اجتماعات مذهبی در غرب را ندارند. مراجع تقلید شیعی نیز در نظر بیشتر فقیهان شیعه چنین هستند. اصولاً هر مسلمان بالغ و عاقل می‌تواند هر فعل آیینی را بدون تعلق داشتن به یک اجتماع و بدون نیاز داشتن به واسطه انجام دهد.

اما درباره تقسیمی که در صفحات قبل درباره اجتماعات مذهبی، بر حسب نوع رابطه با محیط نقل شد، باید بگوییم مذاهب پنج‌گانه در جهان اسلام اجتماعات مذهبی هستند که در محیطی پذیرفته شده و در محیط دیگر بیگانه ارزیابی می‌شوند. برای مثال، مذهب تشیع در ایران شامل یک یا چند (بر حسب تعدد مراجع تقلید) اجتماع مذهبی پذیرفته شده است، در حالی که تشیع در مصر یک اجتماع مذهبی بیگانه به‌شمار می‌آید.

به‌طور عکس، مذهب مالکی ممکن است یک اجتماع مذهبی پذیرفته‌شده در مصر باشد، ولی در ایران بیگانه است. در کشوری مثل عراق، دو تشکیلات دینی و اجتماع مذهبی رقابت‌کننده وجود دارد؛ اقلیت سنی که در گذشته از نظر سیاسی نیز قدرتمند بود و بیشتر شیعه.

در جهان اسلام، اجتماعات مذهبی طردشده نیز وجود دارد. روشن است که برخی از اقلیت‌های دینی در برخی از کشورهای مسلمان‌نشین با محیط خود تنش دارند و بنابراین، می‌توان آنها را اجتماعات مذهبی طردشده ارزیابی کرد. برای مثال، حوادث و درگیری‌های اتفاق‌افتاده نشان می‌دهد که مسیحیان قبطی در مصر، یهودیان در مراکش، سیک‌ها در پاکستان و بهائیان^۱ در ایران با محیط خود تنش دارند. به‌طور کلی اجتماعات مذهبی بر مبنای وضعیت حقوقی خود در قانون یا در عرف بیشتر جوامع اسلامی، به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ مسلمانان، در رتبه اول هستند و از حقوق کامل برخوردارند. مسیحیان و یهودیان که اهل کتاب هستند، قانون اسلامی امتیازات خاصی را به ایشان اهدا کرده است. برای مثال، در اجرای بسیاری از مراسم آیینی مطابق با دین خود آزادند. بر حسب وضعیت قانونی و منزلت اجتماعی، اهل کتاب پس از مسلمانان در رتبه دوم قرار دارند؛ زیرا دین آنها در نظر مسلمانان الهی و وحیانی شمرده می‌شود. اما به اصطلاح، بت‌پرستانی که آیین ایشان مربوط به زمان پیش از ظهور حضرت محمد ﷺ و در نظر مسلمانان غیروحیانی است، مانند هندوها در رتبه سوم هستند. این دو نوع اجتماع مذهبی در جهان اسلام به‌طور معمول بیگانه و گاهی طردشده به‌شمار می‌روند. در رتبه بسیار پایین آیین‌هایی قرار دارند که پیامبران آنها پس از حضرت محمد ﷺ ادعای پیامبری و جانشینی او را دارند.

خاتمیت یک اصل اساسی در اسلام است. طبق این اصل، حضرت محمد ﷺ آخرین پیامبر بود، دین کامل را به ارمغان آورد و پس از او هیچ پیامبر دیگری نخواهد

۱. باید توجه شود که اصطلاح «اجتماع مذهبی» که بر این موارد اطلاق می‌شود، اصطلاحی جامعه‌شناختی است، و نه کلامی.

آمد. با این حال، گاهی فرقه‌هایی در جهان اسلام پدید آمده‌اند که به پیامبرانی پس از حضرت محمد ﷺ اعتقاد داشته‌اند و یا رهبران ایشان مدعی مهدویت و منجی‌گری بوده‌اند. تعدادی از این فرقه‌های داوطلبانه با گذشت زمان به اجتماعات مذهبی نهادی تبدیل شده‌اند. این نوع اجتماعات مذهبی در جهان اسلام در مقایسه با اهل کتاب یا حتی بت پرستان در وضعیت تنش بسیار شدیدتری با محیط قرار دارند و طرد شده هستند؛ برای مثال، اهل حق یا یارسان (پیروان دین یاری) که نخست یک فرقه صوفیانه بودند و در کردستان ایران و عراق ظهور کردند. اولین و مهم‌ترین اصل بنیادین یارسان، تجلی ذات خداوند در عالم و انسان است و سلطان سهاک (اسحاق) را یک مظهر ذات الهی بعد از حضرت محمد ﷺ می‌دانند (رستمی، ۱۴۰۱)، یا احمدیه (جماعت قادیانی) که به منجی‌گری میرزا غلام‌احمد پاکستانی اعتقاد دارند (Clarke, 2006, p. 260) و یا بهائیان که میرزا حسینعلی نوری (ملقب به بهاء‌الله) را جدیدترین فرستاده خدا در سلسله پیامبران پیشین می‌شمارند. این جمع‌ها، نخست ویژگی‌های فرقه را داشته‌اند و اکنون در جوامع اسلامی اجتماعات مذهبی طرد شده هستند.

۳-۳. جنبش دینی در جهان اسلام

جنبش یا حرکت دینی (نه جنبش اجتماعی که تعریف و بحث دیگری دارد) جمعی داوطلبانه است، ولی اولین تفاوت عمده آن با دیگر جمع‌های داوطلبانه این است که جنبش دینی را به‌سختی می‌توان یک گروه اجتماعی و دارای انسجام و سازماندهی دانست و به همین علت به‌طور معمول تنش زیادی با محیط اجتماعی و فرهنگی خود ندارد، حتی اگر پیام آن رادیکال باشد. البته، اگر محیط اجتماعی-فرهنگی تحت سلطه یک قدرت سیاسی ایدئولوژیک و انحصارطلب باشد، احتمالاً در این صورت، جنبش‌های غیر همسو با ایدئولوژی حاکم در وضعیت تنش با محیط قرار می‌گیرند. اعضای یک جنبش علاقه‌ای به همدمی رایج در فرقه‌ها یا تجارب وجدآور شخصی در کیش‌ها ندارند و اگر با هم تعامل و همکاری داشته باشند، محور آن صرفاً موضوعات فکری، اعتقادی یا اجتماعی است. همچنین، جنبش در عضویت به‌طور معمول

