العلاج النفسي التحليلي في المجتمعات العربية الإسلامية: مركز المساعدة النفسية الجامعي نموذجا

Psychoanalytic psychotherapy in Muslim Arabic Societies: A model of the university psychological treatment center

Psychothérapie psychanalytique dans les sociétés arabo-musulmanes: Le modèle du centre d'aide psychologique universitaire

د. سامعي-حدادي دليلة

جامعة الجزائر 2 ابو القاسم سعد الله

تاريخ الإرسال: 17-06-2021 - تاريخ القبول: 18-11-2021 - تاريخ النشر: 06-11-2022

ملخّص

تؤكد الملاحظات الطولية نجاعة العلاج النفسي التحليلي للمعاناة النفسية التي يتقدّم بها الشباب إلى استشاراتنا. لذلك، أردنا إخضاع البيانات التجريبية لهذه المساعدة، للمناقشة، على ضوء النظرية التحليلية. تمثل هذه المعطيات ثلاثين عاماً من ممارستنا الميدانية للعلاج النفسي التحليلي بمركز المساعدة النفسية الجامعي[1] سامية بن ونيش بجامعة الجزائر 2. فعلا، قد تطرح عالمية السياقات النفسية والاختلافات الثقافية والدينية إشكالية صلاحية هذا العلاج من عدمه. هل للعوامل الثقافية والدينية دور في عرقلة السياق العلاجي التحليلي، أم أنها مجرد تعبيرات عن المقاومة التي تترجم سيطرة هيئة من الجهاز النفسي كما صاغه فرويد؟ هل للعوامل الثقافية والدينية تأثير على التاريخ النفسي الجنسي المسبّب للمعاناة النفسية؟ بالتالي، هل تعرقل هذه العوامل السياق العلاجي المستوحى من النظرية التحليلية؟ يتناول هذا المقال، أوّلاً، الدراسات التي افترضت عدم صلاحية تطبيق التنظير التحليلي على المجتمعات العربية الإسلامية، ثانيًا، النفي المبرّر لهذا الافتراض، ثالثًا شرح الظواهر النفسية المحرّكة للعلاقة العلاجية، في المنهج العيادي، التي تدعّم فعالية هذا العلاج.

الكلمات الدالة: العلاج النفسي التحليلي؛ السياقات العالمية؛ المجتمعات العربية الإسلامية؛ العلاقة العلاجية؛ علم النفس العيادي.

[1] Centre d'Aide Psychologique Universitaire (CAPU) Samia Benouniche

Abstract

The long-term observations had proved the efficiency of the psychoanalytic therapy with treating the psychological suffering of the youth who came to the center. Therefore, we wanted to expose our therapeutic experience data to discussion, in the light of psychoanalytical theory. These data represent thirty years of our personal psychoanalytic clinical practice at the university psychological treatment center, University of Algiers2. As a matter of fact, the universality of the psychological contexts and the cultural/religious issues are problematic whether or not this therapy is valid. Do the cultural/ religious factors have to do with impeding the therapeutic process and context, or it is mere expressions of resistance that translate the control of an aspect of a psychological functioning system as it has been formulated by Freud. Do the cultural/ religious factors have an impact on the psychological/ sexual history causing mental distress? Hence, this article presents, first, studies which assumed the invalidity of practicing and applying the psychoanalytic approach on the Muslim Arabic Societies. Second, we illustrate the justified negation of this assumption, and third, the explanation of the psychological phenomena that activate the therapeutic relationship in the clinical methodology which supports the effectiveness of this treatment.

Keywords: Psychoanalytic therapy; universal contexts; Muslim Arab societies; therapeutic relationship; clinical methodology.

Résumé

Des observations longitudinales confirment l'efficacité du traitement psychanalytique de la souffrance psychique des jeunes qui viennent à nos consultations. A la lumière de la théorie psychanalytique, nous avons donc voulu soumettre les données empiriques de cette psychothérapie, à une discussion. Pour l'auteure de l'article, ces données représentent trente années de pratique de terrain de la psychothérapie psychanalytique au Centre d'Aide Psychologique Universitaire Samia Benouniche de l'Université d'Alger 2. En effet, l'universalité des processus psychiques et les différences culturelles et religieuses peuvent poser la problématique de l'efficacité ou non de ce type d'intervention. Les facteurs culturels et religieux peuvent-ils entraver ce type de processus thérapeutique ou ne seraient-ils que l'expression de la résistance traduisant la domination d'une instance de l'appareil psychique, tel élaboré par Freud ? Les facteurs culturels et religieux, peuvent-ils agir sur le développement psychosexuel qui détermine la souffrance et de ce fait compromettre le processus thérapeutique inspiré de la théorie psychanalytique ? Par conséquent, cet article présente, en premier lieu, des études qui ont supposé l'invalidité de la pratique et de l'application de l'approche psychanalytique sur les sociétés arabes musulmanes. Ensuite, il argumentera par des exemples cliniques la réfutation de cette thèse. Enfin, il expliquera les faits psychiques qui animent la relation thérapeutique telle que nous la recommande la psychologie clinique d'inspiration psycho-dynamique.

Mots-clés: Psychothérapie psychanalytique; processus universels; sociétés arabo-musulmanes; relation thérapeutique; psychologie clinique.

مقدّمة

اهتمّ العرب والمسلمون بأمراض الروح وتركوا لنا تراثا يشهد على أنّ هذا النوع من الإصابة لا يصنّف كانحراف ويليق إلاّ للدراسة العلمية التي تسعى لوصف مظاهره المتعدّدة وشرح أسبابه واقتراح علاج مستوحى من تنظيرهم. لم تتواصل أبحاثهم فحدث انقطاع في سلسلة هذه المعرفة المتراكمة عبر العصور الوسطى أدّت إلى غيابهم من التراث العالمي المعاصر الخاص بالنفس بصفة عامة وبطرق علاجها، بصفة خاصة. مع أنّهم تميّزوا بتنظير سبقوا فيه التحليل النفسي، قاوموه لاعتبارات غير علمية ممّا جعلهم لا يتقبلونه في بلدانهم المختلفة وبالتالي لم يخضع للدراسة على مجتمعاتهم. نحاول إذن، في هذا المقال، انطلاقا من ممارستنا اليومية لهذا العلاج -وذلك مدة ثلاثين عاما- أن نطرح إشكالية صلاحية هذا العلاج الذي إذا ما انتبهنا إلى تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لا أدخلنا في متاهات لا علاقة لها بالعلاج نفسه. فعلا، نتعرّض في استشاراتنا مع الشباب، في غالب الأحيان، إلى عجز في التواصل مع النفس وخاصة الجواب على تعليمة التعبير الحرّ. لذا ارتأينا أن نستشهد ببعض المفكرين الذين ساعدونا في فهم عدم الاستعداد هذا والتصدي له لنجاح العلاج النفسي التحليلي.

