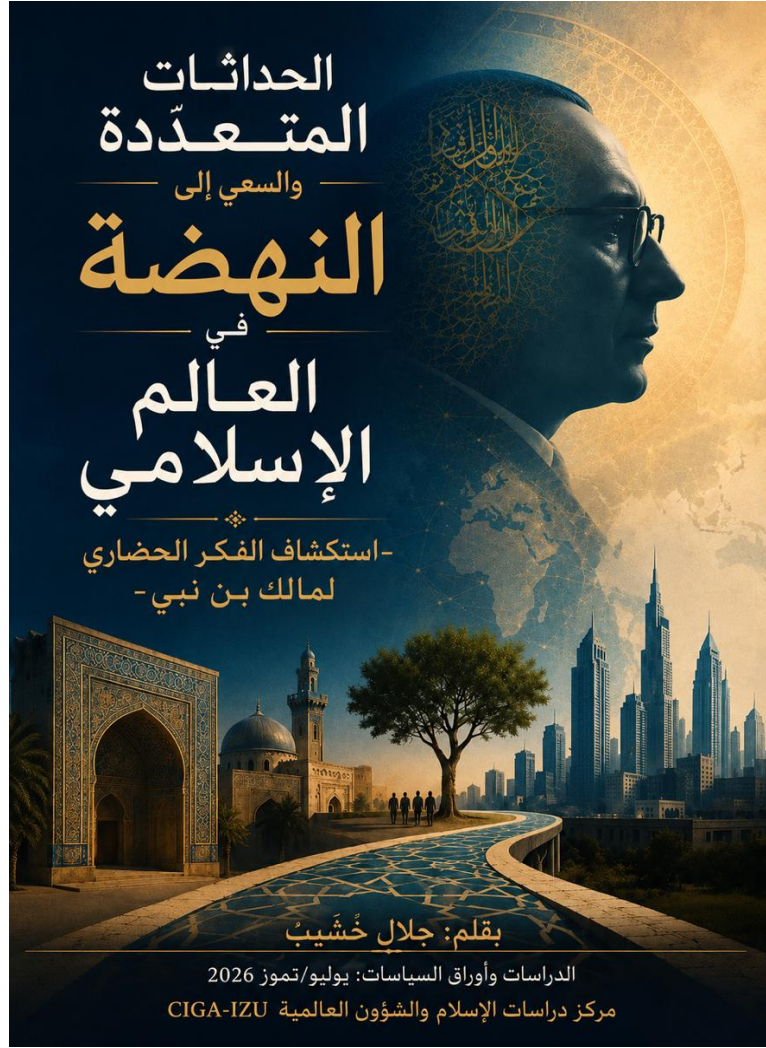


الحدّاثُ المتعدّدة والسّعي إلى النهضة في العالم الإسلامي : استكشاف الفكر الحضاري

لمالك بن نبي



بقلم: جلال خَشَّيب

الدراسات وأوراق السياسات: يوليو/تموز 2026

In English:

By: **Djallell Khechib**, *Multiple Modernities and the Quest for Renaissance in the Muslim World:*

Exploring Malek Bennabi's Civilizational Thought.

Studies and Policy Papers: July 2026

الملخص:

تستكشف هذه الورقة الإسهام النظري لمالك بن نبي في منظور الحداثات المتعدّدة، من خلال تقديم رؤية حضارية مُتجذّرة في السياق التاريخي والجغرافي والثقافي للعالم الإسلامي. وعلى خلاف التجربة الغربية، يتصوّر بن نبي إمكانية بلورة مسارٍ بديلٍ للحداثة يعكس الخصوصيات والشروط والقيم والمنطق التتموي للحضارة الإسلامية. كما تُسلّط الورقة الضوء على الدور المحوري الذي اضطلع به بن نبي في تشخيص الإشكالات الفكرية التي تُواجه المجتمعات الإسلامية، وعلى انخراطه في بعض النقاشات الجدلية التي أثارتها الحداثة الغربية داخل العالم الإسلامي، ولا سيما ما يتعلّق بقضايا الدين والثقافة، والأصالة والحداثة، والاستعمار والتغريب، وغيرها من القضايا المركزية.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، الحداثة، الحداثات المتعدّدة، النهضة الحضارية

المحتويات:

المُلخَص

المُقَدِّمَة

أولاً: عن الحادثة والحدّاث المتعدّدة

1. الحادثة والتحديث: المفاهيم والنشأة

2. الحدّاث المتعدّدة: تجاوز منظور المركزية الأوروبية

ثانياً: الحادثة البديلة في العالم الإسلامي: مقارنة مالك بن نبي

1. عن مالك بن نبي: السياق الفكري والسياسي لعصره ولنظريّته

2. تحليل نظري: «الحادثة البديلة عند بن نبي» وشروط النهضة

3. دروسٌ عملية من التجربة اليابانية: رؤية بن نبي لجذلية التقليد والحادثة داخل العالم الإسلامي

الخاتمة

الهوامش

المراجع المُعتمدة

المُقَدِّمَة:

شكّل موضوع الحادثة محورًا أساسيًا في النقاشات الفكرية حول سُبُل التقدّم والنهضة، والتغيير الاجتماعي، والتحوّلات التاريخية. وقد جرى في العادة ربطها بالتجربة الغربية، والتفكير فيها باعتبارها نموذجًا عالميًا يُفترض أن تسير عليه جميع المجتمعات لتجاوز الركود والتخلف وتحقيق القدر اللائق من التقدّم في جميع المستويات. غير أنّ تنامي الوعي بالتعددية الثقافية وتنوّع المسارات التاريخية على مستوى العالم، لاسيما في المرحلة التي أعقبت الحرب الباردة، قد أسهم في زعزعة هذا التصوّر. وقد طُرِح مفهوم "الحدّاثات المتعدّدة أو البديلة" ليُحدِث تحوّلًا نظريًا هامًا في فهم الحادثة ومُتطلّباتها، إذ لم تعد تُفهم باعتبارها مشروعًا غربيًا واحدًا، بل كمجموعة من المسارات المتنوعة التي تتشكّل وفقًا للخصوصيات الثقافية والتاريخية والحضارية للمجتمعات المختلفة.

في هذا السياق، يبرز المفكر الجزائري، مالك بن نبي، كأحد أبرز المفكرين الأوائل الذين قدّموا منظورًا حضاريًا لـ "حادثة بديلة" للعالم الإسلامي، متجذّرةً بعمق في سياقه التاريخي والجغرافي والثقافي الخاص. فبعيدًا عن التجربة الغربية، يتصوّر بن نبي إمكانية مسارٍ بديلٍ نحو الحادثة—مسارٍ يعكس الظروف والقيم ومنطق التطور الخاص بالحضارة الإسلامية.

تُناقش الورقة مساهمة بن نبي في رسم هذا المسار البديل عبر تشخيص المشكلات الفكرية التي تُواجه المجتمعات الإسلامية، ثمّ تحديد شروط النهضة، أو "الحادثة البديلة" في العالم الإسلامي، كما يتصوّرها. كما تُظهر الورقة انخراطه في بعض النقاشات الجدلية التي أثارها الحادثة الغربية داخل العالم الإسلامي، ولا سيما ما يتعلّق منها بقضايا الدين والثقافة، والأصالة والحدّاثات، والاستعمار والتغريب، وغيرها، متسائلةً: هل استطاع مالك بن نبي حقًا أن يُقدّم منظورًا جديدًا للحادثة والنهضة وشروطها في العالم الإسلامي على نحوٍ مُتمايزٍ عن ذلك الذي رسّخته المُساهمات الغربية منذ قرون.

أولاً، عن الحادثة والحادثة البديلة:

يشرح هذا القسم باختصار المقصود بالحداثات المتعددة أو البديلة، ونقاط اختلافها مع المفاهيم الكلاسيكية للحادثة والتحديث.

1. الحادثة والتحديث: المفاهيم والنشأة:

الحادثة، ليست مُجرّد حقبة تاريخية بدأت في القرن السابع عشر وارتبطت بتحوّلات اجتماعية كبرى، بل هي أيضاً طريقة في فهم العالم نابعة من حركة التنوير والفكر الوضعي التي دفعت أوروبا الغربية نحو الأمام بعدما أحدثت قطيعةً ابستمولوجيةً مع ماضيها. تقوم الحادثة على الإيمان بالعقل والتجربة كمصدرين أساسيين للمعرفة، بدلاً من الدين أو التقاليد. فالمعرفة الحديثة تُبنى من خلال الملاحظة، والاختبار، والبرهنة العلمية، ويتمّ التحقق منها عبر نتائجها العملية، لا عبر قديمها أو قُدسيّتها، كما أنّ الشكّ - لا الإيمان - هو أساس بناء المعرفة. ومن هنا صارت مجموعةً من المفاهيم تُعبّر بشكلٍ ما عن أحد أوجه الحادثة أو خصائصها، أبرزها مفاهيم؛ التقدّم، والعلم بوصفه بديلاً عن الإيمان، مركزية الإنسان - بعقله وحواسه- في الكون، والنزعة الوضعية، والعلوم التجريبية، والعقلانية، والعلمانية، والفردانية، والنزعة الإنسانية، والديمقراطية الليبرالية، والمؤسسات، والرأسمالية، والتقنية. وكلّها ركائزٌ أساسية لهذه الحادثة.¹

يشير الباحث ديليب بارميشوار غونكار (Dilip Parameshwar Gaonkar)، بأنّ مكان نشأة الحادثة هو الغرب في قرونٍ خلت، وفي ظروفٍ سوسيو-تاريخيةٍ خاصّةٍ نسبياً، وأنّها لم تتأتّ فجأة، بل إنّ بدايتها كانت على نحوٍ بطيء، وأنّ الوعي بها قد حصل خطوةً خطوةً عبر الاتصال الحضاري، كما أنّ نقلها قد حدث في أول الأمر عبر التجارة. ثمّ انتشرت مظاهرها عبر بقاع العالم، بواسطة وسائل الإعلام العالمي، والهجرة، وتحرك

رأس المال، وغيرها من مظاهر العولمة.²

أمّا التحديث فيشير إلى العملية التي تنتقل بها المجتمعات من المؤسسات التقليدية أو الأقل تطوراً إلى المؤسسات المميّزة للمجتمعات الأكثر تطوراً، وخاصةً فيما يتعلّق بالتصنيع والتحصّر والتنظيم العقلاني. وإلى غاية أواخر القرن العشرين، كان يُنظر إلى التحديث -على نطاقٍ واسع- على أنّه عمليةٌ غربيةٌ فريدة لا يمكن للمجتمعات غير الغربية اتباعها إلاّ بقدر ما تتخلّى عن ثقافتها التقليدية وتستوعب الأساليب الغربية "المنقوقة" من الناحية التكنولوجية والأخلاقية.³

إنّ رؤى الحداثة والتحديث في جوهرها تفترض ضمناً وجود مسارٍ واحدٍ عالمي، يتمثل مع مسار التجربة الغربية، للخروج من التخلف الفكري والمادي وبلوغ "مجتمع السعادة المثالي"⁴، وهو ما يجعل من الحداثة الغربية مرادفاً لمفهوم الحداثة أو النهضة بشكلٍ عام، ويجعل من أوروبا الغربية مركزاً/نموذجاً للعالم ومرجعياً فكرياً وأخلاقياً وماديةً لشعوبه.

