

БАДРАН БЕНЛАХСЕН



СОЦИАЛЬНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ
ПОДХОДА МАЛЕКА БЕННАБИ
К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Социально-интеллектуальные основания
подхода Малека Беннаби к цивилизации

Я посвящаю этот труд

МАЛЕКУ БЕННАБИ,
АБДУЛ-ХАМИДУ БЕН БАДИСУ
И ИСМАИЛУ РАДЖИ АЛЬ-ФАРУКИ

СОЦИАЛЬНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ
ОСНОВАНИЯ ПОДХОДА МАЛЕКА
БЕННАБИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ



БАДРАН БЕНЛАХСЕН

*Книга напечатана при поддержке
Института Интеграции Знаний*



Международный Институт
Исламской Мысли

Ровно — 2021

**Социально-интеллектуальные основания
подхода Малека Беннаби к цивилизации (Russian)**

Бадран Бенлахсен

© Институт Интеграции Знаний
и Международный Институт Исламской Мысли
1442 по хиджре / 2021 н.э.
Paperback ISBN 978-966-416-824-0

**The Socio-Intellectual Foundations
of Malek Bennabi's Approach to Civilization (Russian)**

Badrane Benlabcene

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1432AH / 2011CE
ISBN 978-1-56564-367-3 *paperback*
ISBN 978-1-56564-368-0 *hardback*
IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Переводчик: Ольга Тымчишин
Редактор: Марко Хряк-Петельованый
Обложка: ШИраз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Все права защищены.

Ни одна из частей настоящей книги не может быть воспроизведена
без письменного разрешения правообладателя.

Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору
и могут не совпадать с мнением издателя, переводчиков и редакторов.

Содержание

<i>Благодарность</i>	9
<i>Предисловие</i>	11
<i>Вступление</i>	14
1. Цивилизация: концепции и подходы	38
2. Основные концепции подхода Беннаби к цивилизации	84
3. Толкование движения цивилизации Беннаби	134
4. Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внутреннее социальное измерение	183
5. Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внешнее социальное измерение	241
6. Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внутреннее интеллектуальное измерение	292
7. Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внешнее интеллектуальное измерение	348
8. Выводы	400
<i>Список литературы</i>	422

БЛАГОДАРНОСТЬ

Я благодарен Аллаху за Его руководство, Милость и Благословение, ведь без Его помощи я бы никогда не выполнил эту задачу.

Я очень признателен членам наблюдательного комитета д-ру Зайду Ахмаду, профессору Джаюму Джавану, адъюнкт-профессору д-ру Камарузаману Юсуфу, активная поддержка и критические замечания, внимательные комментарии, предложения, бесценная помощь и руководство которых сделали опыт написания этих тезисов не только возможным, но и увлекательным и приятным.

Я искренне благодарен также проф. Джорджу Ритзеру из факультета теоретической социологии университета Мэриленда (США), проф. Саиду Фариду аль-Атгасу из факультета социологии Государственного университета Сингапура и проф. Азадармаки из факультета социологии Тегеранского университета, проф. Сано Котубу, директору Международного института мусульманского единства (Малайзия), адъюнкт-профессору д. Ибрагиму Зиену из факультета усуль аль-дин Международного Исламского университета (Малайзия) и д-ру Мазену Хашему из Американского центра цивилизационных и межкультурных исследований за их комментарии, советы и академическую поддержку на протяжении моего обучения. Я также хотел бы выразить свою признательность моей жене, д-ру Фариде Зузу из Исламского университетского колледжа Малайзии (Куим), моему другу, Риазу Хауи, ценные комментарии и советы которых всегда были полезными, целостными и провокационными. Дружеские отношения с ними и с д-ром Ахмадом Буксиром и д-ром Салихом Себуи сделали это время исследований и написания плодотворным и полезным. Я также благодарен д-

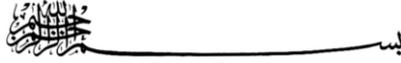
ру Аднану Холдину из Центра английского языка Международного Исламского университета Малайзии за то, что он потратил много времени на чтение и редактирование этой работы.

