



سيكولوجية
كل شيء

قاسيليس سارغلو
سيكولوجية
الدين

ترجمة: محمد سالم عبادة
مراجعة وتحرير: ديقيد فرج

المحررة

عنوان الكتاب: سيكولوجية الدين
The Psychology of Religion
للمؤلف: فاسيليس سارغلو
ترجمة: محمد سالم عبادة
تحرير: ديفيد فرج
مراجعة لغوية: محمود شرف
إخراج داخلي: رشا عبدالله

المحررة

قطعة رقم 7399 ش 28 من ش 9 - الملقط - القاهرة
ت. ف. - 002 02 28432157



رئيس مجلس الإدارة: فريد زهران
مدير النشر: عبدالله صقر

رقم الإيداع: ٢٠٢٣ / ١٤٦٢٣
الترقيم الدولي: 978-977-313-972-8

جميع حقوق الطبع والنشر باللغة العربية
محفوظة لمركز المحروسة
2023

© 2021 Vassilis Saroglou
"All Rights Reserved"
"Authorised translation from the English language edition published by
Routledge, a member of the Taylor & Francis Group"

سيكولوجية كل شيء

سيكولوجيةُ الذين

قاسيليس سارُغلو

ترجمة

محمد سالم عبادة

الطبعة الأولى 2023



**بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية**

سازُغلو، فاسيليس

سيكولوجية الدين / فاسيليس سازُغلو؛ ترجمة/ محمد سالم عبادة.- ط1
القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 2023
188ص؛ 21.5x14.5 سم (سيكولوجية كل شيء)

تدمك 8-972-313-977-978

1 - علم النفس الديني

أ- عبادة، محمد سالم (مترجم)

ب- العنوان

200.19

رقم الإيداع 2023/14623

المحتويات

9	مقدمة المترجم
13	سيكولوجية الذين
15	1 هل نستطيع دراسة الذين في المختبر؟
33	2 المؤمنون والملحدون: ما وجه الاختلاف؟
59	3 أطفال مؤمنون بالآلوهة، يافعون مُرتدّون، فُسيئون متعصبون؟
87	4 هل يجعلنا الذين أكثر أخلاقية؟
113	5 هل الذين جيّد بالنسبة إليك؟
143	6 هل سيبقى الذين؟
151	لمزيد من القراءة
153	المراجع
	نبذة عن المؤلف
	نبذة عن المترجم

"لقد كتبَ فاسيليس سارُغلو كتابًا رائعًا. (علم نفس الدين) لقطّة مصنوعة بعناية لِمَا تستطيع أن تُعلِّمنا إيَّاهُ البحوثُ الحديثةُ في هذا الحقل. وهو يقدِّمُ سرِّدًا واضحًا مُقنِعًا دقيقًا إلى درجةِ المهارةِ للأسئلةِ الأساسيةِ وما يتجاوَبُ معها من نتائجِ البحوث. إنَّ عِلْمَ النفسِ العلميِّ نادرًا ما يُسفرُ عن إجاباتٍ أحاديّةِ الجانبِ للأسئلةِ المهمّةِ. وهذا الكتابُ مبنيٌّ بدقّةٍ ولا تشوبُه شائبةٌ من تحيُّزٍ أو برنامجٍ مُغرض. أي أنه أفضلُ ما في عالمِ البحثِ كما توقَّعنا من أحدِ أحظَى الباحثين في هذا الحقلِ بالاحترام في هذا الجيل. وإنني لأرشُحه بقوةً".

رايمُنْد پالوتسيان

محرِّرُ الصحيفةِ الدوليّةِ لِعِلْمِ نفسِ الدينِ 1998-2016

"رغم مرور أكثر من قَرْنٍ على بدايةِ الدِّراسةِ النفسيةِ للدين، فإنها لم تزدهر بقوةٍ إلا في العقْدَيْنِ الأخيرَيْن. يقدِّمُ فاسيليس سارُغلو درسًا أستاذيًا في كَيْفِيَةِ الإبحارِ في هذا الحقلِ البحثيِّ الغنيِّ المتنوع. ورويتهُ العامّةُ مقيسةٌ بدقّةٍ، ومتزنّةٌ، وتقدِّمُ نفسَها للقارئِ بوضوح. وينبغي أن يكون هذا الكتابُ أولويّةً للقُرّاءِ الباحثين عن إجاباتٍ مدروسةٍ مبنيةٍ على الملاحظةِ للأسئلةِ المتمحورةِ حَولَ السوابقِ والتوابعِ النفسيةِ للدين، فضلًا عن مستقبلِه المحتمل. وسيكونُ دليلًا موثوقًا به للخبراء والمبتدئين على السواء".

پول هارس

جامعة أكسفورد

"هذه رسالة لافتة عن الدين والتدين، مُقَارَبَةً مِنْ زوايا متعددةٍ وحُقُولِ عِلْم-نَفْسِيَّةٍ شَتَّى، وَمِنْ زاوِيَةٍ عَالَمِيَّةٍ حَسَّاسَةٍ لِلخصوصِيَّاتِ الثقافيةِ. يقدِّم الكتابُ مُقَارَبَةً مُتَزَنَةً للتدينِ والأصولِيَّةِ والرُّوحانيَّةِ غيرِ الدِّينيَّةِ واللا إلهيَّةِ. وقد كَتَبَهُ بِأسلوبٍ سَلِسٍ أَخْذاً أَحَدَ المَرْجعيَّاتِ ذاتِ الصِّدَارَةِ في هذا المَوْضوعِ. أَرشَحُهُ بِقُوَّةٍ!"

كُنستانتين سيديكيدس

أستاذ علم النفس الاجتماعي

وعِلْمِ نفس الشخصية بجامعة ساوثامبتن

مقدمة المترجم

في هذا الإصدار من إصدارات (سيكولوجية كُل شيء) نتعرض لمبحث أظنه يُهم قطاعًا عريضًا من الناس. صحيح أن الدين قد لا يحمل الأهمية نفسها بالنسبة لكل إنسان، إلا أنه -كما يقول المؤلف الدكتور فاسيليس سارغلو- يشكل الثقافات كلها وإن لم يشكل حياة الأفراد كلهم. وفي تقديري أن هذه المكانة للدين تنبع من كونه مُستقرّ رُوى الإنسان لنفسه والعالم والحياة والآخرين، فضلًا عن أسباب أخرى لهذه المكانة الفريدة يتعرض لها الكتاب في حينها.

واللافت في هذا الكتاب هو حياد مؤلفه، الأستاذ بجامعة لوفان الكاثوليكية ببلجيكا. فهو يعرض نتائج البحوث السابقة في مضمار علم نفس الدين -وهذه تتقاطع فيها حقول شتى من علم النفس، فالاجتماعي والارتقائي وعلم نفس الشخصية وغير هذه، يأخذ كل منها بنصيب في المنجز البحثي الذي بين أيدينا- في نزاهة وتجرد،

ويضعُ بين أيدينا الإحصاءات التي تُثبتُ بصلّةٍ إلى موضوع الكتاب حتى لا يَبْقَى للقارئ إلّا أن يَبنِي معه عليها ما يَصِلُ إليه من نتائج، فإن كان له مَطْعَنٌ على نتائج البُحوث والإحصاءات، فمضمارُ العلم واسعٌ، ولا بأس من إعادة البحث عشراتِ بل مئاتِ المرات. إلّا أننا نَقِفُ أمامَ افتراضاتٍ للمؤلفِ لا يمكنُ أن تصدّرَ إلّا عن أرضيّةٍ لا إلهيّة، أو على الأقلّ هذا ما تَشِي به لُغَةُ هذه الافتراضات. ولعلّ أبرزها جميعاً ذلك الاصطلاحُ الذي يستخدمُه في الفصل الخامس للإشارة إلى نوعٍ من آليات التكيّف الإيجابي التي يَدْعُمُها الدّين، وهي الآليّة المتعلّقة بمعنى الحياة والتفاؤل وتقدير الذات والتحكّم في النفس، فيسمّيها (الأوهامُ الإيجابيّة Positive Illusions)، ليشمَلَ بها أفكاراً مثل الاعتقادِ في أن للحياةَ غرضاً ومقصداً واضحاً، وأنّ العدلَ سيَتَحَقَّقُ في نهاية العالم، إلى آخر ما قاله. وهذا الاصطلاحُ مُستعارٌ فيما نَعْلَمُ من الورقة البحثيّة التي تقدّمَ بها (تايلور وبراون Taylor & Brown 1988) وبَسَطَ فيها نموذجهما للصّحة النفسية. غير أننا لسنا مُضطرينّ لقبول هذا الاصطلاح، لا سيّما أنّه رغمَ ترحيبه بتدخّلات الدّين الإيجابيّة في الصّحة النفسيّة، يجعلُه مُنتجاً بشريّاً بالكاملٍ مفروغاً من كذبٍ مزاعمِهِ وزَيَفٍ ما يقدّمُه من تصوّراتٍ عن العالم والمآل، ولا أظنُّ مؤمناً بأحد الأديان التوحيدية على الأقلّ يقبلُ هذه اللُغة في الإشارة إلى عقائده؛ وعلى هذا فإنني أراه اصطلاحاً جانبَ الحياد العلميّ.

كذلك لنا أن نَقِفَ موقفاً متحفّظاً من بعضِ مُنطَلقاتِ المؤلّف، دون أن يُفسدَ هذا تقديرنا لعمله واثميننا لجهده وحياده في غير المسألة السابقة. ومن هذه المُنطَلقاتِ تسليمُه الضمنيّ بأمورٍ أفلحت جماعاتُ الضُّغط السياسيّ في جعلها عاديّةً في الغرب، رغمَ أنّها لم تكن كذلك حتى تاريخ قريب، بل كانت مثارَ استهجانٍ في الغربِ نفسه أكثرَ ممّا كانت في الشّرق.

أخيراً، فقد تصرّفتُ تصرّفاتٍ تَرْجَمِيَّةٌ هُنا أحبُّ أن أُشيرَ إلى قِلَّةٍ منها لأهمّيَّتها فيما يبدو لي. أوّلُها أنّي أنزلتُ هوامشَ المؤلِّفِ التي كانت مجموعةً في نهاية الكتابِ إلى أماكنِها في صفحاتِ الفُصولِ؛ إذ رأيتُ ذلك أدعى إلى تيسيرِ الرُّجوعِ إليها واستكشافِها إذا ما أرادَ القارئُ. وثانيها أنّي أضفتُ هوامشَ للتعريفِ باصطلاحٍ مذكورٍ أو لإيضاحٍ ما بدا لي يَحتمِلُ الغُموضَ على القارئِ غيرِ المتخصّصِ أو لاستدراكِ شيءٍ على المؤلِّفِ، وهي هوامشٌ قليلةٌ للغاية. وثالثُها -وأخيرها- أنّي آثرتُ المفرداتِ والتراكيبَ العربيَّةَ، ما وجدتُ إلى ذلك سبيلًا، فما شاع استخدامُ مُرادِفِهِ الأجنبيِّ على ألسنةِ الناطِقينَ بالعربيَّةِ أوضحْتُ في الهوامشِ أنه ترجمةٌ مقترحةٌ للمُرادِفِ الأجنبيِّ، لكنني أبقيتُ على مفردةٍ "سيكلوجية" في عنوانِ الكتابِ، رغمَ إيماني بأنَّ قولنا "عِلْمُ نفسِ الدِّينِ" يَفيدُ المعنى كاملاً لا لبسَ فيه؛ حرصاً على أطرادِ عناوينِ السلسلةِ على النحو الذي بدأتُ به.

وما كان من توفيقٍ مِن الله، وما كان من خطأ أو نسيان أو تقصيرٍ مِن نفسي، واللهُ وليُّ التوفيقِ.

محمد سالم عبادة

9 ربيع الأوّل 1444 هـ

5 تشرين الأوّل/ أكتوبر 2022 م

سيكولوجية الدين

هل للدين أثرٌ إيجابيٌ في الشعور بحُسن الحال؟ ماذا يدفع البعض إلى الأصولية؟ هل تجعلنا المعتقدات الدينية أكثر أخلاقية؟

يستكشف (سيكولوجية الدين) تلك الأفكار المتناقضة غالباً، تلك التي تدور برؤوس الناس حول الدين والإيمان الديني والروحانية والأصولية والإلحاد. يختبر الكتاب ما إذا كنا نختار أن نكون متدينين أم أن الأمر يعود إلى عوازل كالمورثات والبيئة والشخصية والإدراك والوجدان. كما يحلل آثار الدين على الفضيلة والصحة والسلوك الاجتماعي، ويتساءل عما إذا كان الدين سيقى في مجتمعاتنا الحديثة.

وفي إطار تقديم رؤية مُتزنة، يُرينا (سيكولوجية الدين) أن لكل من التدين والإلحاد ثمتاً نفسياً ومنافع نفسية، حيث يُصبح بعضها أوضح في بيئات معينة.

فاسيليس سارغلو هو أستاذ علم النفس بجامعة لوفان بيلجيكا. وقد أنجزَ بحوثًا مستفيضةً عن الدين من وجهات نظر علم النفس الاجتماعي، وعلم نفس الشخصية وعبرَ - الثقافي والأخلاقي والوجداني.

الفصل الأول

هل نستطيع دراسة الذين في المختبر؟

يُتَوَقَّع من علماء النفس أن يدرسوا أنواع الأفكار والمشاعر والسلوك الإنساني كلها. هم منوطون بتعميق فهمنا للطبيعة البشرية، لا سيما دوافع السلوك، وما عساها أن تكون نتائج إدراك الناس وعواطفهم وشخصياتهم وقيمهم وهوياتهم بالنظر إلى الفرد والمجتمع. وهم يفعلون ذلك عبر مستويات التحليل كلها، من الوراثة والأحياء إلى التحليل الاجتماعي الثقافي، من خلال مستويات داخل الفرد وبين الأشخاص وبين الجماعات. وأخيراً، هم يدرسون السلوك -البشري، لكن أحياناً الحيواني كذلك- عبر مناشط الحياة الإنسانية المتعددة، سواء منها العام؛ كالجنس والتعلم وإنتاج المعنى، والمتباين على نحو مهم بين الأفراد والجماعات؛ كالاهتمام بالفن والاستثمار فيه والرياضة

والسياحة. هكذا يستطيع علماء النفس -وينبغي عليهم- أن يدرسوا الدين كذلك.

اهتمام علماء النفس بالدين

• موضوع للأشخاص المتفتحي العقول:

لا يتحمس الناس جميعًا لفكرة دراسة الدين من وجهة نظر علم النفس. ويصدق هذا بالأخص على نوعين من الناس: بعض المتدينين للغاية وبعض المعادين للدين إلى أبعد مدى. فمن ناحية، كثيرًا ما يفكر المتدينون للغاية أنه من المستحيل أو من غير المجدي أن ندرس الدين بمناهج علم النفس ونظرياته. بل إن الجماعات الأصولية تحظر على الباحثين النفسيين أحيانًا أن يوزعوا استبيانات مُغفلة التوقيع على أعضائها. يعتقد هؤلاء أن الدين موضوع أقدس من أن تدرسه العقول البشرية القاصرة. وتعتبر اصطلاحًا، فإنهم يعتقدون أن العلم اختزالي. وهو زعم صادق إلى حد ما، غير أن هذه وظيفة كل حقيل علمي: أن يدرس موضوعه من زاوية محددة؛ وبالتالي فهي محدودة. غير أن معرفتنا بالحتميات النفسية التي تفسر لماذا يميل بعض الناس إلى أن يقعوا في غرام أنواع معينة من الأشخاص لا غيرها، لا ينبغي أن تمنع هؤلاء الأزواج من المحبين من النظر إلى حُبهم باعتباره مُعجزة، وأن يعيشوه كمُعجزة. ويصدق هذا على تفسيرات علم النفس للإيمان الديني أو الإلحاد.

ومن الناحية الأخرى، يعتقد بعض الأشخاص المعادين للدين للغاية، وبينهم أكاديميون، أن الدراسة النفسية والعلمية الاجتماعية للدين لا جدوى منها أو غير مهمة. بالنسبة لهم يبدو الدين مُنافيًا للعقل كالمعتقدات الخارقة للطبيعة كُلِّها، عفا عليه الزمن، يعكس مرحلة بُدائية من التطور الإنساني، مُضجرًا في دراسته لأن أساسياته

معروفة بالفعل -الذين ملأوا الضعفاء- وهو إضافة إلى ذلك مُهدّدٌ
لحسن حال الأفراد وتطوّرهم وللسلم المجتمعي. وكما سترى خلال
هذا الكتاب، على قاعدة الأبحاث النفسية الموجودة، فإنّ هذه الآراء
إنما باطلةٌ أو تمثّل مبالغات مُعضلة. وأخيراً، فرُبّما لأنّ علم النفس
كان علماً شاباً للغاية يحاول أن يؤسّس علميته، فإنّ باحثيه كانوا
يُحجمون أحياناً عن دراسة الدين. وكان كثيرٌ من الباحثين النفسيين
يشعرون بأنّ الدين هامشيٌّ أو عرضيٌّ بالنسبة لحياة الناس، بالأخص
في سياق الغرب العلمانيّ.

• الذين بوصفهم مُشخّلاً لحياة (بعض) الأفراد وكلّ الثقافات:

غير أنّه على نقيض هذه المواقف المتطرّفة للمتدينين للغاية
والمُعادين للدين للغاية، فإنّ اهتمام علم النفس بالدين وما يتعلّق
به من حقول الرُوحانيّة والأصوليّة والا دينيّة/ الإلحاد ظلّ اهتماماً
ثابتاً منذ المفكرين المبكرين جدّاً كوليّام جيمس وزيجموند فرويد وب.
ف. سكيّر وإريك إريكسون حتى الآن. وقد أدّى هذا الاهتمام إلى عقودٍ
كثيرةٍ من البحث النفسي الذي كانت مَناهجُه التجريبية أكثر ما يميّزُه
عن المقاربات الأكثر فلسفيّة لفهم الطبيعة البشرية. فضلاً عن ذلك،
فإنّ الأعوام الخمسة عشر الأخيرة قد شهدت انفجاراً في البحوث
النفسية عن الدين. ومن المحتمل جدّاً أن يكون مرءٌ ذلك إلى الحاجة
التيّنة إلى فهم أثر الدين على الأفراد والجماعات ضمن عالمٍ مُعولّم
تسمُّه صراعات حضاريّة محدّدة. وربما يعود ذلك إلى مجيء جيّلٍ
جديدٍ من الباحثين النفسيين يتوصّف بنهمٍ فكريٍّ شديدٍ، ودرجةٍ أعلى
من الحياد التصوريّ (الأيديولوجي) مقارنةً بأسلافه.

هكذا، فإنه بغضّ النظر عمّا إذا كان كلّ منّا مؤمناً أو غير ذلك،
فإننا لكي نفهم الطبيعة البشرية والعالم اليوم ينبغي علينا أن نبتعد

عن المركزية العرقية للغرب، وتُدرِك أولاً أن أكثر من سبعين بالمائة من سُكَّان العالم اليوم يُصرِّحون بأنهم مُنتَمون إلى تُراثٍ دينيٍّ ما. لماذا يصمُّ الدين إلى الآن؟ لماذا يبدو أن الإلحاد لا يزداد إلا ببطء إن كان ثَمَّ ازديادٌ فيه؟ (وإنَّ نسبة الملحدين إلى مُجمَلِ سُكَّان العالم ربَّما تتناقصُ خلالَ خمسين عاماً بسبب ارتفاع معدلات الخصوبة لدى المؤمنين)⁽¹⁾. وثانياً، فإنَّ المجتمعات والثقافات تتباينُ فيما بينها تبايناً مهماً بالنظر إلى المواقف من الدين والسلوك تجاهه. في دراسة عالمية حديثة وجدَ جيرار سوسيه ورفاقه من ثلاثٍ وثلاثين دولةً أن أكبر الاختلافات الثقافية بين البلدانِ تتعلَّقُ بالدين وما يتعلَّقُ به من معاييرٍ خُلقيةٍ وقيمٍ عائليةٍ⁽²⁾. فكيف ولماذا تتعلَّقُ الاختلافاتُ الدينيةُ مع الاختلافات الثقافية الأخرى غير الدينية؟

إضافةً إلى ذلك فإنه لَمِنَ اللافتِ أنَّه بخلاف حقيقة أن المجتمعات قد تكونُ أقلَّ أو أكثرَ تديناً، أو تُصبحُ كذلك، يوجدُ دائماً داخلَ المجتمعات -حتى أكثرها عِلَمنةً- تباينٌ مُعتَبَرٌ بين الناس، أي بين المؤمنين والملحدين، وبين الطرائق المختلفة في التعبير عن تدين المرء أو إلحاده. فلماذا يختلف الناس فيما بينهم هذا الاختلاف الكبير في مواقفهم من الإيمان الديني؟ من الواضح أن السمات النفسية لهؤلاء الناس (مثل الحاجة القويَّة إلى الانتماء) وتفاعَل هذه السمات مع مواقف وسياقات مُحدَّدة (كالشعور بالوحدة أو النبذ الاجتماعي) تُعدُّ عوامِلَ واعدةً في تفسير هذه الاختلافات بين الناس داخلَ المجتمع الواحد، وفي كثيرٍ من الأحيان داخلَ العائلة نفسها.

وَتَمَّ توضيحُ أخيرٍ مهمٍّ، مُفاده أننا لكي ندرُسَ الدينَ كباحثين نفسيين لَسنا مُضطرِّين إلى أن نقَبَل أو حتى نُجادِلَ في فكرة أن التدينَ

(1) Pew Research Center (2017)

(2) Saucier et al. (2015)

أو الروحانيّة بُعدٌ عالميٌّ أساسيٌّ في الوجود والشخصيّة الإنسانيّتين. وإنني مع عددٍ من الباحثين الآخرين في هذا الحقل أتصوّرُ التدبُّنَ أو الروحانيّةَ بصفتيها وجهًا بين وجوهٍ كثيرةٍ للاختلافات الفردية التي ليست بالضرورة عالميّة ولا أساسيّة. فالشعورُ بهويّةٍ شخصيّةٍ وجمعيّةٍ على سبيلِ المثال، وكذا الشعورُ بتقديرِ الذاتِ، كلاهما أساسيٌّ وعالميٌّ، وحتى ولو اختلفَ الناسُ في مقدارِ تفكيرهم في هويّتهم واشتغالهم عليها، أو في مدى قوّة تقديرهم لذواتهم أو هشاشته، فإنّ الافتقارَ إلى الشعورِ بالهويّةِ والحياة مع تقديرٍ ضعيفٍ للذاتِ يَعدّان موقّفينَ تعيسينَ يهدّدانِ الشعورَ بحسَنِ الحال. وليس الأمرُ كذلك مع التدبُّنِ أو الروحانيّة. فكونُ الشخصِ متديّنًا للغاية، وكونه مُلحدًا، مثلاً -ببساطة- طريقتين مختلفتين يتعاملُ من خلالهما الناسُ مع الأسئلة الوجوديّة، ومُعتقّداتِ الحياة الآخرة، وما يتعلّق بهذه من مسائل خُلقية. ولكلٌّ من هاتين الطريقتين ثمنها ومنافعها. هكذا، فإنّ الدبّنَ كالفنِّ أو الرياضة. يستثمرُ البعضُ فيه ويُمارسه بوقرة، والبعضُ يفعلُ ذلك بدرجةٍ أقلّ، والبعضُ لا يفعلُ من ذلك شيئًا. وكباحثين نفسيّين نحتاجُ إلى فهمِ مبعثِ اختلافِ الناسِ، والتّبعاتِ النفسيّةِ لهذه الاختلافاتِ في حياة الأفراد.

التنوّع الحافِلُ بالمعنى لمظاهر الدّين وأشكاله

ما الدّين؟ ما الروحانيّة؟ ما عددُ أشكالِ التدبُّنِ الموجودة؟ عادةً لا أولي التعريفاتِ كبيرَ اهتمام، حتى لقد أصبحت أرتابُ في أن الإتيانَ بتعريفاتٍ كثيرةٍ يُصبِحُ أحيانًا خطّابيّةً يستخدمها البعضُ للتظاهر بأنهم علماء حقيقيّون، وأنهم يعرفون أكثرَ ممّا يعرفُ الشخصُ (العاديُّ). رغم ذلك فقد لاحظتُ على مرّ الأعوام أنّنا كلّما تكلمنا أكثرَ عن أشياء حميمةٍ كلّما كان لكلِّ مِنّا تصوّراته الخاصّة عنها.

هكذا، ربّما يكون من النافع -على الأقلّ لأجلِ وضوح التواصّل، وإن كان كذلك احترامًا للعمل العلميّ القائم- أن نقدّم أهمّ التصوّرات التي سنتعاملُ معها في هذا الكتاب ونعلّق عليها.

• الاعتقاد والارتباط والسلوك والانتماء:

يمكننا -ببساطة- أن نُعرّف الدّينَ بوصفه ما يفعله الناس (ما يعتقدونه ويشعرون به ويتصرفون)، بالرجوع إلى كيّانٍ ما (قد يكون شخصًا أو قوّةً غيرَ مُشخّصةٍ أو مبدأً أو طبيعةً) يُدركونه بوصفه متعلّيًا على البشر والعالم. غيرَ أننا لنميز الدّينَ من خبراتٍ إنسانيّةٍ قريبةٍ منه، وإن كانت مختلفةً عنه، تنطوي على شكلٍ من أشكال الإهابةِ بكيانٍ مُتعالٍ ما -كالقنّ والفلسفةِ على سبيلِ المثال، وكالتوحدِ مع أمةٍ ما- فمن المهمّ أن نُدرِك أننا نستطيعُ الحديثَ عن (دينٍ) حين نوجدُ في أفقٍ الخبرةِ أربعةَ جوانبٍ محدّدةٍ، هي:

1. الاعتقاد: شاملًا مُعتقداتٍ محدّدةٍ غيرَ مُثبّتهٍ تجريبيًا، متعلّقةٌ بذلك الكيانِ المتعالِي.
2. الارتباط: بالمتعالِي وبشركاء الدّينِ من خلال طُقوسٍ عامّةٍ أو خاصّةٍ تنطوي على عاطفة.
3. السلوك: بطريقةٍ تتوافقُ بدرجةٍ ما مع ما تُملّيه سُلطةٌ مُقدّسة.
4. الانتماء: إلى مجموعةٍ تمنحُ تلك السُلطةَ شرعيّتها.

وتجاوبُ هذه الجوانب الأربعةُ للدّينِ كذلك مع أربعةِ أنواعٍ من الاحتياجات النفسيّةِ أو الوظائف: المعرفيّةِ والوجدانيّةِ والخُلقيّةِ والاجتماعيّةِ⁽¹⁾.

(1) Saroglou (2011, 2014a)

هكذا يحتاج المرء ليفهم الدين والتدين الفردي نفسيًا تمامًا أن يفهم أولًا التأثيرات المتبادلة بين المعتقدات والطقوس والقيم والجمعيّة groupness، ولا يمكن أن يكفي بدراسة الدين أو التدين بوصفه عقيدة فحسب، أو مجموعة من الطقوس، أو نظامًا من القيم، أو انتماء إلى مجموعة. والحق أن وجود هذه الأبعاد الأربعة معًا هو ما يمنح دور الدين تميزه، وربما فرادته، بالنظر إلى العمليات المضمرّة فيها، سواءً أكانت نتائجها إيجابية أم سلبية. فالدين -مثلًا- يعزز القيم الدافعة إلى الاجتماع الإنسانيّ ويشكلها من خلال الطقوس وما يتعلّق بها من عواطف، ومن خلال الشفارات والعادات الخلقية والأنظمة العقديّة وسرديّاتها، ومن خلال الشعور بالانتماء إلى الجماعة. ولا ينطبق هذا بالضرورة على المذاهب العلمانيّة والأنظمة الفلسفية والشفارات القانونية، ولا التعليم الخلقى والمدنيّ المبنيّ على المدرسة.

هذه الأبعاد الأربعة دأبت على أن توجد معًا. فالأفراد المؤمنون بدرجة عالية يميلون إلى أن يكونوا أشدّ انتظامًا في ممارسة الطقوس، ويمثّل الشكّ الدينيّ عنصرًا جيّدًا من عناصر توقّع الكفّ عن هذه الممارسة. غير أن هذه الجوانب الأربعة المتميّزة للذين تعكس كذلك تنوعًا على المستويين الفرديّ والجمعيّ. فربما يكون الأفراد متعلّقين بالدين، أو يتحوّلون إلى الإيمان، أو يغيّرون ديانتهم، أو يفقدون إيمانهم وهمّزون من الدين؛ لدوافع معرفيّة أساسًا، أو وجدانيّة، أو أخلاقيّة، أو اجتماعيّة، وأمثلة هذه الدوافع -على الترتيب- هي: البحث عن المعنى، واحتياجات التنظيم الوجدانيّ، والمثّل الأعلى لضبط النفس، وأخيرًا الحاجة إلى الانتماء. وبالعكس، ربّما يحدث الخروج من الدين بعد أن يبدأ الشخص في أن يجد المعتقدات الدينية لا عقلانيّة، أو حين لا تعود الطقوس الدينيّة تحقّق له الرضا، أو يكتشف نفاقًا خُلقيًا في قائد ديني، أو حين لا يعود فخورًا بتاريخ الجماعة أو حاضرها. وبالمثل، فرّما تؤكّد بعض الأديان في بعض السياقات الثقافية بعدًا

أو اثنين من الأبعاد الأربعة أكثر من البقية. فكما أظهرَ عملُ (آدم كوهين) ورفاقه -على سبيل المثال-، يعكس التدينُّ اليهوديُّ تعلقًا شديدًا بصحة الممارسة الطقسية والعادات والهوية، فيما يؤكد التدينُّ البروتستانتيُّ على الاعتقاد والإيمان⁽¹⁾.

• من الروحانية إلى الأصولية - التنوعُ المنظَّم لأشكال التدين:

بخلاف التنوع في أشكال التدين فيما يتعلَّق بتأكيدِها على الأبعاد المعرفية والوجدانية والخلقية والاجتماعية؛ يختلف المتدينون فيما بينهم بطرقيَّ أخرى. وهناك تمييزٌ تقليديُّ -وإن كان يُنتقد اليومَ باعتباره ذا نكهةٍ بروتستانتيةٍ واضحةٍ- بين التدين الداخلي والخارجي. ففي الداخليِّ تمثُلُ القيم والأهداف الدينية غايةً في ذاتها. أمَّا في الخارجيِّ فالأفرادُ يمارسون الدينَ أو يُعرفون أنفسهم باعتبارهم متدينين كوسيلةٍ لتحقيق أهدافٍ أخرى غير رُوحيةٍ؛ كالِتَّوَحُّد مع مجموعتهم العرقية، أو لتحقيق مزايا اجتماعية⁽²⁾.

وبطريقةٍ مُشابهةٍ إلى حدٍّ ما يستطيع المرءُ أن يميز بين التدين النسكي devotional والتدين الائتلافيّ coalitional، وهما يعنيان على الترتيب: الاتِّصالَ الحميمَ بحقيقةٍ متعاليةٍ، مُقابلَ الاتِّصالِ بجماعةٍ بعاداتها وتقاليدها. وهذا التمييزُ بين الأبعاد الفردية والاجتماعية للميل الدينيِّ ماثورٌ ومُودجيٌّ، ويؤكدُ حقيقةً أنَّ الدينَ يضمُّ بُعدًا شبهً أسطوريَّ متَّجهاً إلى العالم الداخلي، وبُعدًا آخرَ متَّجهاً إلى عالم الجماعة والمجتمع. وقد يتواجه هذان الاتجاهان داخلَ الشخص المتدين أو الجماعة المتدينة. والمثال النمذجيُّ المتكرَّرُ عبر التاريخ هو

(1) Cohen et al. (2013)

(2) Batson et al. (1993)

المواجهة الملتهبة بين المتصوفة والرهبان والأنبياء في جانب، والقادة الدينيين في الجانب الآخر.

وامتداداً للتمييز السابق الذكر بين الأوجه الفردية والاجتماعية للدين والتدين، ميّزت البحوث الأحدث بين التدين التقليدي - معرفياً؛ باعتباره التعبيرات الدينية المتعارفة عليها داخل الجماعات الدينية المكرّسة، والروحانية الحديثة - معرفةً باعتبارها الاعتقاد في تعالٍ ما، والقبول بالقيم المتصلة به (لا سيما ترابط الكائنات جميعاً)، لكن على نحو متحرّر من الجماعات الدينية والتقاليد المكرّسة، وإن لم يكن خارجاً تماماً عنها. وعموماً، في الدراسات الميدانية لعينات من عامة السكّان، فإنّ الاثنين: التدين والروحانية في مقابل الإلحاد، مرتبطان، وربما يكادان يكونان قابلين للتحوّل فيما بينهما في المجتمعات التقليدية، حيث تشير الروحانية في هذه المجتمعات إلى الوجه الداخلي للإيمان الديني. غير أنّنا كلّما أوغلنا بعيداً في المجتمعات الحديثة العلمانية وجدنا الروحانية تختلف أكثر عن التدين، لتعكس ميولاً شخصية متميزة جزئياً، وتقدّم نتائج مجتمعية مختلفة جزئياً⁽¹⁾.

وثمّ مصدر آخر مهمّ للتنوع في أشكال التدين يتعلّق بالطريقة التي يتعامل بها الناس مع المعتقدات الدينية والنصوص والأعراف والطقوس والسلطة وهوية الجماعة. يختلف المتدينون فيما بينهم اختلافاً كبيراً، مكوّنين متّصلاً في أحد طرقه الطراز المرنّ المؤمن بالرمز المتفتّح العقل على تأويل هذه (المادّة) وفهمها، وفي الطرف الآخر طراز صارم حربيّ ضيق الأفق فيما يتعلّق بهذا الفهم. وليلاحظ القارئ أنّي لا أقول هنا إنّ المتدينين إمّا متزمتون وإمّا متفتّحون. فالحقيقة أنّ معظم أصحاب الإيمان الديني واقعون في مكان ما بين هذين الطرفين. وغالباً تحرّكهم حاجة معرفيّة إلى النظام والبنية والإجابات في عالمهم الداخلي - على

(1) Saucier & Skrzypifiska (2006), Zinnbauer & Pargament (2005)

الأقل في السياقات الثقافية التوحيدية- وهي حاجة قد تمثل طبيعة أو نذيراً للترنمات، وإن لم تُؤدَّ ضرورةً إليه⁽¹⁾. هكذا يتبين أن النهايتين العليا والسفلى لذاك المتصل تمثلان على الترتيب المتزمتين والمترنين.

وعند النهاية العليا للمتصل بإمكاننا أن نتعرف على ما يلي:

1. الاستقامة الدينية (الأرثوذكسية): أي التعلق الحرفي بالتراث والمرجعية والعرف.

2. التحفظ الخلقي الديني: أي مقاومة القيم التحررية الحديثة.

3. الأصولية الدينية: أي التدين المتزمت الإقصائي المرتبط غالباً -لا ضرورة- بالتشدد الديني والتحفظ.

4. الجذرية (الراдикаلية) الدينية: أي الأصولية النشطة المسلحة العنيفة أحياناً.

أما عند النهاية السفلى للمتصل فيمكننا أن نجد:

5. اتجاه (الذين بصفته بحثاً): ويعرفه (دانييل باتسون) تثمينا لقيمة الشك، وانفتاحاً على إمكان تغيير المراء لمعتقداته.

6. ومطاً من التدين يُسمى (نضج الإيمان): وهو مفهوم لافت للاهتمام يُشير إلى الإيمان الديني الذي أُعيد تشكيله تدريجياً وطوّر على نحو مستقل، لكنه يُدرس أساساً في سياق البروتستانتية الغربية⁽²⁾.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أنه ليس ثَمَّ دليل واضح على أن الدين ذاته يجعل الناس أصوليين أو باحثين عن الحقيقة. وبالأحرى فإن

(1) Saroglou (2002a)

(2) For fundamentalism, orthodoxy, religion-as-quest, and faith maturity, see respectively Rowatt et al. (2013), Duriez et al. (2007), Batson et al. (1993), and Fowler (1981)

السُّمات الشخصية المُحدَّدة لكل إنسان، وموقفه الاجتماعي المتحفَّظ أو المتحرَّر، وحاجات إدراكيَّة ووجدانيَّة معيَّنة هي ما يدفعه إن كان متديَّنًا، أو أصبح كذلك، إلى أن يأخذ اتِّجاه التعبيرات الدينيَّة المتزمتة أو الرُّمزيَّة. رغم ذلك فإنَّ هذا يعني أنَّ هؤلاء الناس يجدون في الدين غِذاءً وسلوى لحاجتهم إلى الجُمود أو بدرجةٍ أقلَّ إلى المرونة.

وتَمَّ تمييزُ أخيرٍ يمكن أن نُشيرَ إليه، وهو بين اتِّجاهٍ دينيٍّ تسمُّه العواطف الإيجابيَّة والفرح، وآخر تسمُّه العواطف السلبيَّة من قلقٍ وخوفٍ أو شعورٍ بالإثم. ويعودُ هذا التمييزُ إلى وليَم جيمس، أبي علم نفس الدين الأمريكي، ذلك الذي طوَّر عام 1902 فكرة وجود شكلين من التدين، أحدهما لذوي العقول الصحيحة، والآخر لأصحاب الأرواح المريضة⁽¹⁾. وينطوي التدينُ الإيجابيُّ وجدانيًا على صورةٍ إيجابيَّةٍ مُجِبةٍ لله، فضلًا عن طُرُقٍ إيجابيَّةٍ تكيفيَّةٍ لاستغلال الدين للتكيف مع مصاعب الحياة. ويحدث هذا أكثرُ ما يحدث مع التدين المكتسب عن طريق الاندماج الاجتماعي. هذا، فيما ينطوي التدين السلبيُّ وجدانيًا على صورةٍ استبداديَّةٍ لله، مُفعمةٍ بالمحاكمة والعقاب، فضلًا عن وسائلٍ دينيَّةٍ سيئة التكيفٍ لمُجابهة الضغوط. وهو نمطٌ كثيرًا ما يُوجد لدى مَنْ مرُّوا بتجربة التحول العقدي السريع (الذي كثيرًا ما يُسمَّى الدرامي) أو مَنْ ينضمُّون إلى حركاتٍ دينيَّةٍ صغيرةٍ تُشبه الطوائف السَّريَّة.

(1) James (1902/1985)

كيف ندرّس الدين في المختبر

هل نستطيع أن ندرّس الدين (مُختبريًا) مع وجود هذا التنوع في أشكال التدين والتباين الكبير في بقاع العالم بين المجموعات والتقاليد الدينية ومعتقداتها وممارساتها وأعرافها؟ كيف يكون ممكنًا بعد ذلك أن نتحدّث عن علم نفس (الدين) بصيغة المُفرد؟ وبالمثل هل يجوز أن نقوم بأبحاث وتداول معرفة علمية عن المُحدّثات النفسية (للتدين) وسماته ونتائجها؟ كثيرًا ما يُعرب الباحثون من حقول الإنسانيات -لا سيّما علماء الإناسة⁽¹⁾ والمؤرخين وعلماء الكتاب المقدس ممن يعملون نموذجيًا على حقل فضائي أو تاريخي أو نصّي مُحدّد- عن شكوك بهذا الخصوص.

وأعتقد أنّه يجوز لنا أن نستخدم صيغة الأفراد حين نُشير إلى علم نفس (الدين) -لا للآديان- وإلى علم نفس (للتدين)، لا (لأنواع الخبرة الدينية) كما يقترح عنوان كتاب (وليم جيمس) الرائد. إنّ معظم مُختصّي علم النفس عبر-الثقافي اليوم يتفقون -بالاستناد إلى الأدلة الموجودة بالفعل- أنّ علينا أن نتجنّب حدّين متطرّفين: النسبية الثقافية المُفَرّطة، والعالمية الثقافية الساذجة. وأعتقد أنّ ذلك يصدّق كذلك على الدين. فإنه أولاً من الصادم جدًّا وممّا يمثّل تحدّيًا فكريًا أنّه رغم العدد المذهل الذي يبلغ عدّة آلاف من الديانات والمعابد والطوائف والجماعات المليّة في بقاع العالم، فإنّ ثلاثة أرباع البشر يُقرّون بانتمائهم إلى واحد من أديان العالم الأربعة الكبرى: الهندوسية 15%، والبوذية 7%، والمسيحية 31%، والإسلام 24%⁽²⁾. ورُما تبقى الديانات وتتنعش ويجدّ الناس وسائل دينيّة لإرضاء دوافعهم النفسيّة مادام هناك قدرٌ من الاستمرار في تراث كلّ دين، وتشابه بين

(1) علم الإناسة: الترجمة العربية المثقّق عليها لاسم علم الأنثروبولوجيا. (المترجم)

(2) Pew Research Center (2017)

التقاليد الدينية فيما يخص القيم العليا التي تُنادي بها الأديان، من تراخٍ وضبط للنفس وتكاثف مجتمعي، فإن كان الأمر خلاف ذلك فللناس أن يتساءلوا إن كان انتماءهم إلى طائفة شيطانية.

وثانيًا فإن البحوث المتراكمة التي تظهر من حقل علم نفس الدين عبر-الثقافي تشير إلى أن المعتقدات والطقوس والقيم وطرانق تنظيم الجماعة عبر الأديان والثقافات تشهد بالفعل بتشابهات لافتة في المحددات النفسية للتدين وسماته ونتائجه، وذلك رغم الاختلافات الملحوظة في محتوياتها التفصيلية. ويصدق هذا بخاصة إذا ما تفحصنا الصورة الكبيرة: عبر المجتمعات وداخلها يُشبه المتدينون بعضهم البعض كثيرًا إذا ما قورنوا بالملحدين⁽¹⁾. ولنكتفِ بمثالين في هذا الصدد: ليس ثم دين -على الأقل ما من دين ناجح بقيّ وازدهر- شجع الإباحية الجنسية مجتمعيًا أو شجع المعاملة نفسها للمثلية والغيرية الجنسيّتين. وبصيغة أخرى، فإنه يبدو أن التمييز النفسي الكبير أو الأساسي هو بين المتدينين وغير المؤمنين. أمّا الاختلافات الألفف بين أشكال التدين أو بين الأديان فهي موجودة كذلك، لكنها لا تفوق أبدًا في سعتها تلك القسمة بين "أن تؤمن وألا تؤمن".

هكذا نستطيع أن ندرس السمات النفسية للتدين مُعَرِّفًا بأنه ميل إيجابي عام إلى الدين واستثمار فيه، في مقابل الميل السلبي. نستطيع أن نفعل ذلك خاصة إن كنّا مهتمين بالتمييز العريض في عامة السكان بين المؤمنين وغير المؤمنين. غير أننا نستطيع أيضًا -وينبغي علينا- أن ندرس أبعاد وأشكال التدين الأشدّ تفرُّدًا بألوانها المختلفة، خاصة إن كنّا مهتمين بأصحاب الإيمان الدينيّ أو بمجموعات معروفة، ونعني بها هنا أعضاء جماعات دينية معينة. وبالمثل، نستطيع أن ندرس آثار الدين ونتائجه في أفكار الناس ومشاعرهم وسلوكهم. ومرة أخرى،

(1) Saroglou & Cohen (2013); see also Norenzayan (2016) and Saroglou (2019)

يُمكن أن يُشيرَ هذا إلى الدِّينِ في عُمومِهِ، بحيثُ يُستَحَثُّ المُشارِكُون في الدِّراسَةِ مِنْ خِلالِ سِياقاتٍ وتوجُّهاتٍ دِنيَّةٍ عريضة. فيمكن أن يُقيَّم النَّاسُ أمامَ كِنيسَةٍ على سبيلِ المِثالِ (ظُرِفَ تجرِيبِيٌّ)، في مُقابلِ أحدِ مِيادينِ المَدِينَةِ (ظُرِفَ مُحايِد)، أو أن يُقدِّمَ له بِمُجموعَةٍ مِنَ الكَلِماتِ الدِّينيَّةِ (ظُرِفَ تجرِيبِيٌّ مُجَدِّدًا) مُقابلَ كَلِماتٍ غيرِ دِنيَّةٍ (مُحايِد). ويَمُكِنُ أن يُعرَضَ المُشارِكُون بَدَلًا مِنْ ذلكِ إلى جِوانِبٍ مُحدَّدَةٍ مِنْ أَفكارٍ دِنيَّةٍ وعِناصِرَ أُخرى. ويَمُكِنُ لِهَذا الإِجراءِ الأَخيرِ أن يُنجِزَ بتعريضِ المُشارِكِينَ لِصُورَةِ رَبِّ مُحبٍّ مُقابلَ صُورَةِ رَبِّ قاضٍ، أو باخْتِبارِ أثرِ حُضورِ الطُّقُوسِ في جِماعَةٍ دِنيَّةٍ شديدةِ الجاذبيَّةِ (ذاتِ طابَعٍ عاطفي) مُقابلَ أُخرى تَتَبَّعُ التَّيارَ السَّائدَ.

هكذا يُمكنُ مُعظَمُ مَناهِجِ الفَحْصِ المُكرَّسَةِ والأَحَدِثِ عِبرَ حُقُولِ عِلْمِ النَفْسِ الكُبْرَى (الإِدراكيَّ وعِلْمِ الأَعْصابِ والاجْتِماعيَّ وعِلْمِ نَفْسِ الشَّخْصِيَّةِ والسَّريِّريِّ والارتِقاويِّ والتطوُّريِّ) -إنْ لَمْ تُنْقَلْ: لِكُلِّها- أن يُطبَّقَ في الدِّراسَةِ النَفْسيَّةِ لِلدِّينِ، وَقَدْ طُبِّقَت جَمِيعًا بِالْفِعْلِ. وَيَشْمَلُ هَذا على سبيلِ المِثالِ الاسْتِقصاءاتِ والتَّجارِبِ التي تُجرى في المُختَبَرِ أو على الشَّبَكَةِ العَنكبوتِيَّةِ⁽¹⁾ أو في بيئَةٍ طَبِيعِيَّةٍ بِاسْتِخدامِ:

1. الاسْتِبياناتِ المُبلَّغَةِ ذاتيًّا أو التَّقييماتِ بِوِاسِطَةِ مُلاحِظِينَ خارِجِيَّينَ أو الرُّفاقِ وَثِيقِي الصُّلَةِ بِالحالاتِ، كأَعْضاءِ الأُسْرةِ والأَصْدِقاءِ والرُّمَلاءِ.
2. الاختِباراتِ السُّلوْكِيَّةِ كَأَفْعالِ النَّاسِ وَقِراَرَاتِهِم وتَعابِيرِ وَجُوهِهِم أو إِماءاتِهِم أو المَقاييسِ الأكثرِ ضَمَنِيَّةً وَخَفاءَ كِشَاطِ المُخِّ وَمَقاييسِ وَظائِفِ الأَعْضاءِ والتَّفضيلاتِ أو الارتِباطاتِ بَينَ التَّصوُّراتِ التي عَادَةً ما نَكونُ غَيرَ واعيِّينَ لَها.

(1) الشَّبَكَةُ العَنكبوتِيَّةُ: ترجمة مقترحة لكلمة Internet.

3. البيانات الحقيقية: أي البيانات السيرة Biographical والمعلومات الوراثية أو الأفعال المنجزة والآثار التي يُنتجها الأفراد والمجموعات كالتقوس والنصوص والصُور أو المحتوى الشبكي والرسائل.

وقد تستكشف هذه الأنواع المختلفة من المقاييس الميول الدينية موضوع الدراسة أو الأبنية النفسية التي يُفترض أنصالتها بها. وقد يتصور الذين أو التدوين كذلك في هذه الدراسات بصفتها:

1. سببًا أو متنبئًا (هل يجعل الدين الناس أكثر اجتماعية مثلًا؟)
2. نتيجةً (هل يزيد الشعور بالإنتم إيمان الفرد بالله؟)
3. مُعادلًا Correlate لأبنية نفسية أخرى (هل يميل الملتزمون دينيًا إلى عدم تفضيل الفكاهة العبثية؟)

أو أخيرًا، بصفتها متغيرًا مُعدّلًا لروابط أخرى (هل يتفاعل أصحاب الإيمان الديني بطريقة مختلفة عن غير المؤمنين حال مواجهة أوامر لأخلاقيّة من قبل السلطة، كما في تجربة ملغرام المعروفة جيّدًا؟)⁽¹⁾

وقد تُطبّق هذه الأنواع من الدراسات على حالات فردية أو عينات من عامة السكّان أو مجموعات معينة من أي نوع كالأطفال والمُعاقين وأعضاء الطوائف والجهاديين والمسجونين والشخصيات الدينية النموذجية والقادة السياسيين والنّاجين من الخبرات الصّادمة. بالإضافة إلى البحوث المعتادة لعلم نفس الدين، تلك التي جرت العادة على أن تكون بحوثًا مُستعرضة (حيث تُؤخَذ المقاييس كلّها

(1) تجربة ملغرام Milgram's Experiment: سلسلة من تجارب علم النفس الاجتماعي، أجراها (ستانلي ملغرام) من جامعة يال Yale University وكان يقيس فيها رغبة المشاركين في الدراسة -وقد كانوا رجالًا بين العشرين والخمسين من العمر، ينتمون إلى مدى واسع من الوظائف ونالوا حظوظًا متفاوتة من التعليم- في إطاعة ممثل للسلطة يأمرهم بأفعال تتصادم وضميرهم الشخصي. (الترجم)

معًا) أو تجريبيةً (حيث يُقدّم تغيير أو مُثير أو تدخل لاختبار آثاره)، فلدينا الآن أيضًا دراساتٌ طويلةٌ لطيفةٌ نستطيعُ استغلالها، حيث يُتّاحُ الأفرادُ عددًا من الأعوام أو حتى عددًا من العقود من عُمرهم. وفضلًا عن ذلك فلدينا اليومُ دراساتٌ عبر-ثقافيةً مُركّزةً تُقارَن فيها مجموعاتٌ ثقافيةٌ أو دينيةٌ مُحددةٌ داخلَ المجتمعاتِ أو عبرها، إضافةً إلى دراساتٍ عديدةٍ تستغلّ بياناتٍ عالميةً واسعةً جُمعت من عشرات الدُول. وهذه الدراساتُ الأخيرةُ تسمَحُ بالتمييز بين أثرِ المتغيّرات على مستوى الفرد -شاملةً سِماته الدينية الشخصية- وأثرها الجمعيّ ممثلًا في مستوى المجموعة الثقافية أو المجتمع. وتشمل هذه المتغيّراتُ المذكورةُ عادةً سِماتٍ ثقافيةً ومُؤشراتٍ اجتماعيةً اقتصاديةً، إضافةً إلى متغيّراتٍ دينيةٍ على غرارِ ما إذا كانت الدُولُ دينيةً أو علمانيةً، وما إذا كان الثراثُ الدينيّ للمجتمعِ پروتستانتيًا أو كاثوليكيًا أو أرثوذكسيًا أو إسلاميًا أو هندوسيًا أو بُوذيًا⁽¹⁾.