1. تناول العرب والمسلمين للنفس في القرون الوسطى

يظهر هذا التناول العلمي بصفة واضحة في بداية القرن الحادي عشر مع ظهور كتب مثل "عقلاء المجانين" للنيسابوري (1985). تعزّزت بذلك أعمال الفلاسفة والعلماء بتأثيرهم على فنيات الأدب. المقامة العلمية والمقامة المارستانية لبديع الزمان الهمذاني (1988) تشهدان على ذلك. تطلعنا الأولى على وضع شروط البحث العلمي: "حدّثني عيسى بن هشام قال: كنت في بعض مطارح الغربة مجتازا فإذا أنا برجل يقول لآخر: بم أدركت العلم وهو يجيبه قال: طلبته فوجدته بعيد المرام. لا يصطاد بالسهام. ولا يقسم بالأزلام ولا يرى في المنام. ولا يضبط باللجام. ولا يورث عن الأعمام. ولا يستعار من الكرام. فتوسّلت إليه بافتراش المدر واستناد الحجر وردّ الضجر وركوب الخطر وإدمان السهر. اصطحاب السفر وكثرة النظر وإعمال الفكر. فوجدته شيئا لا يصلح إلاّ للغرس ولا يغرس إلاّ في النفس." (ص. 307).

أمّا الثانية فتخبرنا عن وجود المارستان لعلاج "المجانين" واجتهاد المعتزلة في شرح اضطراباتهم النفسية. "حدّثنا عيسى بن هشام قال: دخلت مارستان البصرة ومعي أبو داود المتكلّم فنظرت إلى مجنون تأخذني عينه وتدعني فقال (...) تقولون: خالق الظُّلْم ظالم؛ أفلا قلتم خالق الهُلْك هالك؟ أتعلمون يقينا أنكم أخبثُ من إبليس دينا؟ قال رب بما أغويتني فأقر وأنكرتم، وآمن وكفرتم! فليُخْزِكم أن القرآن بَغِيضُكم، وأن الحديث يَغِيظُكم!" (ص. 185). هذا الحديث الذي دار بين المجنون وبن داود المتكلّم لدليل على أن المعتزلة اجتهدوا في مجال سببية الأمراض النفسية بتطبيق المنهج العلمي وعزله عن الدين. لا يمنعهم هذا في الاستماع إلى رأي المريض معتنيين بأخلاقيات مناهج المعرفة العلمية. أمّا النيسابوري فقد ركّز على صعوبة وضع حد يفصل بين العاقل والمجنون مع أنّه وضع تصنيفا ندرك من خلاله مساهمته في التشخيص الفارقي بين السواء والشذوذ. في نفس العهد، كان ابن سينا (1988) يعالج المصابين باضطرابات نفسية بتقنية التداعيات الحرّة، المستعملة في العلاج النفسي التحليلي.

اعتمد ابن سينا في علاجه بالتداعيات الحرة على التنظير الملخص في كتاب الشفاء: "والقوة المبصرة غير الحس المشترك، وإن كانت فائضة منه مدبّرا لها. لأن القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تلمس ولا تذوق، والقوة التى هى الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق على ماستعلم. ثم إن القوة التى هى الحاس المشترك تؤدى الصورة إلى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها فتنطبع فيها تلك الصورة وتخزنها هناك عند القوة المصورة وهى الخيالية . كما ستعلمها، فتقبل تلك الصورة وتحفظها. فإن الحس المشترك قابل للصورة لا حافظ، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك" (ص. 210). لا يختلف هذا التنظير عمّا قدمه فرويد (1938) في آخر تصميم له للجهاز النفسي فيما يتعلّق بالتتميز بين الإدراك والشعور، ماقبل الشعور واللاشعور، حيث اعتبرهما كخزانين للذاكرة التي يربط الإدراك معها اتصال عن طريق الخيال.

بقيت وتيرة التنظير حول النفس متواصلة حتى بداية القرن الخامس عشر. نذكر مساهمة ابن رشد ثمّ ابن خلدون كمرجعين يمثلان مرحلة ما بين القرن الثاني والخامس عشر. يعدّ ابن رشد بانتمائه لمدرسة أثينا مع ارسطو وافلاطون وآخرون، الوحيد من العلماء المسلمين العرب الذي اعْتُرِفَ بعالمية أفكاره. يشير ابن رشد في كتاب النفس

(الأهواني، 1950) إلى ثلاث مبادئ تعرّف العقل: انفصاله عن الجسم، واحد للإنسانية كلّها وخالد بعد اختفاء الجسم. مازالت هذه المبادئ تطرح نقاشا حادا مثلها مثل نظرية فرويد للاشعور الذي ينسب اكتشافه لابن رشد ويجعل منه أب الفلسفة العالمية في القرون الوسطى.

أمّا أبن خلدون، فساهم في إثراء قوانين التأويل والقياس البرهاني حيث أعطى للتاريخ أهمية في شرح سببية الظواهر الاجتماعية. لا تخلو مناظراته مع من سبقه من الأهمية التي أولاها للنفس. يعالج في مقدّمته المشهورة، بالإضافة إلى تقسيمه للنفس البشرية، تنظيرا، للرؤية، للوحي وللكهانة بالاستشهاد بخطاب كلّ من هذه الفئات الثلاثة. ولمّا يتطرّق للرؤية، يدرج فيها الحلم فندرك أوجه التشابه بين نظريته ونظرية الحلم المصمّمة من طرف فرويد سنة 1900 وذلك تقريبا خمسة قرون قبل فرويد.