انحصارگرا نیست و ممکن است منبع اصلی هویت اجتماعی برای اعضای خود باشد. برای مثال، جنبش سلفی اولیه (Clarke, 2006, pp. 170-171)، جنبش اهل حدیث در هند و پاکستان (Metcalf, 1982, pp. 278-279)، جنبش جماعت تبلیغی (King, 1998, pp. 76-77) و جنبش نومعتزلیان (فوزی، ۱۳۸۹) از جنبش‌های دینی معاصر در جهان اسلام هستند که فقط ویژگی یک جنبش دینی را داشته‌اند. جنبش‌ها یا حرکت‌های دینی ممکن است، در همان سال‌های آغازین یا در تحولات تاریخی خود، ویژگی‌های دیگری بیابند و به جمع‌های خاص دینی، مثل فرقه یا کیش یا حتی اجتماع مذهبی تبدیل شوند؛ براین اساس، بسیاری از پژوهشگران تاریخی یا حتی متخصصان اجتماعی، به‌ویژه هنگامی که مقصود اصلی ایشان بیان محتوای فکری دسته‌ای از مردم است، از جمع‌های گوناگون دینی، خواه فرقه، خواه کیش یا اجتماع مذهبی، تحت عنوان جنبش یاد می‌کنند.

۳-۴. کیش در جهان اسلام

کیش‌ها در همه جوامع محصول دنیای جدید و افکار و علائق بدیع هستند؛ دنیایی که فردگرایی در آن رشد کرده است. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد سازماندهی سهل‌تر، تنش کمتر، به‌ویژه نوآوری و تجارب وجدآور شخصی را معمولاً از ویژگی‌های کیش شمرده‌اند. شاید به همین علت است که کمپیل اولاً، بستر شکوفایی کیش‌ها را میزان تماس با فرهنگ بیگانه و نظام‌های اعتقادی منحرف از فرهنگ بومی مسلط، و فروپاشی فرهنگ بومی می‌داند، ثانیاً، مفهوم «محیط کیش‌گرا»^۱ را مطرح می‌کند و مقصودش این است که افراد (به‌ویژه، در غرب) اغلب نه چندان به یک کیش واحد که به یک محیط، یعنی شبکه‌ای از کیش‌های متفاوت اما به هم مرتبط تعلق دارند (Campbell, 1972, p. 130) در جهان اسلام، هرچند نمی‌توان درباره فروپاشی یا ضعف فرهنگ بومی مسلط و وجود محیط کیش‌گرا، نظری قاطع و عمومی ارائه کرد، فراوانی،

1. Cultic milieu

گسترده‌تری و شدت یافتگی تماس جوامع اسلامی با فرهنگ‌های دیگر در زمان جهانی شدن قابل انکار نیست و بنابراین، کیش‌ها در سده اخیر بستر به نسبت آماده‌ای برای رشد و شکوفایی در جهان اسلام داشته‌اند.

موضوعاتی مثل جهان‌های غیبی و جادویی، روح‌گرایی و تسخیر ارواح، انرژی و پدیده‌های روانی، عرفان‌های جدید، تفکر جدید، هوشمندی و شعور کیهانی، هوش‌های بیگانه، تمدن‌های گمشده و شفابخشی ایمان و درمان طبیعی و ... که در غرب محور تشکیل کیش‌ها می‌شود (Sedgwick, 2004, pp. 239-240)، اکنون در جوامع اسلامی نیز جمع‌هایی با محوریت این موضوعات مشاهده می‌شود. اغلب کیش‌هایی که در غرب یا شرق دور بر محور شخصیت‌های مشهور شکل گرفته است، کم یا بیش در جوامع اسلامی نیز رواج می‌یابد. گاهی گروه‌هایی نیمه‌سازمان یافته از مریدان یک شخص مقدس تاریخی یا معاصر، یا مشتاقان یک شفا دهنده معنوی کیش را تشکیل می‌دهند. کیش‌هایی مثل اکنکار، عرفان حلقه و شخصیت‌هایی مثل اُشو و پائولو کوئلیو نمونه‌هایی از این پدیده در ایران هستند. کیش‌هایی که در جوامع اسلامی شکل می‌گیرند، معمولاً شباهت‌هایی زیربنایی با نمونه‌های غربی یا شرقی دارند. برای مثال، عرفان حلقه یا عرفان کیهانی در ایران چنین است (سعیدی، ۱۳۹۶، ب).

۳-۵. فرقه در جهان اسلام

اجتماعات مذهبی و کیش‌ها در جهان اسلام به لحاظ معیارهای جامعه‌شناختی (نه اعتقادی) تنوع زیادی ندارند؛ ولی گروه‌های فراوان و متنوعی باقی می‌مانند که همه یا برخی از ویژگی‌هایی را که برای فرقه شمرده شد (عضویت داوطلبانه، سازماندهی، تنش با محیط، اصل همدمی، انحصارگرایی و منبع هویت اجتماعی)، نشان می‌دهند. میزانی که این گروه‌ها شش ویژگی مهم فرقه را نشان می‌دهند، متفاوت است، اما همگی تعدادی از آن ویژگی‌ها را دارند.

برخی از این گروه‌ها بسیار تندرو و رادیکال و مدعی اصلاحات دینی هستند، مثل وهابیه (Hiro, 2013, pp. 382-383)، برخی از همین گروه‌های تندرو و ستیزه‌جو آرمان خود

را تشکیل اُمت جهانی اسلام از طریق مبارزه مسلحانه با غرب قرار داده‌اند (نوبنیادگرایان متأخر) (Roy, 2004, pp. 1-57)، مثل القاعده (Clarke, 2006, pp. 180-182) و جهاد اسلامی مصر (پس از تغییر موضع رهبر جنبش، ایمن الظواهری و متحدشدن با القاعده) (الزیات، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰)، برخی دیگر از این گروه‌های تندرو، هدف‌شان فقط تشکیل یک حکومت اسلامی در مرزهای ملی است (اسلام‌گرایان)^۱، مثل جماعت اسلامی مصر، جبهه نجات اسلامی الجزایر، لشکر جهاد در اندونزی، لشکر طیبه در پاکستان و حزب التحریر (Bayat, 2013, pp. 5-6)، برخی دیگر ریشه‌ها و روش‌های صوفیانه دارند، مثل شماری از گروه‌های اصلاح‌طلب شمال آفریقا که به‌ویژه در دوران تأسیس خود، ویژگی‌های فرقه را بروز می‌دهند. برای مثال، فرقه سنوسیه که در مکه تأسیس و در الجزایر و لیبی فعالیت می‌کرد یا فرقه مهدیون سودانی که در سودان مستقر بود (موتقی، ۱۳۷۴، صص ۲۱۸-۲۶۸) و بالاخره، گروه‌های بسیار اندکی در جهان اسلام با ویژگی‌های فرقه یافت می‌شوند که در هیچ کدام از دسته‌های بالا قرار نمی‌گیرند و تنها می‌توان درباره آنها چنین اظهار کرد که محتوای اعتقادی آنها با اعتقادات اسلامی فاصله زیادی دارد و به‌طور معمول خاستگاه آنها خارج از جهان اسلام است. برای مثال، گروه صراط مستقیم که تحت رهبری پروفسور فولان^۲ در مصر فعالیت می‌کند (Sedgwick, 2004, p. 250).