فصول الكتاب والأسئلة

في الفصول التالية من هذا الكتاب سنكتشف إجابات اليوم عن أهم ما يُطرح من أسئلةٍ بشأن الدين من وجهة نظر علم النفس. سارَكُزُ على النظرية والمعرفة العلمية المبنيّة على البحث التجريبيّ الذي يرقى إلى درجةٍ محددةٍ من الصلابة -وأعني بذلك الدراسات التي لا تقف وحيدةً وإنما تتكاثر- والعموم، أي أن نتائجها ليست قاصرةً على عينةٍ خاصةٍ واحدةٍ في بلدٍ واحدٍ معيّن وتوصلَ إليها مُختبرٌ واحدٌ فحسب. وخلال الفصول الخمسة التالية سنختبرُ الأبعادَ المعرفيّة والوجدانيّة والخُلقية والاجتماعيّة للدين والتدين، فضلًا عن

(1) For overviews of research methods, see Hood & Belzen (2013) and Saroglou (2014b); for the implicit measures, see Jong (2013) and Willard et al. (2016)

الجوانب الارتقائِيَّة والصَّحِيَّة والثقافيَّة والتطوُّريَّة. وكما عَيَّنَّا في هذا الفصل التقديمي، فإننا نَشْمَلُ بِلَفْظ (الَّذِينَ) الرُّوحانيَّة والأصوليَّة واللا دينيَّة/الإلحاد. وفيما يَلِي نَقْدُمُ أسئلة مُختارة تَهَيِّمُنَ على الفُصول التالية:

- الفصل الثاني: لماذا يُوجَدُ مؤمنون وغير مؤمنين؟ هل الأمر راجعُ بَتمامه إلى التعليم وأثر المجتمع أم أنَّ السُّمات النفسية ورُبَّما الميولَ الوراثيَّة تعملُ هي الأخرى على تحديد تفضيلات الناس فيما يتعلَّق بالمسائل الدينية؟ لماذا يعتنِقُ الناسُ الدِّينَ أو يَرتدُّون عنه؟
- الفصل الثالث: هل هناك مِيلُ فِطْرِيٌّ لدى الأطفال بِخاصَّة، لكن لدى البالغين كذلك، إلى الاعتقادِ في أشياء مُخالِفة للحدس، كإِلِهٍ كُلِّيِّ الوجود وملائكةٍ تطيرُ ومُعْجَراتٍ خارقةٍ للعادة؟ هل المراهقة فترةٌ حسَّاسةٌ لرفض العقيدة والارتدادِ عنها أم لُتُضَجِ الرُّوحانيَّة والإيمان؟ هل يعودُ البالغون إلى الدِّينِ في كِبَرِهِم بسبب الخوف من الموت؟
- الفصل الرابع: هل تُترَجَّمُ قِيَمُ الدِّينِ المُعلَّنة مِن تَراخُمٍ ومَحَبَّةٍ إلى سُلوكٍ لِلنَّاسِ أم أنَّ المتدِّينين مُنافِقون خُلُقِيًّا يَظُنُّون فقط أَنَّهُم يُؤثِّرون الآخَرِينَ على أنفُسِهِم؟ أم أنَّ الأمرَ على عكس ذلك وقد يُوقِدُ التدِينُ التمييز والاستبعاد الاجتماعيين والعُنفَ تجاهَ المُختَلِفِينَ؟ هل يُقَدِّمُ غيرُ المؤمنين على الكِذِبِ الأَبْيَضِ بأَسْهَلٍ ممَّا يُقَدِّمُ عليه المؤمنون؟
- الفصل الخامس: هل الدِّينُ مصدرُ للاضطراب النفسي أم أَنَّهُ بالأحرى جيّدٌ لصَحَّتِنَا وشُعورِنَا بِحُسْنِ الحال؟ أم لعلَّ الإلحاد أَفْضَلُ؟ هل تتطابَّقُ الآثارُ في كُلِّ بِقاعِ العالَمِ؟ لماذا يَنذِرُ المتدِّينون شَطَرًا كَبِيرًا من وَقْتِهِم لممارسة الطُّقوس المتكررة

أسبوعيًا إن لم يَكُن يوميًا، الطُقوسِ نفسِها الخاصّةِ والعامّةِ
طيلةَ حياتهم؟

- الفصل السادس: لو أنَّ الجنس البشري قد تطوّر بانتقاء بعض
آليات التكيف النفسي، فهل ساعدَ الدينُ هذا التطوُّرَ أم عاقَه؟
هل سيصمّدُ الدينُ في وجه العَلَمَنَةِ، أم أنه سيختفي حين
تصبح المجتمعاتُ والأفرادُ أوفَرَ صِحَّةً وثراءً وحكمةً؟

الفصل الثاني:

المؤمنون والملحدون: ما وجه الاختلاف؟

من المقبول بعامة في المجتمعات الغربية العلمانية المعاصرة أنَّ بإمكاننا أن ننتقد الأديان أو حتى نسخر منها، لكن ليس بإمكاننا أن نزدري الأعراق والمجموعات العرقية. وفي كثير من هذه المجتمعات يسمَح القانون بالأمر الأول ويُعاقب على الثاني. ولعلَّ أحد التفسيرات الممكنة لهذا الاختلاف في معاملة الأمرين أننا عموماً نعتبر الإيمان والدين أو اللا دين اختياراً، لكننا لا نختار المجموعة العرقية التي ننتمي إليها. لكن هل الاثنان، الدين والعرق، مختلفان إلى هذا الحد؟

لو كان الإيمان والدين اختياراً تماماً لكان من المثير للسخرية بعض الشيء أنَّ معظم الناس متدينون في المجتمعات التي فيها الدين أمر طبيعي، وفي المجتمعات التي أصبحت فيها العلمانية هي الأمر

الطبيعيّ يزدادُ عدد غير المؤمنين حتى لَتتجاوزُ نسبتُهُم الخمسين بالمائة من السُّكَّان. إنَّ خارطةَ العالمِ الدينيَّة تُشيرُ إلى تجاؤُب لطيف بين الموقع الجغرافي وانتشارِ دينٍ أو مذهبٍ مُحدَّد. فلو كُنْتُ مولودًا في باكستان أو اليونان أو جمهورية التشيك، فإنَّ الاحتمال الأكبرُ أنك حين تصبحُ شخصًا بالغًا ستكونُ مُسلمًا (96%) أو مسيحيًا أرثوذكسيًا (88%) أو لا دينيًّا (60%) على الترتيب⁽¹⁾.

هكذا يَبْرُزُ أثرُ الاندماج الاجتماعي بصفته عاملًا مُفتاحيًا مفسرًا للعقيدة والانتماء الدينيّين. رغمَ ذلك فإنه داخل المجتمعات -بل داخل العائلات- يَظهرُ الناسُ فيما بينهم تباينًا مهمًا. إنَّ المواطنين وكذلك الإخوة- الذين تلقوا التعليم الديني أو الإلحاديّ نفسه في عائلتهم ربما تتباعدُ مساراتهم خلال أعمارهم أيَّما تباعدٍ، بأن يظلُّوا مؤمنين أو غير مؤمنين (الذين الاندماجيُّ أو الإلحاد الاندماجيُّ) أو يعثروا على الإيمان أو يُعمِّقوه (اعتناق الدين) أو يتركوا الإيمان (الارتداد) أو يغيروا مذهبهم الدينيّ (التحوُّل العقدي). وفيما وراء الاندماج الاجتماعي فإنَّ الناسَ ربما يَشْعُرُونَ بالحاجة إلى الاستمرار في رؤيتهم لذواتهم وللعالم ولغاياتهم النهائية ومعتقداتهم الوجودية والتقليد والجماعة الدينيّين اللذين ينتمون إليهما، أو إلى تغيير أيٍّ من هذه الأمور. ويمكن أن يُفهم هذا الثباتُ أو التغييرُ -بالنظرِ إلى الاندماج الاجتماعي الديني أو اللا ديني الذي تلقاه الأفراد- بوصفه ناتجًا عن نوعين من التأثيرات: الشخصية وغيرها من الاختلافات الفردية من جهة، وخبرات الحياة الشخصية الخاصة بهم من الجهة الأخرى.

ومن المثير أنَّ المجتمعات عبر التاريخ لم تَحُلْ أبدًا من مؤمنين وغير مؤمنين. ولم ينجح أيٌّ من الجانبين في إقناع الآخر. وسوف يزودنا هذا الفصلُ بمعلوماتٍ تفصيليةٍ عن سبب اختلاف الأشخاص

(1) Pew Research Center (2015, 2018a)

فيما يَخُصُّ التَّدِينُ، وسبب بقاء بعضهم ثابتين وتحوُّل البعض الآخر. وبُغْيَةً هذا الهدف سنختبرُ تداخلَ تأثيراتِ البيئة، لا سيَّما الاندماج الاجتماعي والخبرات الشخصية؛ والاختلافات النفسية الفردية، لا سيَّما السُّمات الشخصية والميول الوراثية والاختلافات في المستوى الإدراكي. وسيساعدنا ذلك على فهم الاختلافات بين الجنسين كذلك، فإنَّ النساءَ عبرَ المجتمعاتِ أميَلُ من الرجالِ إلى الاعتقادِ في وجودِ الله.

الاندماج الاجتماعي

• العائلة والزقاق والمجتمع:

يلعبُ الوالدون، لا سيَّما الأمهاتُ، دورًا مفتاحيًا في نقل التوجُّهات الدينيَّة والمعتقدات والطُّقوس والحالات الوجدانيَّة والقيَم والهويَّة عبرَ الأجيال. وبخلاف الوالدين فقد وُجِدَ أنَّ الأجدادَ إلى حدِّ ما، ولا سيَّما الجدَّاتُ، والإخوة أحيانًا يلعبون دورًا إضافيًا في تشكيل التدين الفردي أو دعمه. وإنَّ التجاوُبَ الجزئيَّ -لا الكامل- بين التوجُّهات الدينية للعائلة وأبنائها لا يتَّضِعُ خلالَ الطفولة والمراهقة فحسبُ وإنما يمتدُّ إلى الحياة البالغة للأبناء. ومن اللافت أنَّ بعض الأبحاث يُشيرُ إلى أنَّ ما يظنُّ الأطفالُ أنَّ آباءهم يعتقدونه يؤثِّرُ في معتقداتهم حتى بأكثر من المعتقدات الفعلية لأبائهم. وفضلًا عن أعضاء العائلة فإنَّ الأصدقاء وغيرهم من الرُّفاق يندرجون في قنوات الاندماج الاجتماعي الدينية الأخرى، إضافةً إلى المعلِّمين والمُربِّين والمعاهد الدينية والتعليمية⁽¹⁾. غيرَ أنه من غير الواضح ما إذا كانت آثارُ هذه القنوات متفرَّدة أم أنها تمثِّلُ طرقًا غيرَ مباشرةٍ يُعبَّرُ من خلالها عن دور الآباء، إذ إنَّ الآباءَ

(1) King & Boyatzis (2015); see also Copen & Silverstein (2008)

يُحدّدون -إلى حدّ ما- شبكة رفاق أطفالهم، ومعاهد تعليمهم إلى غير ذلك.

وإنّ مُحدّدًا مهمًّا لأثر تديّن العائلة في تديّن أبنائها لهُوَ أسلوب التنشئة. وكما أوضح (سام هاردي) ورفاقه، فإنّ الأثر في تديّن الشّباب يبدو أقوى إذا كان الآباء يُحبّذون استقلال الأبناء ولا يلبّسون إلى الرّفص، والأثر في روحانيّة الشّباب يكون أقوى ما يكون في العائلات الأدقّ والأوفر نظامًا ودعمًا للاستقلال⁽¹⁾. وتَمّ مُحدّد آخر، هو توافق الأبوين دينيًّا، أي تشابههما فيما يَخُصّ التوجّهات الدينية والمذهبيّة. وقد يكون الاندماج الاجتماعيّ العائليّ أعمق أثرًا دينيًّا بين الأطفال الذين يتشارك آباؤهم الإيمان الدينيّ نفسه والقيم نفسها. ولعلّه من المثير أن قد وُجد أنه في الأسر التي لا يعتنق الأبوان فيها الدين نفسه يُشبه الانتماء الدينيّ للأطفال انتماء أمهاتهم أكثر من آبائهم⁽²⁾.

توضح الاتجاهات المذكورة أنّها إلى أيّ مدى تمتدّ جذور تديّن الأفراد عميقًا في خبرتهم العائليّة كأطفال ومراهقين. وتقرّح هذه الاتجاهات أنّ الوظيفة النفسيّة التي يضطلع بها الدين (الاجتماعي) هي أولاً دعم الارتباط بالآخرين القريبين من الشّخص والاتّصال بعالم طفولتنا لتأمين الشعور بالأمان والمودّة والنظام والتكامل. وربّما يعود دور الأم المسيطر ببساطة إلى حقيقة أنّ النساء أشدّ تديّنًا. وهكذا فإنّهنّ يَكُنّ أشدّ اهتمامًا بالتعليم الدينيّ لأبنائهنّ. وربّما يكون مرّده كذلك إلى حقيقة أنّ الأمّهات طالما كنّ نواقل أقوى للشعور بالأمان والدفع والتعلّق. وفيما وراء الاختلافات الطفيفة بين الآباء والأمّهات يبدو واضحًا أنّ الأطفال يكبرون في أسر تمثّل جماعات ذات مناخ صغير داعم للتديّن أو لا ديني أو مُعاديّ للدين. والحقّ أنّ هناك درجة قويّة

(1) Hardy et al. (2011)

(2) Nelsen (1990), Williams & Lawler (2001)

من التزاوج التجانسي Assortative Mating أي التوافق بين الأبوين المستقبليين فيما يخص الدين من حيث ارتفاع درجته أو انخفاضها، فضلاً عن القيم المحافظة أو المتحررة، غير أن الأبوين في الوقت ذاته ربما لا يشبه أحدهما الآخر إلا قليلاً أو لا يتشابهان على الإطلاق في السمات الشخصية⁽¹⁾.

• العوامل الثقافية - العلمانية ودين الأقلية،

يطابق الاندماج الاجتماعي الديني بالعكس الاندماج الاجتماعي اللا ديني (العائلي)؛ إذ يلعب دوراً مفتاحياً في التنبؤ بلا دينية الشخص حال بلوغه. فضلاً عن ذلك فإنه كلما ازداد عدد الشباب غير المؤمنين الذين يصبحون آباء، اتضح دورهم أكثر في دمج أطفالهم اجتماعياً باعتبارهم لا دينيين. وبناءً على ذلك فإن نسبة غير المؤمنين المندمجين اجتماعياً تزداد اليوم⁽²⁾. ومن السابق لأوانه أن نرسم الآن صورة واضحة لطبيعة الاختلافات النفسية بين غير المؤمنين المندمجين اجتماعياً وغير المؤمنين غير المرتبطين بجماعة، غير أن الأدلة المبكرة تقترح أن الخارجين من الدين يقعون في مكان وسط بين المؤمنين المندمجين اجتماعياً وغير المؤمنين المندمجين⁽³⁾.

فهل الاندماج الاجتماعي الديني من آثار العائلة أم السياق الاجتماعي الأوسع؟ تشير البيانات العالمية من بلدان عديدة إلى أن تدين الآباء في المجتمعات المتدينة التقليدية -رغم أهميته- يلعب دوراً أقل مما يلعب في البلاد العلمانية. إضافة إلى ذلك فإن البلاد ذات التباين الواسع في دخول الأفراد -والتي تكون عادةً متدينة- تخلق سياقاً يحدد الاندماج الاجتماعي الديني على نطاق واسع، حتى لو

(1) For parents' similarity on religion and politics rather than personality, see Ashton (2018)

(2) Thiessen & Wilkins-Laflamme (2017)

(3) Saroglou et al. (in press)

كان الأفراد لا يتلقون من الدمج الاجتماعي الديني داخل العائلة إلا أقل القليل. هذا، فيما يشكل تدني العائلة المعتقدات الدينية للأطفال بقوة في الأمم العلمانية نسبياً، ويتضاءل أثر السياق الديني القومي⁽¹⁾.

ويزداد دور تدني الأبوين جلاءً حين تتدنّى مكانة الدين ليصبح في وضع الأقليات في سياق سياسات دولة عدائية تجاه الدين (كما في البلاد الخارجة من العهد الشيوعي) أو في سياق الهجرة. وتُظهر الدراسات بين الجيل الثاني من المهاجرين المسلمين في أوربا أن التعلّق بالارث الثقافي يُعزّد نقل الدين عبر الأجيال، وأنّ للاندماج الاجتماعي الديني على مستوى العائلة -خاصةً فيما يتصل بالطقوس الدينية الممارسة في البيت خلال الطفولة- أكبر الأثر في المحافظة على الطقوس الدينية بين الشباب، فيما يتضاءل دور مصادر الاندماج الاجتماعي الخارجية (كالأصدقاء والمدرسة) حتى يكاد يختفي. ووُجدَ مثلاً ذلك في المهاجرين اليهود من الجيل الثاني في الولايات المتحدة، ما يُشير إلى أن الاتجاهات المذكورة آنفاً لا تقتصر على سياق الإسلام الأوربي.

رغم ذلك، فنّمّ اختلافٌ جديرٌ بالذكر. فبينما يميل مهاجرو الجيل الأول بعامةٍ إلى أن يتبعوا النمط العالمي الذي يقضي بقدرٍ من الاضمحلال الديني بسبب العلمنة، وجدَ بعض الدراسات أن المهاجرين المسلمين من الأجيال التالية في أوربا يصبحون أشدّ تدنيًا من آبائهم⁽²⁾. وربما يكون مردُّ هذا إلى حاجتهم إلى تميّزٍ مثاليٍّ -Optimal Distinctive- ness⁽³⁾ من الأغلبية من المواطنين الأصليين، وحاجتهم إلى تقوية تقدير الذات الجمعي في سياق ما يتصوّرونه تمييزاً ضدّهم.

(1) Kelley & De Graaf (1997), Müller et al. (2014)

(2) Phalet et al. (2018), Rubin & Rubin (2014)

(3) التميّز المثالي Optimal Distinctiveness: نظرية في علم النفس الاجتماعي تحاول فهم الاختلافات بين المجموعات الداخلية والخارجية ingroup-outgroup. وهي تؤكد أن الأفراد يطمحون إلى تحقيق توازنٍ مثاليٍّ بين الاحتواء والتميّز داخل المجموعات والمواقف الاجتماعية

السمات الفردية (أو النزوعات)

صحيحٌ أنَّ الاندماج الاجتماعي أهمُّ العوامل المفسِّرة لتدني شخص البالغ مستقبلاً، لكنه ليس العامل الوحيد. فإنَّ الأشخاص ذوي الاندماج الاجتماعي الديني المتشابه لا يلبثون أن يختلفوا اختلافاً مُعتبراً في توجُّهاتهم الدينية اللاحقة. ويرجعُ هذا أولاً إلى أنَّ الناس، حتى وإن حَظُّوا بالكيفية نفسها من الاندماج الاجتماعي، فإنهم يتباينون في كثير من الخصائص النفسية، كسمات الشخصية والإدراك والقيم. وهذه الخصائص تجعل بعض الأفراد أميل إلى الإيمان، أي أن يظلُّوا أو يصبحوا متدينين. بينما ينزع آخرون إلى أن يكونوا أو يظلُّوا أو يصبحوا لا دينيين. وثانياً فإنَّ أنواعاً معينة من أحداث الحياة تمثِّل خبراتٍ شخصية حرجةً بالنسبة إلى التحوُّل وتغيير الذات فيما يخصُّ التفضيلات الوجودية والأخلاقية والدينية. وسنختبر هذه التأثيرات فيما يلي بالتفصيل.

فماذا يمكن أن تكون الخصائص الشخصية للمتدينين؟ كثيراً ما يعتبر الملاحدون أصحاب الإيمان الديني

1. مُذبذبين وجدائياً وضعفاءً وأصحاب شخصيات هشة.

2. غير عقلانيين، شغوفين بقبول المعتقدات الخارقة للطبيعة.

3. ومتزمتين يفتقرون إلى المرونة.

رغم ذلك يُرينا البحث التجريبي أنَّ التصورات المذكورة آنفاً إما تفتقر إلى الدقَّة أو تمثِّل تعميمات مبالغية. والحقيقة أنَّها تتوافق مع

وبين هذه المجموعات والمواقف. وهذان الدافعان (الحاجة إلى الشعور باحتواء المجموعة للفرد، في مقابل الحاجة إلى الشعور بتميزها عن غيرها) لا يتبيان أيضاً أحدهما الآخر، فإذا زاد أحدهما كان لا بُد أن يزداد الآخر ليكافئه. وقد اقترحت هذه النظرية المذكورة ماريلين برؤور Marilyn Brewer عام 1991 (المترجم).

أشكال محدّدة جدًّا من الدِّين أو الاعتقاد، ولا تعكسُ الخصائص النفسية لصاحب الإيمان الديني أو مُمارس الدِّين العادي. والأهمُّ أنَّ سماتٍ شخصيّةٍ أخرى في الحقيقة تمثّل الخصائص النفسية التي هي في الصِّميم من التدين الشائع.

• السمات الشخصية والتدين:

يميل المتدينون في الحقيقة إلى أن يتّصفوا بمزيج من مَليّن شخصيّين عريضين اصطُلح على تسميتهما في نموذج (الخمسّة الكبار Big Five) لأنواع الشخصية السائد حاليًا: التوافق agreeableness ويقظة الضمير conscientiousness، وتأييد قويٍّ للقيمتين المُوافقتين لهذين المَليّن، وهما البرُّ والمحافظة على النظام الشخصي والاجتماعي. وإذا شئنا استخدامَ مصطلحٍ من نموذج أقدمٍ لأنماط الشخصية (نموذج أيسنك Eysenck's) فإنَّ المتدينين يميلون عادةً إلى أن يكونوا أقلَّ دُهانيّةً، وهذه الأخيرة هي البُعد من أبعاد الشخصية المتّصفُ بكونه باردًا، ونائيًا، ومنفليًا من التحكُّم، ومُعاديًا للمجتمع⁽¹⁾.

وتستتبعُ هذه الميولُ العريضة أفكارًا ومُشاعرَ ودوافِعَ وقيَمًا وتصرفاتٍ تُشيرُ أوَّلًا إلى نُزوعٍ شخصيٍّ إلى جودة العلاقات بين-الشخصية، لا سيّما مع الآخرين القريبين، ما يترجمُ إلى ثِقَةٍ وأمانةٍ ومُواجَدَةٍ واستعدادٍ للغُفرانِ وشفقة. وتُشير ثانيًا إلى البحث عن النظام والاستقرار على المستوى داخل-الفردِي (ضبط النفس، وقِلّة الاندفاع، والجِدِّيّة) والمستوى بين-الشخصي (الالتزام والتفاعل مع الآخرين) والمستوى المجتمعي (الترايُط الاجتماعي والتقليدية والتوافق).

فإذا ما ركّزنا على الثلاثة الأخرى من أبعاد الشخصية الخمسة الكبار وجدنا أنَّ التدين الشائع إجمالًا لا يتّسم بالضرورة بالاستقرار

(1) For this section on personality and religion, see, for reviews: Saroglou (2010, 2017)

العاطفي أو عدمه، ولا بالانبساطية أو الانطوائية ولا الانفتاح على الخبرة أو ضيق الأفق، وإنما تتسم ضرورة ببعض هذه الأبعاد أشكال معينة من التدين. وبالمثل فإنه رغم أن الأديان ربما تكون قد طوّرت تاريخياً لتكون وسائل ثقافية للتعامل مع لغز ما بعد الموت فوّدت بالخلود الحرقي أو الرمزي، فإن البحث لا يؤكّد فكرة أن الأفراد الأشد قلقاً بخصوص وفاتهم أشدّ انجذاباً إلى الدين...

ولنلاحظ أن الاختلافات بين المؤمنين مقارنةً بغير المؤمنين في السمات الشخصية ليست كبيرة الحجم، فهي تعكس على الترتيب احتمال 57-60% أن يكون المؤمن متوافقاً مجتمعياً وذا ضمير يقظ، في مقابل احتمال 40-43% أن يتسم غير المؤمن بهاتين الصفتين. غير أن ما يكاد يكون عالميةً في هذه الاتجاهات هو الأمر اللافت. فقد لوحظ التوجّه الاندماجي في المجتمع لدى شخصيات المتدينين عبر الثقافات المتباينة وعبر ديانات العالم وأشكال التدين والجنس والسّن والفترات التاريخية. وبالمثل، يبدو توجّههم إلى النظام والاستقرار موجوداً على نحو واسع عريض، على الأقل في معظم السياقات الدينية والثقافية التوحيدية.

ولنا أن نشك في أن هذين الميّلين يعكسان ببساطة تلك الحاجة إلى التوافق مع الآخرين وإرضائهم وإلى مواءمة توقّعات المجتمع. وإنّ البحث يؤكّد بالفعل أن المتدينين يميلون إلى الظهور أمام الآخرين وأمام أنفسهم طبيّين. لكنّ البحث قد أكّد كذلك أن ميّل المتدينين إلى التوافق ويقظة الضمير يوجد في الحقيقة بغض النظر عن تلك التحيزات المرتبطة بالمجتمع، وله تبعات واقعية. وعلى سبيل المثال، كما سنرى في الفصل الرابع، فإنّ المتدينين يعبرون عن ميولهم المؤيدة للمجتمع في حقول الدّرس التي يختارونها وأنماط الفكاهة التي يستخدمونها. وهم كذلك لا يميلون ضرورةً إلى الاتصاف بدافع الفضول المعرفي الذي يعكس عادةً انفتاحاً على الخبرة، وإنما بالأحرى يتصفون

بالحاجة المعرفية إلى (الإغلاق) الذي يُشيرُ إلى بُعد الضمير الشخصي
Conscientiousness، أي الحاجة إلى النظام والترتيب والإجابات في
العالمين: الداخلي والخارجي.

إضافةً إلى ذلك فإن الدراسات الطولية تؤكد فكرة أن أولئك الذين
يتصفون بالتوافق ويقتطعون الضمير منذ سن مبكرة، أو يخبرون زيادةً
في توافقهم ويقتطعون ضميرهم مع تقدّمهم في السن - يميلون بعد أعوام
وعُقود إلى أن يصبحوا متدينين، أو يشهدوا زيادةً في تدينهم. هكذا يميل
الأشخاص المندمجون في مجتمعهم دينياً - وهم أولئك المتوافقون ذوو
الضُمائر اليقظة - لدوافع مُتصلة بالترابط العائلي والاستقرار الشخصي
والاجتماعي - إلى الاستمرار في تقاليد العائلة والبيئة الأوسع، والحفاظ
عليها وعلى آرائهما السائدة وتصوّراتهما الوجودية، وما يرتبط بها
من قيم وطقوس. وفي مقابل ذلك فإن أولئك الذين لم يدمجوا في
مجتمعاتهم دينياً ربّما يتحوّلون إلى الإيمان الديني وممارسة الطقوس،
خاصةً إذا خبروا من أحداث الحياة ما يهدّد النفس، ويحدث هذا
على نحو أسهل لو كانوا يتسمون بالتوافق ويقتطعون الضمير. وبسبب
جوانب محدّدة للغاية من المعتقدات الدينية (الإله مُحِبٌّ وقاضٍ
على سبيل المثال)، والطقوس (كالاحتفال بالغفران أو العلاقة بالله)،
وقواعد السلوك (القاعدة الذهبية)⁽¹⁾، والجماعات (كالدعم والضبط
المجتمعيين) يبدو أن الأديان تجذب أشخاصاً تمثّل العاطفة والمعنى
والنظام دوافع بالغة القوة بالنسبة إليهم، لا سيّما في الأوقات الصعبة.

وتُظهر دراسات الوراثة السلوكية على نحو لافتٍ من النظرة الأولى
تأثيرات للوراثة في التدين في مقابل الإلحاد. ورغم سيطرة تأثيرات
البيئة المشتركة (كالتعليم العائلي نفسه) في التدين، فإنّ باستطاعة
التأثيرات الوراثية أن تفسّر جزءاً مهماً من التباين. وكما هي الحال

(1) القاعدة الذهبية: عامل الآخَرين كما تحب أن تُعامل. (المترجم)

بالنسبة للسّمات الشخصية، فإنّ التأثيرات الوراثية في التدين تتّضح أكثر في بواكير الشّباب؛ ربّما لأنّ هذه هي السنّ التي يُعظّم فيها الشّباب درجة استقلالهم بالنسبة للعائلة والمدرسة، وتبرز فيها فرديتهم على نحوٍ أوضح. ولا تعني هذه الحقائق وجود استعدادٍ سابقٍ مُباشرٍ ليُصبح الفرد مؤمناً أو مُلحدًا، وإنما تعني وجودَ ميولٍ لبينية من الخصائص ما تلبّث أن تتفاعل مع البيئة لتيسّر التدين. أو اللا دينية.

وكما أوضحت الدراسات الحديثة، فإنّ التأثيرات الوراثية في التدين تتداخل جزئيًا مع التأثيرات الوراثية في ميول شخصية مُهمّة للتدين؛ كالتوافق، وقلة العدوانية، والحاجة إلى الانتماء، والحاجة إلى تقليل الحيرة.

وأخيرًا، فهناك سؤالٌ مُثيرٌ يتعلّق بخصائص التدين الشخصية: هل يبحث المؤمنون في الدين عن طرقٍ للشّعور بالتواضع - بمعنى الإعجاب بمزايا الآخرين وتقييم أنفسهم بدقّة - وإنكار الذات - أي أنهم أسوأ من الآخرين - أم بتعزيز الذات، بمعنى أنهم أفضل وأعلى قيمة من الآخرين؟ في الدراسات التي تستخدم نموذج (هكساكو HEXACO) الذي يشمل عاملًا سادسًا من عوامل الشخصية؛ هو الأمانة-التواضع، يميل المتدينون في تقاريرهم الذاتية إلى أن يُسجلوا درجاتٍ مرتفعةً في ذلك العامل (الأمانة- التواضع)⁽¹⁾. رغم ذلك، فإنه فيما يتعلّق بالتواضع الحقيقيّ تقترح الدراسات الحديثة التي أجراها (يوجن غياور) و(كُنستانتين سِدِكِيدس) ورفاقهما أنّ المسيحيين والغربيين الذين يُمارسون اليوجا -أو التأمل- يميلون إلى أن يكونوا نرجسيين ومُعزّزي الذوات في اعتبار أنفسهم أفضل من الآخرين -في الحقيقة يقصدون أبناء ملتهم العاديين- على الأقل في المسائل المركزية بالنسبة لهويّتهم

(1) Ashton & Lee (2019)

الدينية؛ كالمزايا الخلقية المعيارية في دينهم⁽¹⁾. وهكذا، فإن تعزيز الذات في المسائل المركزية بالنسبة للنفس يُعدُّ مبدأً عالمياً يحكم النشاط الإنساني، ويشمل هذا المتدينين.

• الإدراك والمعتقدات الدينية والتدين

كثيرٌ من المعتقدات الدينية غير قابلٍ للتصديق، ومُضادٌّ للحدس، أو لا عقلانيٌّ صراحةً. هي غيرُ مُثبتةٍ وغيرُ قابلةٍ للإثبات، أو لا تتوافقُ في وضوحٍ مع الشواهد العلمية. ومن الأمثلة في المسيحية: ثالثُ الألوهة والمُعجزات الدينية وميلادُ المسيح العذري. ويمثل هذا الأمر وجهًا أساسيًا من أوجه اختلاف الدين، لا عن العلم فحسب، وإنما عن الفلسفة كذلك، حيثُ الشكُّ جوهرِيٌّ؛ لذا لا يبدو مُثيرًا للعجب أن يُشتَبه في أنَّ أصحاب الإيمان الديني لا عقلانيون، أو حتى متواضعو الذكاء.

ويزودنا البحث التجريبي بصورةٍ أوفرَ حظًا من الألوان بخصوص هذه الشبهة السالفة الذكر. ثم دليلٌ بالفعل عبر الثقافات أن نسبة غير المؤمنين بين العلماء أعلى بكثيرٍ منها بين عامة السكّان. كذلك يتضح عبر الدراسات أن التدين أعلى قليلًا بين الأفراد الأقل حظًا من التعليم، غير أن تلقّي التعليم في المدارس الدينية في مقابلِ العامة كثيرًا ما يمثل مزيةً للأداء الأكاديمي، وربما يعود ذلك إلى القيم المرتبطة بالضّمير، تلك الملزمة للدين. وبالمثل، على الأقل في الثقافات ذات الأديان التوحيدية، يميل أصحاب الإيمان الديني إلى تعليق قليلٍ من الأهمية على العلم والعقلانية⁽²⁾. إضافةً إلى ذلك فتمَّ شواهدٌ عبر-ثقافية تُشير إلى بعض الارتباطات السالبة بين التدين والذكاء. فضلًا عن ذلك فقد وُجد أن المتدينين في أماكن متنوعة (تضمُّ السويد المتحررة)

(1) Gebauer et al. (2017a, 2018), Hermann & Fuller (2017)

(2) Clobert & Saroglou (2015), Schwadel (2016)

يُظهرون ميلًا إلى قبول العبارات ذات العمق الزائف (الكلام الفارغ). وهذه العبارات تأكيدات مؤثرة ظاهريًا تُقدّم في بنية منضبطة نحوياً بوصفها صادقة وذات معنى، لكنها في الحقيقة فارغة تفتقر إلى أي معنى يمكن اكتناؤه (مثال: "الاكتمال يهدئ الظواهر اللا متناهية" أو "حركتك تُغيّر الملاحظات الكونية")⁽¹⁾.

بيد أن شواهد أخرى تمنعنا من استنتاج وجود رابط واضح بين الدين واللاعقلانية. فأولاً، قد أوضح الفحص الأعمق للعلاقة السلبية بين التدين والذكاء عبر الثقافات أن شرطاً كبيراً من هذا الأثر يُعزى إلى مستويات التعليم الأخفض والمستوى الأقل في ظروف المعيشة الإنسانية⁽²⁾. وثانياً، فإنه بدلاً من الذكاء كبعد إدراكي عالمي، فإن اختلافًا أساسيًا بين المؤمنين وغير المؤمنين هو طريقة التفكير؛ فإن المتدينين عبر سياقات ثقافية متباينة يميلون إلى تفضيل التفكير الحدسي الكلي والإدراك الشامل غير المفصل، فيما يتبنى غير المؤمنين طريقة تفكير تحليلية⁽³⁾. وبينما يتبوأ التفكير التحليلي مكانة مركزية حساسة بالنسبة لللاعقلانية والعلم، فإن التفكير الكلي ليس لاعقلانيًا تمامًا، ولا غير علمي، ولا غير منتج، وربما يكون له في الواقع قيمة حدسية فيما يخص اكتشاف أشياء جديدة وتعزيز الإبداع⁽⁴⁾.

ثالثًا، فإنه رغم ما تُظهره الدراسات المنفردة من ارتباط إيجابي أو سلبي بين التدين والمعتقدات غير الدينية الخارقة للطبيعة، فإن البحوث الأكثر تكاملًا تُظهرنا على صورة مثيرة أكبر وأوفر ألوانا. إن كلاً من الملحدين وشديدي التدين يَمَقْتون المعتقدات الخارقة للطبيعة،

(1) For intelligence, see Cribari-Neto & Souza (2013), Zuckerman et al. (2013); for bullshit arguments, Erlandsson et al. (2018), Pennycook et al. (2015)

(2) Webster & Duffy (2016)

(3) Pennycook et al. (2016); see also Colzato et al. (2010)

(4) Rosengren et al. (2000)

رُجماً لأسبابٍ مختلفةٍ بالنسبة للفريقين. أمّا مَنْ يصدّقون على
 المعتقدات الخارقة للطبيعة فهم أولئك المتديّنون تديّناً متوسّطاً⁽¹⁾.
 وربما يساعدنا هذا في أن نفهم لماذا حقّقت أديانُ العالمِ الكُبرى
 النجاحَ بمعياريّ عددِ الأتباع والاستمرار مقارنةً بالمجموعات الغريبة
 المحدودة كمذاهب نهاية العالم والمذاهب الشيطانية. وكما اقترح
 پاسكال بوير، فإن أديان العالم الكُبرى لم تستبق في عقائدها إلا قلةً
 من العناصر المضادة للحُدس، مقارنةً بدرجةٍ ومدى اللا عقلانيّة
 في عقائد المذاهب الشاذّة⁽²⁾. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذه العناصر
 المضادة للحُدس قد لقيت داخلَ المجتمعات الدينيّة تأويلاً أخلاقياً،
 فلم تُعدّ تقيّف وحيدةً كتجلياتٍ متطرّفةٍ لقدرات الإله المتعالية على
 الطبيعة. وعلى سبيل المثال، فإنّ ثالوث الألوهة يُشير إلى أهمية
 أن يتوحّد البشر ولو كانوا مختلفين، فيما تنطوي المعجزات الواردة
 بالكتاب المقدّس غالباً على إبراءٍ للإنسان من المعاناة.

• النساء والرّجال:

عادةً تكون النساء أشدّ تديّناً من الرّجال، ويصدّق هذا على مُعظم
 الثقافات والأديان. ويتّضح هذا الاختلاف حين يركّز المرءُ على الجانب
 الفرديّ من التديّن (العقيدة والصلاة) مقارنةً بالجانب الاجتماعيّ
 (الانتماء والطُّقوس الجماعيّة)؛ إذ رُجماً كانت هناك تقاليد مجتمعيّة في
 بعض الأديان تحبّذ مشاركة الرّجال في الطُّقوس الدينيّة العامّة. فكيف
 يمكن لنا أن نفهم عقيدة النساء وتوجّهاتهنّ الدينيّة الأقوى؟

تشمل الأسباب الاجتماعيّة التي طرّحت لتفسّر هذا الاختلاف
 الأدوارَ التقليديّة للجنسين، والاختلافات المرتبطة بها بين الجنسين فيما
 يخصّ العمل والتعلّق بقيّم العائلة وتعليم الأطفال. تلعب هذه

(1) Wilson et al. (2014)

(2) Boyer (2001)

العواملُ دورًا محدودًا، باختلافات التدين بين الجنسين تتضاءلُ في المجتمعات الأحدث المُحتفية بالمزيد من المساواة بين الجنسين والمزيد من الأمان الاجتماعي. غير أن هذه العوامل لا تكفي للتفسير؛ إذ إن النساء في المجتمعات الحديثة العلمانية ما زلن أشد تدينًا.

هكذا تُسهِم الاختلافات النفسية على صعيدي الشخصية والإدراك في اهتمام النساء الأقوى بالدين وإن لم تكن تكفي لتفسيره⁽¹⁾. والحق أن النساء يملن إلى أن يكن أكثر توافقًا وأكمل يقظةً ضمير أو أقل دُهانيَّة من الرجال. ويوجدُ مثل هذه الميول فيما يتصل بالقيم؛ إذ تمنح النساء الأولوية الأكبر للقيم المتسامية على الذات (كالبر والنزعة الكئيبة) بأكثر مما يفعل الرجال، فيما يهيب الرجال بقوة القيم المناقضة للتحفظ. وتمتد هذه الاختلافات إلى أخرى أشد تركيزًا، فالرجال أعنف على سبيل المثال، وأشد اندفاعًا وأعظم مخاطرة. إضافة إلى ذلك فإن النساء أميل إلى استخدام التفكير الحدسي الكئي مقارنة بالرجال، كما أنهن أقل استخدامًا للتفكير التحليلي. ورغم ضالة هذه الاختلافات بين الجنسين فإنها تبدو نافذة إلى الجميع فيما وراء دور الثقافة والنمو والجيل. هكذا يبدو الإيمان والقيم الدينية أجذب لمن يهتمون بجودة العلاقات بين-الشخصية، والاستقرار الشخصي والمجتمعي، فضلًا عن أولئك الذين يتمتعون بإدراك أكثر عالميَّة للحقيقة. وعلى ذلك كان الذين أجذب للنساء من الرجال، كما كان أجذب للرجال أصحاب تلك الميول الشخصية والإدراكية المحددة.

(1) Beit-Hallahmi (2015, ch. 5), Francis & Penny (2014), Voas et al. (2013)

• أشكال محدّدة - الروحانيّة والأصوليّة والذين المبني على العاطفيّة،

لو كان التوافق ويقظة الضمير معاً يميّزان التدينَ بعامةٍ، فإنّ مزيجاً من التوافق ورُجماً يقظة الضمير مع نُزوع شخصي آخر يتنبأ بأشكال محدّدة من التعبير عن الميول الدينية والروحيّة، كالروحانيّة الحديثة والأصوليّة والذين المبني على العاطفة.

- الروحانيّة:

إنّ مزيج التوافق مع البُعد الشخصي المتمثّل في الانفتاح على الخبرة يميّز ما نُطلق عليه اليوم الروحانيّة الحديثة، كما يتنبأ بها على المدى البعيد. وتُشير الروحانيّة الحديثة إلى بحث الفرد عن المعنى والارتباط بالآخرين والعالم من خلال الاعتقاد في كيان أو مبدأ مُتعالٍ لا يُوجد بالضرورة داخل إطار التقاليد والمؤسسات الدينية الراسخة ولا حتى بمعزلٍ عنها⁽¹⁾.

وينجذب إلى الروحانيّة الحديثة أولئك الذين يُعلّقون أهمية كبرى على جودة العلاقات بين-الشخصيّة والمنفتّحون على طرقي بديلة معقّدة إبداعية للتفكير ومُعايشة حقيقة الحياة اليوميّة. كما يُوحى هذا المزيج من التوافق والانفتاح على الخبرة بقيم كونيّة. ولا ينحصر توجّههم الاجتماعي في القريبين منهم، وإنّما هو أوسع امتداداً إلى العالم كلّهِ. وبالمثل، فقد يعكس كون الإنسان روحانياً أو متديّناً في بلد علمانيّ -حيث العلمانيّة واللا دين هما الأمر الطبيعي- ميلاً شخصياً إلى السباحة ضدّ التيار والاختلاف، بالاهتمام بنظرة بديلة إلى الحياة اليوميّة تكون على سبيل المثال أقلّ مادّيّة وتركيزاً على منفعة الذات. بالإضافة إلى ذلك فإنّ الروحانيّة الحديثة تشترك مع التدين التقليدي في تفضيل التفكير الكلّي على التحليلي، غير أنّ الأشكال اللا

(1) Piedmont (1999), Zinnbauer & Pargament (2005)

دينية من الروحانية الفردية الحديثة تميل إلى جذب مَنْ يميلون إلى بعض جوانب التفكير والخبرة الخارقين للطبيعة (كالتفكير السحري الانفصال عن الواقع)⁽¹⁾.

ـ الأصولية:

لا ينحصر الدور الذي تلعبه التأثيرات البيئية والوراثية في التدين على إطلاقه، وإنما يمتد إلى طريقة تدين المرء. وينسحب هذا على الأصولية. وقد يتحول المتدينون إلى أصوليين أولاً بسبب الاندماج الاجتماعي وتناقل عائلتهم عبر الأجيال لأشكال سلطوية محافظة متشددة من الدين، وثانياً لأن أبعاد الشخصية التي تحبذ التدين الأصولي هي التوافق وبقطة الضمير (كما في التدين بعامة) ممتزجين بقلّة انفتاح على الخبرة. وثالثاً وأخيراً فإنّ عوامل سياقية معينة تنشط وتدعم الأشكال الأكثر جذرية للتدين.

يبدو الأصوليون على المستوى الاجتماعي المعرفي أشخاصاً متدينين يصلون بتوجهات التدين الشائع إلى درجة قصوى. هكذا تصير الحاجة الدينية إلى النظام والبنية والإجابات في العالمين الداخلي والخارجي تشدداً Dogmatism، أي إنكار الدليل الذي يبطل أفكار المرء، وحرفية Literalism، أي فهم نصياً لا رمزياً انتقائياً للمحتوى الديني، وسلفية Orthodoxy، أي إطاعة لمصادر المرجعية الدينية دون مساءلة، وثنوية Dualism، تتجلى في التفكير بالأبيض والأسود، وهماً أخلاقياً-Moralisation، تُصبح معه المسائل والقرارات كلها موضوعات للحكم الأخلاقي، وتزمتاً Rigorism، حيث يسود اليقين الديني على الاقتناع الأخلاقي⁽²⁾.

(1) Saroglou & Munoz-García (2008), Saucier & Skrzypiriska (2006), Willard & Norenzayan (2017); see also Gebauer et al. (2014)

(2) Saroglou (2016)

• الَّذِينَ الْعَصَابِيُّ فِي مَقَابِلِ الَّذِينَ السَّلِيمِ الْعَقْلِيَّةِ:

كما رأينا في الفصل السابق، فإنه في بداية القرن العشرين وصفت وليم جيمس نوعين من الدين، سُمي أحدهما (النفس العليقة)، مبنياً على تصوّر الفوضى في الوجود الإنساني ووجود شيء شرير بالضرورة في الحياة والعالم. أمّا الآخر (دين العقول السليمة) فتبعث فيه الحيويّة فرحة الوجود والتفاؤل العريض⁽¹⁾.

وامتداداً لهذا التمييز إلى حدّ ما نستطيع أن نتصوّر أولاً أنه إذا ما وُجدت الشروط المذكورة سابقاً في هذا الفصل (أي كانت البيئة الاجتماعية تُتيح الدين ووُجدت نزوعات التوافق والضمير اليقظ؛ فإن أولئك الذين يتسمون إضافةً إلى هاتين السّمتين بقدر عالٍ من العصبيّة أو التذبذب العاطفي (أي القلق والاكتئاب والشعور بالإثم) ربما يميلون إلى أن يعيشوا خبرات دينيّة تتسم بالسلبية العاطفيّة والأفكار الدينية السلبية، كالاعتقاد في إلهٍ مُعاقبٍ، أو شيطانٍ مُهذّبٍ. وربما يبحث هؤلاء الأفراد بدلاً من ذلك عن جماعاتٍ دينيّةٍ داعمةٍ وجدانيّةٍ إلى درجةٍ كبيرةٍ، خاصّةً المجموعات الصغيرة كعددٍ من الحركات الدينية الجديدة التي تمنح المُلتحقين بها التعاطف والاستقرار الوجداني. كذلك أوضحت بعض الدراسات الطويلة أنّ العصائيين من المتدينين المندمجين اجتماعياً ربما ينتهون إلى المروق من الدين وترك الإيمان. ويُسْتَبْه في أنّ العصائيين أشدّ حساسيةً لدى مواجهة مواقف الحياة السّلبيةّ بخاصّة. وقد تعضّد هذه المواقف تصوّراً سلبياً عن الإله وتصوراتٍ للظلم في العالم أو للنفاق الخلقي من قِبَل الآخرين المهمّين. وثانيًا فإنّه حال توفّر الشروط الأخرى مرّةً ثانية (وجود الدين في البيئة المحيطة، والتوافق ويقظة الضمير) فإنّ أولئك الأفراد الذين يتمتّعون إضافةً إلى ذلك بقدرٍ عالٍ من العاطفيّة الإيجابية -أي أنّهم أقلّ عصائيّةً وأكثرُ

(1) James (1902/1985)

انبساطية- قد ينجذبون إلى أشكال انبساطية واسعة التأثير من التعبير الديني⁽¹⁾.

ومن المثير أن الاختلافات المذكورة آنفاً بين التعبيرات الدينية استناداً إلى العاطفية السلبية مقابل الإيجابية لا تنحصر في الأفراد فحسب وإنما تمتد إلى الثقافات. وعلى سبيل المثال فإن دراسات عديدة تقترح وجود اختلافات طفيفة بين المسيحية في الولايات المتحدة، لا سيما البروتستانتية المعاصرة، والمسيحية الأوربية والكاثوليكية بغضّة. تميّزت الأخيرة تاريخياً بتأكيد على الخطيئة والشّعور بالإنثم، فيما يميل المتدينون في الولايات المتحدة إلى أن يتميزوا بعاطفية إيجابية تسم شخصياتهم⁽²⁾.

خبرات الحياة المهمة

ربما يكون للاندماج الاجتماعي الديني وسمات الشخصية تأثير مستقر إلى حد ما في التدين المعاصر وأشكاله. غير أن الأشخاص ربما يخبرون تغيرات طفيفة أو مهمة في مساراتهم الدينية. وتحدث هذه التغيرات عقيب مواقف أكثر تحدّياً وعقب أحداث مهمة في الحياة. وتقليدياً فإن مثل هذه المواقف والأحداث التي دأب باحثو علمي النفس والاجتماع على دراستها هي تلك التي تتضمن الجرمان والضّعف في حِقول الحياة المختلفة، وتؤثر في جوانب متباينة من الذات. رغم ذلك فإن النُفسيين قد بدؤوا حديثاً يتعرفون الدور الذي تلعبه الخبرات الشخصية الإيجابية في إحداث التغيرات الدينية والروحية.

(1) Exline (2013), Hui et al. (2018)

(2) Saroglou (2010, 2017)

• أحداث الحياة السلبية والتحديات الموجهة إلى الذات:

لعلَّ موقفَ الضَّعفِ النموذجيَّ هو تنشيطُ مَنْظورِ الفَناءِ. وقد أوضحت الدراساتُ التجريبيةُ في إطارِ نظريةِ إدارةِ الدُّعُر أنَّ المُشاركين حينَ يُطلَبُ منهم أن يفكِّروا في موتهم ويكتبوا جُملاً قليلةً فإنهم يميلون بعد ذلك إلى تقريرِ اعتقادٍ أقوى في الله، وحتى في آلهة أديانٍ أخرى غير دينهم. وقد وُجد أنَّ غيرَ المؤمنين يُظهرون مَيْلاً مماثلاً، على الأقلَّ على مُستوىِ ضمنيٍّ غيرِ واعٍ تمامًا. إضافةً إلى ذلك فإنَّ شديدي الإيمان الدينيِّ -كما أوضحت تجاربُ أخرى- يتميزون بِخصائِةٍ إلى حَدِّ ما ضِدَّ الآثارِ الأخرى المُعتادةِ لهذه المُناوَرَة التي تُبرِزُ الفَناءَ، حيث يخبرون بدرجةٍ أقلَّ تلك الحاجةِ الزائدةِ إلى تقديرِ الذاتِ أو إلى الدفاعِ عن القِيَمِ الثقافية⁽¹⁾.