في هذا الصدد، يقول ابن خلدون: "ووقوع ما يقع للبشر من ذلك غالبا إنّما هو من غير قصد ولا قدرة عليه؛ وإنّما تكون النفس متشوّقة لذلك الشيء فيقع لها بتلك اللّمحة في النّوم، لأنّها تقصد إلى ذلك فتراه (...) وإنّما هذه الحالومات تُحْدِثُ استعدادا في النفس لوقوع الرؤيا؛ فإذا قوي الاستعداد كان أقرب إلى حصول ما يُستَعدُّ له وللشخص أن يفعل من الاستعداد ما أحبّ ولا يكون دليلا على إيقاع المَسْتَعَدّ له. فالقدرة على الاستعداد غيرُ القدرة على الشيء،" (ص.112). نجد هنا أهمّية الرغبة في حدوث نص الحلم وصُوَره، الشيء الذي عبّر عنه فرويد بمقولته المشهورة "الحلم تحقيق رغبة لاشعورية" كما يعني هذا الاستشهاد كذلك أنّ ما نراه في الحلم لا يتحقق حتما في الواقع. يضيف ابن خلدون في صياغة نظريته استحالة إدراك الطفل التصوّرات الباطنية لتعلّقه بالمدركات الحسية المرتبطة مباشرة بحواسه الخمس أي ببدنه. لذا لم يكن تَناوُل ابن خلدون للنفس تناولا تاريخيا فحسب بل سببيا في شرح السياقات التي تحرّك الحالات الشاذة والتي يهيمن عليها ضعف تعلّق النفس الناطقة بالبدن "فيسلّطون الفكر على الأمر الّذي يتوجّهون إليه" يقول ابن خلدون (ص.114).

تعدّ هذه الحقبة من الزمن، في القرون الوسطى، مرحلة ساهم بها العلماء المسلمون في وضع الفروض حول السببية النفسية والسياقات التي تنشّطها. في نفس المرحلة، امتازت القرون الوسطى في أوروبا بمحاولة التخلّص من بالمصابين بأمراض عقلية وقصة باخرة

المجانين[2] تشهد على ذلك حسب ميشال فوكولت (1976). بعد هذا الازدهار الفكري الذي مسّ جميع المجالات آنذاك، حدث نوع من الركود ينسبه بعض المفكّرين العرب، بصفة عامة، إلى أسباب ثقافية لا تخلو من تدخّل عامل السلطة في تقليص حرية التفكير الذي ترتّب عنه خمول أعاق الاكتشاف العلمي بقدر ما ضمن ديمومة السيطرة على الشعوب لدرجة توليد ثقافة لا تسمح استغلال فرص الاستبصار للخطر الذي يمثّله التفكير. لمّا نقول ثقافة، نعني بذلك، خاصة، الطرق التربوية في الأسرة، المدرسة وحتى الجامعة المتأثّرة بالإيديولوجية والأرثوذكسية الدينية، خاصة فيما يتعلّق بتقديس الديانات التوحدية كما أشارت إليه كاترين بارا سنة (1988) في كتابها "دينامية المقدّس" ومنها إذن الإسلام.

بعد هذا الانحطاط، حاولت النهضة العربية أن تستدرك التأخر الفكري، لكن كما يقول عبد الرحمان الكواكبي (1991)، في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: "ويرى انه قد قبل الناس من الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أنّ طالب الحق فاجر، وتارك حقه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، **والنبيه المدقق ملحد**، والخامل المسكين صالح **أمين**" (ص. 94).

سنتطرّق فيما يلي لأهمّ المبرّرات الّتي حالت دون الاعتماد على العلاج النفسي التحليلي في المجتمعات العربية الإسلامية.

2. مقاومة العرب والمسلمين للتحليل النفسي

تعرّض عدّة محلّلين نفسيين في العالم العربي الإسلامي إلى اضطهاد جعلهم يغتربون للقيام بالعمل الّذي قضوا من أجل ممارسته سنوات عديدة في التكوين. يكفي أن نذكر أسماء مصطفى زيور، سامي علي، مصطفى صفوان، فتحي بن سلامة وما تعرّضت إليه كلّ من رجى بن سلامة، في تونس، ورفاح ناشد (بنت مصطفى زيور) في سوريا من ممارسات تدلّ على تخوّف النظامين من التحليل النفسي.

[2] La nef des fous

يقول علي أوطاح[3] (2007) أنّ التحليل النفسي ولد في الإمبراطورية المجرية-النمساوية ويجد صعوبات في الانتشار عبر العالم. مع أنّه يعتمد على كونية السياقات النفسية في تنظيره للجهاز النفسي، بقي التحليل النفسي أوروبيا، غير معروف في إفريقيا، منعدما في الصين، حاضرا بقوة في أمريكا الجنوبية ومتقهقرا في الولايات المتحدة لتسلّط العلوم العصبية والعلاجات السلوكية المعرفية. أمّا في البلدان العربية الإسلامية، فلا يفوق عدد المحلّلين النفسيين الأربعين في هذا القطر الواسع من العالم وعشرون منهم لبنانيون لتواجد الحكم الليبيرالي، التفتح على الغرب وحضور المسيحية في هذا البلد.

كلّ هذه الاعتبارات جعلت علي أوطاح ينسب مقاومة العرب والمسلمين للتحليل النفسي، أساسا، إلى أسباب دينية مرتبطة باستسلام الفرد المسلم إلى كلمة الله، الشيء الذي يقلّص حرية التعبير التي تعدّ الأداة الأساسية لاستقصاء اللاّشعور. في نفس الموضوع، عالج بلقاسم بن اسماعيل (1990)، سبعة عشر سنة قبل علي وطاح، القضاء والقدر على ضوء القرآن والسنّة واستنتج أنّ الممارسة الثقافة تسمو فوق الدين مع أن هذا الأخير دالا على الحتمية الإلهية دون إقصاء الحرية الفردية في تحديد مصير الشخص، عكس الثقافة التي تعمل بمبدأ القضاء والقدر وتقلّص حرّية الفرد في هذا السياق الثقافي الذي، يتناقض إذن، مع القيم الذي يحملها الإسلام.

يعزّز بن إسماعيل قوله باستشهاده لنصوص فرويد حول استعمال الأضداد ليشرح الاعتقاد الخاطئ أنّ الدين ينفي الحرية الفردية. يعطي بن إسماعيل في هذا الصدد، مثال المعنى المزدوج الّذي تحمله كلمة "المكتوب" في كلّ من الثقافة والدين حيث تعني في الثقافة فكرة الجبرية السلبية بدون القدرة على أيّ إسقاط في المستقبل؛ أمّا في الدين الإسلامي فهي تشير إلى عكس ذلك أي إمكانية تصوّر إيجابي لتوقعات مستقبلية. "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ"[4] لدليل قاطع على حرية الفرد في تسيير حياته في الدين الإسلامي، يؤكّد بن اسماعيل. يضيف مصطفى صفوان (2008، 2013) اللغة والكتابة كعائق لحرية الانسان العربي لأنّ اللغة النحوية تعمل على عزل الشعب من التراث الثقافي، وتوظيف اللغة النحوية في الكتابة لصالح الحاكم المستبد. يعمل

[3] مشيرا إلى مجلّة Le Monde للثلاثاء 6 جوان 2000.