خلاصه اینکه فرقه‌ها (جمع‌هایی که کم یا بیش دارای شش ویژگی پیش‌گفته هستند) در جوامع اسلامی تنوع زیادی دارند. برای آنها، تقسیم‌بندی‌ها و اصطلاحات گاه متفاوتی، هم از جانب متخصصان عرب‌زبان و هم از جانب دانشمندان غربی ارائه شده است. در این مقاله، برای تقسیم‌بندی فرقه در جهان اسلام از کار سید گو بیک استفاده

۱. شماری از گروه‌های اسلام‌گرا، نظیر شاخه‌های مختلف اخوان المسلمین (متأخر) و جماعت اسلامی مودودی در پاکستان و جنبش نظم ملی در ترکیه، راه اصلاحات تدریجی و پرهیز از خشونت را برگزیده‌اند. اینها «اسلام‌گرایان انتخاباتی» نامیده شده‌اند که با توسل به رویه‌های دموکراتیک در چارچوب دولت‌های ملی و با استفاده از امکانات جامعه مدنی در درازمدت، می‌کوشند تا پس از اسلامی شدن جامعه، دولت را نیز اسلامی کنند (Iqtidar, 2013, pp. 258-262). این نوع از گروه‌های اسلام‌گرا، جنبش‌های اصلاحی هستند و ویژگی‌های فرقه را ندارند.

2. Fulan

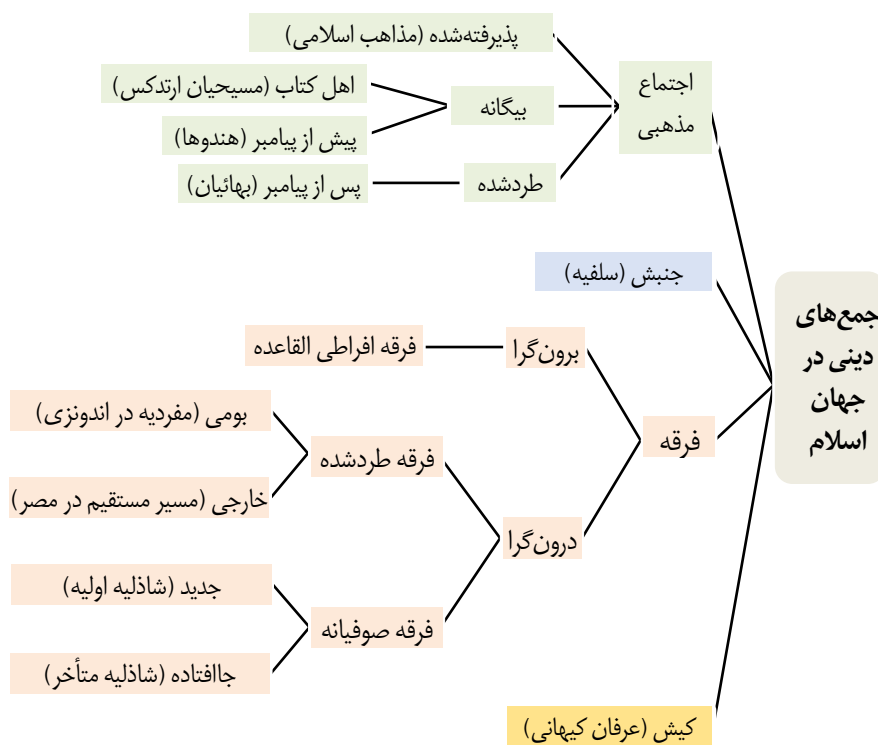
می‌شود که سال‌ها در این زمینه تحقیقاتی داشته و در آثار خود تقسیم‌بندی‌های گوناگون را بررسی کرده است. البته، برای اینکه اصطلاحات هم با متون رایج تخصصی و هم با فرهنگ جوامع اسلامی تطابق بیشتری داشته باشند، تغییرات و دخل و تصرف‌هایی در تقسیم‌بندی سید گوئیک انجام شده است (Sedgwick, 2000, pp. 205-208; 2004, pp. 240-251).

فرقه^۱ در جوامع اسلامی را نخست می‌توان به دو گونه اصلی فرقه برون‌گرا و فرقه درون‌گرا تقسیم کرد. فرقه برون‌گرا مدعی انحصار تفسیر صحیح از اسلام است و بنابراین به بیرون، به سوی کسانی که برای آن‌ها پیامی دارد (کل اجتماع مسلمانان) جهت‌گیری می‌شود. بنابراین، فاقد اصل همدمی است. اما ویژگی‌های دیگر را دارد. در مقابل، فرقه درون‌گرا اصل همدمی را دارد و دیگر ویژگی‌های فرقه را نیز کم یا بیش نشان می‌دهد. فرقه درون‌گرا، خود، به دو نوع فرقه صوفیانه و فرقه طردشده تقسیم می‌شود. تفاوت عمده این دو، یکی در این است که خاستگاه فرقه صوفیانه برخی طریقت‌های اسلامی، به‌ویژه در سال‌ها یا دهه‌های آغازین تکوین خود هستند (طریقت جدید) و دیگر اینکه آموزه‌ها و عملکرد فرقه طردشده فاصله بسیار بیشتری با فرهنگ عمومی محیط خود دارد. باید میان طریقت‌های جدید و طریقت‌های جاافتاده تمایز قائل شد، زیرا این دو نوع طریقت تفاوت‌های مهمی را نشان می‌دهند؛ یکی همه ویژگی‌های فرقه صوفیانه را دارد و دیگری به خصوصیات یک اجتماع مذهبی نزدیک می‌شود. تمایز میان جدیدبودن یا جاافتاده‌بودن برای فرقه‌های برون‌گرا و فرقه‌های بیگانه‌مطرح نیست، زیرا این دو آن قدر ناپایدارند که بدون تبدیل شدن به چیز دیگری، جاافتاده و مستقر نمی‌شوند^۲ و یا پس از مدتی به کلی ناپدید می‌گردند. به همین ترتیب، تمایز منحصر به فردی نیز میان فرقه طردشده با خاستگاه بومی و فرقه طردشده با خاستگاه خارجی وجود دارد، زیرا آن‌هایی که خاستگاه خارجی دارند، دارای برخی ویژگی‌های خاص هستند. این تمایز برای انواع دیگر فرقه‌ها وجود ندارد، زیرا هیچ موردی از