وبخلافِ الموت، فإنَّ مواقفَ وأحداثًا سلبيةً عديدةً مِنَ الحياةِ على المُستويين الفرديِّ والمُجتمعِيِّ قد تمثِّلُ تهديداتٍ لجوانِبٍ محدَّدةٍ من الذات، كتقديرِ الذاتِ وضبطِ النفسِ واليقينِ والمعنى والنظام. ومِن الأمثلةِ التقليديةِ فَقْدُ حبيبٍ، والطلاقُ، والأزماتُ المهنيَّةُ أو الماليَّةُ، والمرَضُ الشديد، لا سيَّما إذا كانت الأسبابُ والمآلاتُ غيرَ واضحةٍ، والخبراتُ الصادمةُ والاضطهادُ والتمييزُ. ويمكن لهذه الأحداثِ والمواقفِ السلبيةِ التي تؤثرُ تأثيرًا معتبرًا في الذاتِ أن تدفعَ الأفرادَ إلى تغييرِ مساراتهم الدينيةِ باعترافٍ رسالةٍ ما في الحياةِ أو الارتدادِ عنها أو تبديلها أو اكتشافها.

إضافةً إلى ذلك فكما أوضحت بُحوثُ پار غرانكفست ولي كركهاترك، وغيرهما، فإنَّ المواقفَ السلبيةَ التي تدومُ أطولَ على مُستوىِ العلاقاتِ، لا سيَّما خِبرةُ التعلُّقِ غيرِ الآمنِ (الرُّديَّة) بالأبوين في الطفولةِ أو بالشريكِ المُحِبِّوبِ خِلالَ الحياةِ الرُّاشدةِ، تُيسِّرُ -إن لم

(1) Jong & Halberstadt (2018)

تُسبب- تغيّراتٍ مُهمّةٍ دراميّةٍ في المسار الديني والروحي لِمَن تعرّض لها. وفي هذه الحالات يحتاج الناسُ الدينَ وإلهاً مُحبّاً و/ أو جماعةً داعِمةً ليعثروا على أمان التعلّق أو يستعيدوه. وكبدّل لذلك يمكن للناس أن يرتدّوا عن الإيمان بسبب تعلّقهم غير الآمن أو كشكلٍ غير مباشرٍ للاحتجاج. وبالمثل، فإنّ طلاقَ الأبوين كثيراً ما يؤثّر سلباً في تدنّي الفرد ويُسرُّ حالةَ اللا-انتماء الدينيّة أو المُروّق من الدين أو تغيير المذهب⁽¹⁾.

ومن المُثير أنّ الشواهد المتراكمة المذكورة آنفاً لا تأتي من الدراسات على تأثير أحداث الحياة والظواهر المجتمعيّة فحسب، وإما كذلك من عشرات الدراسات التجريبية الحديثة في المُختبر. في هذه الدراسات يُحدّث القائّم بالتجربة تهديداً لأحد جوانب الذات (التقدير والضبط واليقين والمعنى والنظام وأمان التعلّق) بجعل المُشارك يقرأ نصّاً قصيراً مناسباً أو يتلقّى تغذيةً رجعيّةً غيرَ حقيقيّةٍ على سبيل المثال. ويظهرُ أنّه حين يخبر المُشاركون مثل ذلك الضعف الافتراضيّ في أحد الجوانب المذكورة آنفاً، ولو لدقائقٍ قليلة، يميلون إلى المصادقة على المعتقدات الدينية على نحوٍ أقوى، خاصّةً ذلك الاعتقاد في وجودٍ إلهٍ قويٍّ مُحبٍّ، كما يُصبحون أُميلَ إلى أداء الطقوس الدينية، ويتوحّدون بقوةٍ أكبرَ مع دينهم. إضافةً إلى ذلك فإنه كما في الدراسات المُتجزّاة على آثارِ بُروز خطر الفناء، وُجد أنّ المُشاركين المتدينين للغاية يشعرون بتهديدٍ أقلّ من مناوَراتٍ مثل تلك التجارب. ومن المُثير أنّه حالَ توفّر تلك التجارب بدائلَ للحلول الدينية (كتنشيط فكرة وجود حكومةٍ قويّةٍ للدولة، أو تأويلٍ للعمل الفنيّ العبثيّ) لاستعادة المعنى وضبط النفس أو تقدير الذات؛ يصبح المشاركون أقلّ ميلاً إلى استخدام الدين كملاذ.

(1) Granqvist (2020)

رغم ذلك يَمْنَحُ الدِّينُ مُعْتَقِيهِ عِدَّةً مِنَ السَّمَاتِ المُحَدَّدَةِ الَّتِي تَجْعَلُ جاذبيَّته أقوى، وربما أَكثَرَ تَفَرُّدًا، في مَوَاقِفِ الْكَرْبِ الْهَائِلِ. إِنَّ الْمُعْتَقِدَاتِ الدِّينِيَّةَ أَقْوَى مِنْ غَيْرِهَا مِنَ الْمُعْتَقَدَاتِ وَالْأَفْكَارِ؛ لِاتِّصَافِهَا بِصِفَاتٍ مَوْجُودَةٍ مَعًا، هِيَ: الْإِمْتِنَاعُ عَلَى التَّفْنِيدِ -Unfalsifiability، ومحدوديَّةُ غَرَابِئِهَا (أَي قِلَّةُ عُنَاوِينِهَا الْمُضَادَّةُ لِلْحَدْسِ)، وتَصَوُّرُهَا الْمُؤَنِّسِ لِلْإِلَهِ anthropomorphism عَلَى أَنَّهُ كَيَانٌ أَعْلَى عَادِلٌ مَحِبٌّ حَارِسٌ، وَلَوْعِدِهَا بِالْخُلُودِ بِمَعْنَاهِ الْحَرَفِ⁽¹⁾.

• الخِبراتُ العاطفيَّةُ الإيجابية وتجاوزُ الذاتِ:

تَحْبِذُ الشَّوَاهِدُ الْمَرْوِيَّةُ وَالدراساتُ النَّفْسِيَّةُ فِكْرَةً أَنَّ الْأَشْخَاصَ يَتَحَوَّلُونَ إِلَى الْإِيمَانِ لِيَتَلَقَّوْا نِدَاءَ رِسَالِيَّاتِ Vocational Call، وَأَنَّ هَذَا يَحْدُثُ أَكْثَرَ مَا يَحْدُثُ عَقِبَ خَبْرَةٍ سَلْبِيَّةٍ مُهِمَّةٍ تُؤَثِّرُ فِي الذَّاتِ، كَتَارِيخٍ مِنَ التَّعَلُّقِ غَيْرِ الْأَمْنِ أَوْ فَقْدِ حَبِيبٍ، وَأَحْيَانًا أَقَلَّ عَقِبَ حُلُولِ كَوَارِثٍ بِالْآخَرِينَ. إِضَافَةً إِلَى ذَلِكَ فَلَيْسَ هُنَاكَ الْكَثِيرُ مِنَ التَّحَوُّلَاتِ الْعَقَائِدِيَّةِ أَوْ الْمَرْوِيَّاتِ الرِّسَالِيَّةِ عَقِبَ الْخِبَرَاتِ الْإِيجَابِيَّةِ الْقَوِيَّةِ، خَاصَّةً تِلْكَ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالذَّاتِ وَتَمْدِيدِهَا كَخِبْرَةٍ أَنَّ يَقْبَلَ الشَّخْصُ لِلانضمامِ إِلَى جَامِعَةٍ مَرْمُوقَةٍ، أَوْ الْقَوْزِ بِالْيَأْتِصِبِ، أَوْ الْاسْتِمْتَاعِ بِإِجَازَةٍ صِفِيَّةٍ رَاضِيَةٍ، أَوْ بِمُمَارَسَةِ الْجِنْسِ مَعَ أَجْمَلٍ / أَوْسَمٍ أَوْ أَذْكَى رَفِيقٍ مُمَكِّنٍ أَوْ أَحْفَقِهِ ظِلًّا.

رغم ذلك فَتَمَّ شَوَاهِدُ مِنَ الْمَرْوِيَّاتِ تُشِيرُ إِلَى أَنَّ الْأَشْخَاصَ رُبَّمَا يَتَحَوَّلُونَ إِلَى الْإِيمَانِ أَوْ يَعْمَقُونَ مُيُولَهُمُ الدِّينِيَّةَ وَالرُّوحِيَّةَ عَقِبَ خِبَرَاتٍ وَجَدَانِيَّةٍ إِيجَابِيَّةٍ مُحَدَّدَةٍ تَسْمَحُ بِنَوْعٍ مِنَ تَجَاوُزِ الذَّاتِ. عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ، فَإِنَّ الرُّوسَ -حَسَبَ الْأَسْطُورَةِ- تَحَوَّلُوا إِلَى الْمَسِيحِيَّةِ بَعْدَ أَنْ أَذْهَلَتْ مُمَثِّلُهُمُ الطُّقُوسُ الْبِيزَنْطِيَّةَ فِي كَاتَدْرَانِيَّةٍ أَيْ صُوفِيَا الشَّهِيرَةِ فِي الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ. فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْغَرِبِيِّينَ الْمُتَمَنِّينَ إِلَى

(1) See, for reviews, Laurin & Kay (2017), Sedikides & Gebauer (2014)

تقاليد دينية توحيدية يتحولون إلى البوذية حين يجدون فيها روحانية تدفع بوضوح باتجاه إلغاء الحواجز بين داخل المجتمعات الإنسانية وخارجها، وتتبنى قيمًا كونية بما لا يدع مجالاً للبس.

ومن المثير أن دراسات تجريبية عديدة في مختبرنا وغيره من المختبرات وأعمال أكاديمية أخرى في الأعوام الأخيرة تشير إلى أن الناس حين يخبرون أنواعًا محدّدة من العواطف الإيجابية الموجهة بمحفز other-oriented، أو الموجهة إلى شخص آخر stimulus-oriented -كالشعور بالهابة والجمال الفني والإعلاء الخُلقي moral elevation أو التعاطف- لكن ليس الموجهة إلى الذات كالفرح الشخصي والفخر- فإن طموحاتهم ومواقفهم -وحتى تصرفاتهم الدينية والروحية- تنشط وتبرز. ويمكن لهذه الملاحظة أن تفسّر على أنحاء عديدة. فمعايشة مثل هذه العواطف توسّع الذات التي تواجه آنذاك حقيقة أوسع وأهمّ ممّا اعتادته. بل قد يشعر المعرض لهذه العواطف بأن ذاته تضاعفت، وأنها مأخوذة في حقيقة أكثر عالمية نظرًا لازدياد مشاعر التوحد مع الآخرين، ولأن قيود الزمن تبدو أقل ضغطًا من المعتاد، ولظهور القيم المادية المرتبطة بالخبرة وتسيدها في تلك اللحظات، ولأن الحياة تبدو أملاً بالمعنى والعالم يبدو أخيرًا من ذي قبل⁽¹⁾.

الخلاصة

قد يكون الناس مؤمنين بالدين أو ملحدين أساسًا بسبب اندماجهم الاجتماعي العائلي المبكر -سواء أكان الاندماج دينيًا أم لا دينيًا- خاصة ذلك الذي دفعهم إليه أمهاتهم، وإن كان للأجداد دور كذلك، ولا سيما الجدات، وكذلك لأعضاء العائلة الآخرين. وتعضد أثر هذا الدمج

(1) Saroglou et al. (2008), Valdesolo & Graham (2014), Van Cappellen et al. (2013)

الاجتماعي الديني طُرُق التنشئة العَطوفُ غيرُ المستبَدَّة، وتشابهُ الأَبوين (فيما يَخُصُّ المسائل الدينية)، وعَلمانيَّة المجتمع القويَّة، ورُما كذلك انطباقُ وَضع الأَقليَّات على الجماعة الدينيَّة. وقد تُقوِّي أَثَرَ هذا الدمج الاجتماعي العائلي الديني، أو تُضعِّفه، المَصادرُ الخارجِيَّة للدمج الاجتماعي؛ كالرُفاق والمُربِّين والمعاهد التعليميَّة.

وبخلاف دَوْر الدمج الاجتماعي فإنَّ أصحابَ الميول الشخصيَّة المؤكدة لأهميَّة جَوْدَة العلاقات بين-الشخصيَّة والنظام والاستقرار في العالمين الداخلي والخارجي، فضلًا عن الشُّعور بحاجةٍ مُلِحَّة -رُما كنتيجة لتلك الأمور المذكورة- إلى الإغلاق المعرفي وتفضيل التفكير الحدسي الكُلِّي على التحليلي، هم أكثرُ عُرضَةً من غيرهم للانجذاب إلى الإيمان الديني والطُّفوس والأعراف والتجمُّعات التي تَدعِم هذه المَثَل وتحتفي بها، لكن ليس بالمعتقدات الخارقة للطبيعة. ويبدو أنَّ التوجُّهات السالفة الذِّكْر تفسِّر كذلك تأثيراتِ الوراثة في التدنُّن أو اللا دينيَّة، تلك التأثيرات التي تكونُ أقوى في سَنِّ الشباب ممَّا هي قبلَ ذلك، كما تفسِّرُ حقيقةً أنَّ النساء يُظهِرن إيمانًا أقوى والتزامًا طقسِيًّا أكبرَ ممَّا يُظهِرُ الرِّجال. أمَّا أولئك المنفتِحون أكثرَ على الخبرة إضافةً إلى ذلك فيَبحثون عن أشكالٍ حديثَةٍ للروحانيَّة كبديلٍ للدين التقليدي، وعلى النقيض من ذلك، يَشعر مَن يُحجِّمون عن الأفكار والقيَم والخبرات الجديدة المعقَّدة غير التقليديَّة بأنهم أكثرُ ارتياحًا في الجماعات الأصوليَّة. هذا، فيما تُيسِّرُ الميول الشخصيَّة العصبيَّة -كالتذبذب والسلبيَّة العاطفيَّين- بين المُدمجين دينيًّا في المجتمع، تُيسِّر هذه الميولُ الاضطرابَ الدينيَّ أو المُروِّق من الدين.

وأخيرًا، فإنَّ الضَّعفَ الوجداني والعلائقي -سواءً أكانَ ثابتًا كما في تاريخ من التعلُّق غير الآمن بالأبوين أو شركاء الحياة، أم محدودًا مؤقتًا كما في أحداث الحياة السلبيَّة والخبرات التي تُبرز الشُّعور بالفناء، أم ذلك الذي يستحثُّه الباحثون تجريبيًّا في المُختبرات ببساطة-

يَدْفَعُ النَّاسَ إِلَى اللُّوَاذِ بِالَّذِينَ كَوَسِيلَةٍ لاسْتِعَادَةِ الْاِسْتِقْرَارِ الْوِجْدَانِيِّ
وَالْأَمَانِ الْعَلَائِقِيِّ وَالْخُلُودِ الْمُتَصَوَّرِ، فَضْلًا عَنْ مَعْنَى الْحَيَاةِ وَالْقُدْرَةِ
عَلَى التَّحَكُّمِ فِيهَا. رَغْمَ ذَلِكَ فَإِنَّ أَنْوَاعًا مَعِينَةً مِنْ الْخِبَرَاتِ الْوِجْدَانِيَّةِ
الْإِيجَابِيَّةِ -تِلْكَ الَّتِي تَسْمَحُ بِزَحْزَحَةِ مَرَكِزِيَّةِ الْذَاتِ أَوْ بِالْإِعْجَابِ بِمُحَقِّزِ
مُلْهِمٍ فَتَخْلُقُ بِذَلِكَ شُعُورًا بِتَجَاوُزِ الْذَاتِ- تَتَمَتَّعُ كَذَلِكَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى
تَعْضِيدِ التَّطَلُّعَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ.

الفصل الثالث

أطفالٌ مؤمنون بالألوهة، يافعون مرتدّون، مُسنّون متعصبون؟

كثيراً ما يُفترض أنّ الأطفال سُذج ويُظهرون ميلاً إلى التفكير السحري، وعلى ذلك فهم بطبيعتهم موجهون إلى أن يعتقدوا في الله والملائكة والحياة الآخرة والمعجزات. هذا، فيما يُفترض أنّ اليافعين والشباب بوصفهم نُواراً وشُكّاءاً عرضةٌ لإبعاد أنفسهم عن الدين أو حتى الخروج منه. أمّا المُسنّون فلرؤيتهم اقتراب الموت يُعتقد أنّهم ينظرون إلى الدين بصِفته طريقاً لضمان الخلود. ولعلّه ممّا يتوافقُ والرؤية التقليدية لتطوُّر الإنسان كدورة حياةٍ يعود فيها البشر في شيخوختهم إلى حالٍ شبيهةٍ بالأطفال أنّ المُسنّين ينتهون متعصبين دينياً، والكنائس بالفعل مَلاى بالمُسنّين نساءً ورجالاً.

فهل هذه الافتراضات المذكورة صادقة؟ هي ليست خاطئة تمامًا كما سنرى في هذا الفصل، إلا أنها لا تحكي إلا نصف القصة. وربما يكون عكس التوجهات المذكورة هذه صحيحًا هو الآخر؛ إذ الأطفال منفتحون على الإلهاد، والمراهقون على الروحانيّة، والبالغون على التفكير السحري، والمُسَنُّون على العلمانيّة. هذا إضافة إلى أن تطوُّر الإنسان لا ينحصر في الاعتقاد الدينيّ فحسب، وإنما يمتدُّ إلى الارتباط والسلوك والانتماء. وإنَّ تغيُّرات هذا التطوُّر المعرفيّة والوجدانيّة والخُلقيّة والاجتماعيّة لتتبع مسارات متمايضة فيما بينها، حتى ولو كان بعضها يعتمد على بعض. سيركّز الفصل تركيزًا كبيرًا على الطفولة، آخذًا بعين الاعتبار تلك الأسئلة المثيرة التي تتحدّى بها فهمنا لكيفية ظهور الدين في حياة الأفراد، غير أنّه سيختبر كذلك كيف يتطوّر التدين خلال المراهقة والبلوغ والشيخوخة.

هل الأطفال مؤمنون أم ملحدون؟ بالطبع أم بالثقافة؟

إنَّ السؤالَ عمّا إذا كان الأطفال موجَّهين بطبيعتهم إلى الدين أم لا لهو أعقدّ ممّا يبدو للنظرة الأولى. فإنَّ كون الإنسان مستعدًّا بطبيعته للدين، أو للروحانيّة بصورةٍ أوسع - بأن يكون مُزوّدًا ببعض المقولات الفطريّة كالاعتقاد في كيّانٍ مُتعالٍ - لأمرٌ مختلفٌ عن كونه مستعدًّا لتلقّي الأفكار الدينية إذا ما قدّمت إليه الثقافة هذه الأفكار بوصفها حقيقية. إضافةً إلى هذا فإنَّ مثلَ هذا التلقّي مختلفٌ قليلًا عن سؤالٍ ما إذا كان الأطفال أكثر استعدادًا لتلقّي الدين منهم لتلقّي اللا دينيّة، حالَّ كون البدليّين مُعتادين في الثقافة التي ينشأ فيها. وانتهاءً فإنَّ الوظيفة النفسية للأطفال لا تعني تأثيراتٍ طبيعية أقوى من تلك التي للبالغين. فكما رأينا في الفصل الثاني، تتضح التأثيرات الوراثيّة في

الشخصية والتدين أكثر في عهد الشباب. إضافة إلى ذلك فإن البالغين قد يفكرون كالأطفال، وقد يكون الأطفال أقل طفولة مما نتخيل!

• العقائد والتطور المعرفي- إيمان الأطفال بصفته ليس طفلًا للغاية،

يعتقد الناس أنه من البدهية أن الأطفال يميلون بطبعهم إلى أن يكونوا سُذَّجًا، وأن يُصادقوا على التفكير السحري، ويعتقدوا في سهولة مُعتقدات مضادة للحدس وخرافة للطبيعة كذلك التي لا تتفق ونفسيات البشر -ولا سيما الأطفال- البسيطة وعلمهم بالطبيعة مما يدخل في خبرتهم بالعالمين الطبيعي والاجتماعي. والافتراضان اللذان يبرزان هذا الاعتقاد الشائع هما أولاً أن الحدود الإدراكية للأطفال مسؤولة عن هذا الأمر، وثانيًا أنهم يميلون بطبعهم إلى الخيال الجامح وغير المألوف من الأمور.

والحق أنه من منظور قديم للتطور المعرفي يتضمن فيه التقدم في العمر مدخلًا إلى طرق تفكير جديدة وأكثر تقدمًا ونَبْدًا للطرق القديمة، قد وُجد في الأبحاث القديمة منذ الستينات وحتى التسعينات من القرن الماضي أن إيمان الأطفال والمراهقين ومعتقداتهم تتطور حسب تقدمهم في العمر، إذ يزداد تفكيرهم تجريديًا ورمزيًا واستبطانًا وفرديةً ونسبيةً باطراد، ويصبح أقل تجسيدًا وخرافيةً وتعميمًا وبساطةً في قبول الأفكار⁽¹⁾.

رغم ذلك، فبينما لا تدحض البحوث الأحدث التي أجريت في الأعوام العشرين الأخيرة الافتراضات السالفة الذكر تمامًا، إلا أنها أضافت إلى هذه الافتراضات ظلالًا مهمة. فالأطفال أقل لا عقلانية، والبالغون أقل عقلانية مما ظنَّ بهم جميعًا في السابق؛ إذ إن الأطفال

(1) Oser et al. (2006), for a review

أَقْدَرُ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْخَيَالِ وَالْحَقِيقَةِ مِمَّا تَمِيلُ حَدَسِيًّا إِلَى اعْتِبَارِهِمْ: فَحَالَ شُعُورِهِمْ بِالْجُوعِ لَا يَطْلُبُونَ كَعَكَةً مِنْ صَدِيقِهِمُ التَّخْيُّلِيَّ. وَإِضَافَةً إِلَى ذَلِكَ فَإِنَّ التَّفَكِيرَ السُّحَرِيَّ فِي الطَّفُولَةِ لَيْسَ حَدًّا مَعْرِفِيًّا فَحَسَبُ، وَإِنَّمَا هُوَ أَدَاةٌ اسْتِكْشَافِيَّةٌ قَوِيَّةٌ دَاعِمَةٌ لِلإِبْدَاعِ. وَفَضْلًا عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْبَالِغِينَ لَا يَتَخَلَّوْنَ حَقًّا عَنْ طَرَائِقِ تَفَكِيرِهِمُ الْقَدِيمَةِ، بَلْ تُوْجَدُ الطَّرَائِقُ -قَدِيمُهَا وَجَدِيدُهَا- جَنْبًا إِلَى جَنْبٍ، وَفِي بَعْضِ الْمَوَاقِفِ عَلَى غِرَارِ الْأَزْمَاتِ الشَّخْصِيَّةِ تَعُودُ طَرَائِقُ التَّفَكِيرِ الْقَدِيمَةِ.

وَشَبِيهٌ بِذَلِكَ أَنَّ تَصَوُّرَ الْإِلَهِ عَلَى صُورَةٍ إِنْسَانِيَّةٍ يَسْتَمِرُّ مَعَ الْبَالِغِينَ، حَتَّى وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ إِلَى دَرَجَةٍ أَقَلِّ مِمَّا هُوَ لَدَى الْأَطْفَالِ. وَرَغْمَ مُضَادَّةِ الْبَالِغِينَ عَلَى الْفِكْرَةِ الصَّحِيحَةِ لَاهُوتِيًّا -تِلْكَ الَّتِي مُفَادُهَا أَنَّ الْإِلَهَ كُلِّي الْخُضُورِ- فَإِنَّهُمْ يَفَكِّرُونَ وَيَشْعُرُونَ كَمَا لَوْ كَانَ الْإِلَهُ مَشْغُولًا لِلْغَايَةِ بِصَلَوَاتِ الْآخَرِينَ، وَلِهَذَا فَهُوَ بَعِيدٌ بَمَا لَا يَسْمَحُ بِأَنْ يَسْتَمَعَ إِلَى طَلِبَاتِهِمْ هُمْ⁽¹⁾.

أَضْفِ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَقَائِدَ الدِّينِيَّةَ لَيْسَتْ إِدْرَاكَاتٍ مَعْرِفِيَّةً أَصِيلَةً بِالْكَامِلِ جَاءَتْ مِنَ الْعَدَمِ عَلَى نَحْوِ لَا عَقْلَانِيٍّ تَمَامًا، فَهِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْإِدْرَاكِ الْاجْتِمَاعِيِّ الْيَوْمِيِّ لِلأَطْفَالِ، كَمَا تَوْسَعُ هَذَا الْإِدْرَاكُ وَتَفْتَرِضُهُ سَلَفًا حَتَّى وَهِيَ تَتَعَدَّاهُ. فَالْإِعْتِقَادُ فِي عِلْمِ اللَّهِ الْكُلِّيِّ يَفْتَرِضُ سَلَفًا تَحْصِيلَ نَظَرِيَّةِ الْعَقْلِ، أَيْ الْقُدْرَةَ عَلَى نِسْبَةِ الْحَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ -كَالْعِلْمِ وَالنَّوَايَا وَالْعَوَاطِفِ- إِلَى النَّفْسِ وَالْآخَرِينَ، وَعَلَى فَهْمِ أَنَّ لِلْآخَرِينَ عَقَائِدَهُمْ وَرَغَابَتَهُمْ وَنَوَايَاهُمْ وَوِجْهَاتِ نَظَرِهِمُ الْمُخْتَلِفَةَ عَمَّا لِلْمَرءِ نَفْسِهِ. أَمَّا الْإِعْتِقَادُ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَةِ فَيَتَطَلَّبُ أَنْ يَفْهَمَ الطِّفْلُ التَّغْيُرَاتِ الْحَيَوِيَّةَ الْمُصَاحِبَةَ لِلْمَوْتِ، أَيْ كَيْفَ تَتَضَمَّنُ نَهَايَةُ دَوْرَةِ الْحَيَاةِ نَهَايَةَ

(1) Barrett (2012), Heiphetz et al. (2016), Rosengren et al. (2000)

العمليات الحيويّة، كما أنّ الاعتقادَ في وجود ملائكة حارس يوازي علاقةَ الطفل برَفِيقِ تخيُّلي⁽¹⁾.

وانتهاءً، فإنّ العقائد الدينية -بعكس العقائد غير الدينية الخارقة للطبيعة- تنطوي على قِلّةٍ من العناصر المضادة للحدس، وكثرةٍ من العناصر الواقعيّة. وتبيّن أبحاثُ آرا نورنزيان ورفاقه أنّ الأساطير التي تنطوي على قِلّةٍ من العناصر المضادة للحدس في ثنائيا قصّةٍ قابلةٍ للتصديق فيما عدا ذلك تتمتع بفرصةٍ أفضلٍ في أن تُذكرَ وتُنقلَ مقارنةً بتلك العاديّة للغاية أو المُغرقة في الشذوذ⁽²⁾. وفضلاً عن ذلك فإنه بينما قد تتناقض في عقل الشخص التفسيراتُ الدينية وغيرُ الدينية مع التفسيرات العلميّة للحقيقة الواقعيّة (كتفسير بداية العالم)، إلا أنها قد توجدُ كذلك جنباً إلى جنبٍ، ويصدقُ هذا على الأطفال والبالغين⁽³⁾.

• شكّ الأطفال وتصديق البالغين:

هل الأطفال يميلون بالطّبع إلى الاعتقاد في وجود الله وفي الحياة الآخرة والمُعجزات، أم أنّ مَرَدّ تصديق الأطفال للعقائد الدينية إلى النّقل الاجتماعيّ لهذه العقائد بالأساس؟ تؤكّد البحوث الحديثة الخيارَ الثاني. فبعكس ما كان يُزعمُ أحياناً، لا يأتي الأطفال إلى العالم بميلٍ إلى مقولةٍ تصوّريّةٍ خاصّةٍ عن (الإله)، فالإله بالنسبة إلى الأطفال الباليغي الصّغير يشبه البَشَر، في كونه ناقصاً، وعُرضةً للخطأ، ومحدودَ المعرفة، وربما تكون مبادئه الخُلقيّة قابلةً للطعن⁽⁴⁾. ويلقي هذا البحثُ ضوءاً على ذلك السؤال المُثير عن كيفيّة تعامل الأطفال مع

(1) Boyer (2001), Talwar et al. (2011), Wigger (2019)

(2) Norenzayan et al. (2006)

(3) Busch et al. (2017), Evans & Lane (2011), Legare et al. (2012)

(4) Heiphetz et al. (2016, 2018); but see Nyhof & Johnson (2017)

ما يدعيه البالغون بخصوص حقائق غير قابلة للملاحظة، بل مُضادّة للحدس، ومناقضة لمعرفة الأطفال الحدسيّة بالعالم الطبيعيّ والنفسيّ. ولنلاحظ أنّ مثل هذه (الشهادة) مِنَ البالغين لا يتضمّن عقائد دينيّة محسّبة، وإنما معرفة علميّة كذلك (كالقول بالتطوّر) ممّا قد يُناقض ما نظّنه ببساطة (على غرار أنّ أسلافنا جميعًا كانوا بَشَرًا لا مَحَالَة).

وفي الحقيقة فإنّه كما بيّنت أبحاث پول هارس ورفاقه وغيرهم من الباحثين، يحدث تفاعل بين:

1. الصّمات الفردية للطفل: وهي تضمّ العُمرَ والصّمات النفسية والثقافة الدينية والمعرفة السابقة بناءً على خبرته بالعالمين الطبيعيّ والنفسيّ.

2. وصمات البالغين حاملي الرسالة: وتضمّ وضعهم ومدى جودة علاقتهم بالطفل.

3. وطبيعة الدّعوة الدينية نفسها وطريقة التعبير عنها.

فمن النظرة الأولى يظهر أنّ الأطفال يحارون حين يقدّم البالغون هذه الدّعاوى بصفته عناصر حقيقة تتحدّى افتراضهم أنّ هناك انتظامًا علميًا طبيعيًا يُحدّد ما يمكن أن يحدث في العالم. ومع نموّ الأطفال -حين يبلغون أربعة أعوام مُقارنَةً بعمر ثلاثة أعوام مثلاً- يصبحون أكثر تشكُّكًا. وفيما يَلي سنختبر دورَ الثقافة الدينية وجودة العلاقة بين البالغ والطفل وطريقة تقديم الأفكار المناهضة للحدس.

فأولّ يرتاب الأطفال الذين لم يتلقّوا تعليمًا دينيًا في إمكان حدوث أيّ خرقٍ لحدود العليّة المألوفة، فيما يمتاز الأطفال المسيحيّون والمسلمون الذين تلقّوا تعليمًا دينيًا بزيادة احتمال تصديقهم إمكان حدوث المعجزات. وبالمثل فإنّ الأطفال في الثقافات الأشدّ تدنيًا أقلّ تشكُّكًا مُقارنَةً بأطفال الثقافات الأخرى. هكذا، فمن المُدهش أنّه

بينما يمكن أن يكون الأطفال الأكبر أكثر تشككاً، فإن أولئك المُنديمين في مجتمعهم دينياً يُطوِّرون خلال مُوهِم مُمثِلات المُضلل للأفكار والأحداث غير المرئية والمنافضة للحدس. إنهم يُطوِّرون مقدرة على رؤيتها أو تحيّلها؛ ما يجعل بدوره هذه الظواهر أكثر قابلية للتصديق.

وثالثاً، فإن الأطفال يكونون أولئك بالشهادات عن الأفكار الدينية وغيرها من الأفكار المناقضة للحدس إذا كان البالغون (آباء ومُعلِّمين وخبراء) الذين يقدمون هذه الشهادات يتمتعون بالسلطة والمعرفة وعلاقة إيجابية مع الأطفال. وربما كانت الثقة والدوافع الاجتماعية أهم من الدوافع المعرفية، فيمكن للأطفال أن يُصادقوا على أفكار دينية، لا لأنهم يعتقدون فيها بالضرورة؛ وإنما لأن الشخص البالغ الذي يقدمها باعتبارها حقيقة هو شخص يُحب الأطفال أن ينتموا إليه.

ورابعاً، فإن الأفكار والكيانات والأحداث الغريبة التي تُقدّم بوصفها قابلة للتصديق ويُعلن عنها بوصفها أشياء مُدهشة -بدلاً من ترك الطفل يتعجب مما يحدث فحسب- وتُقدّم في سياق واقعي يومي لا سياق خيالي، وتؤكّدها أشياء أخرى- تتمتع هذه الأفكار والكيانات والأحداث بفرصة أفضل في أن يتقبلها الأطفال بقبول حسن.

وأخيراً، فإنه من الأهمية بمكان أن نتدبّر أن الأطفال فيما وراء هذه العوامل كلّها -حتى أوفرهم حظاً من التشكك والمعرفة- يميلون إلى أن يخلّب الأبائهم غير المتوقع والمنافض للحدس⁽¹⁾.

هكذا، لا ينبغي أن يخلص المرء إلى أن دمج البالغين للأطفال في المجتمع دينياً يخرق ميل الأطفال الطبيعي إلى التشكك، أو أن الأطفال يتقنون ببساطة في كل شيء يُغيرهم به البالغون. إن الأفكار الدينية تجد في الأطفال كما في البالغين مُتسعاً للازدهار. وعلى سبيل المثال، فإن الأطفال يكشفون القصيدة بكفاءة بالغة: فالأشياء والعالم كذلك

(1) Harris et al. (2018) and Lane & Harris (2014), for reviews

موجودَةٌ كنتيجة لَقصدِ شخصٍ ما، وليستَ مَحَضٌ مُنتجاتٍ موجودةٍ هكذا. ويعتقدُ أطفالُ ما قبلَ المدرسةِ أنَّ الأحداثَ الإيجابيةَ أو المحايدةَ أكثرُ عُرضَةً للحدوثِ في الحياةِ الواقعيةِ من تلكِ السلبيةِ، وهكذا فليسَ لديهم سببٌ قويٌّ يدعوهم لرفضِ فكرةِ زيارةِ بابا نويل. وأخيراً فإنَّ تصديقَ ثنائيةِ الجسدِ مقابلَ الروحِ/العقلِ، والاعتقادَ في أنَّ الأجدادَ سيكونونَ في الجنةِ إلى الأبدِ أمرانِ يبعثانِ على السلوى أكثرَ مِن مَحَضِ قَبولِ أنَّ الأجدادَ قد ماتوا وذهبوا إلى غير رجعةٍ فحَسب⁽¹⁾.

• الطُّقوسُ والنُّموُّ الوجدانيُّ والعلائقيُّ والاجتماعيُّ:

تميّزتِ البُحوثُ التي أُجريتْ على الجوانبِ المعرفيةِ من تدينِ الأطفالِ بالأنساع، رُبما لتأكيدِ البيروتستانتيةِ الغربيةِ على العقيدةِ والإيمان. وعلى النقيضِ من ذلك لَمْ يُدرَسِ الدورُ الذي رُبما تلعبه الطُّقوسُ الدينيةُ والعواطفُ والجماعةُ في تطوُّرِ الأطفالِ إلَّا قليلاً، مع وجودِ استثناءٍ لِإِفِتٍ هو الأبحاثُ التي أُجريتْ على علاقةِ الدِّينِ بالتعلُّقِ.

• الزُهبةُ والإله بصفته مَحَبًّا وقاضيًا:

يُشبه العالمُ الوجدانيُّ للطفلِ المتدينِ -وكذلك علاقتهُ بالله- وصَفَ فرويدَ للدِّينِ بوصفه أمرًا يعكسُ الرابطةَ الوجدانيةَ للطفلِ بالأبِ التخيُّلي، الذي يُتخيَّلُ بوصفه مَحَبًّا وحارسًا، وقاضيًا ومُعاقبًا في الوقتِ ذاته. وقد أَكَّدَتِ فكرةُ فرويدِ جُزئيًّا تلكَ البحوثُ التي أُجريتْ على تمثيلاتِ الإله؛ إذ يمتزجُ في صورةِ الإلهِ الجانبانِ المَحَبُّ والقاضي في عقولِ

(1) Barrett (2012) and Lane & Harris (2014), for reviews; for Santa Claus as real, see Goldstein & Woolley (2016)

البالغين والأطفال، وتَمَّ تجاؤُبُ لافِتْ بين صُورِ الآباءِ وصُورِ الإله. رغم ذلك فإنَّ صورةَ الإله المُحِبِّ لا المُعاقِبِ تزدادُ اليومَ هيمنةً⁽¹⁾.

ويستدعي التَّصوُّرُ الفرويديُّ السَّابِقُ الذِّكْرَ لله والذِّينَ عاطفةَ الرُّهبة، أي افتتانا وتبجيلاً حالَ مواجهةٍ مُثيرٍ يَتميِّزُ بالسَّعةِ أو كيانٍ قويٍّ مُهمٍّ. وتولَّد الخِبراتُ الدِّينيةُ والرُّوحيةُ الشُّعورُ بالغَمُوضِ العَظيمِ الخَلَابِ *mysterium tremendum et fascinans* كما وصفه رودلف أُو Rudolf Otto في القرن التاسع عشر. وكما ذُكرنا كذلك في الفصل الثاني، فإنَّ خِبرةَ الرُّهبةِ قد تولَّدَ تطلُّعاتُ رُوحيةٍ. ورغم افتقارنا إلى بُحوثٍ تامَّةٍ في هذا الموضوع، فإنَّه من المعقول أن نفترض أنَّ الرُّهبةَ عاطفةً مركَزيَّةً في خبرةِ الطِّفلِ بالمُقَدَّسِ، لا سيَّما مِن خِلالِ الطُّقُوسِ والأشياءِ والشُّخُوصِ الدِّينيةِ، فضلاً عن الأساطيرِ الخارقةِ للمألُوفِ والمُعْجِزاتِ.

• الثِّقة والتعلُّقُ الأَمِنُ باللهِ والعالمِ:

ويشبه ذلك من بعض الوجوه، ولكن بالتركيز على الجانب الإيجابيِّ مِنَ العلاقةِ حَصرًا، أنَّه قد رُعِمَ واكْتُشِفَ -مِن منظور نظريَّةِ التعلُّقِ- أنَّ الإلهَ يقومُ بدَوْرٍ يشبه الشخصَ موضوعَ تعلُّقِ الطِّفلِ. هذا الشخصُ هو مقدِّمُ الرعايةِ الذي يَمْنَحُ الحُبَّ، وهو الذي يَبْحَثُ عن حمايته في لحظاتِ نُشُوبِ العداوةِ، كما يُوثِّقُ به كقاعدةٍ أَمَنيَّةٍ تَسْمَحُ بالاستكشافِ. ويتطلَّبُ الالتجاءُ إلى الإلهِ بِصِفَتِهِ موضوعًا إضافيًّا أو بديلًا للتعلُّقِ أن يكون الطِّفلُ قد طوَّرَ القُدرةَ المعرفيةَ على التعلُّقِ بموضوعاتٍ لا مرثيَّةٍ وأكثرَ تجريدًا.

وقد أَكَّدَت البحوثُ من هذا المنظورِ غاليًا وجودَ نموذجٍ تراسُليَّ *correspondence model* يَنبني عليه نجاحُ الاندماجِ الدِّينيِّ في

(1) Freud (1927/1961); Saroglou (2006a), for a review

المجتمع؛ إذ إن الأطفال الذين ينشؤون في عائلات متديّنة ويطوّرون تعلّقاً آمناً بالأبوين يُعمّمون هذا النموذج العلائقيّ الإيجابيّ مدّه إلى الله والشّغوص الدينية والجماعة التي تنشأ بينهم وبينها علاقةً آمنةً واثقةً بالمثل. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ العلاقة غير الآمنة القلقة المتأرجحة أو الاجتنابيّة التي تنشأ حين يكون دفاء الأبوين ودعمهما مفتقرًا إلى الثبات أو متغيّرًا أو عسير المنال رُما تُعمّم إلى علاقة سلبيةّ باله غير آمن. إضافةً إلى ذلك فإنّ الأطفال في نموذج تعويضيّ حين ينشؤون في عائلات متديّنة ويطوّرون تعلّقاً غير آمنٍ بالأبوين رُما يَجدون ملاذًا آمنًا مُحبًا في الإله والذين. إنّ الخطاب الدينيّ يقدّم الله بصِفته شخصًا يحبّ محبةً غير مشروطة، ويُقدّر كلّ إنسان، ويحمي الجميع. وكما بيّنت تجاربُ بير غرانكفست وغيره من الباحثين، فإنّ الأطفال المتديّنين يزدون اقتربًا من الله حين يهدّد أمانُ تعلّقهم⁽¹⁾.

ولا ينبغي أن يفهم من وجود هذين النموذجين معًا أنّ النظرية تستطيع التنبؤ بأيّ شيء؛ فليس لدى أطفال العائلات المتديّنة الذين طوّروا تعلّقاً آمناً بأبائهم سببٌ لتطوير تصوّراتٍ سلبيةٍ عن الله ومواقفٍ دينيةٍ سلبيةٍ. وهكذا فإنّ الثقة بعد مركزٍ إلى جانب الرّهبة؛ إذ تنبني عليهما علاقةُ الطفل المتديّن بالدين. وإضافةً إلى ذلك فإنّ الطقوس الدينية تفرّض أنّ الاتّصال بالله يعزّز اتّصال المرء بالآخرين والعالم. إنّ تدنّي الطفل يُسهّم في بناء ثقته الأوسع بالآخرين والعالم. وربما لا يدهشنا في هذا السياق -كما تُظهر البيانات المجموعة من ستة عشر بلدًا أوروبيًا- أنّ البالغين المتديّنين يُظهرون ثقةً اجتماعيّةً أقوى ممّا يُظهر غير المؤمنين، أي أنهم يعتقدون أنّ الآخرين جديرون بالثقة وعادلون ومعاونون⁽²⁾.

(1) Granqvist (2020), for a review

(2) Meuleman & Billiet (2011)

• القَرَابَةُ وَالصَّلَاةُ

تتميز أديانُ العالمِ الكُبرى بِآلهةٍ سَمَتُها الأساسيَّةُ هي أنَّ لها ذكاءً ونفسيَّةً تشبه ما للبشر. ربما ليست لها أجسادٌ لكنها تعرف الأشياء المهمة لنا وحياتنا، ولها مشاعر ورغباتٌ وتتصرف بِحَسَبِها وتتفاعل معنا. إضافةً إلى ذلك فالرَّبُّ يُصوِّر بِصَفَتِهِ يتمتَّع بِسِمَاتٍ بشريَّةٍ على مستوى أعلى، سواءً أكانت معرفيَّةً (كُلِّي المعرفة) أم وجدانيَّةً (العواطف الثانوية المنحصرة في البشر، لا تلك الأُوليَّة الحيوانيَّة الموجودة كذلك لدى البشر) أم متعلِّقةً بالشخصيَّة (حيث أعلى الدرجات في السَّمات الشخصية الإيجابيَّة)⁽¹⁾. وربَّما يكونُ التواصُل المتكرر من خلال الصلاة الفرديَّة والجماعيَّة مع موجودٍ أعلى له هذه السَّمات -حتى رغم احتجابه عن الرؤية- أشدَّ جاذبيَّةً وأنفعَ من التواصُل مع موجوداتٍ أخرى غير مرئيَّة أو أشباحٍ أو حتى مع مَوْتانا الأحباء.

ويَجدرُ في هذا المَقامِ ذِكرُ بعض ما توصَّلت إليه البُحوثُ بشأن الجوانب الارتقائيَّة من صلاة الأطفال. كانت البحوث الأقدم التي استلهمت نظريَّة چان پياچيه عن مراحل الارتقاء المعرفي تَقرِّحُ أنَّ صلاة الأطفال تتطوَّر من تَكَرُّر آليٍّ للصَّيخ إلى طلباتٍ مُجسَّدةٍ إلى التعبير عن أهدافٍ أكثرَ تجريداً⁽²⁾. وقد أظهرت البُحوثُ الحديثَةُ أنَّه حتى أطفالٌ ما قبلَ المدرسة ممَّن تتراوح أعمارُهم بين الثالثة والرابعة يعتقدون بالفعل أنَّ اللهَ أعرفُ من البشر بِحاجات الناس التي يصرِّحون بها، حتى لو صرَّح بهذه الحاجات في صمت. رغم ذلك يزداد التمييز بين وعي الإله ووعي البشر مع تقدُّم الأطفال في العمر. وقد أظهرت البحوثُ الأقدم أنَّ الأطفال في الرابعة والسادسة يتصوِّرون الصلاةَ مدفوعةً بالعواطف الإيجابيَّة فحَسب، بينما يُدرك

(1) Boyer (2001), Demoulin et al. (2008), Leach et al. (2001)

(2) Oser et al. (2006), for a review

الشركاء الجنسيين والعلاقات المثلية وتنوع السلوك الجنسي الغيري وممارسة الجنس لأجل المتعة فحسب⁽¹⁾. وتؤكد الشواهد الطولية أن صراع الدين والجنسانية الذي يسم الشباب يستمر أمداً بعيداً. وقد وُجد أن اضمحلال الدين يكون متبوعاً بازدياد في النشاط الجنسي. وبالعكس، فقد وُجد أن أول لقاء جنسي أو استخدام للإباحية الجنسية يتنبأ باضمحلال لاحق للاهتمامات الدينية⁽²⁾.

• سن الرشد والشيخوخة- تنوع من المسارات:

فحص علم النفس تطور الإنسان خلال العقود العديدة لسن الرشد بدرجة أقل مما فحص تطوره في المراحل العمرية السابقة. ويصدق هذا على فحصه دور الدين فيما يتعلق بالعوايب الارتقائية من حياة الراشدين. رغم ذلك فهناك اتجاهات أساسية جديدة بالذكر.

- تغير الحالة من متلق للخدمات إلى مقدم لها:

معظم الشباب والبالغين يتزوج مرة على الأقل، ويعول أطفالاً، ويطورون مستقبلًا مهنيًا. ومُصطلحات إركسن، فإن مهمتهم التطورية الكبرى هي التكاثر Generativity أي ترك بصماتهم على بيئاتهم من خلال الإنتاج والإبداع وتطوير الأشياء والإسهام في إنماء غيرهم، خاصة من الصغار. ولأسباب أحيائية واجتماعية تشهد المستويات المتوسطة من الميول الشخصية تغيرات دالة في الاتجاه المضاد لذلك المميز للمراهقة. فالتوافق ويقظة الضمير يزدادان بين عوامل أخرى، فيما يقل الانفتاح على الخبرة.

وليس من المدهش أن منظور تكوين الأسرة والأبوة والخبرة المتعلقة بهما قد يبعثان النشاط في المعتقدات والطقوس والقيم و/ أو الانتماءات

(1) Saroglou (2012), for a review

(2) Aalsma et al. (2013), Grubbs et al. (2017), Vasilenko & Lefkowitz (2014)

• الهوية الدينية والعلاقات بين المجموعات،

توجد الأفكار والعواطف الدينية بالفعل في حياة أطفال ما قبل المدرسة الذين يتلقون دمجًا اجتماعيًا دينيًا (في سنّ الرابعة إلى الخامسة)، وتستمرّ في التطوّر في الأعوام التالية. فخلال سنّ السادسة إلى الحادية عشرة -أي بعد اكتساب الأطفال لهويّة مجموعتهم العرقية/ القومية بقليل- يزداد اكتسابهم -سواءً أكانوا ينتمون إلى دين الأغلبية أم الأقلّيّة- لهويّة مجموعتهم الدينية، ومن المحتمل جدًا أن يعود ذلك إلى خبرات المدرسة وإلى المشاركة في الأنشطة الدينية العامة. ثم يبدأ الأطفال يتبنّون المواقف النمطيّة السلبية التي يجدون عليها آباءهم ومجموعتهم تجاه المجموعات الدينية الأخرى التي تضمّ الملحدّين، ويطوّرون تفضيلات محدّدة داخل جماعتهم، ورّما كذلك ازدراء خارج جماعتهم. ويتّضح هذا على نحوٍ صارخٍ في أطفال سنّ المدرسة مقارنةً باليافعين والبالغين الذين قد يكونون أقدر على إخفاء المواقف السلبية إزاء المجموعات الدينية الخارجية، أو ينضجون بدلاً من ذلك ويطوّرون تسامحًا وتفهمًا للمجموعات الأخرى⁽¹⁾.

• الذين المدفّر للأطفال- الجماعات الشّريّة والأصولية والكهنوت الشّيئ المعاملة؛

قد يكون لتدنيّ الأبوين والعائلة والأطفال آثارًا إيجابية على الصّحة النفسية للأطفال وشعورهم بحُسن الحال، خاصّةً في مواقف العداء. بيدَ أن التدنيّ قد لا يرتبط بحُسن حال الأطفال ببساطة، حيثُ يُصبح مثل هذه الآثار أوضح في المراهقة ولدى البالغين. غيرَ أن بعض السياقات الدينية المحدّدة قد ممثّل مخاطر على حُسن حال الأطفال وتطوّرهم المثالي، إن لم تمتدّ خطورته كذلك إلى صحتهم

(1) Dunham et al. (2014), Heiphetz et al. (2013), van der Straten Waillet & Roskam (2012)

النفسية. وهذه هي الحال مع الانتماء إلى الحركات الدينية الجديدة المدمرة ومع النشوء في عائلات أصولية وحال مواجهة أعضاء الكهنوت ذوي الانحرافات الجنسية.

- الحركات الدينية الجديدة والعائلات الأصولية:

تتميز الحركات الدينية الجديدة -تلك المسماة (جماعات سرية cults) حين تكون ذات أثر مدمر واضح- بأنها عادة ما تكون مجموعات صغيرة توجد على هوامش المجتمع ولها بعض العقائد والطقوس غير المألوفة أو المريبة. وليس ثم دليل واضح أو قوي على أن النشوء في كنف أبوين أصوليين أو ينتميان إلى حركة دينية جديدة مدمر بالضرورة لصحة الأطفال النفسية وحسن حالهم. فضلاً عن ذلك فإنهم حين يصبحون بالغين قد يطور كثير منهم القدرة على الابتعاد عن مثل هذه المجموعات والخروج من دوائرها⁽¹⁾.