Я хотел бы поблагодарить библиотекарей Малазийского университета Путра, Университета Малайя, Малазийского университета Кебангсаан, Малазийского исламского центра и Малазийского Международного исламского университета за их помощь, предоставление материалов и допуска к особым коллекциям.

И последнее, но немаловажное, я искренне благодарен и признателен малазийским гражданам и правительству за предоставленную возможность жить среди них и изучать их культурную традицию и наследие.

БАДРАН БЕНЛАХСЕН

ПРЕДИСЛОВИЕ



"Пречист Ты! Мы знаем только то,
чему Ты научил нас. Воистину,
Ты - Знающий, Мудрый" (Коран, 2:32)

Международный институт исламской мысли (МИИМ) с огромным удовольствием представляет труд «Социально-интеллектуальные основания подхода Малека Беннаби к цивилизации», который был изначально написан как докторская диссертация доктора Бадрана Бенлахсена.

В центре внимания - работа Малека Беннаби (1905-1973), известного алжирского мыслителя и великого мусульманского интеллектуала, который был сфокусирован на установлении причин упадка мусульман и успеха Западной цивилизации. Обширные исследования Беннаби привели его к выводу о том, что главная проблема кроется не в Коране или исламской вере, а в самих мусульманах, и, если осознать истинную картину влияния колонизации, а также факторы, руководящие цивилизацией и ее движением, то укоренившиеся проблемы мусульманского мира можно решить и это ознаменует начало новой эры мусульманского возрождения.

Автор исследует подход Беннаби к цивилизации и принципы, выведенные с помощью методологии мета-теоретизирования (Mu), выходя за рамки известной литературы, чтобы не только представить междисциплинарный подход Беннаби, но также провести глубинный анализ его структуры. В процессе работы он проливает свет на один из наиболее интригующих элементов теории

Беннаби: развитие цивилизации определяется внутренними-внешними социально-интеллектуальными факторами и можно составить уравнение для цивилизации. Это уравнение: человек + почва + время = цивилизация, в котором религия, согласно Беннаби, является важнейшим катализатором, подробно объяснено и тщательно изучено и дана оценка его значения в контексте выхода из ситуации мусульманского упадка. Абсолютно очевидно, что для Беннаби человек является центральной силой в цивилизационном процессе и без него другие два элемента не имеют значения. Учитывая последствия, убежденность Беннаби в том, что пока мусульмане не изменят своё духовное состояние, они не смогут ускорить долгосрочные, существенные изменения в обществе, кроется в аяте Корана:

«Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (Коран, 13:11). Беннаби считал, что именно этот путь ведёт к формированию цивилизации.

Это исследование привносит новое понимание методологии и философии взглядов Беннаби. Мы надеемся, что анализ и идеи, содержащиеся в этой книге, не только сделают важный вклад в предмет цивилизации, но также будут способствовать большему осознанию и заинтересованности среди читателей жизнью и работами Беннаби в целом.

Даты, указанные согласно исламскому календарю (хиджра), обозначены г.х. Арабские слова приводятся курсивом, кроме тех, которые вошли в общее употребление.

МИИМ, основан в 1981 г., является главным центром, который поощряет серьезные научные усилия, основанные на исламских взглядах, ценностях и принципах. Институтские программы исследований, семинаров и кон-

ференций на протяжении последних тридцати лет вылились в издание больше четырёхсот трудов на английском и арабском языках, многие из которых переведены на несколько других языков.

Мы хотели бы выразить свою благодарность и почтение автору, который на протяжении различных этапов издания тесно сотрудничал с издательской группой лондонского офиса МИИМ. Мы также благодарны Эмили Гарофало за высококачественную редакторскую работу и пристальное внимание к мелочам. Ее рекомендации и предложения были чрезвычайно важными для конечного результата.