2. الحداثات المتعدّدة: تجاوز منظور المركزية الأوروبية:

تُشكّل نظرية "الحداثات المتعدّدة" -أو "الحداثات البديلة"- التي طوّرها عالم الاجتماع شموئيل أيزنشتادت (Shmuel Eisenstadt)، نقداً صريحاً للفرضية الأوروبية القائلة بمسارٍ واحدٍ للحداثة المستمد من التجربة الغربية. إنّها في الحقيقة مجموعة من المسارات المتميزة التي تشكّلت في مجتمعاتٍ مختلفة وفقاً لمرجعياتها الثقافية وتجاربها التاريخية الخاصة، رغم اشتراكها في السمات الحداثية الأساسية مثل التمايز المؤسسي والعقلنة. فبينما كانت الحداثة الغربية مرجعاً مؤثراً، فإنّ المجتمعات غير الغربية أعادت تفسير مفاهيم الحداثة بطرقٍ مغايرة، فنتجت عنها أنماطٌ مؤسسيةٌ وأيديولوجيةٌ حديثة، لكنّها غير غربية. وتقوم هذه الرؤية على أنّ الحداثة والتغريب

ليستا شيئاً واحداً، وأنّ الفاعلين الاجتماعيين والحركات الفكرية والسياسية لعبوا دوراً محورياً في إعادة بناء الحادثة داخل سياقاتهم الخاصة، ممّا أدّى إلى نشوء حداثاتٍ متعدّدة ذات طابع عالمي لكنّها متجذّرة محلياً.⁵ كما جادل أيزنشتادت بأنّ: «حركات الحداثات المتعدّدة تتمتّع بدرجةٍ عاليةٍ من الوعي الذاتي (فهي تأملية) ... وأنّها تعيد صياغة سؤال الحادثة في سياقاتٍ تاريخيةٍ جديدة، وتسعى إلى الانتشار العالمي عبر مختلف الوسائط»، لاسيما مع تنامي اتجاهات العولمة.⁶

علاوةً على ذلك، فإنّ بعض طروحات الحادثة البديلة، خاصّةً تلك التي تقودها الحركات الدينية والمجتمعية المعاصرة - تبدو وفقاً له: «مُنخرطةً في إنكارٍ انتقائيٍّ مُكثّف لبعض أسس الحادثة. كما أنّها تتخذ موقفاً تصادمياً واضحاً تجاه الغرب، بل تجاه كلّ ما يُنظر إليه على أنّه غربي، وتسعى إلى امتلاك الحادثة والنظام العالمي بشروطها الخاصة، وغالباً ما تكون مُعاديةً للغرب. فهي لا تسعى إلى الاندماج في حضارةٍ مهيمنةٍ جديدة، بل إلى احتواء الساحة العالمية والحادثة لصالحها، مع التباهي بتقاليدها و"حضاراتها"». إنّنا ترفض «البرنامج الثقافي الغربي باعتباره مثلاً أعلى للحادثة».⁷

ومع سيادة خطاب الحضارات منذ نهاية القرن العشرين مع تنامي صعود قوى جديدة نجحت في تحقيق قفزةٍ تنموية، كالصين والهند وتركيا، صارت "الحداثات المتعدّدة" طرحاً مساعداً لفهم كيف استطاعت دولٌ مثل اليابان والهند وتركيا وإيران أن تنتهج مساراتٍ حداثيّةٍ خاصّةٍ بها دون تقليدٍ أعمى للنموذج الغربي. كما أنّ هذه النماذج تؤكّد عملياً أنّ الحادثة ليست كياناً واحداً، بل حالةٌ متعدّدة تتفاعل مع الموروثات الحضارية المختلفة. لقد دعم هذا الاتجاه مفكرون آخرون بارزون، ممّن انتقدوا مركزية أوروبا وأكّدوا تعدّديات الحادثة، منهم؛ ديبيش شاكرابارتي (Dipesh Chakrabarty) الذي أشار إلى أهمية فهم تجارب الجنوب العالمي بمفردها من دون فرض النموذج الأوروبي عليها، مُعتبراً أنّ كلّ حالة انتقالٍ نحو الحادثة هي "ترجمةٌ" للحادثة بمعاييرٍ محلية.⁸

أما غورميندر بَمْبِرا (Gurminder Bhambra) فسعت إلى تنفيذ المركزية الأوروبية في تفسير الحادثة، مؤكّدة أنّ الحادثة تتشكّل في سياقاتٍ متعدّدة، وأنّ الخرافة التي تُصوّر أوروبا باعتبارها المعيار الثقافي الأعلى هي مزاعمٌ قابلةٌ للدحض بالبحث العلمي.⁹

من جهته، رفض أنتوني غيدنز (Anthony Giddens) النموذج الأوروبي الأحادي للحادثة، واعتبر الحادثة ظاهرة ذات وجوهٍ متنوعة تتشكّل داخل أنساقٍ عالميةٍ ديناميكية، وهو يدعو إلى استخدام مصطلح "حداثات" بصيغة الجمع لفهم التنوّع في التحولات المجتمعية عبر الثقافات المختلفة.¹⁰

ضمن ذات السياق، تبرز أسماءٌ كثيرة أهمّها؛ دايريوش شايعان، وحميد دباشي، وأرغون أبادوراي، وجين وجون كاماروف، وكذلك بطريقة غير مباشرة أميتاف أتشاريا، وباري بوزان، وغيرهم. وعليه، فإنّ نظرية "الحداثات المتعدّدة" تُعدّ إطاراً نظرياً مهماً لتفكيك سرديات المركزية الأوروبية، وإعادة النظر في مفاهيم النّقْد والنهضة والتحديث بوصفها مشاريع متعدّدة الأبعاد والجذور.

ثانيًا، الحادثة البديلة في العالم الإسلامي: مقاربة مالك بن نبي:

في ظلّ الإرث الاستعماري والجمود الفكري الذي عانت منه الجزائر وأغلب دول العالم الإسلامي في القرن العشرين، برز مالك بن نبي (1905-1973) كأحد أبرز المفكرين المسلمين الذين اقترحوا رؤى إصلاحية تجديدية آنذاك، حيث قدّم نقدًا عميقًا لحالة التراجع الحضاري في العالم الإسلامي، وصاغ إطارًا نظريًا للنهضة يقوم على الإصلاح الأخلاقي والفكري. يتناول هذا القسم مساهمة بن نبي المبكرة فيما صار يُعرف لاحقًا بمنظور "الحادثة البديلة"، حيث تُقدّم أطروحته منظورًا مميزًا لإعادة التفكير في الحادثة داخل الإطار الحضاري الإسلامي.

1. عن مالك بن نبي: السياق الفكري والسياسي لعصره ولنظريته:

مالك بن نبي (1905-1973) مفكر جزائري، عاش قسمًا كبيرًا من حياته في فرنسا، حيث درس هناك وكتب جلّ أعماله بالفرنسية. تأثر في شبابه بالحركة الإصلاحية الدينية التي قادها الشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر، وبفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون. عُرف بفكره الموسوعي بسبب اطلاعه الواسع على الفلسفتين العربية-الإسلامية والغربية، مثلما تعكس ذلك كتاباته.¹¹ دَوّن بن نبي تجربته الشخصية في كتابه "مذكرات شاهد على القرن"، حيث وصف أثر الاستعمار الفرنسي في تفكيك البنية الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع الجزائري¹² عبر فرض "حادثته الاستعمارية" عليه، على حدّ تعبير حميد دباشي،¹³ وهو ما كوّن لدى بن نبي

نفسية مقاومة وعقلًا إصلاحيًا تجديديًا يسعى لتحقيق النهضة في الجزائر والعالم الإسلامي عمومًا.¹⁴

جاءت أعمال مالك بن نبي في سياقٍ تاريخيٍّ مفصليٍّ للعالم الإسلامي، بعد أن أحدثت الحركة الإصلاحية، لاسيما، مدرسة جمال الدين الأفغاني، هزّةً سياسيةً وفكريةً، حينما وضعت المسلمين على طريق التساؤل وإعادة

النظر في قضايا عديدة.¹⁵

غير أنّ بن نبي انتقد الحركة الإصلاحية في حصر اهتمامها بإصلاح السياسة (الأفغاني)، أو إصلاح العقيدة (محمد عبده) وإهمالها إصلاح الثقافة، إذ يرى أنّه من عوامل انعدام فاعلية الحركة الإصلاحية هو اتّجاه الثقافة إلى امتداح الماضي فحسب. وفقاً له، لم تستطع الحركة الإصلاحية ترجمة فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين إلى لغة الواقع، فتسبّب ذلك في بقاء الفكرة معزولةً ومحايدةً لفقدانها فاعليتها.¹⁶