رغم ذلك فما يبدو واضحاً هو أن تعليم الأبوين أو الدمج الاجتماعي على نطاق أوسع في هذه العائلات والجماعات مُقيّد إلى درجة كبيرة، إذ يثمن قيمة الطاعة ويستخدم العقابية من حين إلى آخر، شاملة الإيذاء البدني حتى لو اقترن بتعبيرات عن الدفء والحب، ويخلق ثقافات فرعية تضاد المجتمع الأكبر. ويعكس ذلك كله ميولاً سلطوية تكسيبها الشرعية أفكار دينية أصولية تأمرية معادية للمجتمع. وتستطيع هذه الميول أن تؤثر سلباً في ارتقاء الأطفال المثالي والنضجي، إذ تُحبذ مستوى متدنٍ من المرونة المعرفية، وتفكيراً ثنائياً للغاية، ووعياً خلقياً مدفوعاً بمشاعر الخوف والإثم والتقرُّز، وأخيراً، مستوى متدنٍ من الاستقلالية والإبداع⁽²⁾. وللتعبات السلبية على المدى الطويل -كالاكتئاب وأفكار الانتحار ومحاولاته- أهمية خاصة في

(1) Hardman (2004), Nilsson (2016)

(2) Buxant & Saroglou (2008), Mahoney (2010), Mahoney et al. (2001)

هذا المَقام، وهي مِنْ تَبَعات التربية المُعادية لِلْمِثْلِيَّين فِي هذه الْبِنَاتِ عَلَى الْأَطْفَالِ وَالْمُرَاهِقِينَ الَّذِينَ يُطَوَّرُونَ تَوَجُّهًا جِنْسِيًّا مِنْ تَوَجُّهَاتِ الْأَقْلِيَّةِ⁽¹⁾.

• الإِذَاءُ الْجِنْسِيُّ مِنْ قِبَلِ الْكَهَنُوتِ:

لَمْ يَكُنْ الإِذَاءُ الْجِنْسِيُّ لِلْقُسْرِ -خَاصَّةً الْمُرَاهِقِينَ- مِنْ قِبَلِ الْكَهَنُوتِ ظَاهِرَةً يُمْكِنُ التَّغَاضِي عَنْهَا أَبَدًا. فَحَتَّى لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْحَالَاتُ قَلِيلَةً نَسِيبًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْعَدَدِ الْكُلِّيِّ لِأَعْضَاءِ الْكَهَنُوتِ أَوْ لَا تَزِيدُ فِي تَكَرُّرِهَا عَمَّا يَحْدُثُ فِي الْكُتْلَةِ السُّكَّانِيَّةِ بَعَامَّةٍ، فَإِنَّهَا مَا زَالَتْ عَدِيدَةً وَخَطِيرَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَشْخَاصٍ ذَوِي مُثُلٍ خُلُقِيَّةٍ مَقْدَسَةٍ رَفِيعَةٍ وَسَجَلَاتٍ إِجْرَامِيَّةٍ تَقْتَرِبُ مِنَ التِّيَاضِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ. وَرَغْمِ أَنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دَوْرٌ سَبَبِيٌّ مُبَاشِرٌ هُنَا لِلْعَقَائِدِ وَالطَّقُوسِ وَالْأَعْرَافِ وَالْجَمَاعَةِ الدِّينِيَّةِ إِذَا شِئْنَا الدَّقَّةَ، فَإِنَّ السِّيَاقَ الدِّينِيَّ يَقْدَمُ مَلَامَحَ تَيْسُرٍ مِثْلَ هَذَا السُّلُوكِ لِمَنْ لَهُمْ مَبْوَلٌ إِلَى الْإِنتِهَاقِ الْجِنْسِيِّ.

وَأَوَّلُ هَذِهِ الْمَلَامَحِ الْمُبَسَّرَةِ مَلَمَحٌ بِنَيَوِيٍّ يَتِمَثَّلُ فِي تَنَوُّعٍ مِنَ الظُّرُوفِ، لَعَلَّ أَهْمَهَا تَرْكُزُ عَدَدٍ كَبِيرٍ مِنَ الْقُسْرِ الَّذِينَ لَا تَتَمَيَّزُ عِلَاقَاتُهُمْ بِمُعَلِّمِيهِمُ الْبَالِغِينَ بِالنَّدْبِيَّةِ. وَثَانِيهَا أَنَّهُ فِي بَيْتَةٍ دِينِيَّةٍ تَشْمَلُ هَذِهِ الْعَوَامِلُ الْمُبَسَّرَةَ بِالتَّحْدِيدِ: جِنْسَانِيَّةُ الْكَهَنُوتِ الْمَكْبُوتَةِ غَيْرِ النَّاضِجَةِ الَّتِي تَمْنَحُهَا الشَّرْعِيَّةُ دِينِيًّا مِثْلُ الْعِفَّةِ وَالْإِعْتِقَادُ فِي تَدْنِيٍّ جِنْسِ النِّسَاءِ، وَالْإِنْجَذَابُ الْمِثْلِيُّ بَيْنَ الذَّكَورِ وَالْمَوَاعِدَةُ الْإِشْكَالِيَّةُ وَالْخَبَرَاتُ الْجِنْسِيَّةُ الَّتِي يَخُوضُهَا أَعْضَاءُ الْكَهَنُوتِ قَبْلَ تَعْلِيمِهِمُ الْكَهَنُوتِيَّ أَوْ أَثْنَاءَهُ، وَمَعَايِشَةُ الَّذِينَ يَوْصَفُهُ قُوَّةٌ أَسَاسًا- مَا قَدْ يَقْتَرِنُ بِخَطَابِيَّةٍ تَبَشِّرُ بِمَحَبَّةِ اللَّهِ، وَأَثَرًا مِنَ السَّمَاكِ الْخُلُقِيِّ حَيْثُ يَقْلُلُ فِعْلُ الْغَيْرِ وَالْحُضُّ عَلَيْهِ مَنَاعَةً الْكَهَنَةِ الْخُلُقِيَّةِ وَمَقَاوِمَتُهُمْ لِلْإِغْرَاءَاتِ.

(1) Gibbs & Goldbach (2015), Heiden-Rootes et al. (2019)

كما أنَّ هناك عوامل إضافية تحبِّذ قِلَّة الإبلاغ عن الانتهاكات والضُمَّت المؤسَّسي institutional silencing. إنَّ المتدينين من العائلة والضحايا وغيرهم من الشُّهود المحتمَلين يَميلون بحُكم شخصياتهم وقيَمهم إلى الثقة بالآخرين عموماً، وبإخوانهم في الدِّين وكُهانهم بالأخص؛ لِذا قد يَبْزرون انتهاكات الكهنوت ويتسامحون معها، أحياناً بَلْوَم النفس أو لَوَم الضَّحايا. وأخيراً، فقد تَبَنَّت السُّلطات الدِّينية مواقفَ دفاعيةً جعلت الأولويَّة لمُصالح المؤسَّسة وغَضَّت من أهميَّة الحقائق والمزاعم وتجاهَلتها⁽¹⁾.

هل المراهقون مُرتدُّون والمُسُنُّون متعصبون؟

تمثِّل الطفولة أوَّل قاعدةٍ تَبَنِّي عليها المواقفُ الإيجابية أو السُّلبية أو المُحايدة اللا مُبالية إزاء الدِّين والرُّوحانيَّة. وليست المواقفُ والمساراتُ الدِّينية والرُّوحية في مَراحل الحياة التالية قُصُولاً جديدةً تُكْتَب على ورقةٍ بيضاء، وإنما تمثِّل تطوُّراتٍ وإعادة تفصيلٍ للاقتِراب الأوَّل للطفل من الإيمان والممارسة والانتماء الدِّيني. وليفهم المرءُ تماماً تطوُّرات التدين عَبرَ مَراحل العُمَر فعليه أن يميِّزَ -كما هي الحالُ بالنسبة لجوانب أخرى من الارتقاء الإنساني- بين ثلاثِ آلياتٍ مستقلةٍ ومتكاملةٍ فيما بينها: التغيُّرات الارتقائية، وتأثيرات الجماعة، والتباين بين الأفراد في مسألة التُّبات و/أو التغيُّر.

فأوَّلاً، تُلَاخَظ تغيُّراتٌ في المستوى القاعديُّ من السُّمات الشخصية مع تقدُّم السَّن. وبالتوازي مع ذلك ربَّما يصبح المراهقون في المتوسط أكثر تشكُّكاً، فيما يصبح المُسُنُّون أكثر ممارسةً للدِّين بعامةٍ كذلك. وثانياً، فإنَّ التغيُّرات والأحداث المجتمعية تؤثر في الأفراد والمجموعات.

(1) Böhm et al. (2014), Calkins et al. (2015), Harper & Perkins (2018)

فهؤلاء المولودون في أواخر التسعينات وفي الحقبة الأولى من القرن الحادي والعشرين (الجيل زد Generation Z) يمثلون جماعةً مختلفةً عن أولئك المولودين في الستينات والسبعينات (الجيل إكس X). فقد نشأت المجموعة الأخيرة في الغرب في مجتمعات كانت موشكةً على التحول السريع إلى العلمانية، فيما نشأت المجموعة (زد) في عالم ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، حيث كان العلمانيون يحاولون أن يفهموا لماذا تتمتع الهويات الدينية بهذه القوة والسيادة. وأخيرًا، فإن الأفراد يختلفون فيما بينهم، حتى أولئك المنتمين إلى المجموعة أو السن نفسها. فالبعض متدينٌ جدًا والبعض الآخر أقل تدينًا أو غير متدين إطلاقًا. فهل تصمد هذه الاختلافات عبر مراحل العمر؟ الحق أن الثبات عبر مراحل العمر في تباین التدين بين الأفراد أهم من التغير بالنظر إلى حجمي الثبات والتغير. فكثيرون يعتنقون الدين مع تقدّمهم في السن، وكثيرون يصبحون ملحدين، لكن معظم الناس يبقون كما هم متدينين أو لا دينيين، ويظلّون هكذا عقودًا كثيرة. وستكون بؤرة اهتمام الأقسام الآتية على الآلية الأولى، أي التغيرات الارتقائية.

• المراهقة وبداية البلوغ: سن حرجة للإلحاد أم الروحانية؟

تصحب المراهقة المبكرة تغيرات أحيائية⁽¹⁾ معتبرة، ومعها تغيرات في المستويات المعرفية والوجدانية والعلائقية relational والخلقية والاجتماعية للمراهقة المتأخرة وبداية البلوغ. يتغير الجسد وصورة

(1) أحيائية: Biological، وقد اختلفت النسبة إلى الجمع هنا بدلاً من النسبة إلى المصدر "حيوية"؛ لأن التغيرات الحيوية ترجمة مستقرة لمصطلح Vital Changes الطبي، أي التغيرات في النبض والحرارة ومعدل التنفس وضغط الدم. أمّا ترجمة مفردة "بيولوجي" إلى "أحيائي" فتعدّ مازسة ترجمة ذات قدر معقول من الشبوع.

الجسد، وتتخذ الجنسانية مكاناً مهماً. تتعزز القدرة على التفكير المجرد، وتضغط الحاجة إلى الاستقلال على الشخص لابتعد عن عالم العائلة وينفتح على مصادر أخرى للاندماج الاجتماعي، ويزداد الاهتمام بتقدير الذات، لا سيما فيما يتعلق بأمور كالجاذبية والحميمية وقبول الجماعة. تنمو القدرة على تفكير أخلاقي أكثر انساقاً واستقلالاً، وتظهر الأسئلة حول الهوية والمعنى ومقصد الإنسان من الحياة، سواء أكان ذلك في صورة ملموسة كالتوجه المهني المستقبلي، أم في صورة وجودية أعم (كأسئلة من قبيل: مَنْ أكون؟ وماذا ينبغي على جيلي أن يفعل في هذا العالم؟). وتُمرّ تغيرات طفيفة كذلك في الأبعاد الأساسية للشخصية. يصبح المراهقون أقل مودةً وأقل يقظةً ضميرياً وأكثر انفتاحاً على الخبرة لأسباب أحيائية واجتماعية وربما تطورية. والذي لا مراء فيه أن هذه الفترة هي فترة استكشاف البدائل.

• اضمحلال الدين أو تحوله:

لا عجب والحال كما ذكرنا أن تكون المراهقة وبداية البلوغ مرحلتين عمريتين تتميزان بالتساؤل والتغيرات المحتملة في المواقف تجاه الدين والروحانية. وكما أسلفنا، فإن التوجه الرئيس هو استمرار الشخص متديناً أو غير ذلك. بيد أن هناك تأثيراً لا يُجحد للسُن لا يمكن أن يُعزى إلى التعليم، يظهر في قدر من الاضمحلال في حضور الطقوس الدينية - وإن لم يكن اضمحلالاً فادحاً - وفي الاعتقاد والانتفاء الدينيين بدرجة أقل. أما الروحانية فتضمحل بدرجة أقل كثيراً. وهذا الاضمحلال يرجع إلى السُن وليس نتاجاً لتأثير المجموعة؛ إذ إنه متجانس عبر المجموعات كما تأكدت صحته بالدراسات الطولية. وإضافة إلى ذلك فالاضمحلال يحدث على نحو أوسع أو في فترة أبكر

بين أبناء المتدينين تدينًا معتدلًا، مقارنةً بأولئك الآتين من عائلات شديدة التدين⁽¹⁾.

وهذه التغيرات الارتقائية المحددة في هذه السن المذكورة آنفًا مسؤولة عن التشكك والابتعاد والخروج من الدين. تبدو العقائد الدينية غير مقبولة عقلاً، ويبدو أن الطقوس لا تفسح مجالاً كافياً للفردية والإبداع، وتقف عقائد العائلة في موضع المساءلة، وتزداد التأثيرات الخارجية. تصبح التناقضات الخلقية لرجال الدين مُربكة، وتحتاج الجنسية والانفتاح على الخبرات إلى أن يُعبرَ عنهما لا أن يُكتبَا، ويحتاج تصوّر الذات إلى أن تُعاد صياغته على نحوٍ مستقل⁽²⁾.

غير أن مُراهقين آخرين - وإن كانوا أقل - يتفاعلون مع هذه المرحلة بتأكيد تدينهم أو إعادة صياغة كفيته. ويشمل هذا إمكان نُضج الإيمان، ومعايشة نداء ديني أو رسالة خلقية، والتحوّل من أشكال الدين الحرفية المُحافظة المؤسسية إلى أشكال رمزية باحثة روحية، أو العكس، بمعنى الجذرية radicalization. ويلعب المعلمون والقادة الروحيون والخلقيون دوراً بارزاً في كل ما سبق. وربما يكون التحوّل إلى الدين لدى بعض المُراهقين الأكبر ردّ فعلٍ على عالم علماني مُتصوّر بوصفه غير عادلٍ ومادياً ومُغرِقاً في العقلانية. إضافةً إلى ذلك فمن الجائز أن يكون التحوّل إلى الروحانية غير الدينية مانعاً للشباب من "التخلّص من الرُضيع مع ماء استحمامه"، (أي فقدان الاعتقاد في موجودٍ أعلى والشعور بالارتباط بالموجودات كلها والاقتناع بأن الحياة

(1) Pew Research Center (2018b), Wink et al. (2019)

(2) Saroglou (2012)

والعالم ينطويان على معنى، كعَرَض جانبيٍّ للرغبةِ في التخلصِ من الجوانب المؤسسية من الدين^{(1)،(2)}.

وقد يكون من المثير أن نُعطيَ مثالاً كاشفاً من تحليلٍ حديثٍ لبياناتٍ من الولايات المتحدة على اثني عشر ألفَ قَرْدٍ من عينةِ الدراسة الطولية القومية لصحة المراهقين إلى البالغين National Longitudinal Study of Adolescent to Adult Health. فبينما بقيَ خمسون بالمائة من العينة المدروسة من سِنِّ المراهقة إلى الرُّشد مروراً بسِنِّ الشباب ثابتين (19% متدينين، 15% لا دينيين، و16% مُتَمَيِّن إلى دينٍ لكنهم غير متدينين)، خَبَرَ 40% من العينة اضمحلالاً في تديُّنهم، إمَّا بصفةٍ نهائيةٍ (24%) أو مؤقتةٍ (16% عادوا إلى الدين في عَقْدِهِم الرابع. انظر قسمًا لاحقًا). و10% فَحَسَبُ ازدادوا تديُّنًا بعد المراهقة⁽³⁾.

• الدين والهوية والجنسانية:

افترضت مهمتان ارتقايتان بوصفهما مركبتين بالنسبة للمراهقة والشباب: تكوين الهوية والنضج الجنسي. يؤثر الدين في كلتا المهمتين ويتأثر بهما.

فأولاً، كما تفترض نظرية إركسن للارتقاء النفسي الاجتماعي، تفترض هذه السُّنُّ تحديدَ المرء لهويته الشخصية بعامةٍ، وفيما

(1) Throwing the baby out with the bath water جملة تعني فقدان شيءٍ جيّد مع محاولة التخلص من شيءٍ سيئ، وأوّل استخدام معروفٍ للمثل مسجّل في الألمانية عام 1512 في كتاب (مخاطبة الهمم Narrenbeschwörung) للشاعر والمترجم الأراشي (توماس مويرن Thomas Murner)، ونصّه الألماني: das Kind mit dem Bade ausschütten. وقد أثرت الإبقاء على الترجمة الحرفية للمثل ولم ألجأ إلى مثلٍ محليٍّ أو عربيٍّ يُفيد معنىً مُقارباً لمعناه؛ لِظني أنه يُفني حصيلة الأمثال العربية. (المترجم)

(2) Good & Willoughby (2008), McNamara Barry & Abo-Zena (2014), Oser et al. (2006)

(3) Lee et al. (2017)

يُخْصُ الْقَرَدَ دَاخِلَ الْعَالَمِ، وَغَيْرَ مَيَادِينَ مُحَدَّدَةٍ مِنَ الْحَيَاةِ. يَنْذِرُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَرَاهِقِينَ جَهْدًا وَوَقْتًُا لِلْاِسْتِكْشَافِ، وَتُسَمَّى هَذِهِ الْحَالُ مِنْ أَحْوَالِ الْهُوِيَّةِ (الإرجاء moratorium). ثُمَّ يَلْتَزِمُ آخَرُونَ بَعْدَ مَرَحَلَةِ الْاِسْتِكْشَافِ بِهُوِيَّةٍ جَدِيدَةٍ أَوْ مُعَادَّةِ الصِّيَاغَةِ، وَتُسَمَّى هَذِهِ الْحَالُ (الإنجاز achievement). وَأَخِيرًا، فَهَنَّاكَ مَنْ يَتَبَنُّونَ هُوِيَّةً مُحَدَّدَةً سَلَفًا، أَيْ أَنَّهُمْ يَلْتَزِمُونَ بِهُوِيَّةٍ دُونَ الْمَرُورِ بِمَرَحَلَةِ الْاِسْتِكْشَافِ.

فِي مُرَاجَعَةِ عِشْرِينَ دَرَاْسَةً أُجْرِيتَ عِبْرَ عِدَّةِ بِلَادٍ، ظَهَرَ أَنَّ تَدْيِينَ الْمَرَاهِقِينَ وَالشُّبَّانِ يَتَّسِمُ أَوَّلًا بِالْاِلْتِزَامِ بِتَكْوِينِ الْهُوِيَّةِ. وَكَوْنُ هَذِهِ الْهُوِيَّةِ الْمَلْتَزِمَةِ تَفْتَرِضُ الْمَرُورَ بِمَرَحَلَةِ الْاِسْتِكْشَافِ أَوْ لَا - وَهَكَذَا، فَهِيَ مُنْجَزَةٌ أَوْ مُحَدَّدَةٌ سَلَفًا - يَعْتَمِدُ عَلَى مَا إِذَا كَانَ التَّدْيِينُ بَاحَثًا وَرَمَازِيًا أَوْ عَلَى عَكْسِ ذَلِكَ حَرْفِيًّا وَتَقْلِيدِيًّا. وَإِنَّ حَالًا (الإرجاء) الْعَالِيَةَ لَتُمَثِّلُ سِمَةً أَسَاسِيَّةً لَدَى الشُّكَّاكِ وَاللَا مُتَمَيِّنِ. وَإِضَافَةً إِلَى ذَلِكَ فَالدراساتُ الطَّوْلِيَّةُ فِي أَمْرِيكَا الشَّمَالِيَّةِ وَأَوْرَبَّا تَقْتَرِحُ أَنَّ الْعِلَاقَةَ تَبَادُلِيَّةً بَيْنَ الدِّينِ وَتَكْوِينِ الْهُوِيَّةِ؛ فَالتَّغْيِيرُ فِي حَالِ الْهُوِيَّةِ يُوَثِّرُ لَاحِقًا عَلَى الْمَوَاقِفِ مِنَ الدِّينِ، لَكِنْ تَغْيِيرَاتِ التَّدْيِينِ تُوَثِّرُ بِدَوْرِهَا فِي أَحْوَالِ الْهُوِيَّةِ الْاِلَاحِقَةِ⁽¹⁾.

وثنائيًا، فَإِنَّهُ مِنْ مَنْظُورِ تَطَوُّرِيٍّ إِلَى هَرَمِ الْحَاجَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَمَا يَرْتَبِطُ بِهَا مِنْ مَهَامٍ ارْتِقَائِيَّةٍ، تُعْتَبَرُ الْمَرَاهِقَةُ وَالشُّبَّانِ مَتَمَيِّزَتَيْنِ بِالْحَاجَةِ إِلَى الْعُثُورِ عَلَى رِفَاقِ جَنْسِيَّيْنِ ثُمَّ الْحَاجَةِ إِلَى الْاِحْتِفَاطِ بِأَحَدِهِمْ / إِحْدَاهُنَّ. (وهذه الحاجة الأخيرة تُوازِي المهمة الارتقائية التي يُعْبِئُهَا إِرْكَسْنُ لِلْحَمِيمِيَّةِ فِي فَتْرَةِ الشُّبَّانِ). غَيْرَ أَنَّ الْبُحُوثَ تُوَكِّدُ أَنَّ التَّدْيِينَ وَالْجِنْسَانِيَّةَ يَتَعَارِضَانِ بِطَرِيقَةٍ مَا؛ إِذْ يَمِيلُ الْمَرَاهِقُونَ وَالشُّبَّانُ الْمَتَدَبِّنُونَ عَلَى نَحْوِ مُتَجَانِسٍ عِبْرَ الثَّقَافَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ إِلَى أَنْ تَكُونَ جِنْسَانِيَّتُهُمْ أَكْثَرُ تَقْيِيدًا وَأَقْلَى سَمَاحِيَّةً. وَيَشْمَلُ ذَلِكَ مَوَاقِفَ سَلْبِيَّةٍ تَجَاهَ الْجِنْسِ قَبْلَ الزَّوْاجِ وَقِلَّةً مِمَارَسَةٍ لَهُ، وَكَذَا تَجَاهَ تَعَدُّدِ

(1) Saroglou (2012), for a review

الشركاء الجنسيين والعلاقات المثلية وتنوع السلوك الجنسي الغيري وممارسة الجنس لأجل المتعة فحسب⁽¹⁾. وتؤكد الشواهد الطولية أن صراع الدين والجنسانية الذي يسم الشاب يستمر أمداً بعيداً. وقد وُجد أن اضمحلال الدين يكون متبوعاً بازدياد في النشاط الجنسي. وبالعكس، فقد وُجد أن أول لقاء جنسي أو استخدام للإباحية الجنسية يتنبأ باضمحلال لاحق للاهتمامات الدينية⁽²⁾.

• سنُّ الرشد والشيخوخة- تنوع من المسارات،

فحص علم النفس تطوُّر الإنسان خلال العقود العديدة لسنُّ الرشد بدرجة أقل ممَّا فحص تطوُّره في المراحل العمرية السابقة. ويصدق هذا على فحصه دور الدين فيما يتعلق بالجوانب الارتقائية من حياة الراشدين. رغم ذلك فهناك اتجاهات أساسية جديدة بالذكر.

- تغير الحالة من متلقٍ للخدمات إلى مُقدِّم لها:

معظم الشباب والبالغين يتزوج مرةً على الأقل، ويعول أطفالاً، ويتطورون مستقبلاً مهنيًا. وبمصطلحات إركسن، فإن مهمتهم التطورية الكبرى هي التكاثر Generativity أي ترك بصماتهم على بيئتهم من خلال الإنتاج والإبداع وتطوير الأشياء والإسهام في إنماء غيرهم، خاصة من الصغار. ولأسباب أحيائية واجتماعية تشهد المستويات المتوسطة من الميول الشخصية تغيرات دالة في الاتجاه المضاد لذلك المميز للمراهقة. فالتوافق ويقظة الضمير يزدادان بين عوامل أخرى، فيما يقل الانفتاح على الخبرة.

وليس من المدهش أن منظور تكوين الأسرة والأبوة والخبرة المتعلقة بهما قد يبعثان النشاط في المعتقدات والطقوس والقيم و/ أو الانتماءات

(1) Saroglou (2012), for a review

(2) Aalsma et al. (2013), Grubbs et al. (2017), Vasilenko & Lefkowitz (2014)

الدينية بدرجة ما، حتى يبين بعض من ابتعدوا بأنفسهم عن الدين في الأعوام السابقة. إن تعليم الأطفال يستتب مسؤولية الشخص عن استثمار مصادره الشخصية ونقل العقائد والقيم ووضعتها في جماعة ثقافية⁽¹⁾. وقد تفسر هذه الأهداف توافق الزوجين الديني Religious Homogamy الذي ذكرناه في الفصل الثاني: فالدين أو اللادين من أهم التشابهات بين الأبوين المستقبليين. وخلال هذه الفترة نلاحظ بين الآباء القليلي الاهتمام الشخصي بالدين نسبياً ظاهرة تزويد أطفالهم بفرص تيسر لهم بعض التعليم الديني أو تعوذهم الثقافة الدينية. ولنكتفي بمثال فإن اليهود الأمريكيين العلمانيين غير المؤمنين ينقلون طقوس الختان وبنوة العهد (بر منسقة ٦٦ ٦٧) الدينية القديمة إلى أبنائهم⁽²⁾. رغم ذلك فإن ترسخ الاختلافات الشخصية بين الناس -بسبب التأثيرات الوراثية الأقوى في تلك السن كما وصفناها في الفصل الثاني- يسهم في إقرار الاختلافات الموازية في التدوين. وبناءً على ذلك يزداد الاستقرار البعيد المدى في كون الفرد متديناً أو غير مؤمن.

ويمكن أن تلاحظ الصلات بين التدوين والتكاثر -أو على الأقل بين التدوين وطرق معينة للتعبير عن التكاثر- في هذه السن من خلال بعض الاتجاهات الدالة. فأولاً، يميل الراشدون المتدينون إلى تحييد الخصوبة والاستثمار الأبوي في الذرية. فإن المتدينين من أديان العالم الكبرى جميعاً وعبر القارات -باستثناء البوذيين في بعض الحالات- يرغبون في المزيد من الأطفال ويُنجبونهم، مقارنةً بغير المؤمنين، ويتميز المسلمون بمعدلات الخصوبة الأعلى. كما يميل المتدينون إلى الإقرار بأنهم يستثمرون مصادره بدرجة عالية في الأبوة. وثانياً، يميل الراشدون المتدينون إلى تلمين أخلاق العمل، أي أنهم يعتبرون العمل

(1) Wink et al. (2019)

(2) Glick (2013)

قيمةً مُهمّةً، وغايةً في ذاته، ووسيلةً مُهمّةً إلى حياةٍ ناجحة. ويمتدُّ هذا التوجُّه الذي سَمَّاه ماكس فيبر (أخلاقيّ العمل البروتستانتيّة) في الحقيقة إلى سياقاتٍ ثقافيّةٍ دينيّةٍ أخرى كثيرةٍ بخلاف تلك البروتستانتيّة التقليديّة⁽¹⁾.

- منتصف الحياة الرّاشدة وسنُّ الشيخوخة (إعادة التفكير في الحياة ومواجهة منظور نهايتها):

تمثّل أعوامٌ ما يُسمّى بأزمة منتصف العمر وأعوامٌ سنُّ التقاعد فُرصًا للشخص لإعادة التفكير في الجزء الماضي من حياته وتنفيذ مبادراتٍ جديدةٍ ممكنةٍ لإعادة توجيه الأولويّات وإعادة فحصها. ومصطلحات نظرية إركسن تُوحى هذه التحديّات بالمهمّة الارتقائيّة المُسمّاة (التكامل) Integration. هكذا يمكنُ لهاتين اللحظتين أن تُصبحا محورَينِ لحدوثٍ تغييرٍ دينيٍّ أو رُوحانيٍّ، فتُعيدان الإيمان وممارسة الطُقوس أو الإلحاد والعلمانيّة.

إنَّ سنَّ الشيخوخة الذي أصبح أطولَ اليومَ يحملُ في طيّاته منظورَ الاضمحلال المعرفي والجسدي، وانكماش الشبكة الاجتماعيّة للشخص، واقترب نهاية الحياة. فزُمة العاملِ الأوّل من الممارسة الدينيّة العامّة للمُسنّ، لكنّ العاملين الآخرين قد يُسرّان تعميقَ الاعتقاد الدينيّ. رغم ذلك تحتاجُ فكرةُ أنَّ الشيخوخة تحبُّ الناسَ على أن يصبحوا أكثرَ تدبُّنًا إلى أن نراها بالوانها وظلالها الحقيقيّة⁽²⁾.

فأوّلًا، يُكبّرُ أثرُ الأتراب الاختلافَ بين المُسنّين المتدبّنين والشباب الأقلّ تدبُّنًا، فقد وُلِدَ المُسنُّون الغربيُّون وُتمّوا في مجتمعاتٍ أكثرَ تدبُّنًا وأقلّ علمنة. وثانيًا، فإنّه بخلاف أثرِ الأترابِ هذا، تحبُّ الدراساتُ الطوليّةُ بالفعلِ فكرةَ أنَّ المُسنّين يصبحون أكثرَ تدبُّنًا في العقيدة و/ أو

(1) Saroglou (2019), for a review

(2) For this section, see Krause (2013) and Wink et al. (2019), for reviews

ممارسة الطقوس. قد يعود ذلك إلى توفر المزيد من الوقت لديهم مقارنةً بالمراحل العمرية السابقة، والحاجة إلى الاتصال الاجتماعي والدعم في سنٍّ تتميزُ بانكماش الشبكة الاجتماعية للشخص، وعودة الأسئلة والهشوم الوجودية إلى الظهور. وهذا التوجُّه إلى ازدياد التدين منذ منتصف العقد السابع من العمر إلى ما بعده يقتضي وجود دين منظم في بعض الثقافات، وفي ثقافات أخرى يُشيرُ إلى الإيمان الشخصي فحسب. ومن المثير أنَّ أولئك المتدينين للغاية فيما يتعلقُ بالإيمان وممارسة الطقوس، وكذلك غير المؤمنين هم من يبدون الأقلَّ خوفًا من الموت، مقارنةً بمتوسطي التدين أو من لا يتميز تدينهم بالثبات؛ إذ يبدو هذا الفريقي الأخيرُ أخوفَ من الموت. وكذلك فإنَّ الرجال المسيحيين والمسلمين -رغمَ ما أسلفنا ذكره في الفصل الثاني من كونهم أقلَّ إيمانًا بالله من النساء- يكادون يتشابهون مع النساء في التصديقي على الاعتقادِ في الجنة والنار⁽¹⁾.

وثالثًا، فإنَّ هذا النسقَ رغمَ أهميته لا يمثلُ إلا احتمالًا واحدًا. فكما تقترح الدراسات الطولية والاسترجاعية، يمكن للمرء أن يلاحظ -إضافةً إلى الازدياد- نسقًا اضمحلًا للتدين والروحانية في فترة منتصف عمر البالغين وفي الشيخوخة. وقد ينضج الأشخاص في مسار اللا دينية و/ أو يشعرون بالمزيد من التحرُّر من القيود الاجتماعية فينأون بأنفسهم عن التقاليد في سنٍّ لاحقة. كما أنَّ مساري الثبات والاستمرار -سواءً في التدين أو اللا دينية- موجودان بذورهما.

هكذا يتضح أنَّه على نقيض الفكرة القديمة عن دورة الحياة الأحادية الاتجاه فيما يتعلقُ بالتطور الديني، يسمح التقدم في العمر بتنوع في المسارات فيما يتعلق بمسائل الإيمان والممارسة الدينية والروحانية والانتماء الديني. ورغم كفاءة نماذج علم النفس القديمة

(1) For the lack of a gender gap in these beliefs, see Pew Research Center (2016)

للتطوُّر الدينيّ -تلك التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل- في وَصف مَسار أولئك الذين يُصبحون أنصَحَ في إيمانهم على نَحْوِ مُتَمَشِّحٍ مع البروتستانتية المتحررة المألوفة، فإنها أبعد ما تكونُ عن أن ترسم صورةَ شاملةٍ للمَساراتِ كُلِّها. ومن المهمِّ على وجهِ الخصوصِ أنَّ هذه النماذجُ تُهمِّلُ إمكانَ وجودِ توجُّهاتٍ تطوُّريَّةٍ مُشابهةٍ لما ذكرناه نحو أشكالٍ أكثرَ تجريداً ورمزيَّةً واستقلاليَّةً ونسبيَّةً مِنَ المواقِفِ المُضادَّةِ، أيِ مَواقِفِ عدمِ الإيمانِ والإلحاد.

الخلاصة

تُشير نتائجُ الأبحاثِ التي مرَّرتنا بها في هذا الفصل إلى أنَّ تصوُّراتنا التقليديةَ عن الدينِ وعلاقته بالتطوُّر الإنسانيِّ قد تفتقرُ إلى الدقَّة والكَمالِ، وهي بذلك مُضَلَّلة. ليسَ ثَمَّ دليلٌ يجعلُنَا نَخلُصُ إلى أنَّ الأطفالَ يميلون بالطَّبْعِ إلى الاعتقادِ في موجودِ أعلى وأنَّ البَشَرَ مُتَّجهون إلى الروحانيَّةِ بوصفِها الإجابةَ عن أسئلتهم الوجوديَّة. غيرَ أنَّه في الجِهَةِ المُقابِلَةِ ليسَ ثَمَّ دليلٌ يجعلُنَا نَخلُصُ إلى أنَّ الدِّمَجَ الدينيَّ في المجتمعِ ينتهكُ العالَمَ النفسيَّ للطفْلِ الملحدِ فيما عدا ذلك، أو أنَّ الارتقاءَ المعرفيَّ للبَشَرِ خلالَ نُمُوهم يُعينُهم بالضرورة على إدراكِ لا عقلانيَّةِ الدينِ ولا طَبِيعيَّته. وليُفهم المرءُ الروابطَ بين الدينِ وارتقاءِ الموجودِ البَشَريِّ على نَحْوِ أَفضَلِ فعليه أن يتصوَّرَ الدينَ لا على أنَّه اعتقادٌ فَحَسَبُ، وإنَّما على أنه ارتباطٌ وسُلوكٌ وانتماءٌ كذلك.

وبدلاً من ذلك فإنَّ البُحوثَ الحديثةَ تُظهرُنا على أنَّ الأطفالَ -رغمَ كونهم في البداية، وتحديدًا في سِنِّ ما قبل المدرسة، أَمِيلَ إلى التشكُّكِ في العناصرِ غيرِ المَرئيَّةِ- يُصبَحون على نَحْوِ مُطَرِّدٍ أَشدَّ قَبولاً للعقائد والطُّقوسِ الدينيَّةِ إذا ما قَدِّمَ الرِّاشِدون هذه العقائدَ والطُّقوسَ بوصفِها صادقةً وكافية. ويرحَّبُ الأطفالُ بالعقائد والطُّقوسِ الدينيَّةِ بعامةٍ،

ولا سيّما الصلاة، بوصفها أركاناً ملائمةً في عالمهم المعرفي والوجداني والعلائقي، باستثناء الأشكال والخبرات الدينية المدمرة (كالجماعات السريّة والأصوليّة وانتهاكات الكهنوت). وتشمل العناصر الدينية بعض العقائد ذات الصبغة العالميّة (كالقصديّة وراء الأشياء وثنائية الروح والجسد) ونظرية مقدرة العقل، والفضول والخيال لعناصر محدودة مناقضة للحدس، والتفكير الرّجائي Wishful Thinking والرهبة إزاء الجلالة والثقة بأخرين محدّدين مُجَبّن، وظهور الهويّة الثقافيّة.

وإنّ الدمج الاجتماعيّ الدينيّ -وربما كذلك الدمج الاجتماعيّ اللا دينيّ- يكونُ أنجح -أي يظلُّ ثابتاً عبرَ دورة الحياة- في سياق العلاقات العائليّة الإيجابيّة والألفة المجتمعيّة الأوسع للذين أو العلمانيّة على الترتيب. وفيما وراء هذا الثّبات المُعتَبَر قد تُنتِج التغيّرات الارتقائيّة خلال المراحل السّنّيّة المختلفة تغيّرات دينيّة عديدة.

ويمكنُ أن يحدّث التشكُّك والتساؤل (وربما تركّ الدين في جوانبه المؤسسيّة أساساً. وإن كان يمكنُ للتّرك أن يتعدّى ذلك إلى الدّين كعقيدة) في المراحل العمريّة جميعاً، وإن كانت أكثر حدوثاً في المراهقة والشّباب. تنطوي هاتان المرحلتان العمريّتان على تغيّراتٍ كبرى: جسميّة ومعرفيّة ووجدانيّة واجتماعيّة وحُقيّة -توجّه المراهقين والشّباب إلى الاستكشاف والفرديّة والبحث عن الاتّساق على مُستوى أكثر تجرّداً، فيما هم منشغلون بمهمّتين ارتقائيتين كبريّتين، هما: تكوينُ الهويّة والمُرافقة الجنسيّة، وكلتاها تيسّر البُعد عن الدّين. ويستتبعُ الدّينُ في هذه المرحلة العمريّة الالتزامُ بالهويّة، وليس الاستكشاف بالضرورة، وجنسانيّة مُقيّدة أكثر منها سامحة. يصبحُ الدّينُ للشّباب المتديّن عاملاً لضبط النفس والثّبات أكثر ممّا هو للمرونة والاستكشاف.

وبالعكس، وإن كان على نطاق أضيق، قد يحدّث تحوّل في شكل الإيمان والممارسة والهويّة الدينيّة أو إعادة استكشافها أو تعميّقها

في المراحل العمرية جميعًا، شاملة الشباب، غير أن لحظتين بالذات مهمتان في هذا الصدد. أولاهما خلال تكوين العائلة حيث يمكن أن يزداد التدوين؛ إذ تستتبع مهمّة التكاثّر الارتقائية في هذه الفترة رغبة في نقل القيم والثقافة وفي مساعدة الصغار على النمو. وثانيتهما الشيخوخة التي قد تزيد الحاجات والاهتمامات الدينية والروحية، بوصفها جزءًا من المهمة الارتقائية التي ينشغل فيها الشخص بجعل حياته جزءًا من كل ذي معنى، فضلًا عن إعادة التفكير في الأسئلة الوجودية مع اقتراب نهاية الحياة. وتتمتع هذه التغيرات المحبّذة لازدياد التدوين بفرصة طيبة؛ لأنّ تتبّع مسارًا ارتقائيًا نضجيًا؛ إذ يصبح الإيمان أكثر رمزيّة وروحانيّة وتكاملاً ومرونة، غير أنّها قد تتمخض كذلك عن تحولٍ باتجاه الأشكال الأشدّ جذريّة.

وعُمومًا، فإنه فيما وراء إمكان وجود القيم المحبّذة أو المضادة للتدوين عند بعض المراحل العمرية، يُصبح تطوّر دورة الحياة فيما يخصّ الدين والروحانيّة أقلّ في أحاديّة الاتجاه وأكثر تنوعًا وتعدّد اتجاهات مع وصول الشخص إلى سنّ الرشد. وأخيرًا، فإنه في المجتمعات التي تعدّ العلمانية فيها هي الأمر المألوف -حيث ما زال تطوّر أولئك الذين يدمجون اجتماعيًا بوصفهم ملحدّين أمرًا جديدًا؛ وبالتالي فهو غير مدروس بما يكفي حتى هذه اللحظة- للمرء أن يفترض أن توجهات نضجية مشابهة لما أسلفناه قد تنطبق على اللا دينيّة عبر مراحل العمر، شاملة إمكان أن يصبح الشخص مهتمًا بالدين بحكم الاستكشاف وغيره من قوى الارتقاء.

الفصل الرابع

هل يجعلنا الذين أكثر أخلاقية؟

ثمّ مبرّر أساسي للقبول العام والدعم المالي للمؤسسات الدينية، بما فيها المدارس في كثير من البلاد، ومنها بلاد علمانية. يتمثل هذا المبرّر في الاعتقاد في أنّ التعاليم الدينية تقوّي قِيَمَ المواطنين وأخلاقهم. وثمّ مبرّر ثانٍ، هو أنّ الدين يُسهّم في شعور الناس بالمعنى والهويّة وأهداف الحياة، وهكذا يُسهّم في شعورهم بحُسن الحال. فهل هذا هو واقع الأمر؟ اعتادَ غيرُ المؤمنين أن يتشكّكوا في ذلك، ورُبّما يصلُ بهم الأمر إلى أن يعتقدوا أنّ الدين لا يميّزُ بصلّةٍ إلى الأخلاق والشعور بحُسن الحال، أو مدمّرٌ لكليهما. ولا يبدو لهم أنّ أصحاب الإيمان الديني أفضلُ خُلُقًا من الملحدين، ورُبّما يكونون بالأحرى مُنافقين من الناحية الخُلُقيّة. كما يعتقد غيرُ المؤمنين أنّ المؤمنين مُقتنعون ذاتيًا فحسب بأنّهم سعداء. وسنختبرُ في هذا الفصل صِلّةَ الدين بالأخلاق، وفي الفصل القادم صِلّةَ الدين بالصحة.

لا يَخْلُقُ الَّذِينَ الْأَخْلَاقَ وَإِنَّمَا يُوَجِّهُهَا

• الَّذِينَ وَأَخْلَاقِيَّاتِ الْأَطْفَالِ،

زعمَ فرويد في مطلع القرن العشرين أنَّ الأطفال لا يكتسبون حسًّا خُلُقِيًّا إلَّا حين يَسْتَبْطِنُونَ صُورَةَ الْأَبِ في سِنِّ الرَّابِعَةِ إِلَى الْخَامِسَةِ؛ إذ تُصْبِحُ هَذِهِ الصُّورَةُ قَاعِدَةً الْأَنَا الْأَعْلَى لِلْقَرْدِ، أَيِ الْمِثَالِ الَّذِي يَحْتَوِي النَّوَاسِي وَالْقَوَاعِدَ وَالْأَعْرَافَ. واعتَقَدَ پياچيه كذلك في منتصف القرن العشرين أنَّ الأطفال تَابِعُونَ -أيُّ أَنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ ما تَقْدُمُهُ السُّلْطَانُ الْأَبَوِيَّةُ وَالتَّعْلِيمِيَّةُ وَغَيْرُهَا بِاعتباره جَيِّدًا أَوْ سَيِّئًا فَحَسَبَ- وَيُصْبِحُونَ تَدْرِيجِيًّا أَكْثَرُ اسْتِقْلَالًا فِي سِنِّي الْمُرَاهِقَةِ. وَيَجِدُ الْمَرْءُ نَفْسَهُ مَدْفُوعًا بِحُكْمِ هَاتَيْنِ الزَّاوِيَتَيْنِ النَّظَرِيَّتَيْنِ إِلَى افْتِرَاضِ أَنَّ الدِّينَ يَلْعَبُ دَوْرَ إِحْدَى السُّلْطَانِ الَّتِي تُمَثِّلُ مَصْدَرًا لِلْأَخْلَاقِ فِي حَيَاةِ النَّاسِ إِنْ لَمْ تُمَثِّلْ قَاعِدَةً لَهَا، وَفِي حَيَاةِ الْأَطْفَالِ كَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ آبَائِهِمْ.

يَبْدُو أَنَّ الْبَحْوثَ الْأَصِيلَةَ الَّتِي قَامَ بِهَا (إليوت توريريل Elliot Turiel) في ثمانينيات القرن الماضي أَشَارَتْ إِلَى أَنَّ الْأَطْفَالَ لَا يَنْتَظِرُونَ التَّعَالِيمَ الْخُلُقِيَّةَ مِنَ السُّلْطَةِ الْأَبَوِيَّةِ أَوْ غَيْرِهَا لِيَطَوِّرُوا حِسًّا بِمَا هُوَ جَيِّدٌ وَمَا هُوَ سَيِّئٌ، فَإِنَّهُمْ مِنْذُ سِنِّ الثَّلَاثَةِ يَتَمَتَّعُونَ بِالشُّعُورِ بِقِيَمَةِ الْاهْتِمَامِ/اجْتِنَابِ الْإِذَاءِ، فَضْلًا عَنْ قِيَمَةِ الْعَدْلِ وَحُقُوقِ الْأَفْرَادِ، وَفِي مَقْدُورِهِمْ أَنْ يَنْتَقِدُوا الْآبَاءَ أَوْ الدِّينَ إِذَا لَمَسُوا فِي أَيِّ افْتِقَارًا إِلَى الْأَخْلَاقِ. وَتَبْدُو مَبَادِئُ الْاهْتِمَامِ/اجْتِنَابِ الْأَذَى، وَالْعَدْلِ وَالْحُقُوقِ هَذِهِ عَالَمِيَّةٌ مُتَخَلِّلَةٌ الثَّقَافَاتِ كَافَّةً. وَمِنْ هَذَا الْمَنْظُورِ لَا يَبْدُو أَنَّ الدِّينَ يَخْلُقُ الْحِسَّ الْخُلُقِيَّ، وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ لِلْأَعْرَافِ الدِّينِيَّةِ أَنْ تُوَازِيَ بَعْضَ الْمَبَادِئِ الْخُلُقِيَّةِ وَتُعْضِدَهَا، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ تُنَاقِضَهَا وَتُخَلِّغَهَا، أَوْ تُوَجِّهَ النَّاسَ إِلَى الْاسْتِمْسَاكِ بِتَفْضِيلَاتٍ خُلُقِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ عَلَى نَحْوِ انْتِقَائِيٍّ. وَتَوْفَّرُ الصُّورَاتُ الدِّينِيَّةُ نَظَرِيَّاتٍ مُصْغَرَةً تُوَجِّهُ قَرَارَاتِ النَّاسِ وَأَوَّلَوِيَّاتِهِمُ الْقِيَمِيَّةَ، خَاصَّةً حِينَ يَواجِهُونَ اخْتِيَارَاتٍ خُلُقِيَّةً مُعَقَّدَةً. وَعَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ،

فإنَّ المدافعين عن الحقِّ في الحياة وفي الاختيار (في قضية الإجهاض)⁽¹⁾ يعتبرون الحياة الإنسانية والحرية الفردية قيمًا مهمة، غير أنَّ الذين يزودنا بتصوُّرٍ يحدِّد كيف ينبغي أن نُعرِّف الشخص الإنساني، وعلى أيِّ نحوٍ ينبغي أن يكونَ الترائبُ بين الحرية الفردية والقيم المقدَّسة⁽²⁾.

• الذين والحسُّ الخلقي - الضلَّات والاستقلال والضراع،

بناءً على ذلك فأولُ بنا وأدقُّ أن نعتبر أنَّ للبشر مِبالاً طبعياً إلى التمييز بين الصواب والخطأ، بدلاً من الاعتقاد أنَّ الذين يخلُقُ الحسُّ الخلقي وأنَّه بذون الله كُلُّ شيءٍ مُباح. وكما سترى في هذا الفصل، فإنَّ الذين يشجُّعُ جوانبَ مهمةٍ من الحسِّ الخلقي العام ويدعمها على نحوٍ مؤثِّر إلى حدِّ ما، لا سيَّما الاهتمام بالآخرين والشعور بالشفقة، إذ تمثِّل قيمة الإحسان وأعمال التطوُّع الدينية أمثلة تقليدية توضح ذلك عبر التاريخ. بيد أنَّ الذين يشكِّلُ كذلك الحسُّ الخلقي بتوجيهه وجهات معيَّنة. وهو يفعل ذلك، أولاً، مَدَّ نطاق الأخلاق إلى أعرافٍ إضافية وراءَ محض القيم العالمية (كالطهارة الجنسية أو العرقية الدينية والامتثال للتقاليد)، وثانياً، بتبني ترائبٍ محدِّد للقيم، ولِإِجَاعِ القارئ في ذلك طاعة النبي إبراهيم لله حين طَلَبَ منه أن يُضحِّي بولده. وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ التدين يستتبع بالنسبة للمؤمنين الحاجة والرغبة في أن يكونَ المرءُ مخلوقاً و/ أو مُلتزماً دينياً، وأن يرى نفسه ويراها الآخرون كذلك، وهو أمرٌ يَشْمَلُ الحاجة إلى الاتساق بين قيم المرء وأفعاله.

غير أنَّ الفجوة القائمة في المحيط الديني بين القيم والأفعال تخلقُ مُتَسَعاً لما يُسمَّى النفاق الخلقي الديني، وتعدُّ فضيحة انتهاكات الكهنوت الجنسية التي يَسْرَتها بطريقةٍ غير مباشرة أفكار وممارسات

(1) إضافة المحرر للإيضاح، مترجمة عن pro life , pro choice.

(2) Turiel & Neff (2000)

دينيَّة مُعيَّنة مثلاً صارحاً على ذلك. وإضافةً إلى ذلك فإنَّ الصَّدَامَ بين الأعرافِ الخُلُقِيَّةِ والدينيَّةِ، وأولويَّةَ بعضِ القيمِ على بعضِ قد يُؤدِّيان إلى قَراراتٍ وأفعالٍ يراها كثيرون مُنافيَّةً للأخلاق (كتنشئة الشخص لأطفاله في نطاقٍ طائفيةٍ منفصلةٍ عن المجتمع الكبير)، أو تُعتَبَرُ مُنافيَّةً للأخلاقِ على نَحْوِ عالميٍّ، كقتل المُهرِّطِين لإنقاذ أرواحهم أو قتل الأبرياء لنشر أهدافٍ دينيَّة.

وفي هذا الفصل سنختبرُ الشواهدَ التجريبيَّةَ على الصِّلات بين الدِّين والجِسِّ الخُلُقِيِّ مُرتبَّةً في ثلاثة أقسام. وتركّز هذه الأقسامُ على دور الدِّين بالنظر إلى: الاهتمام بالآخرين والتضامُن الاجتماعيّ أوَّلًا، وجوانبٍ أخرى من الجِسِّ الخُلُقِيِّ ثانيًا، لا سيَّما تلك الجوانبُ الموجهةُ إلى صَبط النفس والنظام، وأخيرًا، بالنظر إلى الصَّدام الخُلُقِيِّ والعداوةِ ومُنافاةِ الأخلاق، كنتيجةٍ في جُزءٍ منها للأولويَّة التي يُعطِها الدِّين لبعض الأعرافِ المتخالفَةِ على حسابِ بعض⁽¹⁾.