1. sect

۲. معمولاً به یک جمع غیر فرقه‌ای، مثل اجتماع مذهبی یا به نوع دیگری از فرقه، مثل فرقه صوفیانه تبدیل می‌شوند.

فرقه‌های برون‌گرا یا فرقه‌های صوفیانه شناخته نشده است که دارای خاستگاه خارج از جهان اسلام باشد. نکتهٔ دیگر اینکه ظاهراً همان‌طور که برخی از محققان گفته‌اند (Hallaq, 1984, pp. 3-41)، ادعای احیاءگری برون‌گرای فرقهٔ برون‌گرا بیشتر از نوع انجام اصلاحات^۱ در دین و زدودن آن از ناخالصی‌های بوجودآمده پس از دوران تأسیس است، در حالی که ادعای احیاءگری درون‌گرای فرقهٔ صوفیانه بیشتر از نوع بازسازی^۲ و ارائهٔ تفسیری جدید از مفاهیم قدیم است. شکل ۱ این تقسیم‌بندی از فرقه را به همراه تقسیم‌بندی دیگر جمع‌های دینی دیگر که در جهان اسلام رواج دارند، خلاصه کرده است.



نمودار ۱: انواع جمع‌های دینی در جهان اسلام

1. reforms
2. renewal

در ادامه، تقسیم‌بندی ارائه‌شده برای فرقه وضوح بیشتری می‌یابد.

۳-۵-۱. فرقه برون‌گرا

ویژگی‌های اصلی این فرقه در بالا بیان شد. خوارج ظاهراً اولین فرقه برون‌گرا در جهان اسلام بودند که بعدها شعب مختلفی پیدا کردند و احتمالاً از میان رفته‌اند و اکنون اجتماع مذهبی اباضیه را که به‌طور عمده در کشور عمان زندگی می‌کنند، به خوارج نسبت می‌دهند (Lewicki, 1971, pp. 648-660). تشکیلات اهل سنت تمایل داشتند که شیعیان را همچون یک فرقه برون‌گرا و افراطی به تصویر بکشند، اما در واقع آن‌ها در ابتدا بیشتر یک جنبش بودند و تقریباً در همان زمان ظهور مذاهب سنی، به یک اجتماع مذهبی تبدیل شدند. البته، شیعیان منشأ تعدادی از فرقه‌های برون‌گرای بعدی بوده‌اند. برای مثال، اسماعیلیه و جمع‌های دیگری که از فاطمیان منشعب شدند، مثل نزاریان، دروزیان، بُهره‌ها نیز همگی در آغاز، فرقه‌هایی برون‌گرا بوده‌اند که با گذشت زمان به اجتماعات مذهبی تبدیل شده و تا به امروز باقی مانده‌اند (مشکور، ۱۳۷۵، صص ۴۷-۵۴).

به‌طور کلی، فرقه‌های برون‌گرای معاصر را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ فرقه‌هایی که رهبرشان مدعی است مستقیماً از خداوند الهام گرفته است، مانند بابیه، مهدیون سودانی (موثقی ۱۳۷۴، صص ۲۴۸، ۲۶۰) و احمدیه (قادیانیه) (Clarke 2006, p. 260)، و فرقه‌هایی که تأکید اندکی بر ارتباط الهی دارند یا هیچ تأکیدی بر آن ندارند، مانند وهابی‌ها (Hiro, 2013, pp. 382-383) و اخوان المسلمین (متقدم) (Clarke, 2006, p. 172). از دیگر جمع‌های معاصر که به‌عنوان فرقه برون‌گرا طبقه‌بندی می‌شوند، گروه‌های جهادی، مثل القاعده و گروه‌های اسلام‌گرا^۱ (طرفدار تشکیل حکومت اسلامی) هستند که در آغاز مبحث فرقه به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد. حماس در فلسطین نمونه مهم دیگری است که همانند حزب التحریر به‌طور معمول به‌عنوان حزب سیاسی نیز توصیف می‌شوند. این توصیف اشتباه نیست. یک فرقه برون‌گرا بیشتر یک موجودیت سیاسی یا نظامی و همچنین یک

1. islamist

جمع دینی است. یک ویژگی، ویژگی دیگر را نفی نمی کند. البته، سدگوئیک درباره القاعده کمی تردید می کند و معتقد است که تنش داشتن یا نداشتن این گروه با محیط به تحلیل بیشتری نیاز دارد. او می گوید عکس العمل بسیاری از مسلمانان - شاید بیشتر عربها - در برابر حملات یازده سپتامبر نشان دهنده بی میلی ایشان برای محکوم کردن القاعده بود. این بی میلی دلالت می کند بر اینکه القاعده و محیط گسترده تر آن در وضعیت تنش بزرگی قرار نداشتند. القاعده مطمئناً در یک وضعیت تنش شدید با تشکیلات سیاسی مختلف عرب بوده است، اما محیط اجتماعی- فرهنگی اهمیت بیشتری از تشکیلات رسمی دارد (Sedgwick, 2004, pp. 246).