لذلك، كانت طروحات بن نبي أكثر شموليةً من طروحات جيل الحركة الإصلاحية التي ينتقد وقوعها في التجزئية حينما تناولت مشكلات العالم الإسلامي، فأسباب الضعف الذي لحق هذا الاتجاه (الإصلاحي) نابعة عن تصوّره لطبيعة مشكلة العالم الإسلامي، وهذه الأسباب هي: «عدم تشخيص غاية النهضة بصورة واضحة، وعدم تشخيص المشكلات تشخيصاً صحيحاً، وعدم تحديد الوسائل تحديداً يُناسب الغاية المنشودة والإمكانات». لذلك، فإنّ مشروع بن نبي مشروعٌ متكاملٌ الجوانب في إطارٍ ما سمّاه بـ "مشكلات الحضارة". فهو يحدّد فيه كلّ الأسس النظرية والآليات التطبيقية المبنية على دراسة الواقع وشروطه ومكوّناته ومتطلّباته.¹⁷

كانت منطلقات بن نبي إنسانية ذات بُعدٍ عالمي، حيث تميّزت كتاباته بعدم الاكتفاء بمعالجة القضايا المحليّة والراهنة، ولم يقتصر على معالجة المواضيع المتعلّقة بالعالم الإسلامي في أفقٍ محدود، بل طرحها في أبعادها الإنسانية وتناولها من مقارباتٍ شاملة.¹⁸

ألّف بن نبي نحو 24 كتاباً تُوجّه ضمن سلسلة "مشكلات الحضارة"، منها؛ شروط النهضة، الظاهرة القرآنية، مشكلة الثقافة، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.¹⁹ أثّرت أفكاره في نخبٍ فكرية كثيرة، فقال عن مؤلفاته المؤرخ عماد الدّين خليل (1939)، لاسيما عن "الظاهرة القرآنية"، و"شروط النهضة"، و"وجهة العالم الإسلامي"، بأنّها لعبت دوراً محورياً في مسيرة الحركة الإسلامية المعاصرة.²⁰

لذلك، يُعتبر مالك بن نبي أحد أعمدة النهضة العربية-الإسلامية الحديثة وأحد أبرز رواد الحركات التحرّرية والإصلاحية في العالم الإسلامي.

2. التحليل النظري: "الحادثة البديلة" عند بن نبي وشروط النهضة:

تتدرج أطروحة بن نبي ضمن الأعمال التي تُحاول تشريح الحضارة، لاسيما الإسلامية، لفهم عناصرها، ومشكلاتها، وأسباب ركودها، والعوامل المُحرّكة لها نحو النهضة (الحادثة)، وتلك المُتسببة في أفولها وصعود حضاراتٍ أخرى في جهاتٍ أخرى من العالم. وقد أنتجت أعماله نظريةً للنهوض الحضاري في العالم الإسلامي، أو "الحادثة"، لكن وفق مرجعيةٍ تستند إلى تعاليم وأخلاق وقيم الدين الإسلامي وتتماشى مع خصوصية مجتمعاته.

1.2. الفكرة والدفعة الدينية في تفسير حركة التاريخ وميلاد الحضارة:

من الناحية الاستيمولوجية، قدّم بن نبي نظريةً في تفسير حركة التاريخ، أو تطوّر الحضارة، حيث يُصنّف ضمن فلاسفة الدورة الحضارية، ك ابن خلدون، أرنولد توينبي وإيزفولد شبينغر، في مقابل وجود فلاسفة الخطّ الحضاري مثل كارل ماركس وفريدريك هيغل. والفرق بينهما أنّ الفئة الأولى تُشبه تاريخ المجتمعات والحضارات البشرية بالعجلة الدوّارة، يبدأ هذا التاريخ بنقطةٍ ليرجع إليها على شكل حلقةٍ دائرية. في حين ترى الفئة الثانية بأنّ التاريخ عبارة عن خطٍّ مستقيم يبدأ بنقطةٍ لينتهي إلى نقطةٍ أخيرة تُعبّر عن ذروة تفكير المجتمع الإنساني، أو ما عبّر عنه فرنسيس فوكوياما بـ "نهاية التاريخ".²¹ وأغلب مفكري الحادثة والتحديث ينتمون لهذه المدرسة التي تحصر التطور البشري للمجتمعات في قالبٍ مثاليٍّ وخطّيٍّ واحد.

وفي معالجته لدورة الحضارة في العالم الإسلامي، وكيفية اتجاه مجتمعاته نحو النهضة/الحادثة المنشودة، يرى بن نبي أنّ مشكلة كلّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعبٍ أن يفهم أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدّمها. فالتاريخ عند بن نبي عبارة عن حركة اجتماعيةٍ تبعثها مجموعةٌ عواملٍ نفسيةٍ ناتجة عن دفعة الروح بما تُشكّله من

طاقة يبعثها الإيمان في النفس والذي يجعل من النفس المُحرّك الجوهرى للتاريخ الإنسانى، وهذه الطاقة مصدرها الفكرة الدينية أو ما يقوم مقامها، كأي فكرة يؤمن بها أصحابها ويعتقدون صدقها فتصبح لهم ديناً، كالفكرة الشيوعية بالنسبة للشيوعيين.²² وهو بذلك يُدرج الدين/الروح باعتباره أحد العوامل الأساسية التي تتجاهلها الحداثة الغربية أو ترفض اعتبارها عاملاً مُحدّداً في تطور المجتمعات.

وفقاً له، فإنّ للحضارة ميلادين، يكون الأول بظهور الفكرة الدينية، أمّا الثاني فيكون لحظة تسجيلها في الأنفس ودخولها أحداث التاريخ. تاريخ الحضارة عند بن نبي يتمثل في دوراتٍ، كلُّ دورةٍ مُحدّدة بشروطٍ نفسيةٍ واجتماعية (تبعثها فكرة دينية أو عقيدة)، فهي حضارةٌ بتوقّر هذه الشروط. وحركة التاريخ تجعل كلّ حضارة تقع بين حدّين؛ ميلاد وأفول، بينهما مرحلةٌ من الانتشار والتوسع.²³

علاوةً على ذلك، فإنّ الحضارة عند بن نبي ليست مجرد "تكديسٍ" لعواملٍ تُنتج النّقدّم، بل هي هندسةٌ لعناصر منسجمة من معاني وأشياء واعية بهدفها، تُبنى على مبادئٍ فكريةٍ جوهرية، لتحقيق غاية تلك الفكرة. يُعبّر بن نبي عن هذه الفكرة في شكلٍ معادلةٍ للحضارة: «الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت»، وشرطُ ترابطها هو **الفكرة الدينية**. هذه ليست مجرد عملية جمع لعناصر مختلفة، إنّما هي عمليةٌ "توجيه" لها بما يجعلها تتسجم في أدائها التفاعلي لبناء حضارةٍ ترمي إلى خدمة الإنسان.²⁴

إنّ فهم هذه المعادلة مرتبطٌ بفهم مسألة **العوالم الثلاث** التي حدّدها بن نبي في تفاعلها المستمر، أي؛ عالمُ الأفكار وعالمُ الأشياء وعالمُ الأشخاص.

2.2. مسألة العوالم الثلاث:

للأفكار أهمية بالغة في حركة المجتمع الإنساني، ليس المقصود هنا "الأفكار المجردة"، بل الأفكار التي دخلت عالم الحركة والتفاعل، تلك التي تتميز بقدرتها على التأثير والتغيير، سواءً تم ذلك على نحوٍ سلبي أو إيجابي. فلأفكار دورٌ مركزيٌّ في توجيه الفرد والمجتمع والدولة والحضارة. بالنسبة لبن نبي، فإنَّ معيار غنى المجتمع أو فقره ليس بما يملكه من أشياء، ولكن بما يملكه من أفكار، وكلَّ خللٍ يحدث للمجتمع يستتبع مراجعةً لعلاقة هذا المجتمع بأفكاره إذا أراد هذا المجتمع الإصلاح. يقول بن نبي: «إننا في كلِّ مرةٍ نقف فيها أمام مظهرٍ من مظاهر اللافاعلية في المجتمع الإسلامي، نرى أنفسنا مُجبرين على ربطه بعالم أفكارنا، لأنَّ في هذا العالم تكمن أداؤنا». ²⁵

بتتبعه لحركة المجتمع عبر التاريخ، يرى بن نبي أنَّ كلَّ مجتمعٍ إنّما تتفاعل فيه عوالمٌ ثلاث: عالمُ الأشياء (يمنحه الوسائل)، وعالمُ الأشخاص (يمنحه الغايات أو المُسوَّغات)، وعالمُ الأفكار (يمنحه الاتجاه الإيديولوجي-الفكري)، وهذه هي عناصر الحركة التاريخية. وعندما يبدأ سيره يتكوّن فيه عالمٌ رابع وهو "شبكة العلاقات الاجتماعية"؛ وهي العامل التاريخي الأول (الانجاز الطبيعي) الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده. ²⁶ يُقسّم مالك بن نبي "عالم الأفكار" إلى قسمين: "الأفكار الإيجابية" و"الأفكار السلبية". تنقسم "الأفكار الإيجابية" إلى قسمين أيضًا: "الأفكار الصحيحة" و"الأفكار الفاعلة/الفعّالة". أمّا "الأفكار السلبية"، فهي أيضًا تنقسم إلى قسمين: "الأفكار الميّنة" و"الأفكار المُميتة" أو "القاتلة". يقع على المجتمع مهمة التمييز بين الأفكار التي يتعامل معها بشكلٍ يومي، بما فيها تلك "الأفكار الصحيحة" ولكنّها "غير فعّالة"، وكذا بين "الأفكار الميّنة والمُميتة". على سبيل المثال، هناك العديد من العادات والتقاليد، وأساليب الحكم، أو مناهج تسيير الاقتصاد، يجب على المجتمع أن يتخلّص منها حتّى ينهض من جديد ويسير نحو الحداثة. في ذات الوقت، على المجتمع أن يحذر من الأفكار التي قد تكون مُنتهية الصلاحية، خصوصًا تلك الأفكار المُستوردة من الخارج. بناءً على هذا

التقسيم، يُوضّح بن نبي الأفكار التي ينبغي على المجتمع أن يتبنّاها ويُطوّرها في طريقه إلى نهضته الحضارية.²⁷