التضامُن الاجتماعيّ الديني: محدودٌ لكنه حقيقيّ

يُجمع كثيرٌ من المُنظِّرين التقليديّين في بداية القرن العشرين وكذلك المُنظِّرين المعاصرين في علم النفس التطوُّريّ على فكرة أنَّ الدِّين قد أسهمَ -وربَّما ما زالَ يُساهمُ- في تحقيقِ التعاونِ الإنسانيّ والاهتمام بالآخرين والتماسك الاجتماعيّ. ربَّما تتباين التفسيراتُ بين النظريَّات، إلَّا أنَّ اتِّجاهات النتائج تتشابه في النهاية.

إنَّ للدِّين مِن حيثُ هو مُلتحمٌ داخليًا بالثقافة -تَبَعًا لهؤلاء المُنظِّرين- أعرافًا تُحدُّ الميلَ الطَّبِيعيَّ إلى العُنف والأناية (فرويد) وتعضُّدُ السُّلوكِ الخُلُقِيِّ مِن خلالِ تدعيماتٍ مُحدَّدةٍ وعقوباتٍ،

(1) For this Chapter 4, see Saroglou (2019), for an extensive review

كالاعتقاد في الجَنَّة والنار (سكينر Skinner). وإضافةً إلى ذلك يجعلُ الدِّينُ الإِثَارَ مُتصَوِّراً وفعَّالاً رغمَ كونه باهظَ التَّكْلِفَةِ للنظرة الأولى، وذلك من خِلال نماذجِ القِدِّيسين المُحسِنين (جيمس)، كما يلعبُ دوراً مُحدِّداً في زيادة الدافعية إلى التكاثر بوصفه مَهْمَةً ارتقائيةً مركزيَّةً في سِنِّ البُلُوغ (إركسن). هذا فضلاً عن تقوية الدِّين لِمَاسِكِ المِجْتَمَع من خِلال العقائد والطقوس المُشترَكة (دوركايم)، وهو كذلك يوسِّعُ مَدَى القُرْبَى الطَّبِيعِيِّ (الوراثي والجغرافي) الذي ينطَبِقُ عليه الإِثَارُ الطَّبِيعِيُّ لِتَشْمَلَ قَرَابَاتٍ ثَقَافِيَّةً أَكْبَرَ وتَحَالُفَاتٍ (في أديان العالم الكُبرى) ينطَبِقُ عليها إِثَارٌ أَوْسَعُ (دانيل باتسون ولي كركپاترك). وأخيراً، فقد كان الدِّين هو العنصرُ الحاسمُ في السَّماحِ بالانتقال التاريخيِّ مِنَ الجماعات الصغيرة ذات الضُّبُطِ الخُلُقِيِّ الاجتماعيِّ الصَّارِمِ إلى المِجْتَمَعَاتِ الكُبْرَى حَيْثُ يَرى الإله العَليمُ الأفعالَ المُنافِيَةَ للأخلاقِ ويُعاقِبُ عليها، تلك الأفعالُ التي لولا الدِّينُ لظَلَّتْ خَفِيَّةً بلا فاعِلٍ معلومٍ (دومينيك چونسون وآرا نورنزيان).

فَعَلَامَ يُظْهِرُنا البَحْثُ التجريبيُّ اليَومَ؟ هل يَعْضُدُ الدِّينُ الإِثَارَ حَقًّا؟ هل يَفوقُ المؤمنونَ بالدِّينِ غيرَ المؤمنينَ في التَّضامُنِ الاجتماعيِّ إلى حَدِّ ما؟ لو كانت الإِجابَةُ بالإِيجاب، فكيف؟ ولو كانت بالسَّلب، فلماذا؟

• افكار دينية مُحفزة،

أظهرت مجموعتان رائدتان من الدراساتِ أَنَّ المُشارِكِينَ فيهِما من الكنديين والبلجيكِيِّين الذين عُرِضُوا بِلُطْفٍ لِمُفْرَدَاتٍ دِينِيَّةٍ على نَحْوِ يَتَفَادَى تحكُّمهم المعرفيِّ الواعيِّ كانوا أَسْرَعَ تَعَرُّفاً على الكلماتِ المُتَّصِلَةِ بِمعنى الإِثَارِ، وقَبِلُوا عِدداً أَكْبَرَ من نَشَرَاتِ الدَّعوةِ إلى التَّصَدَّقِ لتوزيعها، كما كانوا أَكْثَرَ مُشارَكَةً لِلآخَرِينَ في المِكَاسِبِ الافتراضيَّة. ويمكننا أن نقولَ إِنَّ الأفكارَ الدِينِيَّةَ قد حَفَّزَتِ تَلَقُّائِيَّ استِقبالِ أَفكارِ

التضامن الاجتماعي وسلوك البذل والتعاون⁽¹⁾. ومُذ ذاك وعشرات من الدراسات المُشابهة تُجرى في سياقات ثقافية ودينية مختلفة، غربية وغير غربية. ورغم أن النتائج لا تكون دائماً قابلة للتكرار، فإنها حين تخرج ذات دلالة تُظهر على نحو ثابت أن الأفكار والصُور والرموز الدينية المُقدّمة ضمنيًا تُحقّقُ النوايا والتصرّفات المُتجهّة صوب التضامن الاجتماعي. وتجيء التأثيرات أوضَحَ مع ذوي الإيمان الديني، إلا أن بعض الدراسات يُشير إلى أن الارتباط الضمني في أذهان الناس بين الدين والتضامن الاجتماعي رُفها يُوجَد كذلك بين غير المؤمنين⁽²⁾.

وهذا لا يعني بالطبع أن الدين وحده قادرٌ على تحفيز التضامن الاجتماعي ضمنيًا، أو أنه يفعل ذلك بغضٍ النظر عن أي تفسير نفسي، أو أن الدافعية المُحفّزة للتوجّه التضامني مع المجتمع بفعل الدين تكون بالضرورة إثارة. تشير الدراسات إلى أنه يمكن تفسير آثار التحفيز الديني في التضامن الاجتماعي بما للأفكار والرموز الدينية من قوّة في تنشيط المُواجدة والتوحد مع الآخرين، وكذلك في تحفيز الحاجة إلى الاتّساق مع المجتمع أو الحاجة إلى صُورة إيجابية للذات. وإضافةً إلى ذلك، فإن السُلطة غير الدينية والتعضيدات والعقوبات غير الدينية تستطيع هي الأخرى أن تحقّق نوايا التضامن الاجتماعي وسلوكه. ويبدو أخيرًا أن الأفكار التي تعكس البُعد النسكي للدين (كالإيمان بالله) أكفأ في مضمار تحفيز التضامن الاجتماعي، وذلك إذا ما قُورنت بالأفكار التي تعكس البُعد الائتلافي من الدين، أي المؤسسي والمُرتبط بالجماعة.

(1) Pichon et al. (2007), Shariff & Norenzayan (2007)

(2) Shariff et al. (2016), for a review; Saroglou (2019, p. 754, footnote 5) for new studies

• التضامن الاجتماعي عند ذوي الإيمان الديني،

كَمْ سؤالٌ مختلفٌ جزئياً عما سَبَقَ، يتعلّقُ بما إذا كان دُؤو الإيمان الديني يَختلِفون عن غير المؤمنين في مضمار التضامن الاجتماعي. والحقُّ أنَّ هناك شواهدَ لا تُحصَدُ على أنَّ المتديّنين يتّسمون بميلٍ أقوى إلى التضامن الاجتماعي من غير المؤمنين، وتقوّمُ دليلاً على ذلك القِيَمُ التي يقرّرون تقديرهم لها (كالرعاية والبر) وعواطفهم (كالمواجدة والامتنان والشفقة) وأشكالٍ عديدةٍ من السلوك المتضامن اجتماعياً كقلّة العنف، والمُساعدة والغُفران والتطوُّع والتبرُّع، مشتملاً على التبرُّعات لمؤسساتٍ غير دينيّة. وهذا الأمرُ موجودٌ في مختلف أشكال التديّن بما فيها الأصوليّة، وكذلك في مختلف الأديان، مع وجود بعض الاختلافات المُثيرة للاهتمام في قوّة هذا التأثير بين المذاهب أو الأديان. وهو كذلك موجودٌ لدى الأعمار المختلفة، مع ميلٍ تضامنيٍّ أقوى يُمكنُ ملاحظته بالفعل لدى المراهقين والأطفال المتديّنين، وهو أخيراً موجودٌ كذلك في مختلف الثقافات، مع ملاحظة أنَّ تقريرَ الأشخاص لكون تضامنيهم الاجتماعي سمةً نابعةً من تديّنيهم موجودٌ على نحوٍ أقوى في البلاد الحديثة العلمانيّة مقارنةً بالبلاد المتديّنة التقليديّة، وهي حقيقةٌ ربّما يمكن تفسيرها بأنّ دافعيّة التديّن داخليةً في البلاد العلمانيّة أكثر من البلاد المتديّنة⁽¹⁾.

رغم ذلك فقد عبّرَ كثيرون عن ارتيابهم فيما إذا كان النَسَقُ المذكورُ أنفياً ربّما يَعرّكسُ: (1) حاجة المتديّنين إلى صورةٍ إيجابيّةٍ للذات أكثر ممّا يعكسُ اهتماماً حقيقياً بحُسن حال الآخرين. (2) محضُ رؤية المؤمنين لذواتهم كأشخاصٍ أكثرَ تضامناً، لا سلوكاً تضامنياً حقيقياً، أي أفعالاً تُخدّم الآخرين. وُعد أشارت بالفعل البحوث التجريبيّة التي أجراها باتسون في اثمانيّات ومطلّع التسعينات على الشّباب

(1) Saroglou (2013, 2019), for reviews

الأمريكيين حصراً إلى أنَّ الأشخاصَ الأشدَّ تدبُّناً ليسوا أميلَ إلى مدِّ يدِ العونِ من الأقلِّ تدبُّناً، إلَّا إذا ما أثَّرتَ لديهم هُموومُ تقديمِ صورةِ الذاتِ⁽¹⁾. وقد ساءت آراءُ نقديةٌ أكثرُ جذريَّةً وجوداً أيُّ أثرٍ للذين في التضامنِ الاجتماعيِّ لأسبابٍ عديدةٍ نظريَّةٍ ومنهجيةٍ، مُقترحةً أنَّه يبدو أنَّ أئمةً صليَّةٍ بينَ الذينَ والتضامنِ الاجتماعيِّ لا توجدُ إلَّا في أذهانِ الناسِ⁽²⁾.

وقد اقترحنا في تنظيرِ مبدئيٍّ وحُرمةٍ من الدراساتِ في مُختبري أنَّ سؤالَ كيفيةِ دافعيةِ التضامنِ الاجتماعيِّ بينَ الإيثاريةِ والتحمُّورِ حولَ الذاتِ لدى المتدينين يختلفُ عن السؤالِ عن وجودِ السُّلوكِ التضامنيِّ بينهم ومَداه. واقترحنا كذلك أنَّ السُّلوكِ الدينيِّ التضامنيِّ لا يقتصرُ على رؤيةِ الذاتِ، كما أنَّه ليسَ محضُ ناتجٍ زائفٍ للمرجعيةِ الاجتماعيةِ Social Desirability. إنه حقيقيٌّ، أي موجودٌ أكثرُ بينَ المؤمنينَ منه بينَ غيرِ المؤمنينَ، وتشهدُ عليه تقييماتُ الآخرينَ فضلاً عن المؤشَّراتِ السلوكيةِ. غيرَ أنَّه طفيفٌ، وملاحظتهُ في الحياةِ اليوميةِ أسهلُّ من أن نتقصَّاهُ في السُّلوكِ البالغِ التضحية، ويكونُ عادةً محصوراً في أعضاءِ الجماعةِ التي ينتمي إليها الشخصُ، لا ممتدداً حقيقةً إلى مَنْ لا يعرفُهم وأعضاءِ الجماعاتِ الأخرى، ولا يُوحى بالإيثارِ الموجَّه إلى العالمِ أجمعٍ إلَّا الروحانيَّةُ الحديثةُ التي ليست بالضرورة دينيةً. وفي تنظيرِنا لاجتِماعٍ زعمتُ كذلك أنَّ تضامناً غيرَ المؤمنينَ -حتى لو كان أقلَّ حضوراً من حيثِ الكَم- ينبغي أن تكونَ دافعيتهُ نابعةً من الداخلِ أكثرَ، وموجَّهةً أكثرَ إلى العالمِ أجمعٍ؛ وبالتالي فهو أقدرُ على التغلُّبِ على الحُدودِ بينَ المجموعاتِ الداخلةِ والخارجةِ. وإضافةً إلى ذلك فقد زعمتُ أنَّ التضامنَ الاجتماعيِّ الدينيِّ ينبغي أن يكونَ إشفاقياً، أي أنَّه أَوْضَحُ للمُلاحظةِ حينَ يكونُ هدفُه شخصاً في وقتٍ حاجَةٍ، ويكونُ

(1) Batson et al. (1993)

(2) Galen (2012)

أقل وضوحاً حين يُنتظر من المُشارك في الدراسة أن يُشارك أرباباً افتراضيةً مع الآخرين ببساطة في تجارب المُختبر. وأخيراً، فإن التضامن الاجتماعي الديني مشروط، أي أنه ليكون ملاحظاً لا بُدّ ألا يتعارض مع مبادئ خُلقية دينية مُنافسة (كالطهارة والأمانة ومُعتقدات العالم العادل)⁽¹⁾.

إن الدراسات العديدة التي أُجريت في الأعوام الخمسة عشر الماضية عبر الدُول والسياقات الدينية المُختلفة قد أكّدت إجمالاً ما ذكرناه آنفاً. وقد وُجد في دراسات ذات نتائج جديرة بالاهتمام أن الذين يرتبط عادةً بالسلوك المتضامن اجتماعياً⁽²⁾. ويُترجم هذا إلى أن يرى الآخرون المتدينين متضامين مجتمعياً، ويشمل هؤلاء الآخرون الزملاء إلى جانب الأصدقاء. ويشمل هذا درجة منخفضة من العنف كردّ فعل على اختبار إحباط، واستخدماً أقلّ للفكاهة العدوانية، وهذا إلى جانب درجة أكبر من الثقة بالآخرين والاقتراب الجسدي والتعاون كما قيسا في المُختبر، والقبول السلوكي المُكلف للتطوُّع والمساعدة، والمشاركة التلقائية للأرباح الافتراضية مع الآخرين القريبين والمؤسسات الخيرية، واتخاذ قرارات حيوية تتعلق بحقول الدراسة وما يرتبط بها من الوظائف التي تتضمن رعاية الآخرين كالـتعليم والصحة.

وفضلاً عن ذلك، فإن التضامن الاجتماعي الديني إشفافي كما هو متوقع - أي أنه يستتبع مساعدة طفل حين يكون الطفل في وقت حاجة، لكن ليس حين لا يكون في وقت حاجة - لكنه ليس غير محدود. إن المتدينين مستعدون لمساعدة الأشخاص القريبين وأعضاء جماعتهم الداخلة حين يكونون في حاجة إلى المساعدة، لكن ليس

(1) Saroglou et al. (2005), Saroglou (2012, 2013)

(2) هناك دراسة أظهرت نتائج عرقاء، حيث أظهرت الأطفال المتدينين أبغلاً، وكان لهذه الدراسة صدق واسع في الإعلام العالمي قبل أن تُسحب أخيراً بسبب منهجيتها غير الملائمة إذ خلطت بين ثقافات الفقراء والأغنياء في التحليل.

الأشخاص غير المعلومين أو المجموعات الأخلاقية الخارجة (كشخص مثلي الميل الجنسي أو أمّ عزباء أو شخص نسوي) إن كانت لديهم نفس الحاجة. كما أنهم يعرضون من تلقاء أنفسهم أن يساعدوا طالبا يتظاهر بأن ساقه مكسورة إن كان هذا الطالب على دينهم نفسه، لكن ليس إن كان على دين مخالف. وأخيرا، فإن التضامن الاجتماعي الديني مع أولئك المحتاجين ليس عميقا تماما، ولا يتمتع بالعموم، بل إنه ينشط على نحو أفضل حين تبرز الأعراف الدينية والذهنية الدينية بوجه عام، أي بعد قراءة نص مناسب من الكتاب المقدس، أو أمام مبنى ديني، أو أيام الأحاد، أو في المناسبات الدينية- أكثر مما هو في الأيام العادية⁽¹⁾.

المبادئ المتنافسة والوعظ الأخلاقي وضبط النفس

بعيدا عن التفسيرات الشائعة لإحجام الناس في بعض الأحيان عن التضامن مع المجتمع (كتفسير ذلك بأن التضامن مكلف ماليا)، فإن جزءا من محدودية التضامن الاجتماعي الديني يرجع إلى حقيقة أن الدين يعضد كذلك قيما أخرى بالإضافة إلى قيمتي الرعاية والعدالة العالميتين اللتين هما في القلب من الأخلاقي المرعية بين الأشخاص. يعد البعض هذا الأمر امتدادا للأخلاقي إلى حقول أخرى تشير على سبيل المثال إلى واجباتنا تجاه أنفسنا، وإلى مجموعتنا الداخلية ومجتمعنا، وربما تجاه الله وتجاه نظام أخلاقي للأشياء في العالم أقدس وأكثر تجريدا. غير أنه ينبغي علينا أن نحترز من أن الحديث عن (امتداد للأخلاقي) قد يكون مضللا؛ إذ إن هذه القيم الإضافية لا تعتبر على

(1) Saroglou (2013, 2019), Tsang et al. (2015), for reviews; see, in addition, Różycka-Tran (2017), Sabato & Kogut (2018), and Van Cappellen et al. (2017)

نحو عالمي من الأخلاق المرعية (كاحترام والسلطة)، كما أن بعض ما يترتب عليها قد يكون لا أخلاقيا، كالعنف الرمزي أو الحقيقي تجاه المجموعات الخارجة خلقيا من خلال الخضوع للسلطة.

• الذين والأخلاق الممتدة (المقيدة غالبًا)،

ثم بحوث جديدة بالاهتمام حول العلاقات بين التدين والقيم والمبادئ الخلقية، منظمّة في أنساق تختلف بين المنظرين. وتشمل هذه الأنساق أساسًا: (1) نسق شالوم شفارتس للقيم Shalom (2) نسق شوناثان هايدت للأسس الخلقية، Jonathan Haidt، (3) نسق إيت توريل للحقول الاجتماعية الخلقية، وأخيرًا (4) عدد من الأنساق الثنائية الأبعاد التي تميز بين أخلاقيات الواجب Deonto logical (أو الأخلاق المعيارية Normative) من جهة، والأخلاق العواقبية Consequentialist (أو النفعية Utilitarian) من جهة أخرى.

• القيم والأسس الخلقية،

كرس شفارتس وشركاؤه منذ تسعينات القرن الأخير وجود عشر قيم عبر البلاد والقارات، وهي أهداف يراها الناس مهمة وتمثل دوافع لأفعالهم. بيد أن الأفراد والمجموعات تختلف فيما توليه من أولوية لهذه القيم المختلفة. وتشمل هذه القيم -مرتبة في محورين، لكل منهما قطبان-: التقاليد والإذعان والأمان (قيم تقيّد المحافظة) التي تضاد توجية الذات (أي الاستقلال) والإثارة (أي القيم التي تقيّد الانفتاح على التغيير)، إضافة إلى قيمتي البرّ والعالمية (تقيّدان تجاوز الذات) اللتين تضادان الإنجاز والقوة واللذة (التي تقيّد تعزيز الذات). وقد وجد أن المتدينين في مختلف الأعمار والبلاد والأديان -لا سيما في الثلاثة التوحيدية- عادةً يؤلون أهمية كبيرة لقيم المحافظة، خاصة قيمة التقاليد، فيما لا يؤلون قيم الانفتاح على التغيير -وبالأخص

قيمة توجبه الذات- من الأهمية إلا قليلاً. وهم كذلك يُولون قيمة البرُّ أهمية كبيرة، فيما لا يُولون اللذة من الأهمية إلا قليلاً. ويُشدد التدين واسع الأفق -ومعه الروحانيّة الحديثة- على أولويّة قيم تتجاوز الذات -لا سيّما قيمة العالميّة- على قيم تعزيز الذات⁽¹⁾.

وقد طوّر هايديت وشركاؤه في حقبة أحدث -تحديدًا في العقد الأوّل من القرن الحالي- نظريّة تستند إلى خمسة مبادئ، أسموها الأسس الخلقية، وربّوها في مجموعتين. تشير المجموعة الأولى من الأسس -المُسماة أسس الفردية- إلى احترام الأفراد جميعًا، وتشمل الاهتمام بالآخرين أو كفّ الأذى إلى جانب العدالة. ويتمتع هذان الأساسان بثمنين عالميّ لقيمتيهما لدى الأفراد والمجتمعات جميعًا، ولنا أن نراجع النظريات المبكّرة عن الارتقاء الخلقِيّ، كالنظريتين اللتين وضعهما لورنس كولبرغ وكارول غلغان، حيث تُعرّفان على الترتيب العدل والاهتمام/ الرعاية بوصفهما قيمتين عالميتين. أمّا المجموعة الثانية من الأسس الخلقية، المُسماة أسس الإلحاق Biding، فتشير إلى كيفية التحاق الأشخاص بالمجموعات والمجتمعات، وتشمل احترام السلطة والولاء للمجموعة الداخلية والطهارة إزاء نظام العالم المقدّس والخلقِيّ. ويتمتع هذه الأسس الثلاثة بثمنين ذوي النزعة المحافظة، وبالأهمية لدى المجتمعات التقليدية الجماعية الطابع Collectivistic. وقد أوضحت دراسات عدّة أُجريت عبر بلدان متباينة أن التدين يستتبع الرضى بالاهتمام بالآخرين/ رعايتهم إلى حدّ ما، لكنّه كذلك يستتبع التصديق على القيم الجماعية لا سيّما الطهارة، وهو ما يبدو أهم⁽²⁾.

(1) Roccas & Elster (2014), Saroglou & Munoz-García (2008) .

(2) See several studies cited in Saroglou (2019, p. 735)

فإذا ما أخذنا هذين التقليديين البحثيين اللذين يستخدمان هذين النسقين بعين الاعتبار معاً، فإنهما يوضحان أن التدوين يعكس بقوة -إضافة إلى الاهتمام بالآخرين- اهتمامات خلقية جماعية بالاستقرار الاجتماعي والحفاظ على التقاليد والطهارة الشخصية. وتعني هذه الأخلاقية الممتدة أن الذين يُحبذ أخلاقية مُقيّدة restrictive morality: إذ إن هذه القيم تكبح الانفتاح على التغيير واستقلال الفرد.

• الإذكاء الأخلاقي وعلم الأخلاق الواجبة:

ونمّ طريقة أخرى لوصف هذه الأخلاقية الدينية الممتدة المقيّدة للمرونة في الحقيقة، تتمثل في وسم هذا الاتجاه بالإذكاء الأخلاقي العالي High Moralization. إن نظرية توربيل وبحوثه على الحكم الاجتماعي الأخلاقي تميّز بين ثلاثة حقول: (1) حقل القيم العالمية الأخلاقية على نحو صارم ككفّ الأذى والعدالة والحقوق الفردية، و(2) الحقل العرفي، حيث تعتمد الأعراف على المواضعات الاجتماعية (كسؤال ما إذا كان للأبناء أن يُنادوا آباءهم بأسمائهم الأولى أم لا)، وأخيراً (3) الحقل الشخصي، حيث تعتمد القرارات على التفضيلات الشخصية (كسؤال ما ينبغي للشخص أن يرتديه من ملابس). وقد وُجد أن المجموعات الدينية المحافظة -كالأميش Amish واليهود الأرثوذكس وأعضاء الحركات الدينية الجديدة الصغيرة الحجم- تتسم بميل إلى التساؤل عن أخلاقية الأمور المتعلقة بالقرارات كلها، في سائر الحقول الثلاثة (الاجتماعية والعرفية والشخصية) (1) (2).

(1) هكذا في الأصل social, conventional and personal، واطن المؤلف يقصد بدلاً من الاجتماعية social أن يقول العالمية universal أشاقاً مع ما أسلف قوله قبل أسطر قليلة. (المترجم)

(2) Nucci & Turiel (1993); see also Buxant & Saroglou (2008)

وَتَمَّ طريقةٌ أخيرةٌ للنظر إلى إدكاء الأخلاقية الدينية تتمثل في اختبار الصدام بين الحجاج الأخلاقيّ المُستند إلى نظريّة الواجب وإلى القواعد الصارمة والمبادئ من جهة، وذلك الحجاج الأخلاقيّ العواقيّ النفعيّ المُستند إلى المُواجدة empathy-based من الجهة الأخرى. وعلى سبيل المثال، فهل سأزور صديقي في المستشفى لأنني أواجده في موقعه، أم لأنه ينبغي عليّ أن أطيع عرفاً تبادلياً يقوم على المعاملة بالمثل؟ أيمكنني أن أكذب أو أسرق شيئاً لأنّني نأخذ حياة إنسان، وليكن شخصاً عزيزاً عليّ؟ تشير سلسلة من الدراسات الحديثة التي أُجريت على ذوي الأديان التوحيدية عبر البلدان إلى أنّ التدين يستتبع عادةً تفضيلاً لأخلاقيات الواجب على العواقيّة⁽¹⁾. رغم ذلك، فعندما تبدو تبعات أخلاقيات الواجب المدمرة المضادة للمجتمع مهددة فرمًا تُنافس قيم الرعاية/ المُواجدة لدى المتدينين تأثير التفكير المبني على نظرية الواجب⁽²⁾.

• الأخلاقيات الموجهة صوب ضبط النفس،

تَمَّ طريقةٌ أخرى لوصف الأخلاقيات الدينية تتمثل في أنها تهدف إلى دعم ضبط النفس، إضافةً إلى الاهتمام بالآخرين، وربما يأتي ضبط النفس قبل كلّ ما عداه في ترتيب الأولويات. فقد طالما أُثني على التحكم في الذات بصفته قيمةً مثاليةً مركزيةً يُطمح إليها عبر الأديان والتأثيرات الروحانية خلال التاريخ الإنسانيّ كلّهُ. ويمثل هذا المثل الأعلى في صورته الأشد كنه التنسك الدينيّ نفسه، وهو الجهد المبذول في الاشتغال بالطقوس اليومية للتأثير في الجسد والذهن عبر التحكم في محتوى أفكار المرء وكيفيتها الروحية، وفي وجدانه وسلوكه. وكان

(1) See several studies cited in Saroglou (2019, pp. 774–775); see, in addition, McPhetres et al. (2018)

(2) Deak & Saroglou (2016), Shepperd et al. (2019)

ذلك في التراث الرهباني المسيحي القديم يشمل كل شيء، وصولاً إلى إدارة مُحتَوَى الطَواهر المتفَلتة من تحكُّمنا الواعي، كالرغبات والأحلام والضحك، فضلاً عن أثرها. كما أنَّ مثالَ التحكُّم في الذات هو الملمَّح المُشترك الكامن خلفَ الرذائل السبع الكبرى والفضائل المُقابِلَة لها، كما لو كان (عضلةٌ أخلاقِيَّة moral muscle) أو شيئاً من هذا القبيل⁽¹⁾. ويصبح ضبطُ النفس الديني في شَكْلِه المرَضِيّ -كما سنرى في الفصل الخامس- هو الملمَّح المركزي وراء الوسواس الدِّينيَّة -Religious Obsession.

وتؤكدُ البُحوث النفسية المُعاصرة قُدرةَ العناصر الدينية على تعضيد ضبط الذات في الحياة اليومية، على الأقل في سياقات الأديان التوحيدِيَّة. وقد زِعِمَ ووُجِدَ أنَّ الصِّلةَ بين الدين والنظام الأخلاقي أوضح ما تكونُ في تلك السياقات لأنَّ الأديان التوحيدِيَّة قد طَوَّرت وعصَّدت فكرةَ الإله المُشخَّص ضامنِ النظام الأخلاقي⁽²⁾. وقد أوضحتُ البُحوثُ التجريبيَّة أنَّ التعرُّضَ الطَّيفَ للأفكار الدينية -فيما وراء تحكُّم المُشاركين الواعي- يقلِّلُ الاندفاعِيَّة ويزيدُ مُثابرةَ المُشاركين ومقاومتهم للمغريات، كما يعضدُ ضبطَ الذات، خاصَّةً إذا تعرَّضت هذه القيمةُ الأخيرةُ للتهديد في غيابِ أيَّة مَصادرٍ بديلةٍ تعوِّض عنها. وإضافةً إلى ذلك فهناك شواهدٌ لافتةٌ عبر-ثقافيَّة على أنَّ المتديِّنين أقلُّ ميلاً إلى استهلاك الكحول والتبغ والمخدَّرات. كما تُظهرُنا البُحوثُ المُستجِدَّة على أنَّ المتسوِّقين المتديِّنين يكونون أحرصَ خِلال الشراء ويَميلون إلى أن يُنفقوا أقلَّ من غيرهم في متاجر البقالة، كما يفضِّلون الأغذية المُتماشيَّة مع الحِمية⁽³⁾.

(1) Baumeister & Exline (1999), Saroglou (1992, 2002b)

(2) Sasaki & Kim (2011), Stark (2001)

(3) Laurin & Kay (2017) and McCullough & Carter (2013), for reviews; see also Kurt et al. (2018) and Minton et al. (2019)

وتترجم الصلة القويّة بين الدّين والنّظام الأخلاقيّ والاجتماعيّ إلى ارتباطاتٍ ضمنيّة في أذهان الناس تتسم بتمثيل مكانيّ للرأسيّة يمثّل فيه الاتّجاه إلى أعلى: الله/ الدّين والأخلاقيّة، فيما يمثّل الاتّجاه إلى أسفل: الشّيطان واللا أخلاقيّة. وتتضمّن الخارطة الاجتماعيّة والأخلاقيّة المُجسّدة للكائنات تراثياً يبدأ من المستوى الأعلى بالله (المنظور إليه بوصفه فوق-إنسانياً *suprahumanized*) ويمرّ بالكائنات الوسيطة (الملائكة والأشخاص المقدّسين فالرجال ثمّ النساء) لينتهي بالمستويات الدّنيا (المجموعات الخارجيّة المنظورة إليها بوصفها دون-إنسانيّة *in-frahumanized*، ثمّ الحيوانات وأخيرًا الشّياطين). ويعضد مثل هذا التراتب شعور المرء بالنّظام في عالمه الداخلي⁽¹⁾.

التناقض الأخلاقيّ والغداء والتحامّل

قد تفسّر الاهتمامات الأخلاقيّة بضبط النفس والنّظام والمحافظة -إضافةً إلى الاهتمامات بالرّعاية- حقيقة أنّ التضامّن الاجتماعيّ الدّينيّ مشروط، فرمّا يمتنع أو يحلّ محلّه الغداء حين يجد المؤمنون أنفسهم إزاء مبادئ دينيّة/ أخلاقيّة متنافسة. وفيما يلي سنختبر هذا الموقف بالتركيز أولاً -وعلى نحو صارم- على الأمور الأخلاقيّة والجماعات الخارجيّة أخلاقيًا، وثانيًا على الجماعات الخارجيّة عرقيًا ودينيًا، وعلى التّحامّل.

• التناقض الأخلاقيّ والغداء:

لا يقتصر الأمر على أنّ التضامّن الاجتماعيّ الدّينيّ لا يمتدّ ليشمل أعضاء الجماعات الخارجيّة أخلاقيًا كمستفيدين من العون كما رأينا، وإنما قد يتنبأ بضعف الرغبة في تقديم يد العون لمن يُظنّ فيهم

(1) Meier et al. (2007a, 2007b); see also Demoulin et al. (2008)

تهديدُ القيمِ الدِّنيَّة، ورجماً العداَّةِ تجاههم (كالأقلِّيَّاتِ الجنسيَّة). فإنَّ الأشكالَ الضَّيِّقَةَ الأفقِ من التَّدِينِ كالأرثوذكسيَّة والأصوليَّة تنطوي على اعتقادٍ فيما يُسمَّى العداَّةُ الكامنةُ immanent justice (أي أنَّ النَّاسَ يحصلون على ما يستحقُّونه)؛ وبالتالي فهم لا يرغبون إلا قليلاً في مساعدة العاطلين أو المُتَرَدِّين، خاصَّةً إذا ما رأوا أنَّ هؤلاء يُصِرُّون على العيش بطريقتهم غير أخلاقيَّة، ومن ثَمَّ يعتبرونهم مسؤولين عمَّا هم فيه. وعلى عكس ذلك، فإنَّ الاعتقادَ فيما يُسمَّى العداَّةُ الآخِرةُ أو المُطلَقة -أي تلك التي ستُوجدُ عند نُقطةٍ ما في التاريخِ الإنسانيِّ أو في الحياة الآخرة- يُعين المؤمنين بالرمزِ على التصرفِ على نحوٍ متضامنٍ اجتماعيًّا تجاه أمثال أولئك المحتاجين⁽¹⁾.

كما أنَّ هناك شواهدَ على أنَّ التَّدِينِ الشخصيَّ -ولا سيَّما الأصوليَّ- مُرتبطٌ إيجابياً بمكوّنات النزعة التسلُّطية الثلاثة جميعاً، أي النزعة المحافظة اجتماعيًّا وأخلاقيًّا، والإذعان للسلطات المستقرَّة، وكذلك العنف الاستبدادي. وقد يكونُ التَّدِينُ الأصوليُّ الذي يحتفظُ صاحبه بصورةٍ سلبيةٍ لله مُرتبطاً بالموافقة على إقرار عُقوبة الإعدام وتبرير العنف، وقد يمتدُّ ذلك إلى محض حضور الطقوس الدِّنيَّة. وعلى نقيض ذلك، يُمكنُ للاحتفاظَ بصورةٍ إيجابيّةٍ لله والجوانبِ النسيكية من التَّدِينِ (كالصَّلاة) أن تستتبعَ ضدَّ ذلك، أي الشَّفَقَة⁽²⁾.

يقولُ المتدِّينون عادةً إنَّهم يُعلونَ قيمةَ الغُفرانِ ويمارسونه بعامة. وفضلاً عن ذلك فقد وُجِدَ أنَّ التعرُّضَ لمُحفِّزاتٍ دِنيَّةٍ أو لمُحفِّزاتِ التواضع بين المتدِّينين يقلِّلُ النزعة الانتقاميَّة. رغم ذلك لم تثبت بعدُ الصَّلاتُ بين التَّدِينِ وسلوك الغُفران الحقيقيِّ أو الاستعداد لمغفرة اعتداءاتٍ محدَّدة⁽³⁾. وقد يفسَّرُ هذه الفجوة الاهتمامُ بكيفيَّة مُعاقبة

(1) Galen & Miller (2011), Jackson & Esses (1997), Pichon & Saroglou (2009)

(2) Johnson et al. (2011), Rade et al. (2017), Wright (2016)

(3) Saroglou et al. (2009), Schumann et al. (2014), Tsang et al. (2020)

الاعتداءات. فاعتراف المعتدي بخطئه يُعتبر في الإسلام شرطاً ضرورياً للغفران على سبيل المثال⁽¹⁾. أما اليهود فإنهم على عكس الهيرتستانتين لا يعتبرون الاعتداءات جميعاً قابلة بالضرورة لأن يغفرها البشر⁽²⁾. وقد يكون المتدينون الذين يعتقدون في العدالة الكامنة يحبذون شكلاً من أشكال الثأر، فيما يسر الاعتقاد في العدالة المطلقة - كما عرفناها آنفاً - بين المؤمنين بالرمز درجة دنيا من الغفران.

وبالمثل، فإن التبرع بالأعضاء - وهو فعل إشاري نموذجي تدعّمه أديان العالم الكبرى اليوم - لا يلتحق بالرابطة الإيجابية عمومًا بين الدين وفعل التبرع⁽³⁾. وربما يرجع هذا إلى الآراء الدينية المتصادمة فيما يتعلق بالطهارة وسلامة الجسد. وإضافة إلى ذلك، فإن تمثيلاً رأسياً للنظام الاجتماعي الأخلاقي يُعتبر فيه الرجال في مكانة أعلى من النساء وتؤوّل فيه الطهارة باصطلاحات تصوّرية أبوية ربما يفسر لماذا يرتبط التدين عادةً بعدم المساواة بين الجنسين في الأديان المختلفة. وقد يفسر هذا أيضاً ما وجد من أن التعرض الطفيل للمحفّزات الدينية يزيد التحيز الجنسي، خاصةً فيما يتعلق بأعمال البر، وذلك في كل من الولايات المتحدة وأوروبا العلمانية بين كل من الرجال والنساء⁽⁴⁾.

وهناك أيضاً موضوعات أخلاقية عديدة يبدو أنها تخلق صراعاً وسط المتدينين بين الاهتمام بقيم الرعاية والاهتمام بالقيم الجماعية،

(1) لا أدري إلى امت استند المؤلف في إقرار هذا المثال. فما نعرفه إسلامياً أن الاعتداء إن كان في حق الله فالله يغفر لمن يشاء، وإن كان الاعتراف بالإثم شرطاً للتوبة، أما إن كان الاعتداء في حق إنسان فله أن يغفر أو لا يغفر بغض النظر عن اعتراف المعتدي أو عدم اعترافه، وأما إذا كان الاعتداء ممّا يستوجب العقوبة فإنها قد توقع رغم الاعتراف. (المترجم)

(2) Cohen et al. (2006), Mullet & Azar (2009)

(3) Lam & McCullough (2000), Stephenson et al. (2008)

(4) Haggard et al. (2019), Schnabel (2016)

خاصةً الطهارة. فخطابُ أديان العالم الكبرى اليوم فيما يتعلق بالمثليّة الجنسيّة يحدّد التمييز الذي مُفاده "أبغض الإثم وأحبّ الإثم." غير أنّ البحوث عبر البلدان تقترح أنّ المصادقة على هذا التمييز تُسهم في إباحة التعامل الديني على المثليين. وتُظهرنا البحوث التجريبية على أنّ المتدينين لا يرغبون في مساعدة المثليين، لا ماليًا ولا غير ذلك، لا حين تكونُ دعوى مدّ العون لأخلاقيّة فحسب (أي مُساندة للمثليّة)، وإنّما كذلك حين تكونُ الدعوى مُحايدة أو حتى نبيلة (كزيارة جدّة الشخص المثلي)⁽¹⁾. وبالمثل، فإنّ المناهضة الدينية لإطلاق أمور الإجهاض والقتل الرحيم Euthanasia وتبني المثليين للأطفال (أي منح الناس الإمكان القانوني لاتخاذ قراراتهم بأنفسهم في هذه الموضوعات المثيرة للجدل) غالبًا ما تُبرّر اليوم بخُصجٍ موجهة صوب قيمة الرعاية، تشدّد على الحاجة إلى حماية الضعفاء: الذين لم يؤكّدوا والأطفال والعجائز. غير أنه قد وُجد أنّ مثل هذه المناهضة الأخلاقية يفسّره التصديق على القيم الجماعية التي تكرس التقاليد والجماعة على حساب الأفراد، لا قبول الأسس الأخلاقية لقيم الرعاية والعدالة⁽²⁾.

• التحامل العرقي الديني

هل ينظر المتدينون إلى المنتمين إلى الأجناس والأعراق الأخرى وذوي الأديان والتصوّرات الأخرى (كالمُلاحدين) كأعضاء في جماعاتٍ خارجية، وعلى ذلك يعاملونهم بتحاملٍ وتمييز؟ أم أنّ الأمر بخلاف ذلك والتدين يزيد التسامح ويعمل كواقٍ ضدّ ميلنا الطبعي إلى كراهية المجموعات الخارجية وخصوصًا الفكريين والتمييز ضدهم؟ يبدو أنّ هذا السؤال همّ اجتماعي في المقام الأول، متعلّق بالعلاقات بين المجموعات، غير أنّ له كذلك نكهة أخلاقية. هل تتلوّن المواقف الدينية من المجموعات

(1) Batson et al. (1999), Blogowska & Saroglou (2011), Hoffarth et al. (2018)

(2) Deak & Saroglou (2015, 2017)

الخارجية عرقياً ودينياً بقيم الرعاية والتسامح، أم بالخوف على النظام الاجتماعي والأخلاقي والرغبة في المحافظة عليه؟ ليست الإجابة عن هذا السؤال بالأمر السهل، فإنَّ جوانب الدين المعنوية هنا -أي الائتلافية في مقابل التنسكية- إلى جانب ملامح خاصة من السياق الاجتماعي والثقافي تلعب دوراً في رسم الصلات بين الدين والتعامل العرقي الديني.

وعموماً، فإنَّ الاتجاه العام للبحوث المستفيضة التي أجريت خلال العقود الخمسة الأخيرة يُفصِّح عن أنَّ مواقف المتدينين تميل إلى إظهار التعامل والسلوك التمييزي ضدَّ المجموعات الخارجية عرقياً ودينياً (وبينها المهاجرون) وفكرياً. ولنا أن نُؤوِّل ذلك باعتباره نتيجة للانحياز إلى المجموعة الداخلية دينياً، حيثُ يمتدُّ ليصبح خطأ من شأن المجموعات الخارجية. وبصياغة أخرى، فإنَّ الدين -كما رأينا- يمدُّ حدود القُربى الطبيعية خالفاً قُربى ثقافيةً أوسع تنطبق عليها قيم الرعاية. غير أنَّ هناك عَرَضاً جانبياً لهذا الاتجاه يتمثَّل في تقوية التمييز بين المجموعات الداخلة والخارجة، وفي الخطأ من شأن المجموعات الخارجية بعض الشيء⁽¹⁾.

وتفسِّر البحوث النفسية التعامل العرقي الديني عادةً على أنه ناتج عمليتين متمايزتين غالباً. أولاهما خوف من المجهول مبني على النظام، إذ تُتصوَّر المجموعات الخارجية تهديداً رمزياً لقيمنا، وتسود المواقف السلطانية للتَّيار المحافظ، كما يسود الإذعان للسلطة والعنف الممنوح شرعية. أمَّا العملية الثانية فهي عدمُ اكتراث للمنافسين، مبني على الأكثر، حيثُ تُتصوَّر المجموعات الخارجية تهديداً حقيقياً لمقدِّراتنا، ويُقرُّ الناس بما يُسمَّى تصوُّر الهيمنة الاجتماعية، أي اعتبار

(1) Johnson et al. (2012)

أنه في عالمنا التنافسي تستطيع المجموعة الأقوى أن تهيمَ شرعيًا على الأضعف.

وقد اتَّفَقَ للدراسات أن تَجِدَ أنَّ الآليَّةَ الأولى -أي الخَوَفَ المُحَافِظَ- هي التي تفسِّرُ التَحاوُلَ الدينيَّ والتمييزَ ضدَّ المجموعاتِ الخارجةِ عِرقِيًا ودينيًا وفكريًا (أي الملحدِين)، أكثرَ من الآليَّةِ الثانيةِ (أي الهيمنة الاجتماعية المبنية على الأثرة)⁽¹⁾. هكذا يَبْضُحُ أنَّ التَحاوُلَ الدينيَّ مُدَافِعٌ بعامَّةٍ عن نظام اجتماعي وأخلاقي مُفَرِّضٌ أكثرَ مِن كونه مُهاجمًا لمُنافِسينَ ضُعفاءَ يبتغى استئصالَ شأفتهم. وربما يساعدنا هذا في فَهْمِ أَنَّهُ رَغْمَ أَنَّ التدينَ الشائعَ عِبرَ بِقاعِ العالمِ -بغضِ النظرِ عن التباينِ الثقافيِّ فيما بينها- ينطوي بعامَّةٍ على دَرَجَةٍ من التفضيلِ السياسيِّ لليمين، ويستتبعُ نزوعًا إلى المُحافظة الاجتماعية الأخلاقية في المَقامِ الأولِ -وليس بالضرورة الاقتصادية- فإنه كذلك يُمَثِّلُ قِيَدًا على تَبَنِّي تصوُّراتِ اليمين المتطرف والانعزاليِّ تحت أُلويةِ أحزابهِ⁽²⁾.

يَبْدُ أَنَّهُ هُناك تباينًا مُعتَبَرًا في مَدَى قُوَّةِ الارتباطِ بين التدينِ والنزعةِ المُحافظةِ التسلُّطيةِ عِبرَ السِّياقاتِ المُختلفة، فهو غالبًا ارتباطٌ إيجابيٌّ متوسِّطُ القُوَّة، لكنَّه يَمكِنُ كذلك أن يكونَ جِدًّا ضعيفًا أو قويًّا للغاية. ويساعدنا هذا في فَهْمِ ظلالِ مَهْمَةٍ لِلنَّسَقِ الذي أَطْلَعَتْنَا عليه البُحُوثُ السابقُ ذِكرُها. والحقُّ أنَّ التدينَ يكونُ أكثرَ استصحابًا للتَحاوُلَ العِرقِيَّ الدِّينيَّ كُلِّما كانَ الدِّينُ أكثرَ استبدادًا واثِلافيَّةً. وعلى نقيضِ ذلك، فإنه كُلِّما كانَ الإيمانُ أكثرَ تنسُّكًا وروحانيَّةً كانَ أَقلَّ استصحابًا للتَحاوُلَ، وقد يَرَجِمُ كذلك في بعضِ السِّياقاتِ إلى تسامُحٍ مع المجموعاتِ الخارجةِ عِرقِيًا ودينيًا. فقد وَجِدَ مَثَلًا أَنَّ التدينَ في البلادِ العَرَبِيَّةَ العِلْمانِيَّةَ يَتَنَبَّأُ بِمُسْتَوًى مُنخَفِضٍ من الخَوَفِ المَرَضِيِّ من

(1) Banyasz et al. (2016), de Regt (2012), Rowatt et al. (2014)

(2) Arzheimer & Carter (2009), Lee et al. (2018)

الإسلام (الإسلاموفوبيا) ودرجة قوية من قبول التعددية الثقافية⁽¹⁾. ويبدو أخيراً أن هناك اختلافاً لافتاً بين الغرب والشرق، حيث يُسهم التدين في السياقات التوحيدية في التحامل العرقي الديني، فيما يُسهم في السياقات الشرق-آسيوية، ولا سيما البوذية، في التسامح العرقي الديني. ويفسر هذا الاختلاف جزئياً ارتفاع مستوى عدم قبول الاختلاف في الحالة الأولى، في مقابل انخفاضه في الحالة الثانية⁽²⁾.

وربما يكون الخضوع للسلطة (الإلهية) مسؤولاً عن تباعد التأثيرين. وعلى سبيل المثال، فإن الارتباط الإيجابي بين التدين والعنصرية في الولايات المتحدة حتى ثمانينات القرن العشرين قد تضاءل أو اختفى فيما بعد بمجرد أن صوّرت السلطات المجتمعية والدينية العنصرية كشيء لا أخلاقي ومُنافٍ للدين بطريقة واضحة لا لبس فيها. ويُظهر الأصوليون بالمثل عداءاً للمجموعات الخارجة أو -على نقض ذلك- تسامحاً معها بعد قراءة فقرة من الكتاب المقدس تبرر العنف أو تمتدح المحبة على الترتيب. هكذا يصبح التحامل الديني أوضح متى كان مفروضاً، ويتقلص أو يختفي متى كان محظوراً⁽³⁾. ولتلاحظ أن هذا الحظر الديني لا يضم التحامل الجنسي المتمتع بشرعية دينية تامة كما أسلفنا الذكر في هذا الفصل. وبصفة عامة، فإنه -كما تطلعنا مجموعة حديثة من الدراسات الأصلية- يميل المتدينون إلى استخدام الإسناد إلى الألوهية ليضيفوا الشرعية على التصرفات المريبة أخلاقياً أو لا أخلاقية على نحو سلبي (كالاحتفاظ بحافطة نقود ضائعة)، لكنهم لا يفعلون ذلك مع السلوك اللا أخلاقي النشط (كالنشل)⁽⁴⁾.

(1) Deslandes & Anderson (2019), Hansen & Ryder (2016), Shaver et al. (2016), Van Tongeren et al. (2016)

(2) Clobert et al. (2015, 2017)

(3) Batson et al. (1993), Blogowska & Saroglou (2013), Hall et al. (2010)

(4) Jackson & Gray (2019)

وينبغي أن تكون الحال كذلك أيضًا إذا ميزنا بين التماثل غير الواضح الكيفية فيما يتعلق بأخلاقيته (أو لا أخلاقيته) وذلك المدرك بوصفه لا أخلاقيًا على نحو لا لبس فيه.

غير أنه من المجافي للعدالة أن نخيم هذا القسم مكتفين بما يُظهره المؤمنون المتدينون من تماثل على المجموعات الخارجية. فماذا عن الملحدّين؟ يُظهرنا البحث المستفيض على أن غير المؤمنين عبر العالم هم الأقل تماثلًا على المجموعات الخارجية عرقياً ودينياً وجنسياً وعلى الأقلّيات، مُقارَنةً بالأنواع المختلفة من أصحاب الأديان. ولا غرو، فإن غير المؤمنين يميلون كذلك إلى أن يكونوا أقلّ تسلطاً وأقلّ نزوعاً إلى المحافظة الاجتماعية الأخلاقية⁽¹⁾. بيد أن سلسلة حديثة جداً من الدراسات تُظهر أن غير المؤمنين كذلك، ولا سيّما الملحدّين، لهم مجموعاتهم الخارجية، أي خصوصهم الفكريون الذين قد يُظهرون إزاءهم مواقف تماثلية وسلوكاً تمييزياً (كقلة استعداد مثلاً لقبول جوارهم في السكن). وتشمل المجموعات الخارجية فكرياً بالنسبة للأدينيين أولئك الذين يهددون العقلانية والقيم التحررية، أي الأصوليين والمحافظين المُقاتلين الذين يُناضلون ضدّ إضفاء الشرعية على الإجهاض أو ضدّ حقوق المثليين، غير أنها تشمل كذلك مَحَصّ المتدينين من الأديان المختلفة الكبرى، بما فيهم البوذيون الذين يقبلهم اللا إلهيون الأوروبيون بدرجة أقلّ ممّا يقبلون الصينيين⁽²⁾.