[4] سورة الرعد، آية 11 .

استعمال هذه اللغة على تلقين الحقيقة الوحيدة المنسوبة للأمير في تقديسه كشرعية دينية لا جدال ولا نقاش فيها. ينجرّ عن هذه الكتابة تكوين لاشعور ثقافي جمعي لا يقبل إلاّ حقيقة الحاكم. يربط مصطفى صفوان هذا الواقع بتراث الإمبراطورية الساسانية التي حكمت إيران قبل الفتح الإسلامي بين 224 و651 ميلادي.

يركّز علي أوطاح كذلك على انعدام الشعور بالذنب في الشخصية العربية الإسلامية الناتج عن إنكار الإسلام لتوريث الخطيئة الأصلية المعترف بها في المسيحية والتي تُبْنى عليها الشخصية النفسية في المنظور التحليلي. ترتّب عن استغلال الحكّام للدّين، تقمّصهم لوحدانية الرأي الإلهي، الشيء الّذي ساهم في الاستجابة بعاطفة العار الّتي تعبّر عن شعور جمعي يؤدي إلى هيمنة التماثل الاجتماعي في حالة اختراق ما هو معمول به في المجتمعات العربية الإسلامية. تطرّقنا لهذه الإشكالية سابقا (سامعي-حدادي، 2009، 2018) والمثل الجزائري "نحن تابعين غير بادعين"، قد يصف ما يقصد به علي وطاح الشعور بالعار.

هذا الأخير غير مرتبط - كما هو معروف في التحليل النفسي- بصياغة إشكالية الصراع الداخلي بين الرغبة والدفاع المتعلّق بكبت الحياة الجنسية الطفلية. هذا الكبت يساهم في استدخال القيم الأخلاقية على نحو الشعور بالذنب عوض الشعور بالعار ويمنح للكبت وظيفة هامة في بناء الشخصية السوية. قد يتحوّل الشعور بالعار، في بعض الحالات، إلى الاضطهاد لعدم توفّر سياقات الدفاع النفسي ضد القلق الناتج عن الشعور بالذنب. معتمدا على مفكرين غربيين.

ينسب علي أوطاح التحليل النفسي إلى الفكر الإغريقي-اللاتيني، مُقْصي منه الفكر العربي الإسلامي لاتصاله بالتراث الفكري الأشوري-البابلي. يحلّ التفكير الديني في المجتمعات العربية-الإسلامية محلّ التفكير العلمي في الثقافات اللاتينية-الإغريقية. بما أنّ التحليل النفسي يفسّر الظواهر النفسية بصفة علمية، فالعرب المسلمون، إذن، غير مستعدين نفسيا ومعرفيا لإدراك هذه المعرفة، يفترض علي وطاح. وفيما يلي نعرض نماذج من مميّزات العقل العربي كما صاغها الجابري، الطرابشي وأركون كتصميمات معاصرة، تفيد إشكالية كونية العقل البشري أو محلّيته في تأثره المحتمل بالثقافة.

3. اشكالية العقل العربي الإسلامي المعاصر

يعزّز الجابري (1984) فكرة جمود الفكر العربي قائلا:" آية ذلك أنّنا نشعر جميعا بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى... وابن عباس علي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل... والجاحظ والبرد والأصمعي... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية... ومن قبله الطبري والسعودي وابن الأثير... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا والعقاد، والقائمة طويلة... نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد ولو مرّة واحدة" (ص. 38-39).

طرح الجابري إشكالية العقل العربي-الإسلامي في مسائل متعلّقة بالتدوين كإطار مرجعي له في لغة بقيت "بدوية"، "حسية"، "لا تاريخية" و"لا حضارية" وفي الثلاثية المتمثلة في البيان، العرفان والبرهان التي يتخذها كنظم معرفية للعقل العربي-الإسلامي. مع ذلك يستحيل الإلمام ببنية العقل العربي-الإسلامي حيث بقي "عقلا مستقيلا" على حدّ تعبيره، لابتعاده عن التراث المعرفي الكوني. بات العقل العربي-الإسلامي، إذن، في أزمة لحدّ الآن حيث لم تحدث القطيعة الابستمولوجية بين العقيدة والعلم، لعدم توظيف البرهان الموروث من الفلسفة أرسطو الإغريقية.

يقول جورج الطرابشي (1998) في نقده لمشروع الجابري أنّه اعتمد على "مديونية كاذبة لفوكو، ليفي شتراوس وبياجيه"، معلّلا هذا النقد باستشهاد خاطئ للنصوص الأصلية لهؤلاء المفكرين. فعلا، اعتماد الجابري على مفهوم بياجيه للاّشعور المعرفي لوصف العقل العربي الجمعي يعاني من الالتباس حيث يستعمله بياجيه للدلالة على أنّ العمليات العقلية الّتي يوظفها الطفل تكون لاشعورية وهذا يعني أنّ هذه العمليات التي يستخدمها الطفل في حلّ مسائل رياضية منطقية بصفة صحيحة، في مراحل القبل عملية لتطوّره المعرفي، غير مُدْرَكَة في شعوره. فلمّا يسأل بياجيه الطفل عن كيف توصّل لاستنتاج منطقي ما، يجيب الطفل بأنّ الأمر واضح دون أن يعطي مبرّرات. على حدّ تعبير بياجيه، توصّل الطفل إلى هذا الحلّ الصحيح والمنطقي بصفة غير شعورية. ما يعلّل كذلك الاستعمال الجابري الزائف لهذا المصطلح، استعماله مرّة واحدة من طرف بياجيه

في شمولية فكره (1972) أثناء إلقائه محاضرة أمام الجمعية العالمية للتحليل النفسي قصد التفكير مع المحلّلين النفسانيين في وضع الصلة بين النمو النفسي والنمو المعرفي، فلا يحتوي هذا المصطلح على البعد الجمعي الذي أعطاه إياه الجابري.

أمّا فيما يخصّ "المديونية الكاذبة لفوكو" فيقول الطرابشي ما يلي:" وإذا كان من الممكن حدّ الإبستمية الفوكية بأنّها أداة منهجية لتمييز الحقب الثقافية ولتوحيدها معًا، فإنّ الإبستمية الجابرية، التي لا تدين للأولى إلاّ باسمها، تجهل مبدئي التوحيد والتمييز معًا" (ص. 281).