يرى بن نبي كذلك، أنّ وظيفة الحضارة لا يمكن أن تتحقّق دون أن تتوفّر "الأفكار الحية" التي تُوجّه السياسة والاقتصاد بخطّ تنمية ناجحة. فالمشكلة إذن تكمن في "عالم الأفكار" وليست في العوالم الأخرى، لأنّ أيّ خللٍ يطرأ على "عالم الأشخاص" أو "عالم الأشياء" هو نتاج خللٍ وقع في "عالم الأفكار". ويرى بن نبي أنّ نقطة البداية في أيّ حضارة هي ذلك التغيير الذي يحدث لـ "عالم الأفكار" بما يُغيّر "عالم الأشخاص" تبعاً لذلك. يقول: «وهناك في عالم الأفكار داخل المجتمع تراتبٌ بين الأفكار التي تُغيّر الإنسان، والأفكار التي تُغيّر الأشياء، فالأفكار الأولى تضع قدرة تكيف الطاقة الحيوية على عتبة الحضارة، أمّا الأفكار الثانية فإنّها تُطوّر المادّة لحاجات الحضارة في المرحلة الثانية من دورتها.»²⁸

وفقاً لبن نبي، فإنّ شرارة الحضارة تبدأ حينما تبرز فكرةٌ روحيةٌ ما يكون لها وقعٌ في ذات الإنسان، فتُكسبه "توتراً داخلياً" يدفع روحه للاستجابة لنداء تلك الفكرة فتُخضع الشيء لأهدافها، ثمّ يبدأ عالماً "الأشياء والأشخاص" بالتوازن مع مرحلة العقل، وهي مرحلة تبليغ "الفكرة" وتطبيقها. ولكن مع مرور الوقت يخبو ذلك "التوتر الداخلي"، فيأخذ "الشيء" في الاستيلاء على "الفكرة" فيُخضعها لسلطته، وهذه هي المرحلة الأخيرة من تطوّر الحضارة والتي سمّاها بن نبي بـ "مرحلة الغريزة" التي تتجمّد فيها فاعلية الفكر اجتماعياً. مع ذلك، يتقاء بن نبي بإمكانية رجوع المجتمع إلى طور الحضارة، وهو ما جعله يسعى في مؤلّفاته إلى تشخيص مشكلات الحضارة من أجل معالجتها.²⁹

أخيراً، يُميّز بن نبي بين "الأفكار المطبوعة" و"الأفكار الموضوعة". في شرحه لذلك يرى بأنّ الأفكار تبقى مهمّة في دفع حركة المجتمع ما دامت مرتبطةً بالنماذج المثالية لها، وهي التي تُمثّل القوالب التي تُصاغ فيها الأفكار المتمثلة في أوجه نشاط المجتمع، وتُطبّع فيه. ولكن مع الوقت، يُشوّه الزمن هذه القوالب فتكون الأشكال التي

تصدر عن هذه القوالب صوراً باهتةً للنماذج المثالية، فالأفكار الأولى (النماذج، القوالب) هي التي يُسمّيها بن نبي "الأفكار المطبوعة"، والثانية التي تصدر عنها باهتةً مبتعدةً شيئاً فشيئاً عن نماذجها الأولى يُسمّيها بـ "الأفكار الموضوعة". وهذا الاختلاف بين "الأفكار المطبوعة الأصلية"، وبين "الأفكار الموضوعة" التي أضافتها الأجيال المتعاقبة يُمثّل خيانةً الأخيرةً للأولى، ممّا يُؤدّي إلى أن يتعرّض نشاط المجتمع إلى انتقام "الأفكار المطبوعة" من تلك "الموضوعة" المنحرفة عنها. وإذا كان إدراكُ هذا الانتقام يظهر فوراً وبشكلٍ جليٍّ في الأمثلة الماديّة، -كما إذا صُمّم جسرٌ ما بطريقةٍ خاطئةٍ فسيكون مُعرّضاً للانهدام فوراً- فإنّ المجتمعات أيضاً قد تنهار بالطريقة نفسها، وإن لم يكن ذلك واضحاً مظهرًا، فكوارث التاريخ ليست إلّا من أثر انتقام "الأفكار المخدولة".³⁰

ومعنى هذا، أنّ كلّ ما يصيب روابط الأفكار فيما بينها، أو فيما بينها وبين عالمي الأشخاص والأشياء، لا بدّ أن ينتج عنه اضطرابٌ في الحياة الاجتماعية، والسبب الأصلي في ذلك كلّهُ هو انفصام الأفكار عن نماذجها المثالية، فعندما تختفي من نفوس الناس "أفكارهم المطبوعة" وتصبح "أفكارهم الموضوعة" لا شكل لها ولا نسق ولا نفع، يكون المجتمع قد دخل مرحلةً تموت فيها الأفكار وتصبح العقول فيها خاويةً واللغات عاجزة، ويعود المجتمع إلى الطفولة، وتظهر في هذا المجتمع ظواهر غريبة يستند إليها ليتمكّن من تعويض قصوره في الأفكار ببدايل باهتة، فتعلو نبرات الصوت كي يُعوّض النقص في البرهان، مثلما يفعل الأطفال، وتسود البلاغة الثقيلة المُتكلّفة في الأدب، ويتضخّم استعمال أدوات التفضيل والتشديد بالنعوت الضخمة، وتطغى العواطف والفخامة، وحشو الكلام والغموض، ويؤدّي عدم تماسك الأفكار وتخلخل العلاقات المنطقية إلى كلّ أنواع الالتباس في العقول.³¹

يُلاحظ ممّا سبق، اهتمام مالك بن نبي بدور الأفكار "الصحيحة-الحية-الفعّالة" في تغيير المجتمع أو معالجة أمراضه أو حتّى في فهم ارتقائه وسقوطه. لقد أكّد في معظم مؤلّفاته على أهميّة الثقافة والجوانب المعرفية المعنوية في الحاضرة، فأعطى أولويّةً لـ "عالم الأفكار" على "عالمي الأشياء والأشخاص"، مُؤكّداً أنّ ثروة

المجتمع: «لا تُقاسُ بما يملك من أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار»، لذلك فإذا انهار "عالم الأشياء"، جزاء أي كارثة، فإن الأفكار لا تنته معه، بل تبقى قادرة على إعادة بنائه، وقد سبق وأن مثل بن نبي لهذا الأمر بالمجتمع الألماني غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية، حيث بقيت ثقافته وفكره في قمة الاستجابة لذلك التحدي، فأعدت بناء عالم أشيائها بكل نجاح.³²

3.2. دورة الحضارة والحادثة البديلة المنشودة:

بناءً على تصوره للعوالم الثلاث، وتحليله لعالم الأفكار، يُجادل بن نبي بأن المجتمع العربي-المسلم مرّ منذ بداية الإسلام بمراحل ثلاث؛ "مرحلة ما قبل الحضارة، ومرحلة الحضارة، ومرحلة ما بعد الحضارة". في مرحلة ما قبل الحضارة كان المجتمع يعيش حياة جاهلية فطرية، ليس له فيها إلا رصيد زهيد من الأفكار والأشياء، بل إنّ عالمه الثقافي إمّا يدور حول عالم أشياء بسيطة (الخيمة التي يسكنها، والقوس، والسيف، والفرس التي يركبها...)، وعالم أشخاص محدود (أفراد القبيلة). أمّا عالم أفكاره فمتواضع جدًّا (مجموعة قصائد شعرية وخطب). استمرت هذه المرحلة إلى أن نزلت كلمة "اقرأ" -أول كلمة في الوحي، أي بداية الفكرة الدينية- فصادت أنفاسًا خاوية (على الفطرة) خالطت القلوب وبعثت فيها الطاقة الحيوية التي غيرت مجرى التاريخ، حيث بنت عالمًا جديدًا تتمحور فيه الأشياء والأشخاص حول الأفكار الحية الجديدة. وهنا تبدأ مرحلة التحضر. وبالتالي يرى بأن كلّ التحوّلات الكبرى في المجتمع سواء كانت اقتصادية، أو سياسية، أو أخلاقية، إنّما مصدرها العامل النفسي الذي تُحدثه الفكرة الدينية وهو ما يُحدث التغيّرات الكبرى في التاريخ.³³

يُطبّق مالك بن نبي مبدأ التغيير على حركيّة المجتمع المسلم بعد دخول مرحلة الحضارة، فيرى أنّه قد مرّ بمراحل ثلاث وهي؛ **مرحلة الروح**؛ بدأت بعد نزول الوحي، حيث حدث تناعم بين عالم الأشخاص (طائفة المهاجرين وطائفة الأنصار) وعالم الأفكار (الفكرة الدينية/الوحي)، ممّا أهل المجتمع إلى إنتاج عالم الأشياء،

واكتملت شبكة علاقاته الاجتماعية، وخضعت فيه الغريزة لمقتضيات الروح، وارتفعت الطاقة الحيوية للفرد، وعرفت أقصى مداها متجهةً لخدمة المجتمع بما يحقّق الوظيفة الاجتماعية للعقيدة الدينية.

مرحلة العقل؛ وهي نتاجٌ للمرحلة السابقة، تُعرّف فيها الحضارة انتشارها وتوسّعها المادي، فتظهر مشاكلٌ وتحدياتٌ جديدة، حينئذٍ يكثر المال (الفيء) فيتنافس الناس على جمعه، ويبدأ الترف في البروز نتيجةً لظهور الغرائز التي تبدأ في التحرّر شيئاً فشيئاً، لأنّ تأثير سلطة الروح بدأ يخفّ ويضعف. رغم ذلك تبقى للروح سلطتها، وإن لم تكن بالقوة التي كانت عليها في المرحلة الأولى.