(1) Zuckerman et al. (2016); see also Sherkat & Lehman (2018)

(2) Brandt & Van Tongeren (2017), Kossowska et al. (2017), Uzarevic & Saroglu (2020), Uzarevic et al. (2019)

الخلاصة

لا يَخْلُقُ الدينُ الحِسَّ الأخلاقيَّ في حياة الأطفال والمراهقين؛ فالعاطفةُ الأخلاقيةُ موجودةٌ على نحوٍ مُستقلٍّ عن الدين، وهناك عِدَّةُ قِيَمٍ أخلاقيةٍ تتمتعُ بالعالميةِ بين الثقافات، وكذلك بين الأفراد، سواءً أكانوا متدينين أم غير متدينين. غيرَ أنَّ الدينَ يُشكِّلُ هذا الحِسَّ الأخلاقيَّ بطرُقٍ شتى. أولُها أنَّ الدينَ يعضدُ أخلاقياتِ الرعايةِ والعدالةِ العالميةِ ويوجِّهُهُ تطبيقَها إلى أهدافٍ كثيرة، وإن لم تكن الأهدافُ الممكنةُ جميعاً. وثانيها فإنَّ الدينَ يُكَمِّلُ هذا بقيَمٍ أقلَّ عالميةً موجهةً إلى النظام الاجتماعيِّ وضبط النفس والطهارة، خالقاً بذلك أخلاقيةً مُقيّدة. ويُيسِّرُ الدينُ كذلك الاستبدادَ الأخلاقيَّ إلى حدٍّ ما، كما ييسِّرُ التزمُّتَ الأخلاقيَّ والفجوةَ الأخلاقيةَ بين القيمِ والسلوك، فضلاً عن تفضيلِ أخلاقياتِ الواجبِ بما قد ينشأ عنها من تبعاتٍ لأخلاقيةٍ مُضادةٍ للمجتمع. وأخيراً فإنَّ التدينَ التقليديَّ يستصحبُ الخضوعَ للأعرافِ والسلطةَ الدينية التي لا تُغذِّي الحِسَّ الأخلاقيَّ المستقلَّ، وتخلُقُ مُجازفةً استعلاءَ القناعةِ الدينيةِ على القناعةِ الأخلاقيةِ.

وقد وُجِدَ عِبرَ الأفرادِ والسياقاتِ الدينيةِ والثقافيةِ المختلفةِ أنَّه كُلُّما كانَ الدينُ أكثرَ جَماعيةً وتزَمُّتاً، كُلُّما زادت فيه أولويَّةُ الأبعادِ المتعلقةِ بالنظامِ وضبط النفس والطهارةِ على الأبعادِ الأخلاقيةِ المتعلقةِ بالتضامُنِ الاجتماعيِّ. وعلى نقيض ذلك، كُلُّما قَوِيَ تركيزُ الدينِ على طبيعتهِ الروحانيةِ بَرَزَ في أتباعه الاهتمامُ بالآخرين وأصبحَ أقلَّ انحصاراً في المجموعةِ الداخلةِ وزُيِّمَ امتدُّ ليشمَلَ المُختلفين عِرقياً ودينياً وأخلاقياً.

تقدِّمُ هذه النتائجُ المبنيةُ على بُحوثٍ مهمةٍ رُوِّكِمَت في العقودِ الأخيرةِ صورةً أكثرَ تلوُّناً مِن كثيرٍ من الأفكارِ الشائعةِ حولَ الصِّلاتِ بين الدين والأخلاقيةِ (أو اللا أخلاقيةِ). وهذه البُحوثُ إمَّا تنفي

اليَقينَ عن الأفكار الشائعة التي تتناقض عادةً فيما بينها على نحوٍ بالغٍ تبعاً للتفضيلاتِ التصوريةِ الشخصيةِ وإما تدعمُ هذه الأفكار. ومن الأمثلة المفتاحية لهذه الأفكار غير الدقيقة: أن كل شيء في غيابِ الإلهِ مُباح، أن الدينَ مُفيدٌ اجتماعياً لأنه يعضدُ أخلاقياتِ المواطنين، أن الملحدّين لا أخلاقيّون أو أقلُّ أخلاقيّةً من المؤمنين، أن المتديّنين مُنافقون أخلاقياً، وأن الحبَّ يُغذي الحبَّ والعنفَ على نحوٍ متكافئ. وفيما يتعلّق بهذه الفكرة الأخيرة بالتحديد فقد رأينا في هذا الفصل أن الدينَ يعضدُ التضامنَ الاجتماعيّ مباشرةً، حتى وإن لم يكن ذلك التضامنَ عالميّ التوجّه. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ بإمكاننا أن نفهمَ نتائجَ التديّن غيرِ الموجهة إلى التضامن الاجتماعيّ، أو التي قد تكونُ لا أخلاقيّةً (كالتمييز ضدّ المجموعات الخارجية والتّصلُّ من المسؤولية الأخلاقيّة وإضفاء الشرعيّة على العداوة وأخلاقيات الواجب غيرِ المفتتحة إلى العواقب) على نحوٍ أفضلَ بوصفها أعراضاً جانبيةً للتنافُسِ الطّيفيّ بين القناعات الدينية والأخلاقيّة، أو بين مبادئ أخلاقيّة متعدّدة متضاربة، أكثرَ من كونها مدفوعةً مباشرةً بنزوعاتٍ لأخلاقيّةٍ وميولٍ إلى الكراهية.

وأخيراً فإنّ وجودَ قيمةِ الاهتمام بالآخرين/ رعايتهم، جنباً إلى جنبٍ مع الأخلاقيات الموجهة إلى صَبط النفس (المانعة المقيّدة بالتأكيد، وإن كانت محفّزةً إلى النشاط إلى حدٍّ ما فيما يتّصل بإظهار الكفاءة وإنجاز أهداف الحياة)، نقولُ إنّ وجودَهما معاً يبرز المواقف الأخلاقيّة للمتديّنين وسلوكهم ويُلَوِّثها جميعاً في حقول حيويّةٍ أخرى عديدة. وتشملُ هذه الحقولُ من جهةٍ الجنسانيّةِ والخصوبةِ والعائلةِ والأبوةِ، ومن جهةٍ أخرى تشملُ العملَ والاقتصادَ وجوانبَ الحياة المجتمعيّةِ

التي تنطوي على قيمة المسؤولية المدنية كالأمانة والموقف إزاء حكم الشعب (الديمقراطية) والقيم المساندة للبيئة والفعل الاجتماعي⁽¹⁾.

وبالنظر إلى المجموعة الأولى من حقوق الحياة فإن شواهد تجريبية مهمة تتميز بالاتساق الثام فيما بينها عبر الدراسات والثقافات والأديان تحبذ فكرة أن الدين قد منح امتيازاً لتلك الخطوة التطورية المتمثلة في تبني جنسانية اجتماعية مقيّدة restrictive sociosexuality، أي أنها جنسانية أكثر تقييداً وموجهة إلى العائلة (نظيفة)، وتتمتع بفرص أعلى في الاستثمار في الخصوبة الزوجية والتعلق واستثمار المقدرات في صالح الأطفال. أما فيما يتعلق بالمجموعة الثانية من حقوق الحياة فإن الشواهد التجريبية أعقد وأكثر تنوعاً بسبب الاختلافات الثقافية والدينية والاجتماعية الاقتصادية. وفيما وراء تامين العمل الجاد وجودة العلاقات في مكان العمل واكتمال واجبات الفرد تجاه مجتمعه، يبدو أن المتدينين يصارعون بين الاهتمام بالخير المشترك والخضوع على الضعفاء من جهة، والخضوع للأعراف التقليدية المحافظة أو الحاجة إلى النأي بالنفس عنها حين يتعلق الأمر بموضوعات أخلاقية تمت بصلة إلى الاقتصاد أو الديمقراطية أو الفعل الاجتماعي أو الحفاظ على البيئة من الجهة الأخرى.

فهل يُعطي الدين الأولوية للأخلاقيات النظيفية الموجهة إلى ضبط النفس على الأخلاقيات الموجهة إلى الآخر؟ تشير كثرة من الدراسات إلى أن الدين عموماً يمنح امتيازاً للأولى. رغم ذلك فإن الدراسات التي تركز على الاختلافات الثقافية بين المجتمعات التقليدية والحديثة تقترح أن الأمور على وشك أن تتغير؛ إذ رُجِّمَ أصبح الأخلاقيات الدينية البين- شخصية أبرز قليلاً في المجتمعات الحديثة.

(1) For a review of research on religious morality in these domains, see Saroglou (2019)

الفصل الخامس

هل الذين جيّد بالنسبة إليك؟

بين الدّين والصّحة صلاتٌ قويّةٌ ذاتُ تاريخٍ طويلٍ يعودُ إلى العصور القديمة. فقد دأبّ الناسُ لقرونٍ على زيارة المعابدِ للاستشفاء. وقد تأوّلَت الثقافاتُ التقليديّةُ المَرَضَ -سواءً أكان جسدياً أم عقلياً- باعتبارٍ أنّه ربّما كان ناتجاً عن مُسبّباتٍ خارقةٍ للطبيعةٍ تعاقبُ البَشَرَ أو تبتليهم (الله) أو تُحاولُ إغواءهم (الشیطان). ومُعظَمُ المعجزاتِ في الأديانِ المختلفةِ يشملُ شفاءَ المعاناةِ الإنسانيّةِ، فيما تؤكّدُ معجزاتُ أخرى -أساساً- قُدرةَ الآلهةِ على الفعلِ بالتغلّبِ على قُوى الطبيعةِ، كما في تحويلِ الماءِ إلى خَمَرٍ أو المشيِ على الماءِ.

فإذا ما أخذنا بعين الاعتبارِ تطوُّرَ الطَّبِّ وغيره من الحُقُولِ المرتبطةِ بالصّحةِ كَعِلْمِ النفسِ، تبيّنّا أنّه من المعقولِ أن نفترضَ أن دَوَرَ الدّينِ في الصحةِ الجسديّةِ والعقليةِ قد أخذَ يتضاءلُ تدريجياً.

وَمُحْتَمَلٌ جِدًّا كَذَلِكَ أَنْ يَكُونَ التَّحَوُّلُ مِنَ الْخَلَاصِ إِلَى السَّعَادَةِ كَهَدْفٍ أَوَّلِيٍّ فِي الْحَيَاةِ قَدْ قَلَصَ دَوْرُ الدِّينِ وَالرُّوحَانِيَّةِ إِذَا مَا قِيسًا إِلَى الْمِهْنِ الَّتِي تُمَثِّلُ بَصِلَةً إِلَى الصُّحَّةِ. غَيْرَ أَنَّنَا إِذَا مَا اتَّفَقْنَا عَلَى أَنَّ السَّعَادَةَ الْيَوْمَ تُمَثِّلُ أَحَدَ أَهَمِّ أَهْدَافِ النَّاسِ وَجَدْنَا أَنَّ الْمُواطِنِينَ وَالْعُلَمَاءَ يُقَيِّمُونَ الْأَنْشِطَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ كَافَّةً -جُزْئِيًّا- مِنْ مَنْظُورِ أَهْمِيَّتِهَا لِلشُّعُورِ بِحُسْنِ الْحَالِ. وَهَكَذَا يَبْقَى السُّؤَالُ: هَلِ الدِّينُ جَيِّدٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْكَ؟

إِنْ فَحَصَ الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الدِّينِ وَالرُّوحَانِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ وَالصِّحَّةِ الْجَسَدِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ (أَوْ الْإِعْتِلَالِ النَّفْسِيِّ) مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى لَهُوَ أَكْثَرُ مَنَاطِقٍ عِلْمِ نَفْسِ الدِّينِ احْتِشَادًا بِالْبُحُوثِ. وَتَشْهَدُ عَلَى الْإِهْتِمَامِ الْعِلْمِيِّ وَالْمَجْتَمَعِيِّ بِهَذِهِ الْأَسْئَلَةِ عِدَّةُ مَثَابٍ مِنَ الدِّرَاسَاتِ وَالْإِصْدَارَاتِ فِي الْعُقُودِ الْأَخِيرَةِ، فَضْلًا عَنْ أَكْثَرِ مِنْ مِائَةِ مُرَاجَعَةٍ لِهَذِهِ الْبُحُوثِ خِلَالِ الْأَعْوَامِ الْخَمْسَةِ عَشَرَ الْأَخِيرَةِ⁽¹⁾. وَمِنْ الْمَوْكِدِ أَنَّ هَذَا الْإِهْتِمَامَ يَتَمَتَّعُ بِالْأَصَالَةِ وَالْحَقِيقِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّ الدَّوَافِعَ الشَّخْصِيَّةَ قَدْ تَشْجَعُهُ كَذَلِكَ. وَإِنْ إِبْثَاتِ إِسْهَامِ الدِّينِ فِي الصِّحَّةِ وَحُسْنِ الْحَالِ لِيَرْفَعُ قِيَمَةَ الدِّينِ، كَمَا أَنَّ إِبْثَاتِ عَدَمِ إِسْهَامِهِ فِيهِمَا يُهْمُّشُهُ. وَإِنْ كَانَ مِنْ نَافِلَةٍ الْقَوْلِ بِالطَّبَعِ أَنَّ مَا يَنْسُبُهُ عِلْمُ النَّفْسِ أَوْ الْأَشْخَاصِ مِنْ قِيَمَةٍ إِلَى الدِّينِ -أَوْ مَا يُنْكَرُونَهُ عَلَى الدِّينِ مِنْ قِيَمَةٍ- لَا يُمْكِنُ اخْتِزَالُهَا فِي أَثَرِ الدِّينِ عَلَى الصُّحَّةِ.

(1) Oman & Syme (2018)

الذين والاعتلال النفسي والضعف (النفسية) السلبية

اشتبهُ في أنَّ الذين يُربّي الاعتلال النفسي، خاصّةً بطريقتين مهمّتين. أولاهما تتمثّل في إدراكٍ مُنحرفٍ للواقع يفتقرُ إلى الدقّة، يؤدّي إلى هشاشةٍ صلّة الشخص بالعالم، فيما تتمثّل ثانيتهما في التصاقٍ مُفرطٍ مملوءٍ خَوْفًا بمجموعةٍ مُحدّدةٍ من الأعراف، هي غالبًا تلك المتعلّقة بالطهارة، ما يؤدّي إلى هشاشة الصلّة بالذات التي تفتقرُ كذلك إلى الاستقلال. وباصطلاحات التحليل النفسي الكلاسيكيّة فإنّ هاتين الآليتين تُشيران إلى ميولٍ ذهانيّةٍ وعصابيّةٍ على الترتيب.

• صلّة ضعيفة بالواقع:

يشيرُ البُعدُ الأوّل المتعلّق بالإدراك الهشّ للواقع إلى وجوهٍ للضعف النفسي كالتفكير غير العقلاني واضطرابات النّمط الفصامي Schizo-typy (وهي مستوياتٌ طفيفةٌ من الإدراك الشاذّ) والضلالات (وهي اعتقاداتٌ خاطئةٌ تتضمّن عادةً إساءة تأويل) والخبرات الانفصاليّة Dissociative (كتبدّد الشخصية Depersonalization). وفي الأشكال الأخرى من تلك المذكورة قد يُوحى بوجود هلاوس (وهي إحساسات في غياب المثبرات الخارجية المناسبة لها)، أو فصام واضطرابات ذهانيّة أخرى، واضطرابات انفصاليّة كذلك. وقد يُشبّه في أنّ مُعتقدات دينيّة عديدة -حتى تلك المعتدلة- ربّما تُغذي أو تُضخّم هذه الجوانب من الضعف النفسي. ومن أمثلة هذه المُعتقدات: أعطاني الله رسالةً، الله قريبٌ مِنّي جدًّا حتى إنني أستطيعُ حَرَفياً أن أراه وأسمعه، قد تكون نهاية العالم وشيكّة، ربّما يتلبّسني الشيطان.

فهل نستطيعُ أن نُثبتَ أنّ الذين يسبّب مثل هذا الضعف النفسي ومثل هذه الاضطرابات؟ إنّ مُعظّم الشواهد التي تُفصّل قدرًا من

الْقُرْبَى بَيْنَ الدِّينِ وَالْإِتِّجَاهَاتِ الَّتِي تُشِيرُ إِلَى صِلَةِ إِشْكَالِيَّةٍ بِالْوَاقِعِ يَأْتِينَا مِنْ دَرَاثَاتٍ لِحَالَاتٍ مُتَدَيِّنِينَ وَشَخْصِيَّاتٍ دِينِيَّةٍ، لَا سَمِيَّا الْمُتَصَوِّفَةِ. وَإِنْ مَنَاقِشَةً هَذِهِ الْحَالَاتِ لَا تَدْخُلُ فِي أَهْتِمَامِ هَذَا الْفَصْلِ. إِلَّا أَنِّي أَعْتَقِدُ أَنَّهُ مِنَ الْأَهْمِيَّةِ بِمَكَانٍ أَنْ نَبَيِّنَ نَقْطَةً مَا هُنَا. إِنَّ جُزْءًا مِنْ هَذِهِ الدَّرَاثَاتِ كَانَ مَدْفُوعًا بِالرَّغْبَةِ فِي بَيَانِ أَنَّ الْأَشْخَاصَ الَّذِينَ طَالَمَا تُنْظَرُ إِلَيْهِمْ كَقُدِّيسِينَ وَبُحُلَاوَا كَانُوا فِي الْحَقِيقَةِ يُعَانُونَ اعْتِلَالًا نَفْسِيًّا، أَوْ بِالرَّغْبَةِ النَقِيضَةِ فِي بَيَانِ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْأَشْخَاصَ كَانُوا يَتَسَمَّوْنَ بِنَفْسِيَّةٍ سَلِيمَةٍ، وَمِنْ ثَمَّ فَهُمُ مُقَدَّسُونَ حَقًّا وَمُتَجَاوِزُونَ لَدَوَاتِهِمْ بَبَسَاطَةٍ⁽¹⁾. وَهَذَا التَّعَارُضُ الْقَبْلِيُّ A priori بَيْنَ الْقِدَاسَةِ وَالْجُنُونِ - أَوْ التَّطَابُقُ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالسَّلِيمِ نَفْسِيًّا - مُضَلَّلٌ فِي الْحَقِيقَةِ. فَمِنْ الْمُتَصَوَّرِ أَنْ يَجْتَمِعَ فِي بَعْضِ النَّاسِ الضَّعْفُ النَفْسِيُّ أَوْ حَتَّى الْمَرَضُ وَحَيَاةٌ مَنذُورَةٌ لَغَايَةِ دِينِيَّةٍ. بَلْ قَدْ زُعِمَ أَنَّ بَعْضَ الْقُدِّيسِينَ رَمَحًا يَكُونُ قَدْ نَجَحَ فِي تَحْوِيلِ الْجَوَانِبِ الْمُخْتَلَةِ وَظَيْفِيًّا مِنْ ضَعْفِهِ - كَالنَّجَسِيَّةِ الْمَرَضِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ - إِلَى جَانِبِ بِنَاءِ خَلَاقٍ، بِتَأْسِيسِ طَائِفَةٍ دِينِيَّةٍ جَدِيدَةٍ نَاجِحَةٍ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ⁽²⁾.

أَمَّا فِيمَا وَرَاءَ دَرَاثَاتِ الْحَالَاتِ الْمَجْرَاةِ عَلَى الْمُتَصَوِّفَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ الدِّينِيَّةِ، فَإِنَّ الدَّرَاثَاتِ حِينَ تَرْكُزُ عَلَى عَامَّةِ السُّكَّانِ لَا تُظْهِرُنَا عَلَى أَيْةٍ شَوَاهِدَ عَلَى أَنَّ الدِّينَ يَسَبِّبُ الْفُصَامَ وَغَيْرَهُ مِنَ الْاضْطِرَابَاتِ الدَّهَانِيَّةِ وَالْإِنْفَصَالِيَّةِ، أَوْ أَنَّ الْمُتَدَيِّنِينَ مُمَثَّلُونَ بِزِيَادَةٍ فِي هَذِهِ التَّصْنِيفَاتِ التَّشْخِصِيَّةِ. وَتُشِيرُ بِحُوثٍ أُخْرَى إِلَى أَنَّ التَّدْيِينَ قَدْ يُسَاعِدُ الْفُصَامِيِّينَ عَلَى التَّعَايُشِ. إِلَّا أَنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَوْضُوعَاتِ الدِّينِيَّةِ جَذَابَةً، إِذْ تَكُونُ غَالِبًا مَوْجُودَةً فِي الْأَفْكَارِ الدَّهَانِيَّةِ عِنْدَ مَنْ لَدَيْهِمْ اعْتِلَالٌ نَفْسِيٌّ مَوْجُودٌ قَبْلًا مَتَى كَانَتْ مُتَاحَةً ثَقَافِيًّا⁽³⁾.

(1)Wulff (2014), Yaden et al. (2017)

(2)Meissner (1992), Saroglou (2006b)

(3)Koenig et al. (2012), Loewenthal (2007)

يَبْدُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ مِنَ النَّتَاجِ الْمَذْكُورَةِ أَنَّنَا أُنَّ التَّدِينِ
 بَرِيءٌ تَمَامًا مِنَ الْمَلِيلِ الَّذِي رَجُمَا يَتَّسِمُ بِسُوءِ التَّكْيُفِ إِلَى إِدْرَاكِ الْوَاقِعِ
 وَالْإِتِّصَالِ بِهِ عَلَى تَحْوِ يَفْتَقِرُ إِلَى الْكِفَاءَةِ. فَإِنَّ مَجْمُوعَةً مَهْمَةً مِنْ
 الدِّرَاسَاتِ تُشِيرُ إِلَى أَنَّ الْمُتَدِينِينَ أَوْ بَعْضَ أَنْوَاعِهِمْ مُعْرَضُونَ بِقَدْرِ
 طَفِيفٍ لِعِدَّةِ انْحِيَاظَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ (كَالاعتقادِ فِي ثَنَائِيَةِ الْجِسْمِ وَالرُّوحِ
 وَحَيَاةِ الْعَالَمِ الْمَادِّيِّ وَالْغَائِثِيَةِ وَرَاءَ الظُّوَاهِرِ غَيْرِ الْحَيَّةِ)، وَلِلتَّفَكُّيرِ
 السَّحَرِيِّ (كَالاعتقادِ فِي أَنَّ أَفْكَارَ الْمَرْءِ وَأَمْنِيَّاتِهِ وَرَغْبَاتِهِ يُمْكِنُهَا أَنْ تُؤَثِّرَ
 فِي الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ)، وَبَعْضَ سِمَاتِ النَّمَطِ الْقُصَامِيِّ غَيْرِ الْمَرْضِيَّةِ
 (كَالإِدْرَاكِ الْمُتَجَاوِزِ لِلْحَوَاسِّ وَالْمُبَالَغَةِ فِي افْتِرَاضِ الرُّوَابِطِ السَّبَبِيَّةِ غَيْرِ
 الصَّحِيحَةِ فِي الْعَادَةِ)، فَضْلًا عَنْ مُعْتَقَدَاتِ الْمُؤَامَرَةِ السِّيَاسِيَّةِ وَالطَّبِيَّةِ.
 وَمِنْ الْجَدِيرِ بِالذِّكْرِ كَذَلِكَ أَنَّ "الرُّوحَانِيَّيْنَ غَيْرِ الْمُتَدِينِينَ" أَوْ الْبَاحِثِينَ
 الْمُجِدِّينَ عَنِ الدِّينِ قَدْ يَكُونُونَ أَمِيلًا مِنَ الْمُتَدِينِينَ التَّقْلِيدِيِّينَ الْمُتَمَتِّعِينَ
 إِلَى التَّيَّارِ السَّائِدِ إِلَى إِبْدَاءِ الْاهْتِمَامِ بِالْأَفْكَارِ غَيْرِ الْمُعْتَادَةِ وَالْخَبَرَاتِ
 غَيْرِ الشَّائِعَةِ وَوُجُوهِاتِ النَّظَرِ الْبَدِيلَةِ لِلوَاقِعِ الْيَوْمِيِّ وَالانْفِتَاحِ عَلَيْهَا
 جَمِيعًا⁽¹⁾.

وَأَخِيرًا فَإِنَّ التَّدِينِ يَتَّصِلُ غَالِبًا بِقَبُولِ الْمُعْتَقَدَاتِ غَيْرِ الدِّينِيَّةِ
 الْخَارِقَةِ لِلطَّبِيعَةِ. غَيْرَ أَنَّ خِفَافَةَ التَّدِينِ هُمْ مَنْ يَقْبَلُونَ الْمُعْتَقَدَاتِ
 الْخَارِقَةَ لِلطَّبِيعَةِ عَادَةً، فِيمَا يَمِيلُ كُلُّ مِنَ الْمَلْحَدِينَ / الشُّكَّاكِ وَالْمُتَدِينِينَ
 لِلْغَايَةِ إِلَى عَدَمِ اعْتِنَاقِ مِثْلِ هَذِهِ الْمُعْتَقَدَاتِ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ أَسْبَابُ كُلِّ
 فَرِيقٍ عَنِ الْآخَرِ، فَعِلَّةُ الْفَرِيقِ الْأَوَّلِ هِيَ الْعَقْلَانِيَّةُ الشَّدِيدَةُ، وَعِلَّةُ
 الثَّانِي وَجُودُ آرَاءٍ سَائِدَةٍ لَدَيْهِ تَنَافَسُ الْمُعْتَقَدَاتِ غَيْرِ الدِّينِيَّةِ. وَيَخْتَلِفُ
 الْمُتَدِينُونَ لِلْغَايَةِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْخَوَارِقِ فِي أَنَّ الْفَرِيقَ الْأَوَّلَ يَشْعُرُ بِأَنَّ
 لَهُ مَرَكَزَ ضَبْطٍ دَاخِلِيًّا ("أَسْتَطِيعُ أَنْ أَتَحَكَّمَ فِي عَالَمِي بَعْضَ الشَّيْءِ") لَا
 خَارِجِيًّا ("عَالَمِي مُحَكَّمٌ غَالِبًا بِقُوَى خَارِجِيَّةٍ")، وَيَخْتَلِفَانِ كَذَلِكَ فِي أَنَّ

(1) Breslin & Lewis (2015), Galliford & Furnham (2017), Lindeman et al. (2015),
 Routledge et al. (2016), Willard & Norenzayan (2017)

الْمُنْتَمِينَ إِلَى الْفَرِيقِ الْأَوَّلِ أَمِيلُ إِلَى آخَرِهِمْ الْقَرِيبِينَ proximal others وإلى الحفاظ على النظام⁽¹⁾.

• الخضوع الخائف للأعراف (أعراف الطهارة):

في مقدورِ المعتقدات والآراء الدينية أن تعضد سوء الإدراك أو الإدراك الشاذ للواقع حين نبالغ في تأويل ما نراه أو ما لا نراه، وهكذا يجذب الدين التعبير عن الميول الشبيهة بالذهانية. وإضافة إلى ذلك فقد اشتهت في أن الطقوس والأعراف الدينية تعضد الميول الشبيهة بالعصائية المتصلة بالخضوع الخائف للطقوس والقواعد وكبت الرغبات ولا سيما الجنسية. وقد زعم فرويد أن الدين نوع من العصاب الوسواسي الجمعي، فالطقوس الدينية تشبه أفعالاً وسواسية متكررة تهدف إلى كبت وحصار دوافعنا، الجنسية غالباً.

والحق أن الأديان تغص بطقوس التطهر، وتؤكد طقوس التحول الديني أهمية نبذ الذات القديمة (المتسخة) لاعتناق ذات جديدة (نظيفة). وكذلك تبدو الأعراف المحبذة لتقييد السلوك الجنسي منتشرة في الأديان الكبرى. فالقداسة تُصاحب النظافة، وقرط الاهتمام بالنظافة مؤثر على الوسواسية. لكن فلنلاحظ أن فرويد شدد على تأكيد البعد العصابي-الوسواسي للدين. ولكثير من الطقوس الدينية-لا سيما العبادة الدينية والصلاة المنتظمة-وظائف نفسية أخرى قد تكون أكثر مركزية من البحث عن التطهر والصرامة المعيارية.

(1) Baker & Draper (2010), Francis & Williams (2009), Lindeman et al. (2015), Lindeman & Svedholm-Häkkinen (2016)

• الوسواسية،

بِمَ تَخْبِرُنَا البحوثُ المعاصرة؟ هل يسببُ الدينُ الوسواسية؟ مَرَّةً ثانيةً كما في الفُصام والاضطراباتِ الذهانية، تحبُّدُ الشواهدُ أنَّ المُعرِّضين سلفًا لاضطراباتِ الوسواس القهريِّ قد يجدون في الدينِ أرضيةً جذابةً للتعبيرِ عن مَخاوِفِهِم الوسواسية⁽¹⁾. ولنذهبْ خُطوةً أبعدَ، نقولُ إنَّه يبدو أنَّ الدينَ يقدِّمُ موقفًا يستطيعُ فيه الأفرادُ الأكثرُ عُرضَةً للوسواسية أن يدعَموا مثْلَ هذه الميولِ ويَجِدوا لها وقودا. ويفعلُ الدينُ ذلك من خلالِ مطالبتِهِ الدائمةِ بصحَّةِ الممارساتِ Orthopraxy في الطقوس الدينية وفي سُلوكِ الحياة اليومية، وصحَّةِ المُعتقَدِ Orthodoxy فيما يتصل بالعقائدِ كُلِّها أو نُخبَةٍ منها.

وليس بابُ وسواس التَّدقيقِ Scrupulosity بِغريبٍ بَيْنَ التصنيفاتِ السريريةِ على كثيرٍ من الباحثين والمُمارسين، فهو معروفٌ لهم كنوعٍ خاصٍّ من اضطرابِ الوسواس القهريِّ يركِّزُ على الأمور الدينية و/ أو الأخلاقية. وعلى سبيلِ المثالِ فقد يظلُّ المصابون قَلِقِينَ دائماً بشأنِ تأديةِ الطقوس على نحوٍ خاطئٍ أو اقترافِ إثْمٍ أو اغصابِ الله أو الإساءةِ إلى الآخرين أو إثباتِ التصرفاتِ الأخلاقيةِ الصحيحةِ مِنْ بابِ المصلحةِ الذاتيةِ لا من بابِ الإيثار. رغمَ ذلك لم تكن نتائجُ البحوثِ حاسمةً دائماً بخصوصِ ما إذا كان التدُّينُ مُرتبطاً إيجابياً بالوسواسيةِ فَحَسْبُ كاضطرابٍ في الشخصيةِ يتمثَّلُ في ميلٍ مستقرٍّ إلى حدٍّ كبيرٍ -وغيرِ مُعوَّقٍ على نحوٍ بالغٍ- إلى الكمالِيةِ perfectionism واهتمامٍ مُفرِطٍ بالنظام والأخلاقية، أم أنَّه مُرتبطٌ إيجابياً كذلك باضطرابِ الوسواس القهريِّ المرضيِّ. في هذا الأخيرِ تسبَّبُ الوسواسُ للمرضى الكثيرُ من الكُرب، وهي أفكارٌ أو بَواعِثٌ أو صُوَرٌ متكررةٌ متواصلةٌ لا يستطيعُ الفردُ تجاهلَها أو كِبَتَها، كما تؤزِّقُهُم إلزاماتُهُم القهريةُ Com-

(1) Lewis & Loewenthal (2018), Loewenthal (2007)

pulsions وهي تصرفات لا عقلانية طقسية غالباً، لا يملك الفرد فكاً من تكرار أداها أملاً في تفريج غريبه دون جدوى. وكالتنمط الفصامي الذي قد يكون طفيفاً غير مرضي أو شديداً في حالة الفصام، يمكن النظر إلى الوسواسية بوصفها متصلاً Continuum يتراوح بين القابلية البسيطة للإصابة والاعتلال النفسي.

وقد أحرز البحث في الأعوام الأخيرة تقدماً لافتاً في توثيق الآليات الكامنة وراء الارتباط الإيجابي بين التدين والوسواسية⁽¹⁾. إن الميل القوي عند المتدينين أو أنواع محدّدة منهم (يبدو الكاثوليك أكثر وسواسية من البروتستانت واليهود، والمسلمون أكثر وسواسية من المسيحيين بعامة) إلى إظهار أعراض وسواسية قهرية يرتد في تفسيره إلى عدّة معتقدات وعواطف تكيفية سيئة maladaptive. وتشمل هذه مشاعر قوية بالإثم، لا سيما الإثم الجنسي، وأفكار عقاب الذات، والحساسية العالية للتقرّز (خاصةً الخوف من التلوّث والجنس والموت)، والغمالية، وشعوراً متضخّماً بالمسؤولية، وتقديراً مبالغاً فيه للأخطار، إضافةً إلى أهميّة مغالٍ فيها يُلصّقها الشخص بالحاجة إلى التحكّم في أفكاره. وهذه الأهميّة الأخيرة وقودها الاعتقاد في الامتزاج الأخلاقي بين الأفكار والأفعال moral thought-action fusion أي اعتبار أن مَحَضّ التفكير في فعلٍ يعدلّ تنفيذ هذا الفعل، وأن التفكير في حدّث غير مرغوب فيه يجعله أشدّ قابليّة للحدوث⁽²⁾.

(1) ويزوّدنا تفحصُ البحوث عن الدين وعلاقته بالوسواس القهريّ بالتحديد باستبصارات مُهمّة قد تقوّننا إذا ما تغاضينا عن خصوصيّة الوسواس القهريّ وأدرجناه ببساطةٍ في مظلة اضطرابات القلق.

(2) Buchholz et al. (2019), Dettore et al. (2017), Inozu et al. (2020), Sica et al. (2002), Siev et al. (2011), Williams et al. (2013)

• الخَبْتُ الجنسي،

إنَّ الأفكارَ والعواطفَ الجنسيَّةَ متورِّطَةٌ للغاية في الوسواسيَّةِ بعامةٍ، وفي وسواسِ التدقيقِ الأخلاقيِّ والدينيِّ بخاصَّةٍ. ويؤثِّرُ هذا سؤالًا عمَّا إذا كان للذين والتدينِ أثرٌ سلبيٌّ على الصُّحَّةِ النفسيَّةِ مِنْ خِلالِ تأكيدِهما على قيمةٍ تقييدِ السلوكِ الجنسيِّ الاجتماعيِّ. إنَّ هذا التقييدَ في مستوياته المعتدلة يعكسُ نزعةً محافظةً/ تقليديَّةً غيرَ ضارَّةٍ للصحة النفسية. وإضافةً إلى ذلك فربَّما كان لتقييدِ الدينِ للسلوكِ الجنسيِّ الاجتماعيِّ آثارٌ إيجابيةٌ على الصُّحَّةِ الجسديَّةِ مِنْ خِلالِ ممارساتٍ جنسيَّةٍ أنظفَ وأقلَّ خطورةً⁽¹⁾. بيدَ أنَّ المستوياتِ المفرطةَ من تقييدِ السلوكِ الجنسيِّ قد تكونُ مُخرِّبةً لحُسنِ الحالِ مِنْ خِلالِ كَبَتِ الأفكارِ والعواطفِ والتصرُّفاتِ الجنسية. وفي هذه الحالة يصبغُ الجنسُ موصومًا بالإثمِ والتقرُّزِ والخوفِ من التلوُّثِ مِنَ العِقَابِ الإلهي، وكذلك بتصوُّراتِ اللامساواةِ بينَ الجنسينِ⁽²⁾.

وتُشيرُ الدراساتُ إلى وجودِ هذه المخاطرِ عِبرَ السياقاتِ الثقافية المختلفة. فقد يُظهرُ المراهقون الإسرائيليُّون المتدينُّون سلوكًا جنسيًّا قهريًّا حين يميلون إلى كَبَتِ أفكارهم الجنسية، ذلك الكَبَتِ الذي يَمُضِي إلى أبعدَ بكثيرٍ مِنَ التسليمِ في بساطةٍ بأنَّ الأفكارَ الجنسيَّةَ لا تُتفقُ والذين. وبالمثلِ فإنَّه بينَ المراهقين الكُرواتيِّين الذكورِ الذين يستخدمون الصُّورَ الإباحيَّةَ على نحوٍ قهريٍّ، وُجِدَ أنَّ المتدينِّين هم مَنْ يزدبون استخدامًا للإباحيَّةِ بِمُضِيِّ الوقت، وذلك رغمَ ابتدائهم بمستوياتٍ أقلَّ من رفاقهم غير المتدينِّين في استخدام الإباحيَّة. أمَّا الرجال الأمريكيون المتدينُّون فيميلون إلى رؤية أنفسهم مُدمنين للإباحيَّةِ حتى لو لم يَكُنْ استخدامهم لها أعلى من أمثالهم من غير

(1) Koenig et al. (2012)

(2) Efrati (2019), Rigo & Saroglou (2018)

المتدينين، ويتصل استخدامهم للإباحية بقلة الإشباع الجنسي. وعلى نحو أعم فإنّ التدين الذي عادةً ما يكون إما غير مرتبط بالرضا العلائقي والزواجي أو مرتبطاً به إيجابياً، كثيراً ما يكون مرتبطاً على نحو سلبي بالإشباع الجنسي⁽¹⁾.

وينبغي أن نلاحظ هنا كذلك أنّه رغم عدم شيوع الموضوعات الدينية بنوع خاص في فقدان الشهية المرضي، فتمّ إشارات في دراسات العلاج العائلي إلى شفرات أخلاقية متعلّقة بالتضحية والولاء والإنكار الجنسي في عائلات مَرَضَى فَقْدَانِ الشَّهْيَةِ (الاعتیاف) العصبي An-orexia nervosa. كما توجد كذلك دراساتٌ بَينِيَّةٌ عن فقدان الشهية المقدّس Holy Anorexia وهو تقيّم ديني لشديدات التدين ممّن ذاعت شهرتهنّ غالباً كقديسات في العصور الوسطى وما تلاها، إذ كنّ يبالغن في الصيام وإنكار الذات⁽²⁾.

وتتمّ طريقة أخرى لمَنع الأفكار الجنسية تتمثّل في إعلانها من خلال الفن والإبداع. وتظهرنا الدراساتُ المُختَبَرِيَّةُ الحديثَةُ على أنّ البيروتستانات متميّزون في هذا الأمر⁽³⁾. بيد أنّه يبدو أنّ الأشكال غير الناضجة السَّيئة التَّكْيِيفِ مِنَ التَّقْيِيدِ الجنسي - تلك التي وقودها الأفكار الدينية المعيارية - مسؤولة جزئياً عن الانتهاكات الجنسية التي يرتكبها رجال الدين ممّن قَطَعُوا على أنفسهم نُذُورَ العِفَّةِ⁽⁴⁾. ومن الجدير بالذكر أنّ معظم هذه الفضائح كانت تشمل علاقات مخفأة بين ذُكُورٍ بالغين وذُكُورٍ آخرين بالغين أو أطفال. وهكذا فإنّ ممّا

(1) Efrati (2019), Grubbs et al. (2015), Kohut & Štulhofer (2018), Perry & Whitehead (2019), for sexual repression; Hackathorn et al. (2016), Higgins et al. (2010), for sexual satisfaction

(2) Bell (1985), Huline-Dickens (2000)

(3) Cohen et al. (2014)

(4) Böhm et al. (2014), Calkins et al. (2015)

يَسْتَرعي انتباهنا هنا ذلك الأثر المُدمر للوصم المُبرّر دينيًا -على نحو صريح أو غير ذلك- للمُيوّل والهَوَياتِ وأنماطِ الحياة الجنسية الـلا-غيرية non heterosexual orientations، إذ تمثّل هذه التحيّزات الدينية ضُغوطًا إضافية تُسببهم في الصّحة النفسيّة السّليبيّة، خاصّةً بين أصحاب الانحرافات الجنسيّة LGBT من المُراهقين والشّباب والراشدين المتدينين الذين يُعانون صراعًا شديدًا بين هُويّاتهم الدينيّة والجنسيّة. هذا، فيما تهوّنُ البيئاتُ الدينيّة الأكثرُ تسامحًا تلك الآثار المذكورة آنفًا⁽¹⁾.

الذين وحسن الحال والصّحة النفسيّة الإيجابيّة

اختبرنا في الجزء السابق من هذا الفصل كيف يُمكن للذين في عُمومه -أو لجوانبٍ محدّدة منه- أن يُيسّرَ التعبيرَ عن الضّعف النفسيّ ويزيدَ شدّة الأعراض المتعلّقة بالطّرق السيّئة التكيّف التي يُدرك بعضُ الناس من خلالها الواقعَ ويتّصلون به (كالضّلالات والانفصال والتفكير المُغرِب Eccentric thinking) ويخضعون لأعرافٍ تُشيرُ غالبًا إلى الطهارة من خلال أفكارٍ وسواسيّة وأفعالٍ قهريّة وكبتٍ جنسيّ. وسنختبرُ في الجزء الثاني دورَ التدين العامّ الشائع (الإيمان بالله، الصلاة وحُضور الطّقوس الدينية، وتعريف الشخص لذاته بوصفه متدينًا ذا إرثٍ دينيّ) في جُودة حياة الناس اليوميّة المتوسّطة غير المرضيّة nonclinical. وكما سنرى، فإنّ هذا الأثرَ إيجابيُّ بعامّة. هُوَ حقًّا أكثرُ متواضعُ الحجم، لكنّه يغطّي جوانبَ عدّة من الصّحة (النفسيّة) ويشملُ آليّاتٍ نفسيّةً عديدةً، كما أنّه مُلاحَظٌ في مجتمعاتٍ كثيرة وإن لم يَكُن في كلّ المجتمعات.

(1) Gibbs & Goldbach (2015), McCann et al. (2020)

• حَسَنُ الْحَالِ عِبْرَ الْمَجْتَمَعَاتِ:

في الْعَقْدِ الْأَخِيرِ رَسَمَتِ الدِّرَاسَاتُ الَّتِي تَحْلُلُ بَيَانَاتٍ عَالَمِيَّةً وَاسِعَةً النُّطَاقِ مِنْ عَشْرَاتِ الْبِلَادِ حَوْلَ الْعَالَمِ وَمَعَ عَشْرَاتِ أَوْ مِائَاتِ الْأَلْفِ مِنَ الْمُشَارِكِينَ صُورَةً عَالَمِيَّةً مُتَبَايِنَةً الْأَلْوَانِ لَطَبِيعَةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الدِّينِ وَحُسْنِ الْحَالِ. هَلْ يَتَنَبَّأُ التَّدِينُ بِحُسْنِ الْحَالِ وَالرِّضَا عَنِ الْحَيَاةِ؟ هَلْ يَتطَابَقُ الْأَثَرُ الْإِيجَابِيُّ لِلَّذِينَ عَلَى الْمُسْتَوِيِّينَ الْفَرْدِيِّ (يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُتَدِينُونَ أَسْعَدَ مِنْ أَمْثَالِهِمْ غَيْرَ الْمُتَدِينِينَ) وَالْجَمْعِيِّ (يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ الْبِلَادُ الْمُتَدِينَةُ أَسْعَدَ مِنْ غَيْرِ الْمُتَدِينَةِ)؟ هَلْ تُسَهِّمُ أَدِيَانُ الْعَالَمِ الْكُبْرَى بِالْقَدَرِ نَفْسِهِ فِي حُسْنِ حَالٍ مُعْتَنِيَّيْهَا؟ هَلْ يُعَدُّ الْمَلْحَدُونَ مُحْرَمِينَ مِنْ هَذِهِ الْمِزِيَّةِ مُقَارَنَةً بِالْمُتَدِينِينَ؟

إِلَيْكُمْ الْأَتَجَاهَاتِ الْعَامَّةُ الَّتِي تَأْخُذُهَا نَتَائِجُ هَذِهِ الدِّرَاسَاتِ الْعَالَمِيَّةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الدِّرَاسَاتِ الْمُرَكَّزَةِ عَلَى سِيَاقَاتٍ ثَقَافِيَّةٍ مُحَدَّدَةٍ⁽¹⁾. هُنَاكَ أَوَّلًا أَثَرٌ إِيجَابِيٌّ مُتَوَاضِعٌ عَامٌّ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَجْتَمَعَاتِ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي أَغْلِبِهَا، يَمِيلُ بِمُقْتَضَاهُ شَدِيدُو التَّدِينِ إِلَى أَنْ يَكُونُوا أَسْعَدَ وَأَرْضَى بِحَيَاتِهِمْ وَأَحْسَنَ حَالًا وَأَحْسَنَ ضَبْطًا نَفْسِيًّا مِنْ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ ضَعِيفِي التَّدِينِ. وَيَلْعَبُ التَّدِينُ إِضَافَةً إِلَى ذَلِكَ دَوْرًا ضَاطِبًا بِتَخْفِيفِ الْأَثَارِ الْمَدْمُورَةِ لِعَوَامِلِ كَانْعِدَامِ الْمُسَاوَاةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ أَوْ الظُّلْمِ فِي السَّعَادَةِ. وَثَانِيًا، فَإِنَّهُ كَثِيرًا مَا يَكُونُ حُضُورُ الطُّقُوسِ الدِّينِيَّةِ عَلَى نَحْوِ مُتَكَرِّرٍ مُتَنَبِّئًا أَفْضَلَ بِالْأُمُورِ السَّابِقِ ذِكْرُهَا إِذَا مَا قُورِنَ بِمَحْضِ الْإِيمَانِ الدِّينِيِّ، وَقَدْ يَكُونُ مَرْدُّ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ حُضُورَ الطُّقُوسِ يَجْمَعُ الْجَوَانِبَ الْفَرْدِيَّةَ (الْإِيمَانُ بِالْعَنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ) وَالْاجْتِمَاعِيَّةَ (الانْتِمَاءُ إِلَى جَمَاعَةٍ دَاعِمَةٍ) الَّتِي تَعُضُّدُ الْارْتِبَاطَ الْإِيجَابِيَّ بَيْنَ الدِّينِ وَحُسْنِ الْحَالِ. وَثَالِثًا، فَإِنَّ هَذِهِ الْأَثَارَ تُعْمُ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ، لَكِنْ حِينَ تَكُونُ هُنَاكَ اخْتِلَافَاتٌ يَبْدُو

(1) Diener et al. (2011), Gebauer et al. (2017b), Joshanloo & Weijers (2016a, 2016b), Lun & Bond (2013), Stavrova et al. (2013)

حينئذٍ أنَّ النساءَ يستفيدن من الدين أكثر من الرجال. كما أنَّ الآثارَ تُعْمُ الأعمارَ جميعاً، غير أنَّه يبدو أنَّ الأعمارَ الأكبرَ تستفيد أكثر. ورابعاً، فإنه رغم وجود اختلافات طفيفة بين أديان العالم الكبرى في قوَّة هذه الآثارِ وفي الطرائق المُحدَّدة التي تُسهِم من خلالها في تشكيل الصِّحة النفسية، إلا أنه يبدو أنَّ ذوي الأديانِ كُلِّهم يستفيدون من أديانهم في حُسن الحال.

وخامساً، فإنَّ الأمورَ رغمَ ما سَبَقَ تسيرُ في الاتجاه المُضادَّ على المستوى الجَمعيِّ. يميل الناسُ في المجتمعات الأكثرَ تدنيًا إلى أن يكونوا أقلَّ سعادةً في المتوسطِ، مُقارَنةً بالناسِ في المجتمعاتِ الأقلَّ تدنيًا أو العلمانيَّة. وهو أمرٌ جِدُّ محتَمَلٍ أن يعكسَ ذلك حقيقةً أنَّ المجتمعاتِ المتدنيَّةَ هي مجتمعاتٌ تقليديَّةٌ في الآن ذاته، ذاتُ وضعٍ اجتماعيٍّ اقتصاديٍّ أدنى، وتعاني مشكلاتٍ مجتمعيَّةٍ وصحيَّةٍ مهمَّة، وهكذا فهي كثيرًا ما تُسمَّى مجتمعاتٍ "مُختلَّةٌ وظيفيًّا"، فيما تُعدُّ البلادُ العلمانيَّةُ أشدَّ انضباطًا وظيفيًّا؛ إذ إنها تتمتعُ بمؤشراتٍ اجتماعيَّةٍ اقتصاديَّةٍ إيجابيةٍ للغاية، وتعاني مشكلاتٍ مجتمعيَّةٍ وصحيَّةٍ أقلَّ بكثير. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ هناك دراسةً حديثةً تُشيرُ إلى أنَّ اقتصادَ البلدِ لا متوسطُ تدنيِّه هو المفسِّرُ لهذه الاختلافات القومية⁽¹⁾.

ويُساعدُ هذا التفاوتُ بين البلادِ في فهمِ نتيجةٍ مفتاحيَّةٍ أخرى، متواترةً بين الدراساتِ العالميَّة. إنَّ الارتباطَ الإيجابيَّ بين تدنيِّ الفردِ ورضاه عن حياته يكونُ أوضحَ في البلادِ الكثيرةِ المتدنيَّةِ التقليديَّةِ المختلَّةِ وظيفيًّا في الآن ذاته، لكنه أقلَّ حضورًا وقد يكونُ غيرَ موجودٍ بالمرَّةِ في البلادِ القليلةِ العلمانيَّةِ المتقدِّمةِ المنضبطةِ وظيفيًّا على المستويين الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ. وقد اقترحَ الباحثون تفسيراتٍ متعدِّدةً لهذه

(1) Bomhoff & Slah (2019)

الظاهرة، وهي تفسيرات لا تفتقر إلى التوافق فيما بينها، بل إنها بالأحرى يكمل بعضها بعضاً.

فأولاً، في المجتمعات التي يُعدّ الدين فيها هو الحال المعياريّة، نجدُ التدينَ الناتجَ غالباً عن الدمج الاجتماعيّ مع العائلةِ أمراً مُرحّباً به ومُقدّراً، ويساعدُ الناسَ في الاندماجِ على نحوٍ أفضلٍ مع مجتمعيهم الأكبر: فهم يسبحون مع التيار. أمّا في البلاد التي تُعدّ العلمانيّة فيها هي الحال المعياريّة، أو التي لم يُعدّ الدين فيها أكثرَ عاديّة من العلمانيّة، فإنّ التدينَ لا يُقابَلُ بتقديرٍ، ولا يُسهِمُ في الاندماج الاجتماعيّ العريض، ولا يُعينُ الناسَ بخاصّةٍ على الاندماج في المجتمع الكبير: أي أنّ المتدينين يسبحون ضدّ التيار. وثانياً، فإنّه في المجتمعات المتديّنة المائلة إلى الاختلالِ وظيفياً يحتاجُ الناسُ -وبعضهم أكثرَ من بعضٍ- بالتأكيد- المعتقداتِ والطّقوسَ والجماعةَ الدينيّة ليتواءموا مع المشكلات المهمّة كالتفاوت الاقتصاديّ والفقر وضعف الأمان الاجتماعيّ أو غيابهِ والمخاطر المهددة للصحة والحياة. أمّا البلادُ الغنيّة المتقدّمة العلمانيّة غالباً فتقدّم الأمانَ الشخصيّ والاجتماعيّ للمواطنين عادةً، ومن ثمّ لا يُوجدُ مثلُ تلك الحاجاتِ -على الأقلّ هي لا تُوجدُ إلى مثل تلك الدرجةِ العرجة- لبحثِ الناسِ في الدين عن عوّضٍ عنها. من المؤكّد أنّ هناك أناساً متدينين في تلك البلادِ العلمانيّة أيضاً، غير أنّ الوظائفَ النفسيّة الأولى التي يضطلعُ بها إيمانهم لا تنطوي غالباً على البحثِ عن الأمانِ الوجوديّ. وأخيراً فإنّ غير المؤمنين قد يتّسمون بمُستوياتٍ أقلّ من حُسنِ الحالِ في المجتمعات المتديّنة لأنهم يمثّلون أقلّيّة فيها، وهم بالتالي هدفٌ مُحتمَلٌ للرؤية والتمييز. أمّا في المجتمعات العلمانية فهم يأتون غالباً من عائلاتٍ غير متديّنة وليسوا أقلّيّة بحالٍ، ومن ثمّ فهم لا يختلفون عن ذوي الإيمان الدينيّ فيما يخصّ السعادة.