۲-۵-۲. فرقه صوفیانه

با این حال، بیشتر فرقه‌های موجود در جهان اسلام احیای کل اجتماع مسلمانان را هدف خود قرار نداده‌اند یا مدعی نشده‌اند که منبع منحصر به فرد اسلام حقیقی هستند. بلکه بیشتر آن‌ها به سمت درون، به سوی اصل همدمی جهت‌گیری شده‌اند. این فرقه‌های کم‌جلوه‌تر به دو دسته اصلی فرقه صوفیانه و فرقه طرد شده تقسیم می‌شوند که ویژگی‌های مهم آنها در صفحات قبل بیان شد. نزدیک‌ترین معادل فرقه صوفیانه در غرب مسیحی، نظام رهبانیت است؛ جمع یا نهادی که به‌طور معمول فرقه‌ای تلقی نمی‌شود، به این دلیل که اگر چه داوطلبانه است و به شدت درباره محور اصل همدمی جهت‌گیری شده، اما از نظر سازمانی در یک اجتماع مذهبی ادغام شده است. ولی از آنجایی که اجتماعات مذهبی در اسلام سازماندهی ناچیزی دارند، یک فرقه صوفیانه ضرورتاً از نظر سازمانی مستقل است و بنابراین نمی‌توان آن را به‌عنوان بخشی از یک اجتماع مذهبی تلقی کرد؛ همچنین، اگر چه تصوف معمولاً به منزله نوعی عرفان و تأکید فردگرایانه بر ارتباط مستقیم با خدا توصیف می‌شود، یک فرقه صوفیانه به‌وضوح یک اجتماع سازمان‌یافته و فرقه محسوب می‌شود (Sedgwick, 2004, p. 247).

باید بین طریقت جدید و جاافتاده در فرقه بودن تمایز قائل شد. یک طریقت جدید معمولاً با گروه کوچکی که از یک شخص فره‌مند پیروی می‌کنند شروع می‌شود (مانند

ابوالحسن الشاذلی در مصر، ۱۱۹۶-۱۲۵۸م) که توسط پیروانش به عنوان یک ولی (شیخ یا رهبر) در نظر گرفته می‌شود. ولی، یعنی شخصی که به طور خاص به خدا نزدیک است. در این مرحله، طریقت جدید احتمالاً نامی ندارد و عضویت در آن کاملاً داوطلبانه است. طریقت جدید منبع اولیه و اصلی هویت اجتماعی این اعضا است و به دلیل میزان تعهد مورد انتظار از اعضا و یا در نتیجه الزامات رسمی برای پذیرش، انحصارگرا است. یکی دیگر از ویژگی‌های طریقت جدید این است که اگر چه کانون توجه در آن، شیخ است (نه آموزه‌ها یا اعمال)، آموزه‌ها یا اعمال اغلب با آن چه در محیط مربوط در آن زمان، عموماً پذیرفته شده است، به نحوی متفاوت خواهد بود. درجاتی از تنش با محیط ممکن است از این تفاوت نتیجه شود و همچنین انحصارگرایی و میزان تعهد اعضا و پیروان شیخ جدید نیز می‌تواند منشأ تنش با محیط باشد (Sedgwick, 2004, p. 247)؛ بنابراین، طریقت جدید همه ویژگی‌های خاص فرقه را نشان می‌دهد.

با گذشت زمان، بیشتر فرایند اجتماع مذهبی شدن^۱ رخ می‌دهد. اگر طریقت باقی بماند، عضویت در آن کم‌تر داوطلبانه خواهد بود. مردم بیشتر به دلیل موقعیت طریقت در یک محل یا به دلیل رابطه خویشاوندی، به آن می‌پیوندند تا به سبب شخص خود شیخ. پس از چند نسل، شیخ طریقت که جانشین بنیان‌گذار طریقت شده است، فره‌مندی کم‌تری خواهد داشت و میزان تعهد پیروان او کاهش یافته است. در این مرحله، طریقت معمولاً نامی پیدا کرده است (مانند طریقت شاذلیه) و بسیاری از ویژگی‌های غیرعادی طریقت جدید که در ابتدا باعث تنش می‌شد، از میان رفته‌اند. طریقت جافتاده اکنون منبع ثانویه و فرعی هویت اجتماعی خواهد بود. یک طریقت قدیمی و جافتاده به عنوان جمعی که هدفش همدمی است، اما نه در راستای تنش با محیط خود، اغلب برای سده‌ها به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از آن محیط باقی خواهد ماند و همچنان از هر یک از ویژگی‌های خاص فرقه چیزی را به نمایش می‌گذارد، اما فقط به شکلی رقیق شده. به

1. denominationalization

این ترتیب، طریقت جافتاده از بسیاری جهات به اجتماع مذهبی نزدیک می‌شود. با این حال، این طریقت، اجتماع مذهبی نیست، زیرا جمعی است که فرد ممکن است علاوه بر یک مذهب به آن تعلق داشته باشد، نه به‌عنوان بدیلی برای مذهب (Sedgwick, 2004, pp. 247-248).

در نهایت، یک طریقت ممکن است به کلی از فرقه‌بودن دست بکشد. طریقت‌های جافتاده معمولاً به دلیل مرگ مشایخ خود دچار انشعابات متعدد می‌شوند و پس از چند سده تعدادی از جمع‌ها هنوز خود را با عنوان آن طریقت‌ها توصیف می‌کنند. انشعابات منتسب به یک طریقت گاه هیچ پیوند مهمی با یکدیگر ندارند و اغلب ویژگی‌های بسیار متفاوتی دارند. در این مرحله، نام طریقت اصلی فقط نشان‌دهنده اصل و نسب (تبار) است، نه یک جمع فرقه‌ای و نه در واقع یک گروه جامعه‌شناختی قابل شناسایی از هر نوع دیگر. هر یک از انشعابات یک طریقت را باید جداگانه مطالعه و توصیف کرد. گاهی، جمع منشعب‌شده یک طریقت جدید و بانشاط را به وجود می‌آورد؛ همچنین، به‌ندرت اتفاق می‌افتد که فرایند اجتماع مذهبی شدن طریقت یا جمع منشعب‌شده را به یک اجتماع مذهبی واقعی تبدیل می‌کند.^۱ گاهی نیز فرایند شبه اجتماع مذهبی شدن^۲ ادامه می‌یابد تا اینکه طریقت یا جمع منشعب‌شده تمام ویژگی‌های یک فرقه، از جمله سازماندهی را از دست می‌دهد و آن چه باقی می‌ماند یا شبیه یک کیش است یا چیزی بیش از شکلی از معاشرت و مردم‌آمیزی نیست (Sedgwick, 2004, p. 248).

۳-۵-۳. فرقه طردشده

گونه دوم از فرقه‌های کم‌جلوه و درون‌گرا فرقه طردشده است. پیش‌تر بیان شد که

۱. مثل آن چه درباره اهل حق (یارسان) به‌عنوان یک اجتماع مذهبی طردشده بیان شد. شاید این طریقت به علت اینکه دارای انسجام یک اقلیت قومی (کرد) نیز بوده است، پس از یک دوره زمانی به اجتماع مذهبی نهادی تبدیل شده است.