وأخيرا، ينسب الطرابشي ما يتعلّق بمديونية الجابري الكاذبة لليفي ستراوس إلى:" أنّ ناقد العقل العربي لو كان قرأ النص في مرجعه الأصلي لما كان وقع في الخطأ الشنيع الذي أوقع فيه نفسه وقارئه معًا عندما خلط بين مفهوم "الثقافة" كما يتداولها اختصاصي في إثنولوجيا الشعوب المسماة البدائية مثل كلود ليفي ستراوس وبين مفهومها كما تمثلها ثقافة عالمة كبرى مثل الثقافة العربية الإسلامية" (ص. 288).

قد نجد عند مفكرين الحداثة العرب تناول شامل للفكر العربي الإسلامي الّذي لا يقصي موروث ما قبل التدوين ولا يعمل باستقالته عن الفكر الكوني. وفي هذا الاتجاه وبمنهجية دينامية تاريخية، أنتروبولوجية وفلسفية يربط محمّد أركون (1998)، أزمة العقل العربي بعقبات إبستمولوجية ساهم في ترسيخها عدم التواصل بين الثقافات الراجع أساسا إلى هيمنة السلطة في الأقطار العربية الإسلامية والتحيّز في الأقطار الغربية، حيث يقول: " وهناك ثالثا المراقبة الدائمة المفروضة على الكتب سواء من جهة السلطات القائمة، أم من جهة ذلك القطاع من الجمهور المعادي لكلّ قراءة "استشراقية" أو "غربية" للتراث الاسلامي (...)

أمّا المؤلّفات المكتوبة بلغات المسلمين كالعربية والفارسية والتركية والأوردية.. إلخ، فتشهد ذلك الرفض القاطع نفسه إذا ما انتهكت الحدود الصارمة، بل المشدّدة أكثر فأكثر في الظروف الحالية، للفكر الرسمي الوحيد أو للأرثوذكسية الدينية (...). هذا فيما يخصّ الجمهور الإسلامي. والآن ماذا يمكن أن نقول عن الجمهور الأوروبي أو الغربي؟ نلاحظ أنه أصبح مضطرا للاستعلام عن الإسلام بعد أن أصبحت الحركات الأصولية تهيمن على نشرات الأخبار وتجيّش وسائل الإعلام الدولية ضمن الظروف التي نعرفها

حاليا. لم يعد هذا الجمهور قادرا على تجاهل قضايا الإسلام والمسلمين. بالطبع فإنّ الدراسات العلمية المكتوبة عن الإسلام وتراثه هي أكثر انتشارا وأسهل منال في البلدان الأوروبية: فلا رقيب عليها ولا حسيب. وحرية التأليف والنشر والتعبير عن الرأي مضمونة هنا. ولكن على الرغم من ذلك فإنّ الكتب ذات الطابع الصحفي السريع تهيمن على السوق. لماذا؟ لأنّها تركّز اهتمامها على الموضوعات المثيرة كالعنف السياسي والخطابات الأصولية. أمّا المنشأ التاريخي للمآسي الحاصلة حاليا في البلدان العربية الإسلامية، فلا أحد يتحدث عنه أو يهتمّ به" (ص. 18-19).

بعد هذا العرض الوجيز لكلّ من الأسباب الفكرية المحتملة في مقاومة العرب والمسلمين للتحليل النفسي لعلي وطاح، لنقد العقل العربي للجابري ونقد نقد العقل العربي للطرابشي، مساهمة أركون جعلتنا ندرك الحلقة المفقودة في تصوّرنا للعقل العربي. فعلا، تحتوي ملاحظاتنا العيادية النفسية للشباب الجزائري على بعض المميّزات الّتي قد تؤثّر على تعقيد العلاقة العلاجية المستوحاة من النظرية التحليلية، دون أن تلغي، على العموم، فعاليتها في علاج معاناتهم النفسية. نعرض فيما يلي مقاربتنا.

- مقاربتنا: وحدة الفكر العربي والإسلامي والفكر الكوني

يعيش الشباب الّذي نستقبله في استشاراتنا في الوسط الذي يتميّز بهذا النوع من الثقافة. العلاج النفسي التحليلي يجعله يدرك في غالب الأحيان أنّ الحلول بحوزته شرط أن يراعي منهجية العلاقة التي تربطه بالمعالِج لأنّ المهمّة متعلّقة أساسا بفكّ ألغاز الأعراض التي تعيق تكيّفه في الوسط الجامعي. حقيقة، لا تساعد هذه الثقافة التركيز على الحياة النفسية لإسرارها على وضع الفرد في قالب لا يتحمّل المجتمع الخروج من قبضته. مع ذلك، فالعمل العلاجي يبقى ممكنا لمّا نتمسّك بالمبدأ التحليلي للتسيير النزوي كمحرّك للحياة النفسية الّذي يضمن الحفاظ على الإطار التحليلي للعلاج النفسي.

يبدو من غير المعقول أن يُعْزَل العقل العربي عن العقل الكوني لما يحمله هذا الافتراض من تناقض وذلك لانّ تراكم المعارف ناتج عن العقل البشري كلّه بدون استثناء، لذا ارتأينا أن نرجع للأسس التاريخية لتطوّر العقل البشري، لعلّ هذا التخصّص للعقل العربي الذي يدافع عنه بعض المفكرين تخمين لا أساس له من الوجود الفعلي.

فعلا، وفي هذا السياق لا يقصي محمّد أركون، مثلا، دراسة الفكر العربي الإسلامي في تاريخه وتكوّنه، من الفكر الإنساني والدليل على ذلك، في رأينا، هيمنة الدين في مراحل تطوّر الإنسانية، مثلا، ما أصاب جليلو وكبرنيك من نبذ جعلهم يخافان من الكنيسة التي هدّدتهما بالحرق إذا ما أعلنا عن اكتشافهما العلمي أنّ الأرض تدور حول الشمس. وكما أشار إليه ابن رشد، فالديانات السماوية الثلاثة تتكامل في وضع شرائع الحكماء "ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالإسكندرية، لمّا وصلتهم شريعة الإسلام. وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لمّا وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. ولا يشك أحد أنّه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون" (ص. 395)

إذا كانت الخطيئة الأصلية غير معترف بها في الإسلام، ففي التراث القديم للإنسانية، تشهد، على سبيل المثال، شرائع حمورابي 1728 سنة قبل الميلاد على الشعور بالذنب قبل الديانات السماوية الثلاثة وفي نفس الوقت تدلّ على أنّ التراث البابلي يحتوي على مفهومي "الحلال" و"الحرام" حيث، يُحْكَم، مثلا، بالقتل على مرتكب زنى المحارم. مرجعية العرب لا تنحصر إذن على عصر التدوين وقد ترجع لظهور الكتابة المسمارية على الشكل الذي كتبت بها شرائع حمورابي في الأقراص الّذي عثر عليها بإيران سنة 1901-1902 والموجودة حاليا في متحف اللوفر بباريس.