ЛОНДОНСКИЙ ОФИС МИИМ

2011

ВСТУПЛЕНИЕ

Со времён издания известной сейчас статьи «Столкновение цивилизаций»¹ Самуэля Хантингтона, заинтересованность цивилизацией переросла в дебаты о мировом порядке в интеллектуальных кругах. Это усилило предыдущие усилия философов истории и социологов по выделению цивилизационных студий как отдельной области исследований. Уделялось внимание важности изучения цивилизаций и их значению для понимания глобальных изменений. Более того, окончание так называемой Холодной войны и распад Советского Союза привели к обсуждению вопроса цивилизационных исследований и связанных вопросов, даже несмотря на то, что большинство интеллектуалов и политических деятелей избегали категорий «цивилизация» и «цивилизации». В этом контексте многие исследователи и ученые призывали к пересмотру и переоценке работ тех ведущих цивилизационистов² среди историков, социологов, антропологов и философов, которые подробно исследовали вопросы, касающиеся оснований, возникновения, становления, взаимоотношений, достижений, упадка и заката цивилизаций. Перечень этих ведущих цивилизационистов включает, в частности, Ибн Хальдуна (1332–1406), Конта (1798–1857), Шпенглера (1880–1936), Вебера (1864–1920), Дюркгейма (1858–1917), Тойнби (1889–1975), Сорокина (1889–1968), Кробера (1876–1960), Броделя (1902–1985).³ В мусульманском мире с начала XX века наблюдались попытки рассматривать историю с цивилизационной точки зрения. Среди мыслителей и лидеров этих усилий Малек Беннаби (1905–1973), учёный с

глубокими идеями, ведущий мусульманский алжирский интеллектуал, является цивилиционалистом. Некоторые из тех, кто интересуется его взглядами, считают его писателем, мыслителем и, возможно, первым философом-социологом в мусульманском мире после Ибн Хальдуна.⁴ Другие считают его «философом-провидцем всей уммы», беспокойство об упадке мусульманской цивилизации которого привело его к анализу причин упадка для поиска решений.

Беннаби также был одним из немногих мыслителей, которые преуспели в создании очень систематизированных трудов. Он искал универсальные законы и фундаментальные принципы, которые руководят человеческими обществами и цивилизациями, и определяют их судьбу в истории. От 1940-х и до смерти в 1973 г. он написал многочисленные книги и статьи, предлагая всеобъемлющее представление о философии истории, социологии, социальных и исторических изменениях, неотложных культурных и цивилизационных вопросах, а также о различных культурных традициях. Однако, главной темой Малека Беннаби было исследование цивилизации в общем, и попытка предоставить решения государству мусульманской цивилизации в частности. Другими словами, мусульманская цивилизация была начальной точкой для исследования цивилизаций и теоретизирования касательно этого вопроса.

С ранних лет внимание Беннаби было сконцентрировано на стагнации, в которой погрязли мусульмане. Таким образом, он был участником многих интеллектуальных движений активистов, чтобы снова активировать цивилизационный процесс в мусульманском мире. Однако, многие попытки, предпринятые в разное время, казались Беннаби неплодотворными, из-за отсутствия четкого видения и методологии для рассмотрения вопроса.

Как многие утверждают, Беннаби направил свои усилия на возобновления динамичности мусульманской цивилизации посредством развития своего подхода к изучению цивилизации в общем и мусульманской цивилизации, в частности. В то время как многие активисты и интеллектуалы были склонны решать современную дилемму отсталости мусульманского мира в плоскости экономики, политики или идеологии, он подчеркивал роль идей как катализатора развития цивилизации. Беннаби считал, что цивилизация является не скоплением, а скорее сооружением и системой.⁵

Опираясь на доскональное понимание ислама, глубинное усвоение и понимание социальных наук и правильные представления о динамизме человеческого общества и истории, Беннаби применил этиологический подход, который позволил ему овладеть большими знаниями о деятельности человеческих обществ, работе и динамике культуры и цивилизации с универсальной точки зрения.⁶