2. quasi-denominationalization

فرقه‌پردشده دست کم از دو لحاظ با فرقه صوفیانه متفاوت است؛ خاستگاه غیر صوفیانه و وجود فاصله میان آموزه‌ها و عمل‌شان با آن چه که در میان صوفیان - و در واقع همه مسلمانان - عموماً پذیرفته شده است. با وجود این، چون طریقت‌ها و فرقه‌های صوفیانه کم یا بیش نزد لاقبل بخشی از مسلمانان مورد توجه و احترام هستند، بسیاری از فرقه‌های پردشده اغلب خود را همچون فرقه‌های صوفیانه معرفی می‌کنند و گاهی نیز همچون فرقه‌های برون‌گرا ادعا می‌کنند رسالتی برای کل مسلمانان دارند. برای مثال، فرقه‌پردشده مُفَرَدیه از شیخ مکمون بن یحیی، یک اندونزیایی اهل سوماترا بود که الهیات انسانی را به پیروان خود آموزش می‌داد (Maulana, 2019, pp. 25-36). اما اولاً، آموزه‌های فرقه‌پردشده نزد قاطبه مسلمانان بسیار کژآیین و ارتدادی محسوب می‌شود، ثانیاً، آن چه اهمیت دارد این است که آیا یک فرقه در عمل، جهت‌گیری شده به بیرون است یا اینکه در واقع، فقط به گروه کوچک و معینی از پیروان خود اهمیت می‌دهد. فرقه‌پردشده در عمل، درون‌گرا و محدود به گروه پیروان خود است؛ بر این اساس است که سدگویک می‌گوید بسیاری از فرقه‌های برون‌گرا را می‌توانیم در سال‌های اولیه تأسیس‌شان فرقه‌پردشده بدانیم، زیرا اهمیت دادن هر فرقه جدید در ابتدا به خود رهبر مؤسس و اولین پیروان او محدود می‌شود. هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند به‌عنوان یک فرقه برون‌گرای کاملاً رشد یافته ظهور کند و به همین دلیل است که می‌توان گفت که فرقه‌پردشده موفق به یک فرقه برون‌گرا تحول می‌یابد. با این حال، اکثر فرقه‌های پردشده به سادگی محو می‌شوند. تعداد بسیار کمی - اگر نگوئیم هیچی - از آن‌ها به‌طور مستقیم به اجتماع مذهبی تبدیل می‌شوند (Sedgwick, 2004, pp. 248-249)، شاید به این دلیل که کژآیین‌بودن آموزه‌ها و اعمال آنها شکاف بسیار بزرگی میان آنها و محیط‌شان ایجاد می‌کند و این مانع بزرگی برای تبدیل شدن‌شان به اجتماع مذهبی است.

پیش‌تر اشاره شد که فرقه‌پردشده یا خاستگاه بومی دارد و یا خاستگاه خارجی. شناخت فرقه‌پردشده با خاستگاه خارجی نیاز به دقت بیشتری دارد. جهان اسلام به‌ویژه در زمان مدرن همواره در معرض انتقال فرهنگی از غرب، از جمله انتقال جنبش‌های

دینی جدید (فرقه‌ها و کیش‌ها) بوده است. اگر چه هیچ جنبش دینی جدید غربی در خاورمیانه زیاد رشد نکرده است، نمونه‌هایی از گروه‌های کوچکی که دنباله‌رو جنبش‌های دینی جدید در غرب هستند، وجود داشته و دارند. جنبش‌های دینی جدید غربی با خاستگاه شرقی (مانند تئوسوفیسم^۱ یا اکنکار^۲) و نیز واردات خارجی گوناگونی که با کیش و محیط کیش گرا مرتبط هستند، البته در جهان اسلام وجود داشته‌اند که در مبحث کیش به آن‌ها اشاره شد. باید توجه کرد که این‌گونه واردات هنگامی در جهان اسلام یک فرقه‌پردشده را شکل می‌دهند که ویژگی‌های مهم فرقه (داوطلبانه بودن، سازماندهی، تنش با محیط، اصل همدمی، انحصارگرایی و منبع اصلی هویت بودن) را داشته باشند.

نمونه‌هایی از فرقه‌پردشده با خاستگاه خارجی در جهان اسلام را می‌توان از مطالب سدگویک درباره طایفه بازشناخت: اولین شعبه‌های فراماسیونی در اوایل سده هجدهم میلادی در جهان عثمانی تأسیس شدند، اگر چه تنها در سده نوزدهم میلادی بود که شروع به جذب تعداد قابل توجهی از مسلمانان کردند. افکار سوئدنبِگ^۳ [دانشمند، فیلسوف و عارف سوئدی] و مارتینیسم پاپوس^۴ [از افکار عرفانی غربی] در آغاز سده بیستم میلادی به شهر بندری و جهانی سالونیکا [در یونان] رسیدند و اندکی پس از آن، یک انجمن روح‌گرا در قاهره تأسیس شد. امروزه گزارش‌های مختلفی از مسلمانان مصری وجود دارد که از شخصیت‌هایی مانند شیخ سیلور برچ^۵، یک غربی که ظاهراً در مقطعی در یک قبیله بومی آمریکایی پذیرفته شده بود، پیروی می‌کنند. همچنین، جنبش دینی جدید دژ جدید^۶ با مبنا و خاستگاه اسپانیایی^۷

-
1. Theosophism
 2. Eckankar
 3. Swedenborg
 4. Papus's Martinism
 5. Shaykh Silver Birch
 6. New Acropolis
 7. Spanish-based

از اواسط دهه ۱۹۹۰م به آرامی در مصر گسترش یافته است. یک مثال دیگر از این نوع فرقه‌پردشده، صراط مستقیم^۱ است. این فرقه را پروفیسور فولان^۲، یک دانشگاهی مسلمان مصری رهبری می‌کند که سال‌ها از آموزه‌های یک گورو نوهندو، کریشنا منون^۳ پیروی کرده است. او صراطی مستقیم به روشنگری را آموزش می‌دهد که بر ادوایتا ودانتا^۴ [یک سنت معنوی در هند] مبتنی است، ولی از هر عمل دینی مستقل است. صراط مستقیم، اگر چه فرقه‌ای پردشده با خاستگاه خارجی است، اما خود را بیشتر به عنوان یک جمع اسلامی معرفی می‌کند - نه فقط برای جلوگیری از آزار، بلکه برای دسترسی به مخاطبانش (Sedgwick, 2004, pp. 249-251).