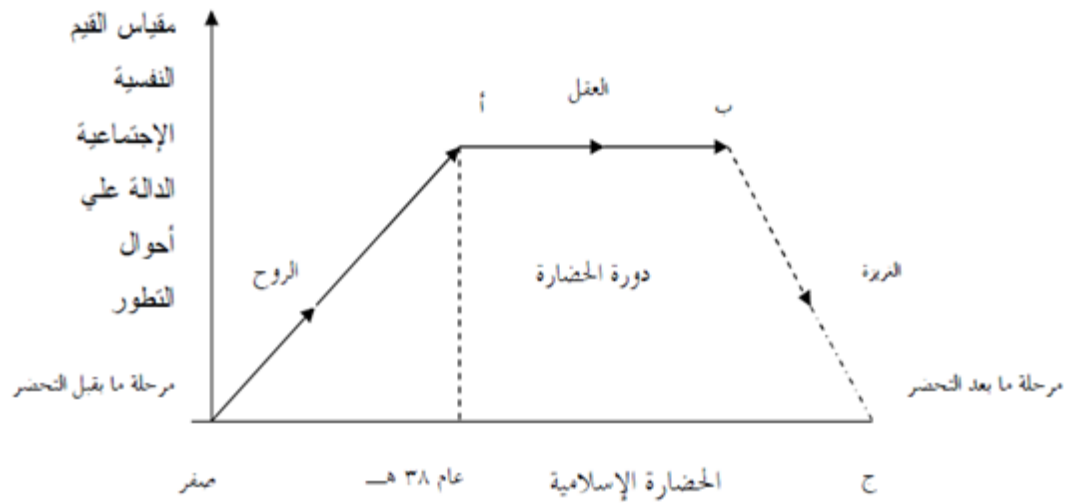
مرحلة الغريزة؛ في هذه المرحلة يبلغ ضعف الروح وسلطتها على النفوس درجةً خطيرة، فتحرّر الغرائز بطغيان الترف ويتمحور عالم الأشخاص وعالم الأفكار حول عالم الأشياء، وتُصاب الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية بالضمور وتحوّل العقيدة الفاعلة إلى فكرٍ للخلاص الفردي (التصوّف)، يُعرّف بظاهرة الطرقية والتصوّف

السلبى. 34

يُحدّد مالك بن نبي تاريخياً مرحلة الروح في الحضارة الإسلامية من البعثة النبوية إلى عام 38 هجري/658 ميلادي، أي بحدوث معركة صفّين الشهيرة بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. ثمّ تبدأ مرحلة العقل (انتشار الحضارة وتوسّعها) وتمتدّ إلى نهاية دولة الموحّدين، أي بعد عصر ابن خلدون، حوالي عام 667هـ/1268 ميلادي. ثمّ تبدأ مرحلة الغريزة حيث تشرع الحضارة في الانهيار وصولاً إلى عصرنا هذا. والمُراد هنا ليس خُلُق كلّ مرحلة من عوامل الروح أو العقل أو الغريزة نهائياً ولكن يُقصد هنا غلبة أحد هذه العوامل على كلّ مرحلة، والطابع العام الذي يتّسم بها ويُوجّه حركتها. 35

لذلك وفقاً لبن نبي، فإنّ العالم الإسلامي يعيش منذ القرن 13 ميلادي خارج دورة الحضارة، وإذا أراد العودة إلى دورة الحضارة مجدّداً وتحقيق النهضة فعليه أن يستجيب للعوامل سابقة الذكر في معادلة الحضارة. يشرح

بن نبي طرحه عبر المنحى البياني التالي:



منحنى يشرح نظرية مالك بن نبي لمراحل الدورة الحضارية التي مرّت بها الحضارة الإسلامية.³⁶

قبل مغادرة هذا العنصر، تجدر الإشارة إلى مصطلح مفتاحي استخدمه مالك بن نبي في تفسيراته التاريخية لصعود وأفول الحضارة الإسلامية (أو مسار الحداثة الإسلامية)، ألا وهو مصطلح "القابلية للاستعمار". يُعبّر بن نبي بهذا المصطلح عما احتوى عليه الجسم الاجتماعي للأمة الإسلامية بعد عصر الموحّدين من أمراض اجتماعية ونفسية عديدة، أنتجت نفسيةً عامّةً خاضعة. فهو ذلك الاستعداد النفسي والاجتماعي والثقافي الداخلي في المجتمعات المستعمرة الذي يُمهّد الطريق لقدم المستعمر. فالاستعمار لا ينشأ فقط بسبب قوة المستعمر، بل نتيجة وجود فراغ داخلي في بنية المجتمعات يجعلها قابلةً لأن تُستعمر. وتنتج هذه القابلية عن ضعف الوعي الذاتي بما يتضمّنه من غياب للحس الحضاري والكرامة الفردية والجماعية. كما تنتج عن انهيار المنظومة القيمية للمجتمع أي؛ انهيار الأخلاق، وانعدام الفعالية، وسيطرة التقليد والجمود. وكذلك عن العطالة الاجتماعية المتجلية في انتشار الاتكالية، والخضوع، والاعتماد على الغير. وعن استقالة العقل أي؛ التوقف عن التفكير النقدي وغياب المبادرة الحضارية. لذلك يرى بن نبي بأن القابلية للاستعمار هي مرض حضاري خطير يخلق

بيئة تُرحّب بالمستعمر، وتُبرّر وجوده، بل تُعيد إنتاج التخلف حتّى بعد زوال الاستعمار الرسمي.³⁷

3. دروسٌ عملية من التجربة اليابانية: رؤية بن نبي لجذلية التقليد والحادثة داخل العالم الإسلامي:

تظهر إشكالياتُ الحادثة والحادثة البديلة (بما تتضمنه من نقاشاتٍ حول الدين والعلمانية والتحديث والتغريب، إلخ) في كتابات مالك بن نبي تحت مُسمياتٍ مقاربة جدًّا، كمناقشته لإشكالية النهضة الحضارية بين الأصالة (التراث/التقليد) والمعاصرة (الحادثة/التجديد)، ومناقشته لمتطلبات هذه النهضة وأسسها ومرجعياتها الأولية، سواءً في الجزائر أو العالم الإسلامي.

كما سبقت الإشارة، فإن بن نبي ينطلق من خلفية معرفية إسلامية، حيث جعل من الآية الكريمة رقم 11 من سورة الرعد مُنطلقاً لأيّ تغييرٍ حضاريٍّ أو "حادثةٍ بديلة"، قال الله تعالى: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**. وفقاً له، تجعل هذه الآية الكريمة من التغيير الذاتي على مستوى الأفراد وأفكارهم أساساً أولياً لأيّ نهضةٍ حضاريةٍ تسعى إليها المجتمعات، وهذا التغيير على مستوى "عالم الأفكار" ينطلق من الدفعة الروحية أو المُكوّن الديني الذي يُقدّمه الوحي للأمة الإسلامية، أي؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.³⁸

هناك ترابطٌ إبيستمولوجي وفقاً لبن نبي، بين الدين كمصدرٍ أخلاقي، وتربوي، وروحي، وبين النهضة الحضارية (الحادثة البديلة) للعالم الإسلامي ونمط الحياة الذي ينبغي أن يتبنّاه. لذلك جعلَ تضاولٌ ثم غيابُ عناصر الدفعة الروحية الأولى المُنشأة للحضارة خلال مسيرتها سبباً أساساً في انهيار هذه الحضارة وخروجها عن دائرة التاريخ، ولا رجوع بعدها لدورة الحضارة إلا بدفعةٍ روحيةٍ أخرى يُقدّمها الدين. الأمر الذي يجعل بني نبي يقف في الجهة المقابلة التي يمثّلها علمانيون عرب مثل؛ عبد الله العروي في المغرب، الذي يرى في أنّ نهضة العالم الإسلامي لن تتمّ إلا بإحداث قطيعة إبتسمولوجية بين تراثه وحاضره، مُنادياً بالعلمانية كسبيلٍ لبلوغ الحادثة.

هكذا، فمالك بن نبي يرفض فكرة العلمانية كمنهج للحياة عمومًا، ويرى فيها شائبةً من شوائب الفكر الغربي المستورد أو "الأفكار القاتلة" الغربية عن المجتمع، والتي تعيق تقدّمه، وبالتالي يجب عليه أن يتخلّص منها لينطلق نحو حادثته.³⁹

لذلك يُعَدُّ بن نبي -في نظري- أحد المؤسّسين الأوائل لمفهوم "الحداثة الإسلامية" كما يتداولها اليوم مفكرون كثر، على رأسهم طه عبد الرحمان. هذا لم يمنع بن نبي من التشجيع، في نفس الوقت، على الاستفادة ممّا هو نافع من أفكار الغرب، وتقنياته، وتجاربه الإنسانية (علوم، وتكنولوجيا، وأنماط الحوكمة، إلخ)، في الوقت الذي ظلّ يُعارض فيه ما سمّاه بـ "الأفكار المستوردة" و"القاتلة" القادمة من هناك، والغريبة عن الخصوصية الثقافية للمجتمعات المسلمة.

• ما الذي يُمكن للعالم الإسلامي تعلّمه من مسار الحداثة في اليابان وتجربتها:

يُقدّم بن نبي مثالاً عملياً للعالم الإسلامي عن منظوره هذا عند تحليله للنموذج الياباني في النهضة والحداثة. حيث استفادت اليابان من مكتسبات الحداثة الغربية وحافظت على أصولها الثقافية في نفس الوقت ووظّفت كليهما في تحقيق معجزة النهضة مع بداية عهد الميجي (1868).