Он направил свои усилия на решения социальных проблем в пределах модели цивилизации. Другими словами, он считал цивилизацию четкой единицей, посредством которой можно изучать социально-исторические явления. В этом контексте он рассматривал цивилизацию как ядро любого исследования условий жизни людей на протяжении короткого или длительного периода. Он сказал:

«Проблема любого человека, по сути, является проблемой его цивилизации. И невозможно для кого-либо обозначить и решить его проблему, если он не приподнимает свои мысли и возможности до уровня великих человеческих отношений и не проводит глубинных обсуждений, чтобы понять факторы, которые создают и разрушают цивилизации».⁷

Любой читатель, который ознакомился с наследием Беннаби на тему цивилизации, увидит, что идеи и словарь его взглядов является смесью и результатом изучения работ многих ведущих мыслителей и не всегда они являются абсолютно новыми, если рассматривать их частично. Это не означает, однако, что его идеи выведены из существующих источников и внедрены как отдельные гетерогенные элементы. В действительности, взгляды Беннаби являются организованным единым целым или системой, в которой все концепции, термины и идеи, несмотря на их происхождение, интегрированы в целостное систематическое толкование.

В сравнении с другими мыслителями и цивилиционистами, подход Беннаби к цивилизации все ещё требует глубокого анализа и понимания. Его до сих пор неполностью истолковали и внедрили. Беннаби вывел свой подход к цивилизации непосредственно для того, чтобы поставить диагноз явлениям, доминирующим в современном мусульманском мире, явлением отсталости, объясняя их истоки и пути их устранения.⁸ Последнее предполагает то, что подход Беннаби к различным вопросам, связанным с исследованием цивилизаций и их развития в истории, имеет большое значение в интеллектуальной среде для диагностики мусульманского цивилизационного кризиса.

Как было сказано выше, хотя труд Беннаби был доступен на французском и арабском языках с конца 1950-х гг., его идеи или методологический подход к исследованию различных проблем мусульманской цивилизации редко привлекали серьезное научное внимание до 1980-х гг.⁹ В большинстве случаев его неправильно понимали и даже иногда неправильно толковали в разных и конфликтующих идеологических кругах.¹⁰

Несмотря на это позднее признание важности аспектов, упомянутых из идей и взглядов Беннаби, внимание читателей привлекали те детали, которые не отображают глубину его мышления. Соответственно, вопросы культуры, цивилизации, циклическая концепция исторического развития и социальных изменений и соответствие всего этого современным и непосредственным проблемам мусульман были в центре внимания большинства работ о нем. Однако, практически не уделялось внимания фундаментальной теоретической и методологической модели, которая лежала в основе рассмотрения этих вопросов Беннаби.

Другими словами, был проведён небольшой и поверхностный анализ истоков его подхода к цивилизации и источников, из которых Беннаби развил свои концепции, понятия и подход. Насколько известно автору на сегодняшний день, не было серьезных попыток проанализировать основополагающую структуру взглядов Беннаби для того, чтобы понять уникальность, дееспособность и аутентичность его идеи в борьбе с болезнью мусульманской цивилизации.

В некотором контексте, Месави (1991) и Хассан (1991) утверждали, что значение взглядов Беннаби объясняется его научным образованием вместе с историческим, социологическим и философским кругозором, которые позволили ему постичь глубины европейской цивилизации и достичь досконального понимания ее культуры, а также его оригинальным мышлением и анализом сильных и слабых сторон уммы. Таким образом, Хассан считает, что взгляды Беннаби охватили социальные, политические, нравственные и теологические предположения.¹¹

Поэтому, главной целью этой работы является определение различных факторов, которые влияли на форми-

рование и развитие подхода Малека Беннаби к цивилизации, особенно, событий и обстоятельств его эпохи, которые мотивировали своего мыслителя, который жил в важный период истории современного мусульманского мира.