في مقاربة المفكّرين المذكورين أعلاه، فيما يتعلّق بمشاريعهم المشهورة لنقد العقل العربي الإسلامي، نستنتج غياب استشهادهم الصادق لكلّ من ابن رشد، ابن خلدون، فرويد وبياجيه. لماذا وقع اختيارنا على هؤلاء؟ لأنّ ابن رشد من الأوائل، في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، الذي عزل التفكير الميتافيزيقي عن التفكير الديني في "تهافت التهافت" ردا على اتهام ابي حامد الغزالي الفلاسفة بالكفر في "تهافت الفلاسفة". أعاد ابن الرشد الاعتبار للعقل والشرع حيث لا وجود لأيّ علم بدون فضيلة تقنّن شرائعه. فيفسّر، على سبيل المثال، في ردّه على "إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد مع التلذذ التام" على أنّها سفسطة ارتكبها الغزالي لكنّها واقع ينسبه ابن رشد للزنادقة، فقال: "وما قاله هذا الرجل[5] في معاندتهم هو جيّد. ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلّت عليه الدلائل العقلية والشرعية. وأن يوضع أنّ التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه

[5] يقصد هنا أبا حامد الغزالي

الدار، لا هي بعينها؛ لأنّ المعدوم لا يعود بالشخص، وإنّما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم كما بيّن أبو حامد" (ص. 396).

لمّا نتمعّن فيما تشترك النظرية الفرودية والبياجسية، نجد أنهما تتبنيان ثلاث أفكار مشتركة. أوّلا، التكوين الفردي والجمعي: التكونية النفسية الفردية[6] والتكوينية النفسية الجمعية[7] عند فرويد والتكوينية المعرفية الفردية[8] والأبستمولوجيا التكوينية[9] عند بياجيه. ثانيا، تتقاسم النظريتان عاملاي الطبيعة والثقافة في تكوين الفرد والجماعة. يبدأ النمو المعرفي، عند بياجيه بتدعيم المنعكسات الفطرية والنمو النفسي، عند فرويد بتسيير النزوات التي تأخذ منبعها من الجسم.

هذا التناول الثنائي الأصل جعل أندري قرين (1995) يقول في كتابه "السببية النفسية بين الطبيعة والثقافة"، أنّ التحليل النفسي والنظرية المعرفية لجان بياجيه ينتميان للعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية في نفس الوقت. ثالثا، يتمثل العامل المشترك بين النظريتين في الفكر الإحيائي الّذي يميّز مرحلة من مراحل النمو المعرفي عند بياجيه ومرحلة من تطوّر الإنسانية عند فرويد (1912): " في الخلاصة يسعنا أن نقول: إنّ المبدأ الذي يحكم السحر، نمط الفكر الإحيائي هو مبدأ "كلّية قدرة الأفكار"[10] (ص. 114) الّذي قال عنه ابن خلدون، كما أشرنا إليه سابقا "فيسلّطون الفكر على الأمر الّذي يتوجّهون إليه".

إذن، يبدو وكأنّ التخلّي عن البرهان في الفكر العربي الإسلامي راجع في آثاره لما سمّاه علي وطاح، الجابري، جورج الطرابشي ومحمّد أركون إلى عقبة إبستمولوجية، ومن ناحية سبب إغفال البرهان، إلى عوامل دينية، سياسية وثقافية قد تُفَسَّر بكلية قدرة الأفكار من الناحية الوجدانية وبالتفكير الإحيائي من الناحية المعرفية.

يتفق كلّ من ابن رشد، ابن خلدون، فرويد وبياجيه في أنّ النفس والعقل مرتبطان ارتباطا وثيقا والعقل ينحدر من النفس وليس معزول عنها بأيّ طريقة فيمرّ كلّ من تطوّر

[6] Ontogenèse
[7] Phylogenèse
[8] Psychologie génétique
[9] Epistémologie génétique
[10] La toute-puissance de la pensée.

الجهاز النفسي والجهاز المعرفي من المحسوس إلى المجرّد معتمدا على سياقات نفسية يغلب عليها التفكير المنطقي تدريجيا بعد تسلّط الفكر السحري. تصدر كلّ هذه العمليات النفسية والمعرفية من جهاز نفسي يعمل بطاقة يحتاط من فيضانها بواسطة تفريغها في مجالات الفكر المتعددة لخدمة العقل البشري بصفة عامة. لا يقبل هذا الفكر الخروج من نطاقه أي من شرائعه التي ورثها من البرهان بالأدلّة الملموسة، بعد التخمين. هذا ما يؤكد عليه بياجيه فيما يسميّه بالتفكير الافتراضي-الاستنتاجي الذي يعكس نضج العقل الإنساني الذي يجعلنا، من بين غيرها من الأمور، ننشر أعمالنا العلمية في مجلات عالمية التي تخضع أساسا لشروط مضبوطة بواسطة كونية الفكر الإنساني الذي لا وجود فيه لنظرية محلّية.

فعلا، ندرك في العيادة النفسية التي نمارسها أنّ الجهاز النفسي حاوي للجهاز المعرفي والدليل على ذلك ارتباط الاختلالات النفسية بالاختلالات المعرفية. ما عاد في حالات نادرة، أين يعمل سياق الانشطار بحماية العمليات العقلية، فنتائج اختبارات الشخصية تبرز ذلك. بتعبير آخر، إذا شخّصنا إشكالية في الهوية في اختبارات الشخصية فلا نجد تفكيرا منسجما في الاختبارات المعرفية. يرجع تصميم الجهازين، كما هو معروف، على التوالي، لفرويد وبياجيه.