• جوانب معينة من الصحة (النفسية)،

بُنِيَتْ البُحُوثُ المذكورةُ آنفًا على تقييماتٍ ذاتيةٍ لمدى الرضا عن الحياة وللتدئين معًا. ومن ثم فقد يرتاب المرء في أن المتدئين المعروفين كما ذكرنا في فصلٍ سابقٍ بارتفاع مستويات المرغوبة الاجتماعية لديهم وبتقدمهم إجاباتٍ عن الاستبيانات بطريقة معينة يتغنون بها كسب رضا الآخرين- ربما يُبالغون في تقدير مستوى حُسن الحال الذاتي لديهم. فرمًا يفعلون ذلك ليعطوا انطباعًا إيجابيًا للآخرين ("ها أنت ترى: أنا متدئ ومن ثم فأنا سعيد") أو لإقناع أنفسهم من خلال تبني نمط اجتماعي أو عرف ديني ("أنا متدئ، وهكذا لا يمكن أن أكون إلا سعيدًا.")

ومن المؤكد أن اعتقاد المرء في كونه سعيدًا -حتى وإن كان ذلك غير دقيقٍ تمامًا- يسهم كما هو معروف في حُسن الحال الموضوعي والصحة. بيد أن اختبار جوانب أكثر تركيزًا من الصحة (النفسية) -وبعض المؤشرات الموضوعية إذا أمكن- يُعد إحدى طرائق ضبط التشويش الذي تُحدثه المرغوبة الاجتماعية في مقاييس حُسن الحال التي تُقيَّم ويُبلَّغُ بها ذاتيًا، أو على الأقل إلى تقليل ذلك التشويش. وتقدم الدراسات الطولية إضافةً إلى ذلك شواهد تخص اتجاه التأثيرات: هل التدئين هو ما يدعم الصحة مع مرور الوقت؟ أم أن الأصحاء مُعرضون على نحوٍ أشدٍّ لأن يُصبحوا مُمارسين للتدئين ويظلوا كذلك بمضي الزمن؟ وتقدم التجارب السريرية فضلًا عن ذلك فرصةً للتحقق من علاقة السببية. فعلى سبيل المثال، هل تسهم التدخلات الروحية أو الاستثمار في الممارسة الدينية في الصحة؟ وأخيرًا فإن التجارب المختبرية أو الشواهد المبنيّة على الحياة الواقعية تسمح بتحديد الآليات المُفسرة: هل تعضد زيادة أنواع التهديدات المختلفة للذات وحُسن الحال تعلّق الشخص بالله؟ هل المتدئين مُحصّنون بسبب إيمانهم ضد هذه الأنواع من التهديدات، ومن ثم فهم لا

يتعاملون مع هذه التهديدات بالطريقة الدفاعية نفسها التي ينتهجها غير المؤمنين؟

لدينا اليوم مئات من الدراسات تقدّم معلومات تفصيلية عن دور الدين في جوانب معينة من الصحة والصحة النفسية بالأخص. وهذه البحوث غالباً ما تكون مبنية على التقرير الذاتي Self-Report ونتائجها لا تكون دائماً متسقة فيما بينها، وأحجام التأثيرات تكون عادة متواضعة، كما أن مواطن الضعف المنهجي فيها أبعد ما تكون عن الثدرة. رغم ذلك فكثير من الدراسات ذو جودة طيبة، ومن بين هذه سلاسل من الدراسات الطويلة والسريرية والتجريبية. وتقدّم هذه الدراسات المختلفة المناهج شواهد متقاربة، وتستبعد فكرة أن كل ما يخصّ حسن الحال الذاتي لدى المتدينين ليس إلا ناتج المرغوبة الاجتماعية. وكثير من حُقول الصحة والصحة النفسية وحسن الحال مشمول بهذه الدراسات⁽¹⁾.

يبدو أولاً أن للدين بعض الأثر الإيجابي في تقليل القلق والشعور بالوحدة والاكتئاب⁽²⁾. ويشير هذا الأمر إلى دور الدين في تيسير تواصل الذات مع العالم ودمجها فيه، خاصة حين يكون هذا التواصل قد تعرّض للإضعاف. وهذه هي الحال على سبيل المثال بعد مرض مجهول السبب والمآل، وبعد فقد حبيب، وحين يبرز الموت، وعامة حين تقوّض ضغوط الحياة اليومية أو الخبرات الصادمة المهمة الشعور بحسن الحال أو تخلّق تهديداً وجودياً. ويتّصل بذلك أن بعض الشواهد تشير إلى أن دور الدين في تخفيف القلق أوضح في النساء اللاتي يكنّ أعلى قليلاً من الرجال في معدلات العصابية، وبين المسنين،

(1) Koenig et al. (2012), VanderWeele (2017), for reviews; Garssen et al. (2020), for a meta-analysis of 48 longitudinal studies

(2) Koenig et al. (2012), VanderWeele (2017), for anxiety and depression; Jong et al. (2018), for death anxiety

وبين الأقليات العرقية. وإضافةً إلى ذلك فإنَّ المتدينين للغاية يميلون إلى إظهار مستوياتٍ أقلَّ قليلاً من قلق الموت مقارنةً بضعافِ التدين، ويبدون في المختبر في منعةٍ ضدَّ الآثار المعتادة لبروز الموت. وأخيراً، فهناك اتجاهان يبدوان مقبولين بخصوص الاكتئاب: قد يحمي حضور الطقوس الدينية من الاكتئاب، إلا أنَّ الاكتئاب بدوره قد يقلل حضور الطقوس الدينية.

وثانياً، فإنَّ الدراسات تحبذُ فكرةً أنَّ الدينَ يلعبُ كذلك دوراً تحصينياً ضدَّ المخاطر على الصحة النفسية الناتجة عن الاندفاعية، كالسلوك المضاد للمجتمع واستخدام المخدرات أو إدمانها⁽¹⁾. ويبدو أنَّ هذه الآثار موجودة على نطاقٍ عريضٍ يغطي ثقافاتٍ وأدياناً عدّة. ويشير هذا إلى دور الدين في تيسير ضبط النفس وزيادة مستواه حال التعرّض للتهديد، وهو دورٌ يمتدُّ إلى طرائقٍ أقلَّ عدوانيةً وأكثر تكيفاً للتعامل مع الآخرين والسلوك في المجتمع. وفي الاتجاه المضاد فإنَّ ذوي الميول الشخصية الموجهة إلى النظام والمستويات الأدنى من الاندفاعية -ولنذكر أنَّ الارتباط بين يقظة الضمير وقلة الاندفاعية والتدين أوضح في المجتمعات المتديّنة- قد يجدون في الدين رؤيةً للعالم وطريقةً للحياة تعضدان هذه الميول، لا سيّما إن كانت هذه الرؤى للعالم وطرائق العيش مقدّرةً مجتمعياً.

وقد تفسّر الآليتان -أي الدمج في العالم والعلاقة الأكثر انضباطاً بالذات والآخرين- إن اعتبرتاً معاً- أكثرين إضافيين للتدين في المؤشرات الأكثر موضوعيةً للصحة، تحديداً معدلات الانتحار والمحاولات الانتحارية الأقل والعمر الأطول قليلاً⁽²⁾. وقد يتضخّم الأثر المتعلق بالانتحار (انخفاض معدلاته وانخفاض محاولات الانتحار، لكن ليس

(1) Cheung & Yeung (2011), Koenig et al. (2012), Yeung et al. (2009)

(2) Lawrence et al. (2016), Wu et al. (2015), for suicide; Ebert et al. (2020), Shor & Roelfs (2013), Wallace et al. (2019), for longevity

بالضرورة انخفاض معدلات التفكير فيه) بسبب احتمال قلة الميل إلى الإبلاغ عن الانتحار بوصفه سبب الوفاة في المجتمعات التي ما زال فيها الانتحار مُجرِّماً بقوة في العُرفين الديني والاجتماعي. غير أن هذا الانحراف المُحتمل لا يلغي الحقيقة الموضوعية التي مفادها أن المتدينين يبدون أفضل بطريقة ما في إدارة اليأس. وينطبق هذا بالطبع على الذين كما هو عند عامة السكان، غير أن هناك بالفعل حالات متطرفة من (الانتحار) الديني لأسباب فكرية.

أما الأثر المتعلق بطول العمر الذي يُعزى غالباً إلى حضور الطقوس الدينية فهو ضئيل، مع وجود بعض المتدينين المُعمرين مقارنةً بغير المتدينين، أو وجود المتدينين الذين يعيشون في المتوسط أعماراً أكثر قليلاً. رغم ذلك فهو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة وحقيقيٌّ تماماً: لقد لاحظ الباحثون هذا الأثر كذلك بعد تسجيل الوفيات وشواهد القبور. ويبدو أن هذا الأثر الملاحظ على نحو أوضح في المجتمعات المتدنية يعودُ جزئياً إلى الممارسات الصحية كقلة تعاطي الكحول والمخدرات والتبغ، لكن ليس إلى قلة معدلات السمنة التي لا تتمتع ارتباطاتها بالتدين بالوضوح. ويبدو أن أعضاء المجموعات الدينية المتشددة يتمتعون بحياة أطول قليلاً، وهي حقيقة قد تعودُ جزئياً إلى طرق العيش الصحية الصارمة للغاية، وإلى ارتفاع درجة يقين رؤاهم للعالم. فصحيح أن وفرة الشكوك والأسئلة عن الموضوعات الوجودية والدينية والأخلاقية قد تكون علامة نُضج، إلا أنها كثيراً ما تستصحِب القلق وانعدام الأمان.

الخلاصة أننا إذا تفحصنا الأصناف المُدرجة في الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات النفسية - Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V) - فسنجد أنه لا يبدو أنه من

المُناسِبِ الحديثُ عن أثرٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ لِدِينِ المتدينِ المتوسطِ على جوانبٍ من الصحة النفسية والاعتلال النفسي كالأعراض الجسميّة واضطرابات النوم واليقظة والاضطراب الثنائي القطب Bipolar والاضطرابات العصبية المعرفية والعصبية الارتقائيّة، تلك التي تعتمدُ بشدّةٍ على حقائقٍ أحيائيّةٍ وعصبية. وعلى نقيض ذلك يبدو أن إيمانَ الناس وممارستهم الدينيّة يؤثّران إلى حدٍّ ما في الطريقتي التي يتّصلُ بها الأشخاص ذاتيّاً مع النفس والآخريين والواقع والعالم. ويتّشملُ هذا الوسواسيّة والنمطُ القُصامي والانفصالَ عن الواقع، تلك التي قد ترتبطُ إيجابيّاً ببعض جوانبٍ وأشكالِ الدّين، وهذا فضلاً عن القلق والاكتئاب وكُرب ما بعد الصدمة والاندفاعية والسُّلوك المُعادي للمجتمع وإدمان المخدّرات، تلك التي يلعبُ الدّينُ معها أثراً مخفّفاً على الجُملة.

• الآليات النفسية المفسّرة:

ما العواملُ المفسّرةُ للارتباطِ الإيجابيِّ بعامةٍ -حتى وإن كان متواضعاً- بين التدين وحُسن الحال والصحة (النفسية)؟ في هذا القسم سأركّزُ على الآليات النفسية المعرفية والوجدانية والأخلاقية والاجتماعية والمتّصلة بمفهوم الذات Self-Concept وسأربطها بالأبعاد الأربعة الأساسيّة للدّين: الاعتقاد، والارتباط (من خلال الطُّقوس) والسُّلوك (على نحوٍ معياريٍّ والانتماء⁽¹⁾).

(1) هذا هو تأليفي للنظرية والبحوث حول وسائط العلاقة بين الدّين والصحة. ولتأليفاتٍ أخرى، انظر:

Koenig et al. (2012), Park & Slattery (2013)

• الآليات العالمية وخصوصية الدين،

تلعب الآليات النفسية التي ساقَدمُها فيما يلي دورًا عالميًا في حُسن الحال والصحة النفسية لدى الناس عمومًا، بما فيهم اللا دينيون والملحدون. وقد تكون الفئة الأخيرة سعيدةً هي الأخرى وتستفيد من العوامل النفسية التي تُسهم في حُسن الحال (كالدعم الاجتماعي للملحدين المنظمين في مجموعات، والتفاؤل لأصحاب العلمانية الإنسانية)، وكما رأينا بالفعل، فليس ثَمَّ اختلافاتٌ مهمةٌ في حُسن الحال بين المؤمنين وغير المؤمنين في البلاد العلمانية الغنية. وهناك أيضًا ما يُشير إلى أنَّ الارتباط بين الدين وحُسن الحال ليس خطيًا تمامًا، وإنما هو انحنائيٌّ جزئيًّا؛ إذ يستفيد من يعتنقون رؤيةً واضحةً للعالم -أي المتدينون للغاية والملحدون المُقتنعون بما هم فيه- أكثر من ضعاف التدين والشكّك واللا أدريين⁽¹⁾.

ولا تمثِّل خصوصية الدين أيَّة آلية نفسية فريدة فيما يتعلَّق بالصحة النفسية، وإنما الحقيقة أنَّ الدينَ يقدِّم (حزمةً) محدَّدة. تتمثِّل هذه الحزمة بالنسبة إلى أصحاب الأديان المُقتنعين المنغمسين فيها في مجموعة متكاملة من العقائد والطقوس والأعراف وإحساس بالجماعة. ويُوحي هذا أولًا بأنَّ الدينَ يقدِّم أرضًا خصبةً لكثير من الآليات النفسية المتنوعة التي تُسهم في حُسن الحال لتزدهر فيها معًا، سواءً أكانت هذه الآليات معرفيةً أم وجدانيةً أم أخلاقيةً أم اجتماعيةً أم تلك المتعلقة بمفهوم الذات⁽²⁾.

وثانيًا، فإنَّ لجوانب الدين الأربعة -أي العقائد والطقوس والأعراف والجماعة- تأثيراتٍ إضافيةً يعضد بعضها بعضًا. فالدين -على سبيل

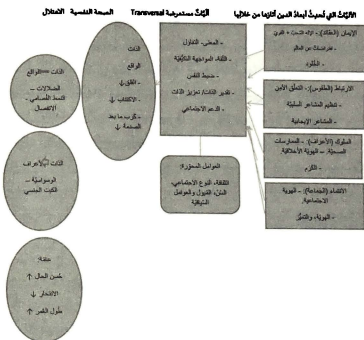
(1) Zuckerman et al. (2016), for a review; see also Baker et al. (2018), Yeniaras & Akarsu (2017)

(2) Saroglou (2014a)

المثال- يشجّع التفاؤل الذي يُعدّ عنصرًا عالميًا مهمًا في الصحة. لكنّ الدّين لا يفعلُ هذا كمثالٍ خُلقيّ فحسبُ (فالعلمانيّون الإنسانويّون متفائلون كذلك في رؤيتهم الأخلاقيّة للعالم)، وإنّما كذلك من خلال العقائد كالاعتقاد في الخلود، والطقوس التي تُثير التفاؤل بمستقبل أفضل للذات والعالم جَماليًا ورمزيًا ووجدانيًا وجمعيًا، وأخيرًا، من خلال الجماعة التي تنظرُ إلى نفسها بوصفها مُنفذة حُلمٍ أخرويّ (تُعدّ مملكةً جديدةً مَجيدهً وعالمًا جديدًا، وتكوّنُ جزءًا منهم). وتُعدّ طريقةً أخيرةً يؤثّر الدّين من خلالها في الصحة النفسية، إذ يُثبتُ نفعه متى انتفتت الوسائل والمصادر البديلة. وقد تنتفي هذه الأخيرة على المستوى الشخصي النزوعي Dispositional، ما يترك بعض الناس في حاجةٍ إلى الدّين أكثر من غيره ليشعروا بتحسنٍ حاله، أو المستوى السياقيّ الموقفيّ في لحظات الغرب المهمّة.

• العوامل المعرفية والوجدانية والأخلاقية والاجتماعية؛

يُفصّل الشكل 5-1 ما افترض وجوده من العوامل النفسيّة، وما وُجد أنّه يفسّر جزئيًا على الأقل -وبعضها قد وُجدَ على نحوٍ عرَضيّ والبعض الآخرُ على نحوٍ متكرّر- تلك الارتباطات بين التدين والصحة النفسية. وإلى الآن لم يتقرّر على نحوٍ قاطعٍ لا كبس فيه أيّ العوامل يفسّر بدقّة تأثير الدّين في أيّ من جوانب الصّحة النفسية. وهكذا نتعامل مع هذه العوامل بوصفها تفسّر إجمالاً دور الدين في الصحة النفسية الإيجابية ودوره في تقليل الصحة النفسية السلبية.



شكل 5-1: جوانب الصحة النفسية (الآثار الإيجابية ومخاطر الاعتلال النفسي) كما يؤثر عليها الدين، والآليات النفسية المفيرة، عبر أبعاد التدين الأربعة وخطاتها.

ومن الجدير بالملاحظة أننا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار اثنين من الاتجاهات الكبرى في البحوث الموجودة حول الدين والصحة، يُظهران أن الممارسة الدينية هي المتنبي الأقوى بين المتغيرات الدينية، وأن الدعم الاجتماعي هو أهم الآليات المفيرة، فلن نجد مناصاً من استنتاج أن الطقوس الدينية تلعب دوراً سائداً في الصحة النفسية عبر الأديان. وأنه جِدُ محتمل أن تكون الطقوس الدينية الكبرى كالعبادة العامة المنتظمة والصلاة - إلى جانب طقوس أخرى أكثر تركيزاً - قائمة على إتاحة تشييط معظم الآليات المتعددة المتباينة التي سنفضلها لاحقاً، إن لم نُقل إنها تتيح تنشيطها جميعاً.

تشمل العقائد الدينية أساساً الاعتقادَ في كيانٍ راعٍ مُتعالٍ، هو في معظم أديان العالم إلهٌ مُشخَّصٌ ينظرُ إليه معظمُ المؤمنين باعتباره مُحباً وقوياً، وهكذا تَمزِجُ فيه الحماية الأبويةَ بالمحبة الأمومية، وهذا إلى جانب الاعتقاد في الحياة الآخرة والخلود الشخصي، وهو اعتقادٌ مهمٌ في تخفيف قلق الموت. (هناك أقليةٌ صغيرةٌ من المؤمنين لديها صورةٌ سلبيةٌ للإله كمُعاقِبٍ شريرٍ، وهو تصوُّرٌ يعكسُ العُصابَ ويَترجمُ على نحوٍ مفهومٍ إلى صحّةٍ نفسيةٍ سلبيةٍ)⁽¹⁾.

ويَميلُ المتدينون إضافةً إلى ذلك إلى أن يَقَبَلُوا بِقُوَّةٍ معتقّداً إنسانيةً عالميّةً تُعرَفُ بالافتراضات الكَلِمِيَّةِ الأساسية - basic word assumptions. وهذه المعتقدات أساساً هي:

(1) العالم والبشرُ خَيْرُونَ أساساً. (2) هناك نوعٌ من العدالة في الطريقة التي تَحدثُ بها الأشياء. (وقد رأينا في الفصل الرابع مفهوم "معتقدات العالم العادل".) (3) والأحداثُ محكومةٌ بنوعٍ من النظام لا العشوائية؛ ومن ثَمَّ فهي قابلةٌ للتحكُّم⁽²⁾.

وهذه المعتقدات العالمية ضروريةٌ لقيام البشر بوظائفهم في حياتهم اليومية، وتُصبح قابلةٌ للكسر بعدَ الخبرات الصادمة. ولَنلاحظَ كذلك أنَّ المتدينين أَميلُ إلى الثقةِ بالآخرين، كما يُنظرُ إليهم بوصفهم جديرين بالثقة، ربما لأنهم يعتقدون في خيريّة العالم والآخرين، فيما يَميلُ غيرُ المؤمنين إلى أن يكونوا أَقلَّ ثِقَةً بالآخرين، حتى في أوربا العلمانيّة⁽³⁾.

إنَّ الطقوس الدينية لَهِيَ لحظاتٌ بالغَةِ الخصوصية، تَحدثُ غالباً في أماكنٍ محدّدة، حيث يتواصلُ المؤمنون جَمعياً أو فَردياً مع الإله أو مع

(1) Exline (2013), Koenig et al. (2012)

(2) Van Cappellen et al. (2013), Zukerman & Korn (2014)

(3) Meuleman & Billiet (2011)

عنصر آخر خارق للطبيعة يلعب دور الشخص موضوع التعلق الآمن ويُقضي الناس إليه بأفكارهم وعواطفهم، ويسألونه العون أو الغفران ويعبرون له عن الامتنان، وأحياناً عن الإحباط⁽¹⁾. وتقدم الطقوس الدينية إضافة إلى ذلك وسائل متعددة تسمح بتنظيم العواطف والمشاعر السلبية كالحزن والخوف والوحدة والغضب والإثم، وذلك بإعادة تأويل هذه المشاعر أو تقليلها أو مواجهتها و/ أو التحكم فيها وتحويلها جمالياً أو رمزياً⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك، وربما يكون هذا أهم ما في الأمر، فإن الناس قد دأبت لقرون في العالم كله على حضور الطقوس الدينية نفسها في الغالب بانتظام من أجل العواطف والمشاعر الإيجابية العديدة التي تقدمها هذه الطقوس: السلام الداخلي والأمل والفرح والرهبة والإلهام والتعاطف والفخر و/ أو الجمال الفني، لكن نادراً أو عَرَضياً من أجل عواطف إيجابية أخرى كالدهشة أو الفضول. وإن من شأن معيشة هذه المشاعر جمعياً وطقسياً من خلال الموسيقى والرموز والحركات المنسقة والخضوع لخطبة مكتوبة أن توسع نطاق الخبرة وآثارها الاجتماعية والمتصلة بحسن الحال⁽³⁾. وقد وُجد أن هذه الإيجابية الأعلى للمشاعر تلون تغريدات المؤمنين مقارنةً بتغريدات غير المؤمنين في تحليل مليوني رسالة نصية لستة عشر ألف مستخدم. وقد وُجد كذلك أن هذه الإيجابية تميز المترددين على الكنائس في الولايات المتحدة من غير المترددين عليها خلال أسبوع العمل وعطلات الأحد، ذلك اليوم الذي يقضي فيه المترددون على الكنائس وقتاً أطول يُشاركون في أنشطة سائرة مع الأقارب والأصدقاء⁽⁴⁾. وأخيراً،

(1) Granqvist (2020), Spilka & Ladd (2013)

(2) Burris & Petrican (2014), Watts (2007)

(3) Tsai et al. (2013), Van Cappellen & Rimé (2014)

(4) Lim (2016), Ritter et al. (2014)

فإنه بخلاف العبادة الدينية المنظّمة، هناك كثرة من الطقوس الدينية الأخرى التي تهدف إلى معالجة الاهتمامات والاحتفاء بالمشاعر المتصلة بظروف حيوية معينة.

أما التفضيلات والأعراف الدينية الأخلاقية -أي ذلك التراث بين القيم العالمية وأعراف دينية إضافية محددة تتطلب سلامة الممارسة الطقسية- فهي تقدّم بعض الإسهامات الإضافية إلى الصحة النفسية، لكن مع المخاطرة بإثارة النزاع الوسواسية كما سبق ورأينا في حالات الإفراط. وإنّ للقيم والأعراف والممارسات المكرّسة دينياً والموجهة إلى النظام والالتزام والطهارة- نقول إنّ لها بعض الأثر الإيجابي في الصحة والصحة النفسية بالأخص، وذلك من خلال تأكيدها جميعاً على بعض جوانب أساليب الحياة الصحيّة، كتقدير العمل وتقليل استخدام المخدرات وتقليل السلوك الجنسي الخطر، إضافةً إلى ما توليه من أهميّة لقيم العائلة والاستثمار في الأطفال. وهكذا يبدو أنّ التدنّين يرتبط بالرضا العلائقي والزواجي، ارتباطاً طفيفاً، وإن كان إيجابياً بعامّة⁽¹⁾. ولعلّ ممّا يسهم إيجابياً في حسن الحال كذلك تقدير الدّين للهويّة والسلامة الأخلاقيّتين والاتّساق بين القيم والأفعال، إضافةً إلى السلوك المتضامن اجتماعياً كالمساعدة والتطوُّع والبذل: فمعروف أنّ فعل الخير للآخرين يجعلنا في المقابل نشعرُ شعوراً جيّداً⁽²⁾.

وتُسهم الجماعة الدينية كذلك في حسن حال المتدينين وصحتهم النفسية. فإنّ الانتماء إلى الجماعة الدينية يساعد في إشباع الحاجة إلى الانتماء ويقدّم هويّة اجتماعيّة حصريّة -فإنّ أعضاء الجماعة ينتمون إلى دين واحد رغم أنهم قد ينتمون إلى جنسيّات مختلفة- ومميّزة، إذ إنّ الجماعة تحتفي بماض مجيد وتؤكّد مستقبلاً مجيداً كذلك⁽³⁾.

(1) Mahoney (2010), Mahoney et al. (2001)

(2) Mollitor et al. (2015), Yeung (2018)

(3) Saroglou (2014a), Ysseldyk et al. (2010)

وتقدّم هذه الأمور منزلةً وتميُّزًا كما يمكننا أن نرى على سبيل المثال من خلال ما يحتفظ به الدين من أهمية بين الأقليات العرقية والمهاجرين لدعم التميُّز من الأغلبية الوطنية. وتُظهرنا أبحاث أخرى على أنه رغم المثال المكرّس دينيًا للتواضع فإنّ الناس يحتاجون الدين لتعزيز الذات، أي لاعتبار أنفسهم أفضل من الشخص العادي، وأفضل حتّى من شريك الدين العادي المتوسط⁽¹⁾. وإضافةً إلى ذلك فإنّ عنصرًا مفتاحيًا في تفسير الرابطة بين الدين والصحة يتمثّل فيما تقدّمه الجماعة من دعم اجتماعي⁽²⁾.

• الأوهام الإيجابية المتعلقة بالذات والتكيف الإيجابي:

يُسهّم معظم الآليات المذكورة آنفًا - إن لم يكن كلّها - تعضُّد الأبعاد الأربعة للدين والتدين - في تعزيز جوانبٍ أساسية من مفهوم الذات معروفة بكونها متنبّاتٍ حرجة بالصحة النفسية وحسن الحال، وهي تفعل ذلك إضافيًا وتفاعليًا فيما بينها. وقد وُسمت هذه الجوانب في فرعي علم النفس السريري والاجتماعي بـ (الأوهام الإيجابية) Positive Illusions، وتضمّ معنى الحياة والتفاؤل وتقدير الذات والتحكّم في النفس. ولا تتجاوب هذه الأربعة على نحو صارم مع تصوّراتٍ دقيقة عن الواقع. فالناس يبالغون في تقدير قدرتهم على التحكّم في عالمهم وفي تقييم أصدقائهم لهم، والمعنى والتفاؤل يندرج كلاهما بالأحرى في التقديرات الذاتية لا الموضوعية. رغم ذلك فإنّ مبالغات التقدير الطفيفة لا المفردة هذه كلّها أكثر إيجابية للصحة النفسية من الأفكار الأدقّ ("أنا شخصٌ متوسطٌ عاديٌّ" و"لست متأكدًا ممّا إذا كان لحياتي معنى أو إن كانت قابلةً للتحكّم"). وهكذا يُمكن أن يُنظر إلى دور الدين في الصحة النفسية بوصفه ناتجًا عن قبول المتدينين لمثل

(1) Gebauer et al. (2017a, 2018), Leszczensky et al. (2019)

(2) Koenig et al. (2012), VanderWeele (2017)

هذه الأوهام الإيجابية: العالمُ خُلِقَ له غرضٌ، الله يعتبرني شخصاً فريداً عالي القدر، بَعَوْنِ الله سأحلُّ هذه المشكلة، ستكون هناك عدالةٌ وسلامٌ في نهاية العالم.

وأخيراً، فقد نُظِرَ إلى الدينِ نفسه -أي عِدةَ عقائدَ وطقوسٍ إيجابيةٍ منتمةٍ إلى تياره الرئيسي- ووُجِدَ أنه يعملُ كخُطّةٍ للتكيف مع الضغط⁽¹⁾. وهذه هي الحالُ فيما وراءَ خُططٍ أخرى عديدةٍ للتكيفِ معروفةٍ بأنها تعكسُ إما مُقارَبةَ المشكلة أو تجنبها، وبكونها إما إيجابيةً التكيف أو سلبيةً. وبخلاف دراساتٍ عديدةٍ عن التكيف المتدينِ بصِفَتِهِ تصوُّراً مُحدّداً، فقد أظهرت بحوثُ أخرى استعدادَ المتدينين لاستخدام بعض الخُططِ التكيفيةِ دُونَ غيرها. فقد وُجِدَ عبرَ أديانٍ وثقافاتٍ عديدةٍ أن التدينَ يستصحِبُ إعادةَ تأطيرٍ إيجابيةٍ أو إعادةَ تقييمٍ معرفيةٍ للأحداثِ السلبية، ما يُعدُّ بوضوحٍ خُطّةً تكيفيةً، وكذلك قَبُولُ الأحداثِ السلبيةِ غير القابلة للتغيير، وهذه أيضاً خُطّةً تكيفيةً في كثيرٍ من الحالات، كما وُجِدَ أنه غيرُ مرتبطٍ بخُططِ التكيف السَّيئةِ كالإنكار أو التجنُّب، أو مُرتبطٌ بها سلبياً. غيرَ أن هناك تبايناً بين السياقات الثقافية فيما يتعلّق بِقُدرةِ التدينِ على التنبؤ باستخدام التعبير العاطفي أو الكبت العاطفي بوصفهما خُطتين تكيفيتين⁽²⁾.

(1) Abu-Raiya & Pargament (2015), for a review

(2) Saroglou & Anciaux (2004), Vishkin et al. (2016, 2019)

الخلاصة

يبدو أنَّ الدِّينَ -في أشكاله المُقلِّقة وغير الشائعة التي تقترحُ علاقةً مُهدِّدةً بالواقع (ضالائيَّة أو متَّسِمةً بتبذُّد الشَّخصيَّة -depersonalized) أو بالأعراف (وسواسيَّة أو كابتنَّة للذَّة)- يُعطي الفرصةَ لظهور الاعتلالات النفسيَّة الموجودةِ سَلَفًا، ورُبَّما يَضخِّمُها، وهذا من خِلال التركيزِ الانتقائيِّ على المُعتَقَدات والأعراف والطُّقوس والجماعات (كالطوائف الشَّاذَّة) الدينيَّة الضارَّة المُناسِبة لهذه الاعتلالات. غير أنَّ مَصَادِرَ التَّكْيِيفِ الدينيَّة البديلة الإيجابيَّة إن استُخدِمت -حتى في هذا السِّياق- قد تُعَيِّنُ الأفرادَ المُعرَّضين للاعتلال على تخفيف الآثارِ المدمِّرة للاضطرابِ النفسيِّ في الحياة اليوميَّة.

وحين يتعلَّق الأمر بالتدوين الشائع لدى عامَّة السُّكَّان، فإنَّ عددًا كبيرًا من البحوث المهمَّة يُشيرُ إلى أنَّ حُضور العبادات المتكرَّر أساسًا، وكذلك الاعتقاد والهويَّة الدينيَّين، تُسهمُ هذه العناصرُ بعامَّةٍ إسهامًا طفيفًا -وإن كان عريضًا يَشْمَلُ حُقولًا مختلفةً- في حُسن الحال الدَّائِي والرضا عن الحياة وجوانبٍ عدَّةٍ من الصحة النفسيَّة والجسدية. ونقولُ إسهامًا طفيفًا لأنَّ هناك مَصَادِرَ أخرى مهمَّةٌ كثيرةٌ للصحة وحُسن الحال. تغطِّي هذه الجوانبُ محوِّري العلاقة بين الذاتِ والواقع والعالمِ من جهةٍ (انخفاض مستويات القلق والاكتئاب والوحدة)، وبين الذات والأعراف الاجتماعيَّة من جهةٍ أخرى (انخفاض مستويات الاندفاعيَّة والسلوك المُعادي للمجتمع واستخدام المُخدَّرات). وتُشير الدراساتُ الطَّوليَّة والتجربيَّة والسَّريَّة واستخدام المؤشَّرات الأوفَر حظًا من الموضوعيَّة كمُعَدَّلات الانتحار والأعمار، تُشيرُ جميعًا إلى أنَّ أثرَ الدِّين في حُسن الحال حقيقيٌّ، وليس ببساطة ناتجًا زائفًا لتصور الذات الإيجابيِّ لدى المتدبِّنين. غير أنه ينبغي علينا أن نعتبِر إسهامَ الدِّين في حُسن الحال والصُّحَّة تعويضًا وسِياقيًا في أغلب

الأحوال: إذ يكون أقوى أو واضحًا فحسبُ في المجموعاتِ المعرّضة لمستوى أعلى من الغرب، وفي المواقف والسياقات الثقافية التي تُفتقد فيها المصادرُ البديلة لحسن الحال والصحة، أو حيث يكون الدين هو الحال المعيارية مجتمعيًا.

أما العواملُ المفسرة للارتباط الإيجابي بين الدين والصحة فهي آليات نفسية عالمية تُتيح اشتغالها بالتحديد المُعتقدات والطقوس والأعراف والجماعة الدينية، وهذه جميعًا يعضد بعضها بعضًا في سياق الدين. وهذه الآليات معرفية/ وجودية (افتراضات أساسية عن العالم، الاعتقاد في عناية إلهية مُتعالية، والخلود كإجابة على قلق الموت)، ووجدانية/ علائقية (الثقة، أمان التعلق، تنظيم العواطف السلبية، بعض الخطط التكيفية، وخبرة عواطف إيجابية مُنتقة)، وأخلاقية (الممارسات الصحية، الهوية الأخلاقية، الاهتمام بالآخرين)، واجتماعية (الدعم الاجتماعي، الهوية الاجتماعية، والمكانة/ التميز). وبناءً على ذلك يبدو أن الدين يُعزّزُ خصائص مهمة لمفهوم الذات: المعنى والتحكم والتفاؤل وتعزيز الذات، وهي جميعًا معروفة بكونها "أوهامًا إيجابية" على نحوٍ طفيف، تُسهّم في الصحة (النفسية).

وباختصار، لا يبدو أن للدين ارتباطًا -أو هو على الأقل أضعف ارتباطًا- باضطرابات الصحة أو جوانبها المعتمدة بقوة على العوامل الأحيائية (البيولوجية). غير أن للدين ارتباطًا بالطرق غير الصحية التي يشترك الناس من خلالها ذاتيًا مع النفس والآخرين والعالم والواقع. وباستثناء قليل من السياقات يجذب فيها الدين السلبي الهامشي الضعف النفسي ويثيره، فإنه يبدو أن الممارسة الدينية إجمالًا -وكذلك الاعتقاد والهوية كما يَخرُها جميعًا كثير من المتدينين في معظم بلاد العالم- تمثل قيمة إيجابية طفيفة لكن لا يمكن تجاهلها فيما يخص الصحة وحسن الحال. وأخيرًا، فقد تكون هشاشة الدين هي العَرَض الجانبي لقوّته. إن الدين يعضد المعنى والتفاؤل وتقدير الذات وضبط

النفس، لا سيّما حين تتعرّض هذه جميعاً لما يُضعفها، غير أنّ الابتعاد المفرط عن الواقع في الأوهام الإيجابية السابق ذكرها قد يؤدي إلى المبالغة في التأويل وإلى الضلالات، أو إلى المبالغة في التحكم-overcon- trol والوسواس.

الفصل السادس

هل سيَبقى الدين؟

فَحَصْنَا عَبْرَ فُصُولِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ إِلَى عِلْمِ نَفْسِ الدِّينِ -اعتمادًا على البُحُوثِ المتراكِمةِ، والحديثِ مِنْهَا بِالْأَخْصِ- مُحَدَّدَاتِ التَّدِينِ النفسيةِ ووظائفه على المستويات الشخصية والمعرفية والوجدانية والأخلاقية والاجتماعية والارتقائية عَبْرَ مَرَاكِجِ الْحَيَاةِ. ورأينا نتائجَ التَّدِينِ بالنظرِ إِلَى الْحُقُولِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلْحَيَاةِ: تصوُّرِ الدَّاتِ، والعلاقاتِ الْبَيْنِ-شَخْصِيَّةِ، والعلاقاتِ بَيْنَ المجموعاتِ، والأخلاقيةِ فِي مَخْتَلَفِ حُقُولِ الْحَيَاةِ، والصحةِ وَحُسْنِ الْحَالِ. وتعرَّفْنَا عَلَى ثَوَابِتٍ عَدِيدَةٍ فِي الْاِشْتِغَالِ النَفْسِيِّ لِلدِّينِ، لَكُنَّا لَاحِظْنَا كَذَلِكَ اخْتِلَافَاتٍ مُثِيرَةً بَيْنَ الثَّقَافَاتِ.

وفي خَتَامِ هَذَا (التقديم)، يَتَوَرَّ سَوَالانِ مُهِمَّانِ وَمَتَرَابِطَانِ. أَوَّلًا، هل كَانَ الدِّينُ نَافِعًا لِلبَشَرِ؟ فِي الْأَعْوَامِ الْأَخِيرَةِ عُولِجَ هَذَا السَّوَالُ أَسَاسًا مِنْ زَاوِيَةِ عِلْمِ النَفْسِ التَّطَوُّرِيِّ، بِمَعْنَى: هل كَانَ الدِّينُ مُعِينًا عَلَى تَكْيُفِ

النوع الإنسانيّ مع حاجته التطوريّة؟ وثانيًا، وعلى امتداد السؤال الأول: هل سيَبقى الدّين؟ كان هذا السؤال مركزيًا في بداية القرن العشرين حين كان يُنظَرُ إلى الدّين بوصفه مرحلة انتقاليّة متوسّطة في تطوّر الإنسانيّة بين السّحر والعلم، واليوم عادَ ليحتلّ بؤرة الاهتمام مُجدّدًا، لكن هذه المرّة مع فكرة عودة الدّين أو استبدال الرّوحانيّة غير الدينيّة به.

يَزعمُ مُعظمُ الباحثين اليوم أنّ الدّينَ ربّما لم يَكنْ -إذا شئنا الدّقّة- ضروريًا للحاجات التكيّفيّة للنوع الإنساني، فهذه الحاجات يُمكنُ إشباعها بدُون الدّين. يَبدُ أنَّهُم يَخلُصون إلى أنّ الدّينَ كان متوافقًا مع هذه الآليّات التكيّفيّة، يَسمحُ بها ولا يُضادّها. ويبدو أنّ الدينَ كان مُفيدًا لعدّة آليّات نفسيّة تطوريّة مهمّة، أكثرَ من كونه خادِمًا لدافع تحقيق الذاتِ فَحَسْبُ- ذلك الدافع الذي لا يَعدُّ حاجةً تطوريّةً، فقد كان يَمكنُ للبشر أن يَنجحوا في البقاء دون فنٍّ أو فلسفة.

وكما رأينا عَبرَ هذه الكتاب، تشمُلُ هذه الآليّات: (1) التعلُّق بمَوضوعٍ تعلُّقٍ يَقدِّمُ الرعايةَ والحِماية (ربّما كَبديل)، (2) تفضيلَ خُطّةٍ جنسانيّةٍ اجتماعيّةٍ مُقيّدةٍ صحيّةٍ تحبِّدُ الخصوبةَ الزوجيّةَ والاستثمارَ في الذُرّيّة، (3) بناءَ تحالفاتٍ كبيرةٍ من خِلالِ الثّقةِ والتبادُليّةِ والتعاونِ، يَسمحُ بها جميعًا الاعتقادُ في وجودِ أعلى أخلاقيّ يَضبطُ الغَشّاشين، وهو مَلمَحٌ مُفيدٌ في المجتمعات الكبيرة التي لا يَعرِفُ فيها أحدٌ أحدًا، (4) مَنعُ العُنفِ البين-شخصيّ، لكن ليس الصّدامَ بين المجموعات، ودَعَمُ خضوعِ المجتمعِ وإذعانِهِ للسلطة، و(5) في الوقتِ نفسِه تحصيلُ الأفرادِ للمكانةِ وتعزيزِ الذاتِ⁽¹⁾.

(1) Atran (2002), Boyer (2001), Kirkpatrick (2005)

وبقدر ما تبدو هذه الآليات مُهمّة ومُناسبة، تُصعّب علينا مهمّة فهم اللا دينيّة والإلحاد من زاوية التكيف. كيف يمكننا أن نفهم وجود الشكّ والملحدّين عبر المجتمعات والتاريخ الإنساني رغم إفتقارهم إلى التقدير المجتمعي، أو رغم كونهم يحظون بدرجات أقل من ذلك التقدير، ورغم كونهم أقلّيّة؟

لنجيب عن هذا السؤال نحتاج إلى إكمال المنظور المذكور آنفًا بفهم تطوري للاختلافات الفرديّة، أي لماذا كان هناك دائماً مؤمنون وغير مؤمنين، لا لماذا كان الدّين سائدًا دائماً فحسب.

التفسير الذي نستطيع تقديمه هو أنّه ربما كان هذا التباين عيّنهُ بين المؤمنين وغير المؤمنين هو المعبر عن آليّة التكيف، لا الدّين وحده أو الإلحاد وحده. يأتي الملحدون واللا دينيون بالمنافسة والاختلاف والمرونة والإبداع والتفكير التحليلي والعلم، ومن ثمّ فهم يأتون بالتغيير والنموّ الضروريين كذلك للمجتمعات لتتكيف وتتطور. هكذا يمكننا فهم التباين في التدين من منظور تطوري كالتباين في السمات الشخصية.

يعزّز الأشخاص الأكثر توافقًا مجتمعيًا قيمة التعاون، فيما يُقدّم الأقل توافقًا الأهداف والاهتمامات الفرديّة حتى لو أضرت بالآخرين، ولكل من هذين الاتجاهين ثمنه ومنافعه. فدووا الضمانات البيقظة يُجزون الأهداف تبعًا لمعايير مستقرّة، أمّا أصحاب المستويات الأدنى في يقظة الضمير والمستويات الأعلى في الانفتاح على الخبرة فهم لا يُبالون بهذه المعايير ويتحدّونها، ويستكشفون البدائل حتى لو كانت تنطوي على مخاطرة. أمّا الآليّة التكيفيّة على مستوى المجموعات فهي التباين داخل المجتمعات بين أصحاب المستويات العليا والدنيا من سمة معيّنة، ففي بيئات ولحظات بعينها يُحتاج أكثر إلى ذوي الضمير اليقظ، وفي غيرها يصبح أصحاب الضمانات الأقل يقظة أنفع.

وبالمثل، فرُّها كانت آليّة التكيف داخلَ المجتمعات هي ذلك التنوُّع في وجود المؤمنين وغير المؤمنين. ففي البيئات الصَّعبة التي يكتنفها التفاوت الاقتصاديُّ والتهديداتُ الشديدةُ يحملُ التدينُ مِيزةً، فيما تُصبحُ اللا دينية في المجتمعات المنضبطة وظيفياً - تلك التي تضمَّنُ الأمن والنجاح الشخصيَّ - نافعةً وجذَّابةً لإحرازِ تقدُّمٍ علميٍّ متَّحدٍ، ولاستكشافِ تغييراتٍ جريئةٍ وتنفيذها⁽¹⁾.

فهل سيَبقى الدِّين؟ مِن جهةٍ، لدينا العلمنة السريعة في الغرب، وهي تمنحُ بعضَ الصَّدقِيةِ لِعِدَّةِ مفكرين عظماء مُنتمين إلى مَطَلع القرن العشرين تنبَّؤوا بنهاية الدِّين بسببِ تقدُّمِ الحداثةِ والعِلْم. لقد ازدادت العلمنة بوتيرةٍ متسارعةٍ في نصف القرن الأخير في الغرب، حتى لقد وصلنا إلى النقطةِ التي أصبحت فيها المذاهبُ الدينية الكبرى في بعض البلاد الغربية لا تجدُ مرشَّحين لرياسة الدِّين. وقد كان فرويد مُصيِّباً حين تنبَّأ بأنَّ الناس ستبدأ تهجُرُ الدِّين حين يسقطُ الضغط الاجتماعيُّ. لكن من جهةٍ أخرى، لم تُكنِ العلمنةُ مُذهلةً للغاية كما كان يمكنُ للواحد أن يتنبَّأ منذ قَرْنٍ مضى، فنصف الأوروبيين تقريباً ما زال يؤمن بالله أو بكيانٍ مُتعالٍ بذاته. وإضافةً إلى ذلك فإنَّ الغالبيةَ الكبرى من سُكَّانِ العالمِ يَرونَ أنفُسَهُم مُنتمين إلى دينٍ ما، ويؤوِّلُ البعضُ تجلِّياتِ الثَّيَّارِ الدينيِّ المُحافظِ الجديد religious neoconservatism والتَّياراتِ الجذرية بوصفِها عودةً الدِّينِ اليوم.

ولا يمكنُ لأيةِ محاولةٍ للإجابة عن سؤالِ بقاء الدِّينِ إلَّا أن تتَّسم بالتداخلِ المعرفيِّ، إلَّا أنَّي سأقترح هنا بعض الأفكار من زاويةٍ نفسية. هناك احتمالٌ أن الفَهمَ التطوُّريَّ للتباينِ الدينيِّ الذي فسَّرناه آنفاً، مع تعايش المؤمنين وغير المؤمنين داخلَ المجتمعات بوصفِهِ آليَّةٌ

(1) Saroglou (2014a, 2015); see also Johnson (2012)

تَكْيُفِيَّةٌ، قد يجعلُ من المحتمل جدًا أن يظلَّ المؤمنون وغيرُ المؤمنين متعايشين معًا، رُبما لقرون آتية. ويمكنُ لهذا الاحتمالِ أن يَصْدَقَ حتى لو ظلَّ متوسطُ التدينِ في مجتمَعٍ بَعِينِهِ أو في العالمِ يتناقضُ كدَالِيَّةٍ للعلمنة، أو يتزايدُ إلى حدٍّ ما كدَالِيَّةٍ لمستويات الخصوبة الأعلى عند المتدينين مقارنةً باللا دينيين.

وتتَّصِلُ بهذا الأمرِ دَعْوَى فرويد التي مُفادُها أن قُوَّةَ الدين هي بالأحرى قُوَّةُ الحاجاتِ والرغبات التي يبدو أن الدين يُشبعُها⁽¹⁾. ومن المؤكَّد أن هذه الحاجاتِ أو الدوافعِ إلى المعنى والأمل والتحكُّم وتقدير الذات والانتماء والخلود - كما رأينا في الفصل الخامس، إذ هي بالأحرى "أوهامٌ إيجابية" - يمكنُها أن تُشَبِّحَ كذلك ضَمَنَ منظورٍ لا دينيٍّ. بيدَ أن قِرَادَةَ الدينِ كما فصلنا في هذا الكتابِ تتمثَّلُ في حقيقةٍ كونه يُخاطَبُ هذه الحاجاتِ من خلالِ مجموعةٍ متكاملةٍ متماسكةٍ من العقائدِ والطقوس والأعرافِ والجماعة، يعضُدُ بعضها بعضًا. وفي البيئات واللحظات الضاغطة من أجلِ تماسكِ أعلى بين الأفكار والمشاعر والقيَمِ والسلوك، تصبحُ هذه مَرِيَّةً.

ومحدودية هذا الاحتمالِ في أنه لا يعترفُ للتغيير - أي العلمنة - بمكانٍ في الحقيقة. أما الاحتمالُ الثاني الذي يَقرُّه عددٌ من باحثي علم الاجتماع هو أن كُلاً من العلمنة والتعصُّب الدينيَّ سيتقدَّم، وسينتهي بهما الحالُ عدوَّين يُنتِجان تَوَثُّراتٍ متزايدةً في مجتمعاتِ المستقبلِ بين أولئك المتمسكين بالقيَمِ التحرُّريةِ العلمانيةِ من جهةٍ والمتعصِّبين الدينيين والأصوليين من جهةٍ أخرى. وكما أشرنا إلى ذلك في الفصل الرابع، لا تحبُّدُ الشواهدُ الحاليةُّ هذا الاحتمالَ كثيرًا. فإنَّ أديانَ العالمِ الكبرى كما يشير التاريخُ تتبَّعُ التغيُّراتِ المجتمعيةِ المستمرةَ وتتكيفُ معها، حتى لو كان هذا بقُصورٍ ذاتيٍّ وتأخُّرٍ. وهي ربما تفعلُ ذلك

(1) Freud (1927/1961)

لأسبابٍ مِنْ داخلِها، لكنْها بالتأكيد تفعَلْه لتَبْقَى، فإنْها إنْ لم تَفْعَلْ تهْمُشَتْ وماتت. وهكذا أصبحَ المتدينون في المجتمعات التحرُّريَّة (الليبرالية) أقلَّ مُحافظَةً، ويشاركون القِيَمَ العلمانيَّةَ بالتدريج. فكثيرٌ من كاثوليك غرب أوربَّا متسامحون مع أولئك الذين يعيشون في علاقةٍ ازدواجيَّةٍ بين كُهانِهِم، وكثيرٌ من المسيحيين الأوروبيين لا يحبون الأصوليين والمُعادين لليبرالية بنفس القدر الذي يفعلُ به غيرُ المؤمنين الشيءَ نفسَه.

وبناءً على ذلك فإنَّ أَقْلِيَّةً صغيرةً من المتطرفين الدينيين فَحَسَبُ هي التي ستظلُّ مُعاديةً للحدثاء. وفي لحظة كتابة هذه الخُلاصة، أي بدايات نَيْسَانَ عام 2020، ليس هناك إلَّا أَقْلِيَّةٌ بسيطةٌ فَحَسَبُ من المتطرفين عَبرَ الأديان يُعادون الإغلاق المؤقَّت للكنائس والمساجد والمعابد في ضوء مُلازِمَةِ البَيْتِ على صَعِيدِ المُجتمعِ العالمي، تلك الهادفة إلى حفظ حياة كثيرٍ من البَشَر من تهديدِ فيروس كورونا.