Это исследование также изучает инструменты, методы, концепции и теории, которые использовал Беннаби. Более того, в этой работе проанализирован процесс формулировки и развития подхода Беннаби.

ЦЕЛИ И ОБОСНОВАНИЕ РАБОТЫ

Данное исследование является углублением в теоретическую модель подхода Беннаби к цивилизации, и в то, как он повлиял на теоретизацию цивилизации и ее развития в истории. Исследование также стремится проанализировать толкование Беннаби развития цивилизации в истории и цивилизационном процессе. Более того, цель этой работы - понять современную цивилизацию и ее влияние на социальную жизнь, и вывести цивилизационную модель для тех, кто принимает решения, чтобы они могли лучше решать проблемы в пределах соответствующей цивилизационной модели. Хотя существует много исследований вопроса цивилизации, и растущее количество работ на тему исторического мышления Беннаби, важность данной работы состоит в анализе мета-теоретического подхода Беннаби, включая следующие аспекты:

1. Она отображает различные интеллектуальные усилия в мусульманском мире с начала XIX века, чтобы сформулировать целостный подход для решения дилеммы отсталости, и вернуть назад и активировать мусульманскую цивилизацию.

2. Она сфокусирована на развитии цивилизации с использованием междисциплинарного подхода, который опирается на вклад в дисциплины философия истории и на социальные науки, находит связь с наследием Ибн Хальдуна.
3. Она отображает необычную точку зрения и поэтому является очень важной для выявления различных частных дилемм в мусульманском мире, а также в других мировых цивилизациях.
4. Она анализирует и разрабатывает некоторые концепции Беннаби, которые все еще требуют доработки, как целостную систему, включая, например, концепцию цивилизации, роль и место человека в истории, религию как катализатор ценностей цивилизации, три области, три стадии, сеть человеческих взаимосвязей, идею ориентации и др.
5. Она изучает предысторию Беннаби, чтобы выяснить, что повлияло на него при разработке этого подхода. С одной стороны, он был мусульманского происхождения, изучал исламские традиционные науки и применил наследие Ибн Хальдуна. С другой стороны, он обогатил свои знания западной культурной и научной традицией во время своего тридцатилетнего периода жизни во Франции, где он изучал философию, общественные и естественные науки.

Вышеуказанные аспекты являются смыслом данного исследования, и предполагают использования соответственной методологии, чтобы осуществить исследование подхода Беннаби и его истоков.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ КАСАТЕЛЬНО МЕТОДОЛОГИИ И ПОДХОДА

Существует много подходов, которые можно применить к исследованию такого рода, а именно, чтобы провести исследование, сосредоточенное на социально-интеллектуальных основаниях и раскрыть основополагающую структуру подхода Беннаби к цивилизации, а также различные факторы, которые влияли на его формирование и развитие. С методологической точки зрения, я выбрал подход метатеоретизирования, потому что он содержит в себе элементы социологии знаний и истории идей, как мы увидим далее. В этом контексте я применяю подход метатеоретизирования Ритзера - с некоторыми изменениями - в связи с его соответствием и пользой, а также его уникальностью, которая будет показана в последующих главах. Он обеспечивает теоретический анализ, который определяет проблему исследования и пути ее устранения.¹²

Чтобы лучше понимать концепцию цивилизации Беннаби, метатеоретизирование Ритзера более систематически приспособливается к исламской интеллектуальной и культурной модели, составляющую фундаментальную сферу, в которой идеи Беннаби растут и принимают свою окончательную форму.