كونية السياقات التي تعمل بها النظريتان يضعنا أمام واقع السير النفسي، مرضيا كان أم سويا، كما يمليه علينا الميدان العيادي الّذي يتطابق إلى حدّ بعيد مع ما تقترحه هتان النظريتان سواء فيما يخصّ الآثار و/أو الأسباب. نميل إلى طرح هذه الفرضية لمدى تطابقها مع ملاحظاتنا العيادية المتحصّل عليها بوسائل الرورشاخ، اختبار تفهّم الموضوع واختبارات الكفاءات المعرفية، مدعّمة بمعطيات المقابلات العيادية للشباب الجزائري. غالبا ما نجد على مئات بروتوكولات اختباري الرورشاخ وتفهّم الموضوع، حالات نادرة التي تخضع للنموذج الفرويدي للعصاب؛ هجاسيا كان أم هستيريا أو خوافيا (سامعي-حدادي، 1999، 2019). طالبة واحدة في اللغات الأجنبية وحالة واحدة من أصل فرنسي، مثلتا على التوالي العصاب الهجاسي والانحراف، كما وصفتهما السيكوباتولوجية التحليلية.

كذلك، يبدو في الدراسة المعيارية التي قمنا بها على الرورشاخ أن معطيات بروتوكولات الرورشاخ باللغة الفرنسية تختلف كثيرا عن البروتكولات باللغة الفرنسية في إدراك

الواقع الخارجي وفي الامتثال إلى ما هو مرتبط بالشكل أكثر مما هو متعلّق بعوامل أخرى كالحركة، اللون، التظليل، الانعكاس الخ... هذه المعطيات تعزّز، مثلا، أطروحة مصطفى صفوان التي عالجناه في الفقرة الثانية. هذا ما توصلنا إليه خلال مدّة 30 سنة من ممارستنا الميدانية للفحص وللعلاج النفسيين، بينما ينتمي معظم مستشيري المركز الجامعي للطلبة بجامعة الجزائر2 غير الذهانين، إلى الحالات البينية.

في انتظار الدراسات المعيارية الجزائرية للاختبارات التشخيصية، يبقى الإلحاح على تفسير هذه المعطيات مسألة ضرورية. يُطْرَحُ التساؤل هذا ضمن ما هو معروف حاليا بالدراسات حول تدخل الثقافة في تحديد السببية النفسية للسواء وكذا الشذوذ. وفي هذا السياق لا تخلو الدراسات بين الثقافات من تأويلات عرقية تحتاج إلى معطيات ميدانية مضبوطة بالمنهج العلمي، غائبة لحدّ الآن من هذه الدراسات، الشيء الذي يجعلها غير صالحة لكي نعتمد عليها.

لذا لا نجد خيارا غير الّذي نعتمد فيه على نظرية تفسّر لنا المعطيات العيادية للعلاج النفسي التحليلي الذي نمارسه منذ سنة 1990 في مركز المساعدة النفسية الجامعي سامية بن ونيش والتي، في نفس الوقت، تقود الحصص العلاجية. تشير المعطيات التي تحصّلنا عليها أنّ هذا النوع من العلاج يجدي نفعا في غالب الحالات وذلك بفاصل من الزمن يقدّر بعشرين سنة في بعض الملاحظات الطولية التي تؤكد استقرار الاتزان النفسي الناتج عن العلاج التحليلي.

تبقى المقاومة للتحليل النفسي، إذن، محصورة في إشكالية تُطرح على صعيد المعالِج أكثر من أنّها تُطرح على صعيد المعالَج. كيف ذلك؟ فعلا، يأتي طالبو المساعدة النفسية من الشباب الجزائري باعتقادات، بإيمان، بثقافة نادرا أن تكون في مستوى الثقافة العالمية والمحلية الأصيلة والعلاج النفسي يجعلهم يتصالحون معها شرط أن يعي المعالِج احترام هذا الانتماء الاصطناعي للثقافة الذي يعمل عمل الجراحة الترميمية في جهاز نفسي غير مستقل بفردانيته أي بالسياقات النفسية الكونية كما نظّرها لنا التحليل النفسي. في هذه الحالة، عوض أن نحكم على الشاب العربي بمقاومته للتحليل النفسي، نحاول أن ننشّط حياته النفسية الحميمية وندرك أنّ محاولاتنا قد تجعله إمّا يربط الصلة بحياته النزوية، إمّا يتلذّذ بالاستبصار ليكشف إمكانية تسيير طاقته النزوية دون أن يضيّعها في

الانتماء الأعمى لجماعة الرفاق ويبخل نفسه من السعادة التي تحقّقها. لمّا يتمّ فصل الغث والسمين يعني ما تهضمه النفس للثقافة، يدرك الشاب في العلاقة العلاجية الثقة التي فقدها أو التي لم يجرّبها أبدا في ثقافته المحلّية التي تخلو، حقيقة، من الاعتراف بقدرات الشاب ومهاراته واحترام حيّزه النفسي، الشيء الذي يضمن له التفكير الحرّ دون التعرّض لخطر الإقصاء أو المساس بحرية الآخرين. نجدهم في الحصص الأولى يتألّمون لعدم إمكانيتهم في ربط علاقات مع الجنس الآخر مع إنهاك يؤثر سلبا على نشاطهم الجامعي. يربطون هذه المعاناة باعتقاد التطيّر، السحر، الحسد، الغيرة، اللعنة الوالدية والإلهية وحتى المسّ بالجنون (سامعي-حدادي، 2014).

طبعا، لمّا نذكر هذه الأمثلة العيادية، نقصي منها الاضطرابات الخطيرة التي تمسّ الهوية لنركّز على المعاناة النفسية المرتبطة بالجوّ الثقافي الّذي يسود حاليا في بلادنا وكافة البلدان العربية الإسلامية الذي استغلّ التفكير الخرافي لبتر الشباب من أنوثتهم ورجولتهم، لأغراض سلطوية. فعلا، ترجع المعاناة النفسية للشباب الجامعي في معظمها إلى ضعف، فقر وهشاشة الحاويات الثقافية الاجتماعية وقلّة استثمار الطاقة الشبابية. إذا قارننا استشارتنا النفسية الحالية باستشارات التسعينات نتفاجأ بفقر الشباب الحالي لمراجع ثقافية متينة قد تساعدنا في التكفّل بمشاكلهم النفسية. مهمّة المعالِج أصبحت إذن أصعب من الماضي ولكن هذا لا يعني أنّها مقاومة للتحليل النفسي بقدر ما هي مؤشرا لتدهور الظروف الجامعية خاصة تلك المتعلّقة بالأخلاقيات الجامعية.