يرى بن نبي أنّ نقطة التحول في التاريخ الياباني بدأت مع انفتاح البلاد القسري على الغرب إثر ضغوط الكومودور الأمريكي "بيري" سنة 1854، ممّا كشف لليابانيين عن تخلفهم العسكري والتقني، وهو ما حفّزهم لإعادة النظر في أوضاعهم (فلاستعمار دورٍ إيجابيٍّ أحيانًا في تحفيز المجتمعات الراكدة، وفق بن نبي). استجابت اليابان لهذا "التحدّي" بقوة (بما يشبه نظرية "التحدّي والاستجابة" عند توينبي) فكانت النتيجة تحركًا شعبيًّا أدّى إلى الإطاحة بحكم الشوغون وتدشين عهدٍ إمبراطوريٍّ جديدٍ يُعيد الاعتبار لسيادة الدولة، ويجعل من "المبدأ الأخلاقي" وكرامة الشعب مركزًا للعمل السياسي. ويؤكد بن نبي أنّ هذه الثورة لم تكن ممكنةً لولا وجود "نفسية خالية من

القابلة للاستعمار"، بخلاف ما هو قائم في المجتمعات الإسلامية التي تعاني من "القابلية للاستعمار". فقد جسدت اليابان إرادةً جمعيّةً مدفوعةً بوعي وطني، قادتها فيه "أقليةٌ مبدعة" -بتعبير توينبي- ذات وعي وإيمانٍ بضرورة

التغيير. 40

كما يشير بن نبي إلى أهمية القطيعة مع "الأفكار الميتة"، في تجربة اليابان، والتي عطّلت الفعالية الاجتماعية، مثل الانغلاق على الماضي والتمسك بالتقاليد الطبقية. في مقابل تبني "أفكار حيّة" تؤمن بالمساواة والفعالية الفردية والتحديث. وهنا يشير بن نبي إلى أنّ العهد الجديد في اليابان تمّ بناؤه على أساس نظرية "الكوكوتاي" (تقوم مقام الفكرة الدينية والدافع الروحي) التي تُضفي طابعاً مقدّساً على الأرض والإمبراطور، وتُؤسّس لشرعية عُرفية تقوم على الولاء المطلق والتضحية من أجل الوطن والقيادة، ويُنظر فيها إلى الإمبراطور كأبٍ رحيم، بينما تُعامله الرعية باحترام الأبناء. وهو تصوّر متجذّر في الثقافة اليابانية المتأثرة بالمبادئ الكونفوشيوسية، التي تؤكد على الرحمة، والاحترام المتبادل، والتكامل الاجتماعي. في ذات الوقت تخلّت اليابان عن "الأفكار الميتة" التي غرسها الفكر البوذي في شعبها، كتلك الأفكار التي تُرسّخ التراتبية الطبقية. وهو ما أتاح المجال لسيادة "الأفكار الحية"،

وفي مقدّمتها مبدأ المساواة. 41

وقد شكّلت هذه التحولات الفكرية والاجتماعية بيئةً مُحفّزةً على الإبداع والفعالية الفردية (باعتبار أنّ كلّ فردٍ مسؤولٍ عن المساهمة في نهضة الأمة، لا بالنيابة، بل بالمشاركة الفعلية)، وذلك في انسجامٍ تام بين القيم الثقافية العريقة ومتطلّبات العصر الحديث.

لذلك كان الانفتاح على الغرب -هذه المرّة- انفتاحاً واعياً وانتقائياً، لا يُفَرِّط في السيادة الوطنية ولا في الهوية الثقافية، بل يُوظّف الحداثة كوسيلةٍ للنهوض.

ويخلصُ بن نبي إلى أنّ سرّ نجاح اليابان يكمن في تحرير الفكر قبل تحرير الأرض، وأنّ النهضة الحقيقية تتطلب أولاً تفكيك بني التخلف في العقل والمجتمع، والتخلّص من الأفكار التي تموت. فشرطُ حياة الإنسان -كما يقول نيتشه- هو تخلّصه من الأشياء التي تموت.⁴²

خاتمة:

يُبرزُ فكر مالك بن نبي أهمية إعادة النظر في المفاهيم السائدة للحدث، لا سيما في السياقات غير الغربية، حيث لا يمكن اختزال الحدث في نمطٍ واحدٍ نشأ في التجربة الأوروبية الحديثة. فقد أسس بن نبي على نحوٍ مُبكرٍ لمقاربةٍ حضاريةٍ بديلةٍ تُعالج شروط النهوض داخل العالم الإسلامي من منظورٍ يتجاوز ثنائية التقليد والتغريب، مُستندًا إلى تحليلٍ بنويٍّ للواقع الإسلامي في ضوء ترسانة مفاهيمٍ دقيقةٍ ومُرتبةٍ كـ "القابلية للاستعمار"، و"عالم الأفكار"، و"عالم الأشخاص"، و"عالم الأشياء"، و"الأفكار الحية والفعالة"، و"الأفكار الميتة والمُمتية".

في هذا السياق، تتقاطع أفكار بن نبي مع أطروحة "الحداثات المتعددة/البديلة"، من حيث نقدها لمركزية النموذج الغربي وتأكيدها على إمكان تشكّل مساراتٍ حدثيةٍ متميزةٍ نابعةٍ من الخصوصيات التاريخية والثقافية والحضارية للمجتمعات. ويُعدُّ مشروعه الفكري محاولةً مبكرةً لإعادة بناء الحدث استنادًا للمرجعية الإسلامية، دون الوقوع في النزعة التقليدية الأورثوذكسية، أو نزعة التقليد الأعمى للغرب، بل من خلال تصوّر ديناميكيٍّ للنهضة يستوعب التعقيدات المعرفية والاجتماعية والسياسية لعصر ما بعد الاستعمار.

إنّ استحضار رؤية بن نبي في النقاش الراهن حول الحدث والنهضة يُمكن من تطوير فهمٍ نقديٍّ للحدث في السياقات الإسلامية، كما يفتح المجال أمام إعادة تأطير العلاقة بين الإسلام والحدث ضمن أفقٍ حضاريٍّ متجدّد، لا يقوم على الاستنساخ، بل على إعادة التملك الواعي للمعرفة والقيم.

الهوامش:

1. Kenneth Allan, [Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social Worlds](#), SAGE Publications, 2010, p. 4-5.
2. Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.), [Alternative Modernities](#), Durham & London: Duke University Press, 1999, 1.
3. Ronald Inglehart and Wayne E. Baker, "[Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values](#)," *American Sociological Review* vol. 65, No. 1, 2000, 19.

4. أو ما أسمّيه بـ "مجتمع السعادة المثالي" الذي يمثّل خاتمة الصراع البشري من أجل بلوغ النموذج الأمثل للحياة، والذي رآه كارل ماركس في المجتمع الشيوعي، بينما رآه فريدريك هيغل في المجتمع الليبرالي الذي بشرت به الثورة الفرنسية، في حين عبّر عنه فرانسيس فوكوياما بنهاية التاريخ، قاصداً المجتمع الليبرالي الرأسمالي الذي مثّله النموذج الأمريكي مع انتهاء الحرب الباردة.

5. Shmuel N. Eisenstadt, [Multiple Modernities](#), *Daedalus* Vol. 129, No. 1, 2000, 1-3.
6. Ibid, 21.
7. Ibid, 21-22.

8. See: Dipesh Chakrabarty, [Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference](#), Princeton University Press, 2000.
9. See: Gurminder K. Bhambra, [Rethinking Modernity Postcolonialism and the Sociological Imagination](#), Book Review by Aiman Urooj, *Insight Turkey*, Summer 2024, Volume 26, Number 3, 298-300.
10. See: Anthony Giddens, [The Consequences of Modernity](#), Stanford University Press, 1990.
11. Bashir Galati, *Hakkadha Takalama Malek Bennabi: Nahu Manhaj Rashid li Taghir al-Ijtimaii wa al-Baath al-Hadari* (Thus Spoke Malek Bennabi: Towards a Rational Approach to Social Change and Renaissance of Civilization), Manshurat Maktabat Iqraa, First Edition, Algeria, 2017, p. 9-10.
12. Djilali Boubaker, *El-Binna El-Haddarri Inda Malek Bennabi* (Civilizational Formation in Malek Bennabi's Thought), Daru El-Maarifa, 2010, Algeria, 18.
13. Hamid Dabashi, [An Interview with Hamid Dabashi](#), Z Platform, September 23, 2009.
14. Mullay El-Khalifa El-Mishishi, *Malek Bennabi, Dirassa Istikraiya Muqarina* (Malek Bennabi: A Comparative and Empirical Study), Daru Muhhakati Li Dirrassati Wa El-Nashri wa El-Tawzii, First Edition, 2012, Damascus, Syria. P. 32.

15. Ibid.
16. Ibid, 37-38.
17. Ibid.
18. Mulud Awimer, *Malek Bennabi Rajulu El-Hadharah, Masiratuhu Wa Attauhu El-Fikri Malek Bennabi* (A Man of Civilization and his Intellectual Production), Dar Fadaat Li-Nashri Wa El-Tawzii, Third Edition, Amman-Jourdan, 2016. PP. 184-186.
19. Bashir Galati, op. cit., 11-12.
20. Mulud Awimer, op. cit., p. 40-41.
21. Badrane Benlahcene, [The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization](#), International Institute of Islamic Thought, 2013, pp. 4-7.
22. Malek Bennabi, *Mushkilatu al-Afkar fi al- Alami al-Islami* (The Problem of Ideas in the Muslim World), Daru al- Fikir, First Edition, Damascus-Syria, 2002, pp. 146-152.
23. Ibid.
24. Malek Bennabi, *Shurut al-Nahda* (The Conditions of the Renaissance), First Edition, Beirut, Lebanon, 1986, pp. 131-142.

25. Mullay El-Khalifa El-Mishishi, op. cit. 127-128.
26. Bashir Galati, op. cit. 74-75.
27. Malek Bennabi, **The Problem of Ideas in the Muslim World**, op. cit. 146-152.
28. Bashir Galati, op. cit. 122.
29. Hudda Ben Zagotta, “al-Dawr al-Haddari Li al-Mujtamaati al-Asyawiyeti al-Muasira inda Malek Bennabi, al-Yaban Namudajan” (The Cultural Role of Contemporary Asian Societies According to Malek Bennabi: Japan as a Case of Study), MA Philosophy Thesis, Mentouri Constantine University, 2009-2010, pp. 12-14.
30. Ammar Talbi, *Fi Fikri Malek Bennabi wa El-Mudjtamaai El-Islami El-Muassir* (On Malek Bennabi's Thought and Contemporary Muslim Society), Madjalat Kuliyyatu El-Shariaa, Kanun wa Eddirassatu El-Islamiya, Vol: 03, 1999, Duha-Qatar. P. 564.
31. Ibid, 566.
32. Fuziya Beryun, Malek Bennabi: Asruhu Wa Hayatuhu Wa Nadariyatuhu Fi al-Haddara (Malek Bennabi: His Era, Life, and Theory of Renaissance), Daru El-Fikir, Damascus-Syria, 2010. P. 217.

33. Badrane Benlahcene, [Malek Bennabi's Concept and Interdisciplinary Approach to Civilization](#), Int. J. Arab Culture, Management and Sustainable Development, Vol. 2, No. 1, 2011, PP. 67-69.
34. Bashir Galati, op. cit. 76-78.
35. Ibid.
36. Malek Bennabi, **The Conditions of the Renaissance**, op. cit. 66.
37. Ibid, 145-159.