Полноценное объяснение этого метода и его приемов представляется чрезвычайно важным. Поэтому мы обсудим следующие элементы:

(1) Подход метатеоретизирования Ритзера

В последние годы существует заинтересованность использованием подхода метатеоретизирования в социологии, а также в смежных сферах исследований.¹³ Чтобы

легитимизировать его использование в данном исследовании, важно предоставить соответствующее объяснение этого подхода. Автор стремится ответить на следующие вопросы: (1) Что такое метатеоретизирование? (2) Почему оно становится все более важным? (3) Как оно используется в социологии? Как оно будет применено в данном исследовании, которое относится к философии истории с одной стороны и к социологии с другой?

(а) Что такое метатеоретизирование?

Префикс «мета-» сейчас появляется во многих дисциплинах в общественных науках. В общем, он используется в значении «после», «около» и «за пределами». Как утверждал социолог-теоретик Жао, метатеоретизирование является путём осуществления мета-исследования в добавок к мета-методу и мета-анализу данных.¹⁴ Мета-исследование является исследованием, которое включает изучение других исследований. В некоторых случаях мы говорим об исследовании второго порядка. Например, исследование первого порядка изучает данное явление X, в то время как исследование второго порядка изучает исследование X. Мета-исследование охватывает или выходит за пределы предыдущих исследований.¹⁵

Метатеоретизирование включает два слова: «мета» и «теоретизирование». «Мета» означает выходить за пределы или высший, превосходящий: оно используется для формирования понятий, обозначающих сферу исследования, целью которой является изучение природы, предположений, структуры и т.д. определённой области (метафизика, метакритика), в то время как теоретизированием означает создание теории или теорий,¹⁶ или процесс создания теории. Таким образом, можно дать следующее определение метатеоретизированию: выход за пределы процесса создания теории, чтобы взглянуть за рамки тео-

рии, проанализировать истоки и сформировать основания такой теории.

Более того, это означает выйти за пределы теории, чтобы изучить природу, предположения, структуру и среду такой теории или теорий. Метатеоретизирование - это систематическое исследование основополагающей структуры социологической теории.¹⁷ Это способ осуществления мета-исследования и тип мета-анализа структуры теорий и теоретиков. Другими словами, это теоретическое стремление раскрыть различные факторы, сопутствующие возникновению, оформлению, развитию и использованию такой теории. Кроме того, именно метатеоретическое мировоззрение теоретически рассматривает различные факторы, которые повлияли на формирование теории и теоретика.¹⁸

С 1980-х гг. Джордж Ритзер утверждал, что метатеоретизирование является систематическим исследованием социологической теории.¹⁹ Чтобы сделать эту модель приспособленной к другим дисциплинам, он упомянул, что не только ученые-социологи применяют мета-анализ, т.е. рефлексивно изучают свою дисциплину, а также философы, психологи, политологи, обществоведы и историки. Кроме того, что метатеоретики и мета-анализ встречаются в других сферах, другие типы такого анализа отличаются от модели метатеоретизации конечными продуктами, а не процессом метатеоретизирования, который объединяет всех метатеоретиков.

В своей модели Ритзер выделяет три разновидности метатеоретизирования, которые определены в большинстве по различиям в конечных продуктах.²⁰ Первый тип, метатеоретизирование как способ достижения глубокого понимания теории (*Ми*), включает изучение теории с целью получения лучшего, более досконального понимания дошедшей до нас теории. Если быть более точными, *Ми*

занимается исследованием теорий, теоретиков и обществ теоретиков. Второй тип, метатеоретизирование как предпосылка к развитию теории (*Мр*), охватывает изучение дошедшей до нас теории с целью разработки новой социологической теории. Существует также третий тип, метатеоретизирование как источник взглядов, которые перекрывают социологическую теорию (*Мо*), в котором исследование теории нацелено на формирование точки зрения, можно сказать метатеория, которая перекрывает некую часть или всю социологическую теорию.

(б) Метатеоретизирование как способ понимания Ми

Автор заинтересован и будет анализировать первый тип метатеоретизации (*Ми*), который совпадает с целью данного исследования. *Ми* включает изучение теории с целью получения лучшего, более doskonaльного понимания дошедшей до нас теории, и, если точнее, исследование теорий, теоретиков и обществ теоретиков. Согласно Ритзеру, *Ми* состоит из четырёх основных измерений (подтипов), которые включают формальное или неформальное исследование теории с целью достижения ее более глубокого понимания.

ПЕРВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ (внутренне-социальное) рассматривает все в пределах области изучения и сосредоточено на социальных, а не на когнитивных факторах. Главный подход здесь подчеркивает общие аспекты различных теорий и включает усилия по определению главных школ в истории области исследования. Он также придаёт значение исследованию самих теоретиков, изучает их институциональные связи, карьеру и т.д.²¹ Он включает усилия по определению главных школ в истории области исследований. В этом метатеоретическом измерении акцентируется внимание на самих теоретиках, т.е. на происхождении и семейных связях, религиозных узах,

интеллектуальных связях с главными мыслителями и личном опыте.²² В случае Беннаби акцент ставится на разнообразном личном опыте и на интересах Беннаби, его предыстории (семья, религия, образование) и интеллектуальных начинаниях (активист и интеллектуальная жизнь).

ВТОРОЕ ИЗМЕРЕНИЕ (внешнее социальное) передвигается к макроуровню, чтобы рассмотреть общество на национальном и социально-культурном уровнях и природу его влияния на теоретизирование. Другими словами, внешнее социальное измерение подчеркивает взаимоотношения между процессом теоретизирования и различными институтами, структурами общества и другой социальной деятельностью, которая имеет непосредственную или опосредованную связь с развитием подхода или теории.²³ В случае Беннаби это измерение будет сосредоточено на взаимосвязи внешних социальных факторов, формирования и развития подхода Беннаби. Оно даёт нам более социологические идеи для понимания более широкого социально-исторического контекста, который направил Беннаби к исследованию цивилизации и формулированию его подхода.

Таким образом, этот подход сосредоточен на процессах колонизации и деколонизации, которые составляют более широкий исторический и социальный контекст мышления Беннаби. Он позволяет нам изучить связь между двумя процессами и усилиями Беннаби по формулированию подхода к проблеме цивилизационной отсталости в мусульманском мире, постоянного упадка и стагнации его цивилизации.

ТРЕТЬЕ ИЗМЕРЕНИЕ (внутренне интеллектуальное) сосредоточено на интеллектуальных или когнитивных проблемах, которые традиционно внутренние по отношению к области исследования (цивилизации).²⁴ Оно

включает попытки определить главные когнитивные парадигмы, школы мысли, изменения в парадигмах и развитие общих метатеоретических инструментов, с помощью которых можно анализировать существующие теории и разрабатывать новые теории.²⁵ В случае Беннаби, внутренне-интеллектуальные факторы, влияющие на его теоретизирование и когнитивные (интеллектуальные) факторы, связанные с исследованием цивилизации.

Оно также исследует то, как ученые, имеющие одинаковые сферы интересов, рассматривали те же проблемы, какие главные характеристики их подходов существовали, а также как они повлияли на теоретизирование Беннаби в вопросе цивилизации. Другими словами, оно сосредоточено на формировании интеллектуального аспекта его личности, парадигме мышления, школ и подходов к той же проблеме, которая интересовала Беннаби.

ЧЕТВЁРТОЕ ИЗМЕРЕНИЕ (внешнее интеллектуальное) обращается к другим академическим дисциплинам за идеями, инструментами, концепциями и теориями, которые можно использовать в исследовании цивилизации.²⁶ В случае Беннаби, это измерение включает влияние Корана,²⁷ религиозного мышление в мусульманском мире, философии, психологии, естествознания и других интеллектуальных видов деятельности, внешних по отношению к области цивилизационных исследований и их двух доминирующих парадигм.

Эти четыре измерения помогают нам сконцентрироваться на том, что эта методология предоставляет исследователю теорий и теоретических предпосылок.