بعد هذا العلاج، يتوصّل الطالب إلى إدراك عالمه الداخلي وإمكانية التحكّم فيما كان يظهر له في السابق أنّه ضغط خارجي يختفي بهروبه من هذا الوسط مع الشعور بالقلق الحاد لعدم قدرته في تجاوز هذا الصراع بين رغبته في النجاح والقوى النفسية التي تمنعه من تحقيقها. نراه يتخلّى تدريجيا عن المكوث في وضعية ضحية لاتخاذ مواقف نشطة تساعده في استثمار العلاقة وفي نفس الوقت في استثمار دراسته. غالبا ما يحدث جراء التحرّر من هذه العقد النفسية إعادة صياغة علاقة الطالب بالدراسة لتندرج في قالب حبّ المعرفة والتلذذ بها. هنا تُرْبَطُ العلاقة بين النفس والعقل وندرك أنّ نزوة حبّ المعرفة مؤشر للصحة النفسية كما يتجسّد في المقامة العلمية لبديع الزمان الهمذاني.

لمّا يُغْرَسُ في النفس، حب المعرفة، هذا دليل آخر على أنّ الطالب مستعد نفسيا لفك ألغاز حياته النفسية لأنّ في آخر المطاف المسألة متعلّقة بنشاط معرفي لسير نفسه.

خاتمة

في جوّ ثقافي منحط لدرجة أنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية في بلادنا أصبحت رهينة بين المساومة بالنقاط، بالمقالات، بالجري وراء الشهادات المزيّفة إلخ... لا يسعنا أن ننتهز هذه الفرصة للتأكيد على عملية التكوين الّتي هي أحسن علاج نفسي نقدّمه لطلبتنا وإذا ظهرت خلال مسيرتهم الجامعية مشاكل نفسية فتكوينهم يساعد المعالِج والمعالَج على تحسين حالتهم النفسية.

لماذا لا يستغلّ تدريس فلسفة العلوم في وضع الحاوي الثقافي الذي يضع الطالب الجامعي في رتبة المفكّر حتى يتسنى له التفكير في نفسه؟

لماذا لا تعطى العناية اللازمة لمركز المساعدة النفسية الجامعي الذي يقدّم خدماته منذ سنة 1988 ولم يحصّل لحدّ الآن على وثيقة رسمية تثبت وجوده؟

ألا نحتاج إلى هذا النوع من المؤسسات التي ترسّخ الاحتكاك الفعلي بالشباب ومشاكله وتجعلنا نتقيّد بالبرهان دون أن ننسى العرفان والبيان؟

المراجع

1. الأهواني محمّد فؤاد، 1950. تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد ابن رشد وأربع رسائل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
2. ابن خلدون عبد الرحمان، 2002. مقدّمة العلاّمة ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
3. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، 2008. تهافت التهافت، دار الكتب العلمية، بيروت.
4. ابن سينا ابي على الحسين بن عبد الله، 1997. النفس من كتاب الشفاء تحقيق آية الله حسن راده الأملي، مكتبة مدرسة الفقاهة.
5. النيسابوري أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، 1985 عقلاء المجانين، (تحقيق أبو هاجر محمّد السعيد بن بسيوني)، زغلول الناشر (الطبعة الأولى)، بيروت.

6. الجابري محمّد عابد، 1984. نقد العقل العربي1، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

7. الطرابيشي جورج، 1998. نقد نقد العقل العربي. إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت،

8. أركون محمّد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام ال، بيروت.

9. الهمذاني، بديع الزمان، 1988. المقامات آثار أدبية، الأنيس، الجزائر.

10. الكواكبي عبد الرحمان، 1991طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأنيس، الجزائر.

11. صفوان مصطفى، 2013. لماذا العرب ليسوا أحرارا؟ دار الساقي، بيروت.

12. فرويد سيقموند، 1998. الطوطم والحرام، (ترجمة جورج يوم) (ترجمة وتعليق هاشم صالح)، دار الطليعة للطباعة والنشر.

13. الطرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

14. Aouattah Ali, 2007. « De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabo-musulmane », *Cahiers de psychologie clinique 2,* n° 29, pp 161-191.

15. Bensmail Belkacem, 1990. Fatalisme, anticipation et ambivalence dans la culture maghrébine arabo-islamique, *Psychologie Médicale*, 22, 4, pp 289-291.

16. Freud Sigmund, 1938. Les nouvelles conférences de psychanalyse, « Les différentes instances de la personnalité psychique » in *les nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, pp. 78-107.

17. Foucault Michel*,* 1976. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.

18. Green André, 1995. *La causalité psychique. Entre nature et culture*, Odile Jacob, Paris.

19. Parat Catherine*,* 1988. *La dynamique du sacré*, Césura Lyon Edition, Lyon.

20. Piaget Jean, *1972. Problèmes de psychologie génétique, Denoël, Paris.*

21. *Safouane Mustapha, Khouri Gérard, «* Pourquoi le monde arabe n'est pas libre », Actes Sud, 4/26, pp. 36-53.

22. Samai-Haddadi Dalila, 1999. « La mentalisation à l'épreuve de l'examen psychologique. Illustration clinique », *revue de psychologie clinique et projective* (revue de la Société du Rorschach et des méthodes projectives de langue française), vol. 5, pp. 239-267.

23. Samai-Haddadi Dalila 2001. « Une clinique en situation de violence sociale », in Choutri Fadhila (coordination de, *Violence, trauma et mémoire*), Casbah, Alger, pp. 155-174.

24. Samai-Haddadi Dalila, 2007. « La passion amoureuse entre psychothérapie et médecine prophétique », *Insanyat*, n° 37, pp 35-44.

25. Samai-Haddadi Dalila & all, 2009. *Souffrance et conformisme social*, Actes du Colloque International sur le Sujet en Souffrance, SARP, Alger, pp. 241-256.

26. Samai-Haddadi Dalila, 2009. « La psychothérapie d'inspiration psychanalytique au CAPU », *Dirassat* , 2009. n° 12, pp. 23-38.

27. Samai-Haddadi Dalila, 2014. Les angoisses des étudiants du Centre d'Aide Psychologique Universitaire (CAPU) d'Alger, in Cupa Dominique, *La santé psychique des étudiants*, EDK, Paris, pp. 221-228.

28. Samai-Haddadi Dalila, 2018. Conformisme social religieux et résilience entre vie privée et vie publique en Algérie, in Jourdan-Ionescu Colette, *Résilience et culture, culture de la résilience*, 1ère partie, CRIRES, Québec, pp 129-135.

29. Samai-Haddadi Dalila, Benradouane M'hamed, Bouchicha Katiba, 2019. La psychothérapie à l'épreuve des processus de somatisation dans un cas de vitiligo, In Samai-Haddadi Dalila, *Psychologie et psychopathologie des traumatismes et des maladies somatiques*, OPU, Alger, (2ème édition), pp 125-161.