Also, see Abderrahman Benamara, [Le Concept De Colonisabilité Chez Bennabi](#), Paradigmes Review, Volume 6, Numéro 3, September 2023, pp. 13-23.
38. Malek Bennabi, **The Problem of Ideas in the Muslim World**, op. cit. 146-153.
39. Ibid.
40. Hudda Ben Zagotta, op. cit. P. 62-64.
41. Ibid, 67.
42. Ibid, 76.

المراجع المُعتمدة:

1. Allan, Kenneth. *Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social Worlds*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2010.
2. Awimer, Mulud. *Malek Bennabi: A Man of Civilization and His Intellectual Production* (in Arabic: *Malek Bennabi Rajulu El-Hadharah, Masiratuhu Wa Attauhu El-Fikri*). 3rd ed. Amman, Jordan: Dar Fadaat Li-Nashri Wa El-Tawzii, 2016.
3. Bennabi, Malek. *The Conditions of the Renaissance* (in Arabic: *Shourutu El-Nahda*). 1st ed. Beirut, Lebanon, 1986.
4. ———. *The Problem of Ideas in the Muslim World* (in Arabic: *Mushkilatu El-Afkar Fi El-Alami El-Islami*). 1st ed. Damascus, Syria: Daru El-Fikir, 2002.
5. Benamara, Abderrahman. "Le Concept de Colonisabilité Chez Bennabi." *Paradigmes Review* 6, no. 3 (September 2023): 13–23.
6. Benlahcene, Badrane. *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2013.
7. ———. "Malek Bennabi's Concept and Interdisciplinary Approach to Civilization." *International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development* 2, no. 1 (2011).
8. Beryun, Fuziya. *Malek Bennabi: His Era, Life, and Theory of Renaissance* (in Arabic: *Malek Bennabi: Asruhu Wa Hayatuhu Wa Nadariyatuhu Fi El-Haddara*). Damascus, Syria: Daru El-Fikir, 2010.
9. Bhabra, Gurminder K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Reviewed by Aiman Urooj. *Insight Turkey* 26, no. 3 (Summer 2024): 298–300.

10. Boubaker, Djilali. *Civilizational Building in Malek Bennabi Thought* (in Arabic: *El-Binna El-Haddarri Inda Malek Bennabi*). Algeria: Daru El-Maarifa, 2010.
11. Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
12. Dabashi, Hamid. "An Interview with Hamid Dabashi." *Z Platform*, September 23, 2009.
13. Eisenstadt, Shmuel N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.
14. Gaonkar, Dilip Parameshwar, ed. *Alternative Modernities*. Durham and London: Duke University Press, 1999.
15. Galati, Bashir. *Thus Spoke Malek Bennabi: Towards a Rational Approach to Social Change and Renaissance of Civilization* (in Arabic: *Hakkada Takalama Malek Bennabi*). 1st ed. Algeria: Manshurat Maktabat Iqraa, 2017.
16. Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
17. Inglehart, Ronald, and Wayne E. Baker. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 19–51.
18. Mishishi, Mullay El-Khalifa El-. *Malek Bennabi: A Comparative and Empirical Study* (in Arabic: *Malek Bennabi, Dirassa Istikraiya Mukkarina*). 1st ed. Damascus, Syria: Daru Muhhakati Li Dirrassati Wa El-Nashri wa El-Tawzii, 2012.
19. Talbi, Ammar. "On Malek Bennabi's Thought and the Contemporary Muslim Society" (in Arabic: *Fi Fikri Malek Bennabi wa El-Mudjtamaai El-Islami El-Muassir*). *Madjalat Kuliyatu El-Shariaa, Kanun wa Eddirassatu El-Islamiya* 3 (1999).

20. Zagotta, Hudda Ben. *The Cultural Role of Contemporary Asian Societies According to Malek Bennabi: Japan as a Case of Study* (in Arabic: *El-Dawr El-Haddari Li El-Mujtamaati El-Asyawiyyeti El-Muasira Inda Malek Bennabi, El-Yaban Namudajan*). MA Thesis, Mentouri Constantine University, 2009–2010.

نبذة مختصرة عن الكاتب:



د. جلال خَشَّيب: باحث في تخصص الجيوبولتيك والعلاقات الدولية. يشتغل منذ العام 2020 كزميل أول في مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA) التابع لجامعة إسطنبول صباح الدين زعيم-تركيا. خَشَّيب مُتَحَصِّلٌ على درجة الدكتوراه (مع أطروحة تخرّج باللغة العربية) من قسم الدراسات الآسيوية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة الجزائر3. في شهر سبتمبر 2025 أتم خَشَّيب ثالث شهادة ماستر له (باللغة الإنجليزية مع مشروع تخرّج) في برنامج

التعاون والأمن في منطقة البحر الأبيض المتوسط بمدرسة لويس للحوكمة - جامعة لويس غيدو كارلي بروما-إيطاليا، وذلك بعد نيله لمنحة تفوق من ذات الجامعة سنة 2024.

كانت ثاني شهادة ماجستير له (باللغة التركية، مع رسالة تخرج باللغة الانجليزية) سنة 2019 في تخصص التاريخ السياسي للشرق الأوسط والعلاقات الدولية، تحصل عليها من معهد دراسات الشرق الأوسط - جامعة مرمره، إسطنبول-تركيا، وذلك بعد نيله لمنحة تفوق من تركيا سنة 2014.

تحصل خشيبي سابقاً على شهادة الماجستير الأولى له (مع رسالة تخرج باللغة العربية) من جامعة الجزائر 3 (2013-2017) في تخصص الدراسات الآسيوية والعلاقات الدولية، وقبلها على شهادة البكالوريوس/الليسانس (مع مذكره تخرج باللغة العربية) من جامعة قسنطينة-الجزائر (2005-2009) في تخصص العلاقات الدولية، وقد كان صاحب المرتبة الأولى ومتفوق دفعته الدراسية طيلة أعوام البكالوريوس الأربع والماجستير أيضاً.

في سنة 2015، تحصل خشيبي على منحة تفوق من وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الجزائرية بعد نيله للمرتبة الأولى بدفعة الماجستير، وذلك لإجراء تدريب علمي قصير المدة بجامعة سكاريا-تركيا.

خشيبي أصله من الجزائر، انتقل لتركيا سنة 2014 حيث راكّم هناك خبرة علمية ومهنية لمدة تسعة أعوام من خلال دراسته هناك، وعمله وتعاونه مع العديد من مراكز الأبحاث التركية والعربية في تركيا وخارجها، كما قضى عاماً ونصف في أديس أبابا-أثيوبيا، وعاماً دراسياً في روما-إيطاليا.

عمل خشيبي سابقاً كباحث مقيم ومتعاون مع عدد من المراكز البحثية العربية والتركية منذ العام 2015، منها؛ مركز إدراك للدراسات والاستشارات (إسطنبول)، والمعهد المصري للدراسات (إسطنبول)، وأكاديمية العلاقات الدولية (إسطنبول)، ومجلة رؤية تركية الصادرة عن مركز SETA التركي (إسطنبول)، ومركز الدراسات الإنسانية والاجتماعية (Center IHH INSAMER) (إسطنبول)، وموقع TRT Arabi (إسطنبول)، ومجلة سياسات عربية الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة)، ومجلة اتجاهات الأحداث الصادرة عن مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة (أبو ظبي)، ومنصة المتوسط التابعة لمدرسة لويس للحكومة (روما)، ومنتدى كامبريدج للشرق الأوسط وشمال أفريقيا - MENAF، في كامبريدج (إنجلترا)، ومركز ستيمنسون (واشنطن العاصمة)، وغيرها.

تهتم أعمال خَشِيبُ البحثية بمجال الجيوبولتيك، نظريات العلاقات الدولية، سياسات القوى العظمى والمتوسطة، مسألة التغير في النظام الدولي، جيوبولتيك كل من شمال إفريقيا، ومنطقة المتوسط، والشرق الأوسط، وبحر الصين الجنوبي. كما تهتم أعماله بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة والصين وروسيا وتركيا والجزائر.

منذ العام 2010 يكتب خَشِيبُ بانتظام. له أكثر من 50 دراسة منشورة بمجلات مُحكَّمة ومراكز أبحاث عربية وأجنبية، وأكثر من 55 ترجمة أكاديمية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية في حقل الجيوبولتيك والعلاقات الدولية، إضافة للعديد من مقالات الرأي. تم نشر أعماله بالعديد من المجلات والمراكز البحثية في الجزائر وتركيا وقطر والإمارات ومصر ولبنان والولايات المتحدة والمملكة المتحدة وإيطاليا. إضافة إلى ذلك فقد كتب أكثر من 154 ملخصاً أكاديمياً لمقالات ودراسات كُتبت باللغة الانجليزية بأقلام كبار باحثي الجيوبولتيك والعلاقات الدولية نُشرت في تقرير البوصلة الجيوبولتيكية ومجلة جسر الجيوبولتيك (باللغات الإنجليزية والعربية والتركية) الصادرتين عن مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)- جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم بتركيا (ما بين ديسمبر 2019-يوليو 2026)، وهو المحرر التنفيذي والمُشرف على تقرير "البوصلة الجيوبولتيكية" ومجلة "جسر الجيوبولتيك" الصادرتين عن هذا المركز، إضافة لإشرافه وتحريره وإدارته لمنصة أصوات نقدية التابعة لذات المركز.

في شهر ديسمبر 2018 ظفر الأستاذ خَشِيبُ بالمرتبة الأولى في جائزة الدكتور مهاتير محمد الدولية للإبداع الفكري التي يُنظمها منتدى كولامبور للفكر والحضارة بكولامبور-ماليزيا، عن بحث حمل عنوان: "دور الحركات الإسلامية في عملية الانتقال الديمقراطي بماليزيا: أسلمة الديمقراطية أم ديمقراطية الإسلام؟"

من مؤلفاته كتاب: «أثر الحركات الإسلامية على عملية الانتقال الديمقراطي بماليزيا: أسلمة الديمقراطية أم ديمقراطية الإسلام؟» (2024/وهو العمل الحاصل على جائزة د. مهاتير محمد للفكر والحضارة)، وكتاب: «الصراع من أجل الإرادة الحرة: السياسة الخارجية التركية في نظام دولي متغير» (الطبعة الثانية: 2024)، وكتاب: «النظام الدولي الليبرالي، صعود أم سقوط؟: جون ميرشايمر في مواجهة جون آكينبري» (وهو ترجمة من الإنجليزية إلى العربية، 2021)، وكتاب: «آفاق الانتقال الديمقراطي في روسيا» (2015).