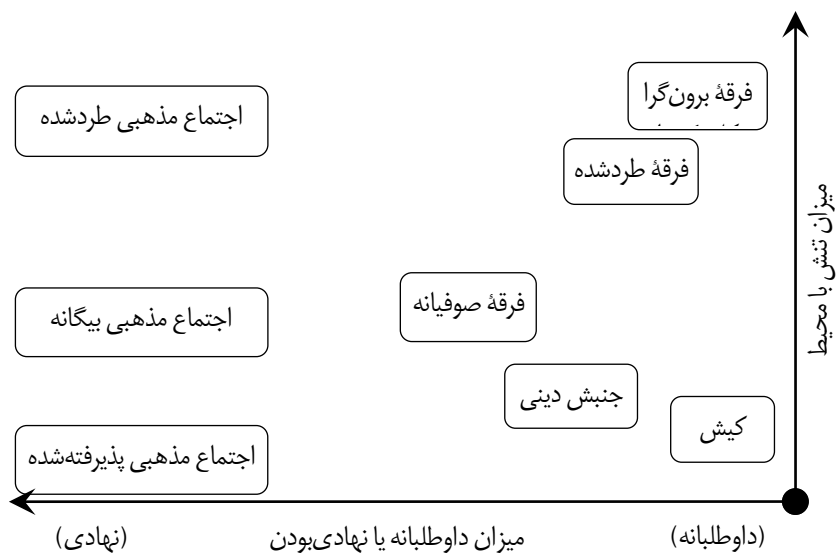
سدگویک معتقد است بسیاری از این قبیل گروه‌ها (فرقه‌های پردشده) که خاستگاه خارجی دارند، علیرغم آنکه بر حسب اصطلاحات اسلامی منحرف و کژآیین توصیف می‌شوند، در وضعیت تنش کم با محیط خود باقی می‌مانند (Sedgwick, 2004, pp. 249-251). ولی به نظر می‌رسد که این موضوع بستگی زیادی به موقعیت مکانی و خصلت اجتماعی-فرهنگی حاکم بر محیط فرقه دارد. مصر و قاهره که اکثر مثال‌های سدگویک مربوط به آن جا است، جامعه‌ای با پیشینه طولانی ارتباطات فراوان با اروپا و غرب است. در چنین محیطی، ضرورتاً تکثرگرایی اجتماعی به اندازه‌ای رشد کرده است که از تنش محیط اسلامی با یک فرقه دارای افکار بیگانه بکاهد. البته، احتمالاً فرقه‌پردشده‌ای که خاستگاه داخلی دارد از همین مقدار کاهش تنش نیز کمتر برخوردار است، زیرا در افکار عمومی این طور به نظر می‌رسد که چنین فرقه‌ای در حال تحریف و تخریب آموزه‌ها و اعمال مورد قبول جامعه است.

-
1. Direct Path
 2. Fulan
 3. Krishna Menon
 4. Advaita Vedanta

نتیجه‌گیری

برای نتیجه‌گیری می‌توان با توجه به تمام مطالبی که درباره جمع‌های دینی در جهان اسلام بیان شد، آن‌ها را از حیث میزان تنش با محیط و داوطلبانه یا نهادی بودن (از کاملاً داوطلبانه تا کاملاً نهادی) مقایسه کرد. از حیث میزان تنش، روشن است که فرقه برون‌گرای ستیزه‌جو پرتنش‌ترین جمع و کیش بی‌سازمان کم‌تنش‌ترین جمع است. البته، تفاوت جمع‌های دینی در میزان تنش با محیط به علت‌های مختلفی ایجاد می‌شود. تفاوت فرقه صوفیانه با فرقه طردشده در تنش مربوط به میزان ناسازگاری محتوا با محیط است. فرقه‌های صوفیانه به‌طور معمول تلاش می‌کنند تا به آموزه‌ها و عملکردهای عموماً پذیرفته‌شده در محیط خود نزدیک بمانند، درحالی‌که فرقه‌های طردشده اغلب به‌طور بنیانی از آن‌ها عدول می‌کنند و بنابراین در وضعیت تنش بالاتری با محیط خود قرار دارند. در مقابل، میان فرقه‌های افراطی برون‌گرا و جنبش‌های دینی و کیش‌ها تفاوت کمی در عدول از آموزه‌ها و عملکردهای پذیرفته‌شده در جامعه وجود دارد. تفاوت این جمع‌ها در میزان تنش با محیط، به‌طور عمده به این علت است که جنبش دینی و کیش، به‌سختی سازماندهی می‌شوند و بنابراین درباره فرقه برون‌گرا، تنش بسیار کمتری با محیط خود دارند.

اما از حیث داوطلبانه یا نهادی بودن، روشن است که اجتماعات مذهبی نهادی‌ترین جمع‌ها و فرقه‌های برون‌گرا و کیش‌ها داوطلبانه‌ترین آنها هستند، زیرا فرقه‌های برون‌گرا و کیش‌ها بیشتر از همه جمع‌ها در معرض فروپاشی هستند و عمر آنها کوتاه است؛ فرقه‌های برون‌گرا به‌علت تنش شدید با محیط و خطرات ناشی از آن و کیش‌ها به‌علت فردگرایی شدید در محیط متکثر دینی. فرقه طردشده از حیث تنش و خطر به فرقه برون‌گرا نزدیک است و جنبش دینی از حیث گزینش فردی کمی به کیش شباهت دارد؛ بنابراین عمر این دو نیز کوتاه است و بیشتر داوطلبانه هستند. فرقه‌های صوفیانه نه تنش و خطرات فرقه‌های دیگر را دارند و نه فردگرایی کیش‌ها و جنبش‌ها میان اعضایشان حاکم است، در نتیجه دوام بیشتری می‌یابند و به نهادی‌شدن نزدیک‌تر می‌شوند. نتیجه‌گیری بالا در شکل ۲ خلاصه شده است.