وَتَمَّ مسارُ ثالثٍ هو الذي أَفضَلْهُ لأنه يتجاوزُ الاثنين السابقين بينما يكاملُ قيمتهما، مُفادُهُ أنه بالإضافة إلى العلمنة فسيبقى بعضُ التباين بين المؤمنين وغير المؤمنين، غير أنَّ الدين سيتحوَّلُ تدريجيًّا إلى الروحانية الحديثة ويُفسح المجالَ لها، أو إذا استخدمنا اصطلاحًا آخر، فإنَّ الدين الائتلافيَّ سَيَضَعُفُ لصالحَ الدين النسكي. وتقترحُ البحوثُ النفسيةُ التي مررنا بها في هذا الكتاب تشابهاتٍ واختلافاتٍ مُثيرةً بين الاثنين، أو حين نتحوَّلُ من السابق (أي الدين الائتلافي التقليدي) إلى اللاحق (الروحانية أو الدين النسكي).

إنَّ تأكيدَ الدين التقليديِّ على الأفكار والقِيَمَ والممارسات التي تحبُّدُ الخضوعَ والارتبابَ في الاستقلال والمنعَ الجنسي والافتقارَ إلى النسبية ومعاداةَ التغيير، نقولُ إنَّ هذا التأكيدَ لَيَتَقَلَّصُ إنْ لم يكن يَخمدُ تمامًا في الروحانية الحديثة إجمالًا، دون أن يتحوَّلَ إلى تمجيدِ الاستقلالية

وإلى ثقافة التغيير. وبالتوازي مع ذلك هناك تأكيدٌ متزايدٌ أو إعادةُ تمركزٍ على أهمية تجاوز الذاتِ أخلاقياً وعاطفياً واجتماعياً. وهو أمرٌ ملحوظٌ كتنقيدٍ للقيم الماديّة وعدم ارتياحٍ لها ولل فردية الصارمة وللذّة كغايةٍ في ذاتها، وكتميلٍ إلى القيم المتعاطفة العالمية الموجهة إلى الآخر، وإلى معاشيّة العواطف الإيجابية المتجاوزة للذات.

فهل ستصبح الروحانيّة الحديثة بالقّطع لا دينيّة، أم أنها ستظلّ محتفظةً بنكهة دينيّة؟ هذا أمرٌ أصعبُ في توقّعه. وبصفتي باحثاً نفسياً مهتماً بالدين، فإنني أتجرأ وأخمنُ أنّ روحانيّة لا دينيّة تماماً قد تتمتعُ بقدرٍ أقلّ من المزايا النفسية ونسبةٍ سِعرٍ إلى ربحٍ - cost-benefit ratio أقلّ إيجابيّة. فحتى لو كان من الممكن معاشيّة الروحانيّة على نحوٍ مستقلٍّ عن المؤسسات الدينية المستقرّة التقليديّة المنظّمة جيّداً، فإنه يبدو من المعقول أن نفترض أنّ الأفكار والعقائد والمشاعر والقيم الروحانيّة تتعضّد من خلال المجازات والرموز والأساطير ونماذج القدوة الموجودة في النصوص وغيرها من مصادر التقاليد الدينية. إنّ الناسَ يَختبرون الأشياء بوصفها صادقةً وقيّمةً وذاتَ معنى على نحوٍ أبرزَ إذا ما تجاوزتْ كونها ممكنة الإثبات عقلياً وكافيةً من الناحية العملية فحسب، لتبدو متوافقةً مع حكمةٍ قديمةٍ ما، أو تصدّقُها هذه الحكمة. وختاماً، فإنّ الأفكار والمعتقدات والآراء التي يُحتفلُ بها مع عواطفٍ مناسبةٍ من خلال نوعٍ من الطّقوسِ تَسمحُ للمشاركين في الطقس بأن يُطمئنّ بعضهم بعضاً إلى أنّ الاهتمامات الكبرى التي يشاركونها صادقةٌ وقيمةٌ وذاتُ معنى. وقد تمثّل هذه النكهةُ شبه الدينية مَلَمَحاً مهماً يميّز الروحانيّة من الإنسانية العلمانيّة.

لمزيد من القراءة

For mid-level authored books, see:

Why gods persist: A scientific approach to religion, 2nd ed., by R. A. Hinde (Routledge, 2010).

Psychological perspectives on religion and religiosity, by B. Beit-Hallahmi (Routledge, 2015).

Psychology, religion, and spirituality: Concepts and applications, by F. Watts (Cambridge University Press, 2017).

Invitation to the psychology of religion, 3rd ed., by R. F. Paloutzian (Guilford, 2017).

For larger multi-author and edited volumes and handbooks, see:

APA handbook of psychology, religion, and spirituality, 2 vols., ed. by K. I. Pargament (APA, 2013).

Handbook of the psychology of religion and spirituality, 2nd ed., ed. by R. F. Paloutzian & C. L. Park (Guilford, 2013).

Religion, personality, and social behavior, ed. by V. Saroglou (Psychology Press-Routledge, 2014).

Psychology of religion: An empirical approach, 5th ed., by R. W. Hood, P. C. Hill, & B. Spilka (Guilford, 2018).

The science of religion, spirituality, and existentialism, ed. by K. E. Vail & C. Routledge (Academic Press-Elsevier, 2020).

For books and overview texts on more specific themes, see references by chapter.

المراجع

Aalsma, M. C., et al. (2013). Developmental trajectories of religiosity, sexual conservatism

and sexual behavior among female adolescents. *Journal of Adolescence*, 36, 1193–1204.

Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions:

Commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7, 24–33.

Arzheimer, K., & Carter, E. (2009). Christian religiosity and voting for West European radical right parties. *West European Politics*, 32, 985–1011.

Ashton, M. C. (2018). *Individual differences and personality* (3rd ed.). London, UK: Academic Press-Elsevier.

Ashton, M. C., & Lee, K. L. (2019). Religiousness and the HEXACO personality factors and facets in a large online sample. *Journal of Personality*, 87, 1103–1118.

Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York, NY: Oxford University Press.

Baker, J. O., & Draper, S. (2010). Diverse supernatural portfolios: Certitude, exclusivity, and the curvilinear relationship between religiosity and paranormal beliefs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 413–424.

Baker, J. O., Stroope, S., & Walker, M. H. (2018). Secularity, religiosity, and health: Physical and mental health differences between atheists, agnostics, and nonaffiliated theists compared to religiously affiliated individuals. *Social Science Research*, 75, 44–57.

Bamford, C., & Lagattuta, K. H. (2010). A new look at children's understanding of mind and emotion: The case of prayer. *Developmental Psychology*, 46, 78–92.

Banyasz, A. M., Tokar, D. M., & Kaut, K. P. (2016). Predicting religious ethnocentrism:

Evidence for a partial mediation model. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8, 25–34.

Barrett, J. L. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief*. New York, NY:

Free Press.

Batson, C. D., Floyd, R. B., Meyer, J. M., & Winner, A. L. (1999). "And who is my neighbor?": Intrinsic religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 445–457.

Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social*

psychological perspective. New York, NY: Oxford University Press.

Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (1999). Virtue, personality, and social relations: Self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67, 1165–1194.

Beit-Hallahmi, B. (2015). *Psychological perspectives on religion and religiosity*. Hove, UK:

Routledge.

Bell, R. (1985). *Holy anorexia*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Blogowska, J., & Saroglou, V. (2011). Religious fundamentalism and limited prosociality as a function of the target. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50, 44–60.

Blogowska, J., & Saroglou, V. (2013). For better or worse: Fundamentalists' attitudes towards outgroups as a function of exposure to authoritative religious texts. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23, 103–125.

Böhm, B., Zollner, H., Fegert, J. M., & Liebhardt, H. (2014). Child sexual abuse in the context of the Roman Catholic Church: A review of literature from 1981–2013. *Journal of Child Sexual Abuse*, 23, 635–656.

Bomhoff, E. J., & Siah, A. K. L. (2019). The relationship between income, religiosity and health: Their effects on life satisfaction. *Personality and Individual Differences*, 144, 168–173.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York,

Brandt, M. J., & Van Tongeren, D. R. (2017). People both high and low on religious fundamentalism are prejudiced toward dissimilar groups. *Journal of Personality and Social Psychology*, 112, 76–97.

Breslin, M. J., & Lewis, C. A. (2015). Schizotypy and religiosity: The magic of prayer. *Archive for the Psychology of Religion*, 37, 84–97.

Buchholz, J. L., et al. (2019). Scrupulosity, religious affiliation and symptom presentation in obsessive compulsive disorder. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 47, 478–492.

Burris, C. T., & Petrican, R. (2014). Religion, negative emotions, and regulation. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 96–122). New York, NY: Psychology Press.

Busch, J. T. A., Watson-Jones, R. E., & Legare, C. H. (2017). The coexistence of natural and supernatural explanations within and across domains and development. *British Journal of Developmental Psychology*, 35, 4–20.

Buxant, C., & Saroglou, V. (2008). Feeling good, but lacking autonomy: Closed-mindedness on social and moral issues in new religious movements. *Journal of Religion and Health*, 47, 17–31.

Calkins, C., Fargo, J., Jeglic, E., & Terry, K. (2015). Blessed be the children: A case-control study of sexual abusers in the Catholic Church. *Behavioral Sciences and the Law*, 33, 580–594.

Cheung, C.-K., & Yeung, J. W.-K. (2011). Meta-analysis of relationships between religiosity and constructive and destructive behaviors among adolescents.

Children and Youth Services Review, 33, 376–385.

Clobert, M., & Saroglou, V. (2015). Religion, paranormal beliefs, and distrust in science: Comparing East versus West. *Archive for the Psychology of Religion*, 37, 185–199.

Clobert, M., Saroglou, V., & Hwang, K.-K. (2015). Buddhist concepts as implicitly reducing prejudice and increasing prosociality. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41, 513–525.

Clobert, M., Saroglou, V., & Hwang, K.-K. (2017). East Asian religious tolerance vs. Western monotheist prejudice: The role of (in)tolerance of contradiction. *Group Processes and Intergroup Relations*, 20, 216–232.

Cohen, A. B., Gorvine, B. J., & Gorvine, H. (2013). The religion, spirituality, and psychology of Jews. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 665–679). Washington, DC: American Psychological Association.

Cohen, A. B., Malka, A., Rozin, P., & Cherfas, L. (2006). Religion and unforgivable offenses. *Journal of Personality*, 74, 85–118.

Cohen, D., Kim, E., & Hudson, N. W. (2014). Religion, the forbidden, and sublimation. *Current Directions in Psychological Science*, 23, 208–214.

Colzato, L. S., et al. (2010). God: Do I have your attention? *Cognition*, 117, 87–94.

Copen, C. E., & Silverstein, M. (2008). The transmission of religious beliefs across generations: Do grandparents matter? *Journal of Comparative Family Studies*, 39, 59–71.

Cribari-Neto, F., & Souza, T. C. (2013). Religious belief and intelligence: Worldwide evidence. *Intelligence*, 41, 482–489.

Deak, C., & Saroglou, V. (2015). Opposing abortion, gay adoption, euthanasia, and suicide: Compassionate openness or self-centered moral rigorism?

Archive for the Psychology of Religion, 37, 267–294.

Deak, C., & Saroglou, V. (2016). Valuing care protects religiosity from the antisocial consequences of impersonal deontology. *Journal of Empirical Theology*, 29, 171–189.

Deak, C., & Saroglou, V. (2017). Terminating a child's life? Religious, moral, cognitive,

and emotional factors underlying non-acceptance of child euthanasia. *Psychologica Belgica*, 57, 59–67.

Demoulin, S., Saroglou, V., & Van Pachterbeke, M. (2008). Intra-humanizing others, supra-humanizing gods: The emotional hierarchy. *Social Cognition*, 26, 235–247.

de Regt, S. (2012). Religiosity as a moderator of the relationship between authoritarianism

and social dominance orientation: A cross-cultural comparison. *International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 31–41.

Deslandes, C., & Anderson, J. R. (2019). Religion and prejudice toward immigrants and refugees: A meta-analytic review. *International Journal for the Psychology of Religion*, 29, 128–145.

Dettore, D., Berardi, D., & Pozza, A. (2017). Religious affiliation and obsessive cognitions and symptoms: A comparison between Jews, Christians, and Muslims in non-clinical groups in Italy. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9, 348–357.

Diener, E., Tay, L., & Myers, D. G. (2011). The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out? *Journal of Personality and Social Psychology*, 101, 1278–1290.

Dunham, Y., Srinivasan, M., Dotsch, R., & Barner, D. (2014). Religion insulates ingroup evaluations: The development of intergroup attitudes in India. *Developmental Science*, 17, 311–319.

Duriez, B., Dezutter, J., Neyrinck, B., & Hutsebaut, D. (2007). An introduction to the post-critical belief scale: Internal structure and external relationships. *Psyke and Logos*, 28, 767–793.

Ebert, T., Gebauer, J. E., Talman, J. R., & Rentfrow, P. J. (2020). Religious people only live longer in religious cultural contexts: A gravestone analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 119, 1–6.

Efrati, Y. (2019). God, I can't stop thinking about sex! The rebound effect in unsuccessful suppression of sexual thoughts among religious adolescents. *Journal of Sex Research*, 56, 146–155.

Erlandsson, A., Nilsson, A., Tinghög, G., & Västfjäll, D. (2018). Bullshit-sensitivity predicts prosocial behavior. *PLoS One*, 13(7), e0201474.

Evans, E. M., & Lane, J. D. (2011). Contradictory or complementary? Creationist and evolutionist explanations of the origin(s) of species. *Human Development*, 54, 144–159.

Exline, J. J. (2013). Religious and spiritual struggles. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 459–475). Washington, DC: American Psychological Association.

Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Francis, L. J., & Penny, G. (2014). Gender differences in religion. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 313–337). New York, NY: Psychology Press.

Francis, L. J., & Williams, E. (2009). Alternative spiritualities: Different personalities? An enquiry concerning paranormal beliefs and traditional religiosity. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 20, 69–84.

Freud, S. (1961). *The future of an illusion* (J. Strachey, Trans.). New York: Norton. (Original work published 1927).

Galen, L. W. (2012). Does religious belief promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin*, 138, 876–906.

Galen, L. W., & Miller, T. R. (2011). Perceived deservingness of outcomes as a function of religious fundamentalism and target responsibility. *Journal of Applied Social Psychology*, 41, 2144–2164.

Galliford, N., & Furnham, A. (2017). Individual difference factors and beliefs in medical and political conspiracy theories. *Scandinavian Journal of Psychology*, 58, 422–428.

Garssen, B., Visser, A., & Pool, G. (2020). Does spirituality or religion positively affect mental health? Meta-analysis of longitudinal studies. *International Journal for the Psychology of Religion*. Advance online publication.

Gebauer, J. E., Bleidorn, W., Gosling, S. D., Rentfrow, P. J., Lamb, M. E., & Potter, J. (2014). Cross-cultural variations in Big Five relationships with religiosity: A sociocultural motives perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 107, 1064–1091.

Gebauer, J. E., Sedikides, C., & Schrade, A. (2017a). Christian self-enhancement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113, 786–809.

Gebauer, J. E., et al. (2017b). The religiosity as social value hypothesis: A multi-method replication and extension across 65 countries and three levels of spatial aggregation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113, e18–e39.

Gebauer, J. E. et al. (2018). Mind-body practices and the self: Yoga and meditation do not quiet the ego, but instead boost self-enhancement. *Psychological Science*, 29, 1299–1308.

Gibbs, J. J., & Goldbach, J. (2015). Religious conflict, sexual identity, and suicidal behaviors among LGBT young adults. *Archives of Suicide Research*, 19, 472–488.

Glick, L. B. (2013). Defying the Enlightenment: Jewish ethnicity and ethnic circumcision. In G. C. Denniston, F. M. Hodges, & M. F. Milos (Eds.), *Genital cutting: Protecting children from medical, cultural, and religious infringements* (pp. 284–296). New York, NY: Springer.

Goldstein, T. R., & Woolley, J. D. (2016). Ho! Ho! who? Parent promotion of belief and live encounters with Santa Claus. *Cognitive Development*, 39, 113–129.

Good, M., & Willoughby, T. (2008). Adolescence as a sensitive period for spiritual development. *Child Development Perspectives*, 2, 32–37.

Granqvist, P. (2020). *Attachment in religion and spirituality: A wider view*. New York, NY:

Guilford.

Grubbs, J. B., Exline, J. J., Pargament, K. I., Hook, J. N., & Carlisle, R. D. (2015). Transgression as addiction: Religiosity and moral disapproval as predictors of perceived addiction to pornography. *Archives of Sexual Behavior*, 44, 125–136.

Grubbs, J. B., Exline, J. J., Pargament, K. I., Volk, F., & Lindberg, M. J. (2017). Internet pornography use, perceived addiction, and religious/spiritual struggles. *Archives of Sexual Behavior*, 46, 1733–1745.

Hackathorn, J. M., Ashdown, B. K., & Rife, S. C. (2016). The sacred bed: Sex guilt mediates religiosity and satisfaction for unmarried people. *Sexuality and Culture: An Interdisciplinary Quarterly*, 20, 153–172.

Haggard, M. C., Kaelen, R., Saroglou, V., Klein, O., & Rowatt, W. C. (2019). Religion's role in the illusion of gender equality: Supraliminal and subliminal religious priming increases benevolent sexism. *Psychology of Religion and Spirituality*, 11, 392–398.

Hall, D., Matz, D. C., & Wood, W. (2010). Why don't we practice what we preach? A meta-analytic review of religious racism. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 126–139.

Hansen, I. G., & Ryder, A. (2016). In search of "religion proper": Intrinsic religiosity and coalitional rigidity make opposing predictions of intergroup hostility across religious groups. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 47, 835–857.

Hardman, C. E. (2004). Children in new religious movements. In J. R. Lewis (Ed.), *The Oxford handbook of new religious movements* (pp. 386–416). Oxford, UK: Oxford University Press.

Hardy, S. A., White, J. A., Zhang, Z., & Ruchty, J. (2011). Parenting and the socialization of religiousness and spirituality. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3, 217–230.

Harper, C. A., & Perkins, C. (2018). Reporting child sexual abuse within religious settings: Challenges and future directions. *Child Abuse Review*, 27, 30–41.

Harris, P. L., Koenig, M. A., Corriveau, K. H., & Jaswal, V. K. (2018). Cognitive foundations of learning from testimony. *Annual Review of Psychology*, 69, 251–273.

Heiden-Rootes, K., Wiegand, A., & Bono, D. (2019). Sexual minority adults: A national survey on depression, religious fundamentalism, parent relationship quality and acceptance. *Journal of Marital and Family Therapy*, 45, 106–119.

Heiphetz, L., Lane, J. D., Waytz, A., & Young, L. L. (2016). How children and adults represent God's mind. *Cognitive Science*, 40, 121–144.

Heiphetz, L., Lane, J. D., Waytz, A., & Young, L. L. (2018). My mind, your mind, and God's mind: How children and adults conceive of different agents' moral beliefs. *British Journal of Developmental Psychology*, 36, 467–481.

Heiphetz, L., Spelke, E. S., & Banaji, M. R. (2013). Patterns of implicit and explicit attitudes in children and adults: Tests in the domain of religion. *Journal of Experimental Psychology: General*, 142, 864–879.

Hermann, A., & Fuller, R. (2017). Trait narcissism and contemporary religious trends? *Archive for the Psychology of Religion*, 39, 99–117.

Higgins, J. A., Trussell, J., Moore, N. B., & Davidson, J. K. (2010). Virginity lost, satisfaction gained? Physiological and psychological sexual satisfaction at heterosexual debut. *Journal of Sex Research*, 47, 384–394.

Hoffarth, M. R., Hodson, G., & Molnar, D. S. (2018). When and why is religious attendance associated with antigay bias and gay rights opposition? A justification-suppression model approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 115, 526–563.

Hood, R. W., Jr., & Belzen, J. A. (2013). Research methods in the psychology of religion and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 75–93). New York, NY: Guilford.

Hui, C. H., Cheung, S.-H., Lam, J., Lau, E. Y. Y., Cheung, S.-F., & Yuliawati, L. (2018). Psychological changes during faith exit: A three-year prospective study. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10, 103–118.

Huline-Dickens, S. (2000). Anorexia nervosa: Some connections with the religious attitude. *British Journal of Medical Psychology*, 73, 67–76.

Inozu, M., Kahya, Y., & Yorulmaz, O. (2020). Neuroticism and religiosity: The role of obsessive beliefs, thought-control strategies and guilt in scrupulosity and obsessive – compulsive symptoms among Muslim undergraduates. *Journal of Religion and Health*, 59, 1140–1160.

Jackson, J. C., & Gray, K. (2019). When a good god makes bad people: Testing a theory of religion and immorality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 117, 1203–1230.

Jackson, L. M., & Esses, V. M. (1997). Of scripture and ascription: The relation between religious fundamentalism and intergroup helping. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 893–906.

James, W. (1985). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Cambridge,

MA: Harvard University Press. (Original work published 1902)

Johnson, D. (2012). What are atheists for? Hypotheses on the functions of nonbelief in the evolution of religion. *Religion, Brain and Behavior*, 2, 48–70.

Johnson, M. K., Rowatt, W. C., Barnard-Brak, L. M., Patock-Peckham, J. A., LaBouff, J. P., & Carlisle, R. D. (2011). A mediational analysis of the role of right-wing authoritarianism and religious fundamentalism in the religiosity-prejudice link. *Personality and Individual Differences*, 50, 851–856.

Johnson, M. K., Rowatt, W. C., & LaBouff, J. P. (2012). Religiosity and prejudice revisited: In-group favoritism, out-group derogation, or both? *Psychology of Religion and Spirituality*, 4, 154–168.

Jong, J. (2013). Implicit measures in the experimental psychology of religion. In G. Dawes & J. Maclaurin (Eds.), *A new science of religion* (pp. 65–78). New York, NY: Routledge.

Jong, J., & Halberstadt, J. (2018). *Death anxiety and religious belief: An existential psychology of religion*. London, UK: Bloomsbury.

Jong, J., Ross, R., Philip, T., Chang, S.-H., Simons, N., & Halberstadt, J. (2018). The religious correlates of death anxiety: A systematic review and meta-analysis. *Religion, Brain and Behavior*, 8, 4–20.

Joshanloo, M., & Weijers, D. (2016a). Religiosity moderates the relationship between income inequality and life satisfaction across the globe. *Social Indicators Research*, 128, 731–750.

Joshanloo, M., & Weijers, D. (2016b). Religiosity reduces the negative influence of injustice on subjective well-being: A study in 121 nations. *Applied Research in Quality of Life*, 11, 601–612.

Kelley, J., & De Graaf, N. D. (1997). National context, parental socialization, and religious belief: Results from 15 nations. *American Sociological Review*, 62, 639–659.

King, P. E., & Boyatzis, C. J. (2015). Religious and spiritual development. In M. E. Lamb & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology and developmental science* (Vol. 3, 7th ed., pp. 975–1021). Hoboken, NJ: Wiley.

Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York,

NY: Guilford.

Koenig, H., King, D., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York, NY: Oxford University Press.

Kohut, T., & Štulhofer, A. (2018). The role of religiosity in adolescents' compulsive pornography use: A longitudinal assessment. *Journal of Sex and Marital Therapy*, 44, 759–775.

Kossowska, M., Czernatowicz-Kukuczka, A., & Sekerdej, M. (2017). Many faces of dogmatism: Prejudice as a way of protecting certainty against value violators among dogmatic believers and atheists. *British Journal of Psychology*, 108, 127–147.

Krause, N. (2013). Religious involvement in the later years of life. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 529–545). Washington, DC: American Psychological Association.

Kurt, D., Inman, J. J., & Gino, F. (2018). Religious shoppers spend less money. *Journal of Experimental Social Psychology*, 78, 116–124.

Lam, W. A., & McCullough, L. B. (2000). Influence of religious and spiritual values on the willingness of Chinese Americans to donate organs for transplantation. *Clinical Transplantation*, 14, 449–456.

Lane, J. D., Evans, E. M., Brink, K. A., & Wellman, H. M. (2016). Developing concepts of ordinary and extraordinary communication. *Developmental Psychology*, 52, 19–30.

Lane, J. D., & Harris, P. L. (2014). Confronting, representing, and believing counterintuitive concepts: Navigating the natural and the supernatural. *Perspectives on Psychological Science*, 9, 144–160.

Laurin, K., & Kay, A. C. (2017). The motivational underpinnings of belief in God. In J. M. Olson (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 56, pp. 201–257). London, UK: Academic Press.

Lawrence, R. E., Oquendo, M. A., & Stanley, B. (2016). Religion and suicide risk: A systematic review. *Archives of Suicide Research*, 20, 1–21.

Leach, M. M., Piedmont, R. L., & Monteiro, D. (2001). Images of god among Christians, Hindus, and Muslims in India. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 12, 207–225.

Lee, B. H. J., Pearce, L. D., & Schorpp, K. M. (2017). Religious pathways from adolescence to adulthood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56, 678–689.

Lee, K., Ashton, M. C., Griep, Y., & Edmonds, M. (2018). Personality, religion, and politics:

An investigation in 33 countries. *European Journal of Personality*, 32, 100–115.

Legare, C. H., Evans, E. M., Rosengren, K. S., & Harris, P. L. (2012). The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development. *Child Development*, 83, 779–793.

Leszczensky, L., Flache, A., & Sauter, L. (2019). Does the share of religious ingroup members affect how important religion is to ado-

lescents? Applying optimal distinctiveness theory to four European countries. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Advance online publication.

Lewis, C. A., & Loewenthal, K. M. (Eds.). (2018). Religion and obsessionality: Obsessive actions and religious practices [special issue]. *Mental Health, Religion and Culture*, 21(2).

Lim, C. (2016). Religion, time use, and affective well-being. *Sociological Science*, 3, 685–709.

Lindeman, M., & Svedholm-Häkkinen, A. M. (2016). Does poor understanding of physical world predict religious and paranormal beliefs? *Applied Cognitive Psychology*, 30, 736–742.

Lindeman, M., Svedholm-Häkkinen, A. M., & Lipsanen, J. (2015). Ontological confusions but not mentalizing abilities predict religious belief, paranormal belief, and belief in supernatural purpose. *Cognition*, 134, 63–76.

Loewenthal, K. M. (2007). *Religion, culture and mental health*. Cambridge, UK: Cambridge

University Press.

Lun, V. M.-C., & Bond, M. H. (2013). Examining the relation of religion and spirituality to subjective well-being across national cultures. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5, 304–315.

Mahoney, A. (2010). Religion in families, 1999–2009: A relational spirituality framework. *Journal of Marriage and Family*, 72, 805–827.

Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., & Swank, A. B. (2001). Religion in the home in the 1980s and 1990s: A me-

ta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology*, 15, 559–596.

McCann, E., Donohue, G., & Timmins, F. (2020). An exploration of the relationship between spirituality, religion and mental health among youth who identify as LGBT: A systematic literature review. *Journal of Religion and Health*, 59, 828–844.

McCullough, M. E., & Carter, E. C. (2013). Religion, self-control, and self-regulation: How and why are they related? In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. James (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1, pp. 123–138). Washington, DC: American Psychological Association.

McNamara Barry, C., & Abo-Zena, M. M. (Eds.). (2014). *Emerging adults' religiousness and spirituality*. New York, NY: Oxford University Press.

McPhetres, J., Conway, P., Hughes, J. S., & Zuckerman, M. (2018). Reflecting on God's will: Reflective processing contributes to religious peoples' deontological dilemma responses. *Journal of Experimental Social Psychology*, 79, 301–314.

Meier, B. P., Hauser, D. J., Robinson, M. D., Kelland Friesen, C., & Schjeldahl, K. (2007a). What's "up" with God? Vertical space as a representation of the divine. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93, 699–710.

Meier, B. P., Sellbom, M., & Wygant, D. B. (2007b). Failing to take the moral high ground: Psychopathy and the vertical representation of morality. *Personality and Individual Differences*, 43, 757–767.

Meissner, W. W. (1992). *Ignatius of Loyola: The psychology of a saint*. New Haven, CT: Yale.

University Press.

Meuleman, B., & Billiet, J. (2011). Religious involvement: Its relation to values and social attitudes. In E. Davidov, P. Schmidt, & J. Billiet (Eds.), *Crosscultural analysis: Methods and applications* (pp. 173–206). New York, NY: Routledge.

Minton, E. A., Johnson, K. A., & Liu, R. L. (2019). Religiosity and special food consumption: The explanatory effects of moral priorities. *Journal of Business Research*, 95, 442–454.

Mollitor, C., Hancock, N., & Pepper, M. (2015). Volunteering, religiosity and well-being: Interrelationships among Australian churchgoers. *Mental Health, Religion and Culture*, 18, 20–32.

Müller, T. S., De Graaf, N. D., & Schmidt, P. (2014). Which societies provide a strong religious socialization context? Explanations beyond the effects of national religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 53, 739–759.

Mullet, E., & Azar, F. (2009). Apologies, repentance, and forgiveness: A Muslim-Christian comparison. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 275–285.

Nelsen, H. M. (1990). The religious identification of children of interfaith marriages. *Review of Religious Research*, 32, 122–134.

Nilsson, S. (2016). Children in new religions. In J. R. Lewis & I. B. Tollefsen (Eds.), *The Oxford handbook of new religious movements* (Vol. 2, pp. 248–263). Oxford, UK: Oxford University Press.

Norenzayan, A. (2016). Theodiversity. *Annual Review of Psychology*, 67, 21.1–21.24.

Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J., & Schaller, M. (2006). Memory and mystery: The cultural selection of minimally counter-intuitive narratives. *Cognitive Science*, 30, 531–553.

Nucci, L., & Turiel, E. (1993). God's word, religious rules, and their relation to Christian and Jewish children's concepts of morality. *Child Development*, 64, 1475-1491.

Nyhof, M. A., & Johnson, C. N. (2017). Is God just a big person? Children's conceptions of god across cultures and religious traditions. *British Journal of Developmental Psychology*, 35, 60-75.

Oman, D., & Syme, S. L. (2018). Weighing the evidence: What is revealed by 100+ meta analyses and systematic reviews of religion/spirituality and health? In D. Oman (Ed.), *Why religion and spirituality matter for public health* (pp. 261-281). Cham, Switzerland: Springer.

Oser, F. K., Scarlett, W. G., & Bucher, A. (2006). Religious and spiritual development throughout the life span. In W. Damon & R. L. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology* (Vol. 1, 6th ed., pp. 942-998). Hoboken, NJ: Wiley.

Park, C. L., & Slattery, J. M. (2013). Religion, spirituality, and mental health. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 540-559). New York, NY: Guilford.

Pennycook, G., Cheyne, J. A., Barr, N., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2015). On the reception and detection of pseudo-profound bullshit. *Judgment and Decision Making*, 10, 549-563.

Pennycook, G., Ross, R. M., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2016). Atheists and agnostics are more reflective than religious believers: Four empirical studies and a meta-analysis. *PLoS One*, 11(4), e0153039.

Perry, S. L., & Whitehead, A. L. (2019). Only bad for believers? Religion, pornography use, and sexual satisfaction among American men. *Journal of Sex Research*, 56, 50-61.

Pew Research Center. (2015). *The future of world religions: Population growth projections, 2010–2050*. Retrieved from www.pewforum.org/

Pew Research Center. (2016). *The gender gap in religion around the world*. Retrieved from www.pewforum.org/

Pew Research Center. (2017). *The changing global religious landscape*. Retrieved from www.pewforum.org/

Pew Research Center. (2018a). *Eastern and Western Europeans differ on importance of religion, views of minorities, and key social issues*. Retrieved from www.pewforum.org/

Pew Research Center. (2018b). *The age gap in religion around the world*. Retrieved from www.pewforum.org/

Phalet, K., Fleischmann, F., & Hillekens, J. (2018). Religious identity and acculturation of immigrant minority youth: Toward a contextual and developmental approach. *European Psychologist*, 23, 32–43.

Pichon, I., Boccato, G., & Saroglou, V. (2007). Nonconscious influences of religion on prosociality: A priming study. *European Journal of Social Psychology*, 37, 1032–1045.

Pichon, I., & Saroglou, V. (2009). Religion and helping: Impact of target, thinking styles and just-world beliefs. *Archive for the Psychology of Religion*, 31, 215–236.

Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality*, 67, 983–1013.

Rade, C. B., Holland, A. M., Gregory, J. B., & Desmarais, S. L. (2017). Systematic review of religious affiliations and beliefs as correlates of public attitudes toward capital punishment. *Criminal Justice Studies: A Critical Journal of Crime, Law & Society*, 30, 63–85.

Rigo, C., & Saroglou, V. (2018). Religiosity and sexual behavior: Tense relationships and underlying affects and cognitions in samples of Christian and Muslim tradition. *Archive for the Psychology of Religion*, 40, 176–201.

Ritter, R. S., Preston, J. L., & Hernandez, I. (2014). Happy tweets: Christians are happier, more socially connected, and less analytical than atheists on twitter. *Social Psychological and Personality Science*, 5, 243–249.

Roccas, S., & Elster, A. (2014). Values and religiosity. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 193–212). New York, NY: Psychology Press.

Rosengren, K. S., Johnson, C. N., & Harris, P. L. (Eds.). (2000). *Imagining the impossible:*

Magical, scientific, and religious thinking in children. New York, NY: Cambridge University Press.

Routledge, C., Abeyta, A. A., & Roylance, C. (2016). An existential function of evil: The effects of religiosity and compromised meaning on belief in magical evil forces. *Motivation and Emotion*, 40, 681–688.

Rowatt, W. C., Carpenter, T., & Haggard, M. (2014). Religion, prejudice, and intergroup relations. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 170–192). New York, NY: Psychology Press.

Rowatt, W. C., Shen, M. J., LaBouff, J. P., & Gonzalez, A. (2013). Religious fundamentalism,

right-wing authoritarianism, and prejudice. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 457–475). New York, NY: Guilford.

Różycka-Tran, J. (2017). Love thy neighbor? The effects of religious in/out-group identity on social behavior. *Personality and Individual Differences*, 115, 7–12.

Rubin, O. D., & Rubin, A. (2014). Intergenerational religious transmission mechanisms among second-generation migrants: The case of Jewish immigrants in the United States. *International Journal of Intercultural Relations*, 43, 265–277.

Sabato, H., & Kogut, T. (2018). The association between religiousness and children's altruism: The role of the recipient's neediness. *Developmental Psychology*, 54, 1363–1371.

Saroglou, V. (1992). *Rêve et spiritualité chez Jean Climaque [Dreams and spirituality in John*

Climacus]. Unpublished master's thesis in religious sciences, Université catholique de Louvain.

Saroglou, V. (2002a). Beyond dogmatism: The need for closure as related to religion. *Mental Health, Religion, and Culture*, 5, 183–194.

Saroglou, V. (2002b). Religion and sense of humor: An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological

perspective. *Humor: International Journal of Humor Research*, 15, 191–214.

Saroglou, V. (2006a). "A son image" mais "a Sa ressemblance" ou comment l'homme façonne Dieu: Dynamiques psychologiques. In O. H. Pesch & J.- M. Van Cangh (Eds.), *L'homme, image de Dieu* (pp. 145–187). Bruxelles, Belgium: Cerf.

Saroglou, V. (2006b). Saints et héros: Vies parallèles et psychologies spécifiques. *Revue Théologique de Louvain*, 37, 313–341.

Saroglou, V. (2010). Religiousness as a cultural adaptation of basic traits: A five factor model perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 108–125.

Saroglou, V. (2011). Believing, bonding, behaving, and belonging: The big four religious dimensions and cultural variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42, 1320–1340.

Saroglou, V. (2012). Adolescents' social development and the role of religion: Coherence at the detriment of openness. In G. Trommsdorff & X. Chen (Eds.), *Values, religion, and culture in adolescent development* (pp. 391–423). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Saroglou, V. (2013). Religion, spirituality, and altruism. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion and spirituality* (Vol. 1, pp. 439–457). Washington, DC: American Psychological Association.

Saroglou, V. (2014a). Conclusion: Understanding religion and irreligion. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 361–391). New York, NY: Psychology Press.

Saroglou, V. (2014b). Introduction: Studying religion in personality and social psychology. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 1–28). New York, NY: Psychology Press.

Saroglou, V. (2015, March). *Believers and atheists: An evolutionary understanding of individual*

differences in religiosity, their stability and change. Invited talk at the integrative symposium

"Religion past and present: Origins and functions of spirituality." Inaugural International Convention of Psychological Science, Amsterdam, the Netherlands.

Saroglou, V. (2016). Intergroup conflict, religious fundamentalism, and culture. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 47, 33–41.

Saroglou, V. (2017). Culture, personality, and religiosity. In A. T. Church (Ed.), *The Praeger handbook of personality across cultures* (Vol. 2, pp. 153–184). Santa Barbara, CA: Praeger.

Saroglou, V. (2019). Religion and related morality across cultures. In D. Matsumoto & H. C. Hwang (Eds.), *Handbook of culture and psychology* (2nd ed.). New York, NY: Oxford University Press.

Saroglou, V., & Anciaux, L. (2004). Liking sick humor: Coping styles and religion as predictors. *Humor: International Journal of Humor Research*, 17, 257–277.

Saroglou, V., Buxant, C., & Tilquin, J. (2008). Positive emotions as leading to religion and spirituality. *Journal of Positive Psychology*, 3, 165–173.

Saroglou, V., & Cohen, A. B. (2013). Cultural and cross-cultural psychology of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 330–353). New York: Guilford.

Saroglou, V., Corneille, O., & Van Cappellen, P. (2009). "Speak, Lord, your servant is listening": Religious priming activates submis-

sive thoughts and behaviors. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 143–154.

Saroglou, V., Karim, M., & Day, J. M. (in press). Personality and values of deconverts: A function of current nonbelief or prior religious socialization? *Mental Health, Religion, and Culture*.

Saroglou, V., & Munoz-García, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 83–101.

Saroglou, V., Pichon, I. Trompette, L., Verschueren, M., & Dernelle, R. (2005). Prosocial behavior and religion: New evidence based on projective measures and peer ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 323–348.

Sasaki, J. Y., & Kim, H. S. (2011). At the intersection of culture and religion: A cultural analysis of religion's implications for secondary control and social affiliation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101, 401–414.

Saucier, G., et al. (2015). Cross-cultural differences in a global "Survey of World Views." *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 46, 53–70.

Saucier, G., & Skrzypińska, K. (2006). Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality*, 74, 1257–1292.

Schnabel, L. (2016). Religion and gender equality worldwide: A country-level analysis. *Social Indicators Research*, 129, 893–907.

Schumann, K., McGregor, I., Nash, K. A., & Ross, M. (2014). Religious magnanimity: Reminding people of their religious belief system reduces hostility after threat. *Journal of Personality and Social Psychology*, 107, 432–453.

Schwadel, P. (2016). Does higher education cause religious decline? A longitudinal analysis of the within- and between-person effects of higher education on religiosity. *The Sociological Quarterly*, 57, 759–786.

Sedikides, C., & Gebauer, J. E. (2014). Religion and the self. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 46–70). New York, NY: Psychology Press.

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, 18, 803–809.

Shariff, A. F., Willard, A. K., Andersen, T., & Norenzayan, A. (2016). Religious priming: A meta-analysis with a focus on prosociality. *Personality and Social Psychology Review*, 20, 27–48.

Shaver, J. H., Troughton, G., Sibley, C. G., & Bulbulia, J. A. (2016). Religion and the unmaking of prejudice toward Muslims: Evidence from a large national sample. *PLoS One*, 11, Article e0150209.

Shepperd, J. A., Pogge, G., Lipsey, N. P., Smith, C. T., & Miller, W. A. (2019). The link between religiousness and prejudice: Testing competing explanations in an adolescent sample. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication.

Sherkat, D. E., & Lehman, D. (2018). Bad Samaritans: Religion and anti-immigrant and anti-Muslim sentiment in the United States. *Social Science Quarterly*, 99, 1791–1804.

Shor, E., & Roelfs, D. J. (2013). The longevity effects of religious and nonreligious participation: A meta-analysis and meta-regression. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52, 120–145.

Sica, C., Novara, C., & Sanavio, E. (2002). Religiousness and obsessive-compulsive cognitions and symptoms in an Italian population. *Behaviour Research and Therapy*, 40, 813–823.

Siev, J., Steketee, G., Fama, J. M., & Wilhelm, S. (2011). Cognitive and clinical characteristics of sexual and religious obsessions. *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 25, 167–176.

Spilka, B., & Ladd, K. L. (2013). *The psychology of prayer: A scientific approach*. New York, NY: Guilford.

Stark, R. (2001). Gods, rituals, and the moral order. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 619–636.

Stavrova, O., Fetchenhauer, D., & Schlösser, T. (2013). Why are religious people happy? The effect of the social norm of religiosity across countries. *Social Science Research*, 42, 90–105.

Stephenson, M. T., Morgan, S. E., Roberts-Perez, S. D., Harrison, T., Afifi, W., & Long, S. D. (2008). The role of religiosity, religious norms, subjective norms, and bodily integrity in signing an organ donor card. *Health Communication*, 23, 436–447.

Talwar, V., Harris, P. L., & Schleifer, M. (Eds.). (2011). *Children's understanding of death: From biological to religious conceptions*. New York, NY: Cambridge University Press.

Thiessen, J., & Wilkins-Laflamme, S. (2017). Becoming a religious none: Irreligious socialization and disaffiliation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56, 64–82.

Tsai, J. L., Koopman-Holm, B., Miyazaki, M., & Ochs, C. (2013). The religious shaping of feeling: Implications of affect valuation theory. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the*

psychology of religion and spirituality (2nd ed., pp. 274–291). New York, NY: Guilford.

Tsang, J.-A., Carlisle, R. D., & Al-Kire, R. L. (2020). Forgive and remember: The relationship between religion and the recollection of transgressions. *International Journal for the Psychology of Religion*, 30, 35–47.

Tsang, J.-A., Rowatt, W. C., & Shariff, A. (2015). Religion and prosociality. In D. A. Schroeder & W. G. Graziano (Eds.), *The Oxford handbook of prosocial behavior* (pp. 609–625). New York, NY: Oxford University Press.

Turiel, E., & Neff, K. (2000). Religion, culture, and beliefs about reality in moral reasoning. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 269–304). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Uzarevic, F., & Saroglou, V. (2020). Understanding nonbelievers' prejudice toward ideological opponents: The role of self-expression values and other-oriented dispositions. *International Journal for the Psychology of Religion*, 30, 161–177.

Uzarevic, F., Saroglou, V., & Munoz-García, A. (2019). Are atheists unprejudiced? Forms of nonbelief and prejudice toward anti-liberal and mainstream religious groups. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication.

Valdesolo, P., & Graham, J. (2014). Awe, uncertainty, and agency detection. *Psychological*

Science, 25, 170–178.

Van Cappellen, P., Fredrickson, B. L., Saroglou, V., & Corneille, O. (2017). Religiosity and the motivation for social affiliation. *Personality and Individual Differences*, 113, 24–31.

Van Cappellen, P., & Rimé, B. (2014). Positive emotions and self-transcendence. In V. Saroglou (Ed.), *Religion, personality, and social behavior* (pp. 123–145). New York, NY: Psychology Press.

Van Cappellen, P., Saroglou, V., Iweins, C., Piovesana, M., & Fredrickson, B. (2013). Self-transcendent positive emotions increase spirituality through basic world assumptions. *Cognition and Emotion*, 27, 1378–1394.

van der Straten Waillet, N., & Roskam, I. (2012). Religious discrimination in childhood and adolescence. *Archive for the Psychology of Religion*, 34, 215–242.

VanderWeele, T. J. (2017). Religion and health: A synthesis. In M. J. Balboni & J. R. Peteet (Eds.), *Spirituality and religion within the culture of medicine: From evidence to practice* (pp. 357–401). New York, NY: Oxford University Press.

Van Tongeren, D. R., et al. (2016). Toward an understanding of religious tolerance: Quest religiousness and positive attitudes toward religiously dissimilar others. *International Journal for the Psychology of Religion*, 26, 212–224.

Vasilenko, S. A., & Lefkowitz, E. S. (2014). Changes in religiosity after first intercourse in the transition to adulthood. *Psychology of Religion and Spirituality*, 6, 310–315.

Vishkin, A., Ben-Nun Bloom, P., & Tamir, M. (2019). Always look on the bright side of life: Religiosity, emotion regulation, and well-being in a Jewish and Christian sample. *Journal of Happiness Studies*, 20, 427–447

Vishkin, A., Bigman, Y., Porat, R., Solak, N., Halperin, E., & Tamir, M. (2016). God rest our hearts: Religiosity and cognitive reappraisal. *Emotion*, 16, 252–262.

Voas, D., McAndrew, S., & Storm, I. (2013). Modernization and the gender gap in religiosity: Evidence from cross-national European surveys. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65, 259–283.

Wallace, L. E., Anthony, R., End, C. M., & Way, B. M. (2019). Does religion stave off the grave? Religious affiliation in one's obituary and longevity. *Social Psychological and Personality Science*, 10, 662–670.

Watts, F. N. (2007). Emotion regulation and religion. In J. J. Gross (Ed.), *Handbook of emotion regulation* (pp. 504–520). New York, NY: Guilford.

Webster, G. D., & Duffy, R. D. (2016). Losing faith in the intelligence–religiosity link: New evidence for a decline effect, spatial dependence, and mediation by education and life quality. *Intelligence*, 55, 15–27.

Wigger, J. B. (2019). *Invisible companions: Encounters with imaginary friends, gods, ancestors, and angels*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Willard, A. K., & Norenzayan, A. (2017). "Spiritual but not religious": Cognition, schizotypy, and conversion in understanding alternative beliefs. *Cognition*, 165, 137–146.

Willard, A. K., Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2016). Religious priming as a research tool for studying religion: Evidentiary value, current issues, and future directions. *Current Opinion in Psychology*, 12, 71–75.

Williams, A. D., Lau, G., & Grisham, J. R. (2013). Thought-action fusion as a mediator of religiosity and obsessive-compulsive symptoms. *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 44, 207–212.

Williams, L. M., & Lawler, M. G. (2001). Religious heterogeneity and religiosity: A comparison of interchurch and same-church individuals. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 465–478.

Wilson, M. S., Bulbulia, J., & Sibley, C. G. (2014). Differences and similarities in religious and paranormal beliefs: A typology of distinct faith signatures. *Religion, Brain and Behavior*, 4, 104–126.

Wink, P., Dillon, M., & Farina, D. (2019). Religion, spirituality, and the agential self. In D. P. McAdams, R. L. Shiner, & J. L. Tackett (Eds.), *Handbook of personality development* (pp. 364–379). New York, NY: Guilford.

Woolley, J. D. (2000). The development of beliefs about direct mental-physical causality in imagination magic, and religion. In K. S. Rosengren, C. N., Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children* (pp. 99–129). New York, NY: Cambridge University Press.

Woolley, J. D., & Phelps, K. E. (2001). The development of children's beliefs about prayer. *Journal of Cognition and Culture*, 1, 139–166.

Wright, J. D. (2016). More religion, less justification for violence. *Archive for the Psychology of Religion*, 38, 159–183.

Wu, A., Wang, J. Y., & Jia, C. X. (2015). Religion and completed suicide: A meta-analysis. *PLoS One*, 10(6), e0131715.

Wulff, D. M. (2014). Mystical experiences. In E. Cardena, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence* (2nd ed., pp. 369–408). Washington, DC: American Psychological Association.

Yaden, D. B., Haidt, J., Hood, R. W. Jr., Vago, D. R., & Newberg, A. B. (2017). The varieties of self-transcendent experience. *Review of General Psychology*, 21, 143–160.

Yeniaras, V., & Akarsu, T. N. (2017). Religiosity and life satisfaction: A multidimensional approach. *Journal of Happiness Studies*, 18, 1815–1840.

Yeung, J. W. K. (2018). Religion, volunteerism and health: Are religious people really doing well by doing good? *Social Indicators Research*, 138, 809–828.

Yeung, J. W. K., Chan, Y., & Lee, B. K. (2009). Youth religiosity and substance use: A meta-analysis from 1995–2007. *Psychological Reports*, 105, 255–266.

Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 60–71.

Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21–42). New York, NY: Guilford.

Zuckerman, M., Silberman, J., & Hall, J. A. (2013). The relation between intelligence and religiosity: A meta-analysis and some proposed explanations. *Personality and Social Psychology Review*, 17, 325–354.

Zuckerman, P., Galen, L. W., & Pasquale, F. L. (2016). *The non-religious: Understanding secular people and societies*. New York, NY: Oxford University Press.

نبذة عن المؤلف

فاسيليس سارغلو هو أستاذ علم النفس بجامعة لوفان ببلجيكا، ومُحاضر زائر في عددٍ من الجامعات الأوربيّة والعالمية. وُلد في أثينا عام 1966. وقد أنجزَ بُحوثًا مستفيضةً عن الدّين من وجهات نظر علم النفس الاجتماعيّ وعلم نفس الشخصية وعِبَر - الثقافيّ والأخلاقيّ والوجدانيّ.

نبذة عن المترجم

محمد سالم عبادة، طبيب اختصاصي في الجراحة العامة. وُلد في القاهرة عام 1982. صدرت له مؤلفات في الشعر والقصة والرواية القصيرة، إضافةً إلى عددٍ من الترجمات، ونال عددًا من الجوائز المحلية والعربية في حقول إبداعية مختلفة.



سيكولوجية الدين

هل للذين أثر إيجابي في الشعور بخسن الحال؟ ما الذي يدفع البعض إلى تبني الأصولية؟ هل جعلنا المعتقدات الدينية أكثر أخلاقية؟

يستكشف "سيكولوجية الدين" تلك الأفكار المتناقضة غالباً، تلك التي تدور برؤوس الناس حول الدين والإيمان الديني والزوحانية والأصولية والإلحاد. يختبر الكتاب ما إذا كنا نختار أن نكون متدينين أم أن الأمر يعود إلى عوامل كالمورثات والبيئة والشخصية والإدراك والوجدان. كما يحلل آثار الدين في الفضيحة والصحة والسلوك الاجتماعي، ويتساءل عما إذا كان الدين سيبقى في مجتمعاتنا الحديثة.

المحررة



ISBN 978-977-313-972-8

9 789773 139728