إلى جانب كتاباته، شارك خَشَّيبُ بأوراقٍ بحثيةٍ في عددٍ من الملتقيات الدولية الجامعية وكضيفٍ متحدثٍ في العديد من الندوات الفكرية والدورات التدريبية وغيرها من النشاطات بالعديد من البلدان منها؛ الجزائر، وتركيا، وقطر، وروسيا، وإيران، والإمارات العربية المتحدة، والأردن، ولبنان، وإيطاليا، وإسبانيا. يُحسِنُ خَشَّيبُ اللغات؛ العربية (اللغة الأم) والإنجليزية والفرنسية والتركية.

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)

جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، إسطنبول-تركيا (IZU)

أصواتٌ نقديةٌ

في الأفكار والسياسة والعلاقات الدولية

فلنُفكّر معًا في عالمنا من جديد

"أصواتٌ نقديةٌ في الأفكار والسياسة والعلاقات الدولية": هي وحدةٌ بحثيةٌ في مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA) التابع لجامعة إسطنبول صباح الدين زعيم-تركيا. تُعنى أصواتٌ نقديةٌ بنشر تحليلاتٍ موضوعيةٍ للقضايا الفكرية والسياسية والدولية المهمّة، خاصّةً في بلدان العالم الإسلامي وما ارتبط بها من شؤونٍ إقليميةٍ وعالمية، كما تسعى في جوهرها لتقديم رؤى علمية-نقديةٍ بديلةٍ عمّا هو مألوف وإعادة التفكير بطرقٍ مختلفةٍ فيما هو قائم.

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA) لا يتبنّى، بالضرورة، الآراء أو الاستنتاجات أو المواقف التي يعبّر

عنها المؤلفون في سلسلة «أصوات نقدية»، ولا يُعدّ نشرها موافقةً عليها أو ترويجًا لها.

المدير ورئيس التحرير: البروفيسور سامي العريان

المُحرّر التنفيذي ومحرّر النسخة العربية: د. جلال خَشَّيب

مُحرّر النسخة الإنجليزية: توماس باركر عبد القادر

المُساعدون الفنيون: محمد تيمور بن تنوير (الإنجليزية)، فاطمة جاد (العربية)

لا يجوز استنساخ أي جزء من هذا الإصدار أو إعادة إنتاجه بأي وسيلة كانت دون الحصول على إذن خطي مسبق من

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)

للحصول على مزيد من المعلومات أو لطلب إذن بإعادة نشر أجزاء من هذه السلسلة «أصوات نقدية في الأفكار

والسياسة والعلاقات الدولية»، يُرجى مراسلة:

سلسلة «أصوات نقدية في الأفكار والسياسة والعلاقات الدولية»

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)

جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم

هالكالي، كوتشوك جكمجة، 34303، إسطنبول، تركيا

الموقع الإلكتروني: ciga.izu.edu.tr

الهاتف: +90 212 692 9689

الفاكس: +90 212 693 8229

البريد الإلكتروني: ciga@izu.edu.tr

حقوق الطبع والنشر © 2026 محفوظة لمركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)

جميع الحقوق محفوظة

معايير النشر في "أصوات نقدية"

تُرَحَّبُ أصوات نقدية بمساهمات الأكاديميين والخبراء والباحثين باللغتين الانجليزية والعربية من دراساتٍ ومقالاتٍ وعروضٍ كتبٍ ومراجعاتٍ وتحليلاتٍ نقديةٍ وترجماتٍ علميةٍ أصيلة. كما تأخذ بعين الاعتبار الأعمال التي تتوفر فيها المعايير العلمية والشروط المنهجية ويُخضعها للتحكيم، أبرزها:

1. يُفَضَّلُ أن يُقدِّمَ العمل المُرسَل فكرةً أصيلةً أو رؤيةً نقديةً بديلةً أو يفتح باب التفكير في المواضيع المألوفة بشكلٍ إبداعيٍ مختلف.

2. أن يكون المقال أصيلاً لم يُنشر من قبل على نحوٍ كليٍّ أو جزئيٍّ في أية منصّة إلكترونية أو ورقية، وألا يكون معروضاً للتحكيم لدى جهةٍ أخرى أثناء عرضه على "أصوات نقدية" للتحكيم.

3. أن يكون ذا صلة برسالة المركز واهتماماته البحثية.

4. أن يتميز بسلامة اللغة ومتانة البناء المنهجي.

5. الالتزام بمعايير الكتابة العلمية المتعارف عليها والاستخدام الأمكن لما تُوفِّره العلوم الاجتماعية عمومًا من نظرياتٍ وأدواتٍ منهجية في التحليل والاستنتاج.

6. الالتزام بمعايير التوثيق المنهجي من أمانةٍ في الاقتباس ونسب الأفكار لأصحابها وتوثيقٍ للمراجع. كما يُفَضَّلُ استخدام أسلوب توثيق مدرسة شيكاغو (يُنظر [هنا](#)).

7. يكون العمل المُرسَل مرفقاً بملخصٍ قصيرٍ عنه (في حدود 150 كلمة) وكلماتٍ مفتاحيةٍ خمس، وخطّةٍ تتضمّن محاوره الأساسية.

8. تُرفق الأعمال المُرسلة ببيان السيرة الذاتية للكتاب على ألا تزيد عن 150 كلمة.

9. يحقّ للمُحكِّمين أو المراجعين الطلب من المؤلف تعديل أو تقليص حجم العمل المُرسَل أو التوسّع فيه حسب الضرورة والتقدير.

10. عدد الكلمات (من دون أن تشمل الهوامش والمراجع):

- الدراسات والأبحاث: 4000-8000 كلمة.
- المقالات والتحليلات: 2000-3500 كلمة.

- المراجعات والعروض النقدية للكتب والدراسات الأكاديمية: 2500-4000 كلمة (يُستحسن أن تكون الكتب أو الدراسات الأكاديمية المختارة قد صدرت خلال الأعوام الثلاث الأخيرة أو تكون كتبًا أو دراسات نظرية أصيلة).
- الترجمات الأكاديمية: 3000 كلمة على الأقل (يُستحسن أن تكون الأعمال المنتقاة للترجمة قد صدرت خلال الأعوام الثلاث الأخيرة أو تكون أعمالاً نظرية أصيلة).

سياسة "أصوات نقدية" للنشر

1. يجب أن يقدم العمل المرسل بشكل وورد (Word Document – doc or docx) وليس بشكل (PDF) على أن يكون الخط بحجم 12، والعناوين الرئيسة بخط 14 مع ترك فراغ بين الخطوط بحجم 1.5.
2. يرسل العمل كملحق (Attachment) على البريد الإلكتروني التالي: djallel.khechib@izu.edu.tr ويكتب في خانة موضوع البريد: **Critical Voices**
3. يتم إخطار المرسل باستلام العمل في ظرف أسبوع.
4. يخضع العمل المرسل للتحكيم ويتم الرد على الكاتب في مدة أقصاها ثمانية أسابيع.
5. يكون رد قرار المحكم بإحدى الصيغ الثلاث: القبول دون مطالبة بإدراج تعديلات، أو القبول مع المطالبة بإدراج تعديلات، أو الاعتذار عن النشر.
6. للمركز كامل الحق في الاعتذار عن نشر الأعمال المرسلة من دون تقديم أسباب أو مبررات لذلك.
7. في حال ثبوت وجود سرقة علمية أو انتحال في الاقتباس أو الأفكار أو إخلال بأخلاقيات النشر فللمركز كامل الحق في التراجع عن نشر العمل قبل نشره أو سحبه من موقعه بعد النشر، كما سيتم إيقاف التعامل مع الكاتب نهائياً.
8. يُقدّم المركز مكافأة مالية فقط نظير الأعمال التي يقرر أن تُطبع ورقياً من ضمن منشورات المركز بعد موافقة الكاتب.
9. يُقدّم المركز شهادة نشر ومشاركة في حال تم طلبها من الكاتب.
10. يُتيح المركز للباحثين الناشرين بقسم "أصوات نقدية" إمكانية عرض أعمالهم المقبولة على شكل محاضرات بالمركز ضمن نشاطاته الدورية، حضورياً أو عن بُعد.
11. يحقّ للمركز ترجمة العمل المقبول للنشر من لغته الأصلية إلى لغات أخرى ونشره دون الرجوع للمؤلف في حال وجود حاجة علمية لذلك.
12. يلتزم المركز بمعايير حرفية وأخلاقية صارمة تجاه الأعمال المرسلة إليه كالحفاظ على خصوصية العمل المرسل وسريته وعدم تداوله إلاّ بين المحكمين له، والالتزام بالتحكيم مجهول المؤلفين، وعدم الإفصاح عن أسماء المحكمين.
13. يسعد قسم "أصوات نقدية" باستقبال ملاحظاتكم وتعليقاتكم النقدية عن كلّ ما له صلة بمضمون منشوراته أو شكلها.

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA)

<https://www.izu.edu.tr/en/ciga/about-us/our-center>

رؤيتنا

أن نكون مؤسسة بحثية رائدة للأفكار والتحليلات والتوصيات في مجال السياسات المتعلقة بالشؤون العالمية التي تؤثر على العالم الإسلامي، وأن نعمل على تعزيز العلاقات المستقبلية مع القوى العالمية على أسس من المبادئ المتشاركة والمصالح المشتركة والاحترام المتبادل

رسالتنا

مركز دراسات الإسلام والشؤون العالمية (CIGA) هو مؤسسة مستقلة وغير ربحية للأبحاث والسياسة العامة مقرها بإسطنبول - تركيا، وهو مركز تابع لجامعة إسطنبول صباح الدين زعيم. تتمثل رسالته في "إجراء أبحاث وتحليلات عالية الجودة، وتنقيف العامة وصانعي السياسات، وتدريب الخبراء، واقتراح أفكار جديدة وتوصيات سياسات ذات صلة بالسياسات العالمية والعلاقات التي تؤثر على العالم الإسلامي وتطور مجتمعاته وتقدمها"