نمودار ۲: مقایسه جمع‌های دینی در جهان اسلام از حیث میزان تنش و داوطلبانه یا نهادی بودن

فهرست منابع

۱. رستمی، منصور. (۱۴۰۱). ریشه‌یابی منشأ مبانی بنیادین آیین یارسان در فرق اسلامی. فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۲(۲)، صص ۲۴۷-۲۶۴.
۲. منتصر الزیات، ابراهیم ابوریح. (۱۳۸۵). راه به سوی القاعده: داستان مرد دست راست بن لادن (مترجم: لیلا رشیدی رستمی). تهران: آزاد مهر.
۳. سعیدی، محمد مسعود. (۱۳۹۶ الف). تبیین نظری سکولارشدن در جامعه ایران معاصر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. سعیدی، محمد مسعود. (۱۳۹۶ ب). عرفان در گرو حلقه‌ها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. سعیدی، محمد مسعود. (۱۴۰۱). تحولات نوپدید دینی و معنوی در دنیای معاصر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. مشکور، محمد جواد؛ مدیر شانه‌چی، کاظم. (۱۳۷۵). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. موثقی، سید احمد. (۱۳۷۴). جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: سمت.
۸. فوزی، یحیی. (۱۳۸۹). گونه‌شناسی فکری جنبش‌های اسلامی معاصر و پیامدهای سیاسی-امنیتی آن در جهان اسلام. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۳(۵۰)، صص ۱۵۳-۱۷۳.
9. Bayat, A. (2013). Post-Islamism at Large. In A. Bayat (ed), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (pp. 3-32). Oxford and New York: Oxford University Press.
10. Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. In M. Hill (ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5(pp. 119-136). London: SCM Press.
11. Clarke, P. B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. London and New York: Routledge.

12. Hallaq, W. B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, pp. 3-41.
13. Hiro, D. (2013). *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge.
14. Iqtidar, H. (2013). *Post-Islamist Strands in Pakistan*. In A. Bayat (ed), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (pp. 257-276). Oxford and New York: Oxford University Press.
15. King, J. (1998). *Tablighi Jama'at and the Deobandi Mosques in Britain*. In P. B. Clarke (ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam* (pp. 75-92). London: Luzac.
16. Lewicki, T. (1971). *Al-Ibāḥīyya*. In B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat, & J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam Volume III* (pp. 648-660). Leiden: E. J. Brill.
17. Maulana, L. (2019). Theology of Humanity in the Sufism Community of the Sabbaqal Mufarridiyah Group in Pekalongan Indonesia. *Penelitian Jurnal*, 16(1), pp. 25-36.
18. Metcalf, B. (1982). *Islamic Revival in British India (1860–1900)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
19. Neibuhr, H. R. (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and Co.
20. Roy, O. (2004). *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
21. Sedgwick, M. (2000). Sects in the Islamic World. *Nova Religio: The and Emergent Religions*, 3(2), pp. 195-240.
22. Sedgwick, M. (2004). *Establishments and Sects in the Islamic World*. In P. C. Lucas, & T. Robbins, *New Religious Movements in the Twenty-First Century: Legal Political and Social Challenges in Global Perspective* (pp. 231-256). New York: Routledge.

23. Shepard, W. (2002). Denomination as a Label for Some Islamic Phenomena? *Nova Religio*, 6(1), 156-159.
24. Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
25. Troeltsch, E. (1992). *The Social Teachings of the Christian Churches*. transl. Olive Wyon. London: Westminster John Knox Press.
26. Wilson, B. R. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.

References

1. Bayat, A. (2013). Post-Islamism at Large. (A. Bayat, Ed), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (pp. 3-32). Oxford and New York: Oxford University Press.
2. Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. (M. Hill, Ed.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 5(pp. 119-136). London: SCM Press.
3. Clarke, P. B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. London and New York: Routledge.
4. Fawzi, Y. (2010). Intellectual typology of contemporary Islamic movements and its political-security consequences in the Islamic world. *Journal of Strategic Studies*, 13(50), pp. 153-173. [In Persian]
5. Hallaq, W. B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16, pp. 3-41.
6. Hiro, D. (2013). *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge.
7. Iqtidar, H. (2013). Post-Islamist Strands in Pakistan. (A. Bayat, Ed.), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (pp. 257-276). Oxford and New York: Oxford University Press.
8. King, J. (1998). *Tablighi Jama'at and the Deobandi Mosques in Britain*. (P. B. Clarke, Ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam* (pp. 75-92). London: Luzac.
9. Lewicki, T. (1971). *Al-Ibāḥīyya*. (B. Lewis., V. L. Ménage., C. Pellat., & J. Schacht, Eds.), *The Encyclopaedia of Islam Volume III* (pp. 648-660). Leiden: E. J. Brill.
10. Mashkoor, M. J., & Modir Shanechi, K. (1996). *Dictionary of Islamic sects*. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
11. Maulana, L. (2019). Theology of Humanity in the Sufism Community of the Sabbaqal Mufarriadiyah Group in Pekalongan Indonesia. *Penelitian Jurnal*, 16(1), pp. 25-36.

12. Metcalf, B. (1982). *Islamic Revival in British India (1860–1900)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
13. Movasaghi, S. A. (1995). *Contemporary Islamic movements*. Tehran: Samt. [In Persian]
14. Muntaser al-Ziyat, E. (2006). *The Road to Al-Qaeda: The Story of Bin Laden's Right Hand Man* (L. Rashidi Rostami, Trans.). Tehran: Azadmehr. [In Persian]
15. Neibuhr, H. R. (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and Co.
16. Rostami, M. (2022). Finding the origin of the fundamental principles of the Yarsan religion in the Islamic sects. *Journal of Iranian Studies*, 12(2), pp. 247-264. [In Persian]
17. Roy, O. (2004). *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
18. Saeedi, M. M. (2017). *Mysticism in chains*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
19. Saeedi, M. M. (2017). *Theoretical explanation of secularization in contemporary Iranian society*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
20. Saeedi, M. M. (2022). *Recent religious and spiritual developments in the contemporary world*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
21. Sedgwick, M. (2000). Sects in the Islamic World. *Nova Religio: The and Emergent Religions*, 3(2), pp. 195-240.
22. Sedgwick, M. (2004). *Establishments and Sects in the Islamic World*. (P. C. Lucas., & T. Robbins, Ed.). *New Religious Movements in the Twenty-First Century: Legal Political and Social Challenges in Global Perspective* (pp. 231-256). New York: Routledge.
23. Shepard, W. (2002). Denomination as a Label for Some Islamic Phenomena? *Nova Religio*, 6(1), 156-159.

24. Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
25. Troeltsch, E. (1992). *The Social Teachings of the Christian Churches*. (O. Wyon, Trans.). London: Westminster John Knox Press.
26. Wilson, B.R. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.