Ми предоставляет систематические методы понимания, оценки, критики и усовершенствования существующих теорий. Это отличительная сфера ответственности метатеоретизации - углублять уровень понимания теорий.

Метатеоретики систематически изучают тщательные (часто сравнительные) исследования социологических теорий, и имеют в их распоряжении арсенал инструментов, которые позволяют им открывать много вещей, невидимых обычно студенту теории.

Более того, *Ми* позволяет дать более правильную оценку и провести критический анализ дошедших до наших дней теорий. Когда мы говорим об исследовании первого и второго порядка, именно их отношения с социальным миром являются их отличительной чертой. Исследование первого порядка показывают, что первичное исследование рассматривает непосредственно социальный мир, а исследование второго порядка (метатеория) - первичное исследование.

(в) Почему метатеоретизирование является важным?

Ритцер утверждает, что метатеоретизирование имеет значение для теоретизирования следующим образом:

«В то время как работа по метатеоретизированию извлекается из социального мира, она вовсе не является несоответствующей для нашего понимания того, как устроен этот мир. Таким образом, я считаю, что метатеоретизирование является не только легитимным начинанием, а также оно узаконено использованием для усиления нашего понимания социально-культурной действительности».²⁸

В свою очередь, Жао подчеркивает огромное значение метатеории, которая, кроме прочего, является инструментом для решения определенных дисциплинарных проблем. Существуют ситуации, в которых метаисследование (метатеория) становится не только необходимым, но и неизбежным. Тем не менее, метатеория является особенно важной в двух условиях: первое включает

неожиданный фундаментальный сдвиг в концепции объекта в дисциплине. Мета-исследование (метатеория) нужна в этой ситуации для пересмотра когнитивного статуса изменчивой дисциплины. Примером служит современная революция в физике, спровоцированная теорией относительности Эйнштейна, которая привела к развитию философии науки. Второе условие, при которой мета-исследование (метатеория) особенно важна, включает неспособность дисциплины прогрессировать.²⁹

Более того, метатеория может быть источником новой концепции, которая изменяет предыдущие теоретические предположения; она может указать на новую проблему, акцент или ответвления; или она может содержать предположение, которое, после некоторых размышлений, ведёт к новому теоретическому утверждению, объясняя то, что метатеории могут быть весьма полезными для теорий, которые часто формируются из-за определённого избегания метатеоретических вопросов.³⁰

Кроме того, тот тип мыслительного труда, проведённый метатеоретиками, может быть полезным для разъяснения наших теоретических отличий и демонстрации нам, где возможно осуществить большую интеграцию. Такова роль переносит метатеоритизацию из абстрактной области на очень практичное место, состоящее в том, чтобы помочь дисциплине в целом преодолеть ее трудности.³¹

(2) Чем метатеоретизация может быть полезна в данном исследовании?

Хотя эта модель разработана в основном в сфере социологии, если точнее, теоретической социологии, ее можно применять в других сферах исследований. Таким образом, Ритзер говорит о том, что различные статьи, написаны многими теоретиками о метатеоретизировании, обсуждают возрастающий интерес среди социоло-

гов и других обществоведов, которые занимаются метааналитической работой всех типов: метаметодологией, анализом метаданных и метатеоретизацией.³²

В этой работе, осуществлённой в пределах домена социально-исторических изменений, *Ми* примеряется по многим причинам. Во-первых, метатеоретизация — это систематическое исследование теорий и теоретиков, и она представлена в любой научной работе в любой сфере исследований. Во-вторых, метатеоретизирование как теоретическое исследование предоставляет точную модель для понимания трудов теоретиков и структуры интеллектуальных, социальных, внутренних и внешних переменных (факторов), которые влияют на их теоретизирование. Другими словами, цель данного исследования состоит в том, чтобы лучше понять теорию цивилизации Беннаби используя четыре измерения (внутренне-социальное, внутренне-интеллектуальное, внешне-интеллектуальное и внешне-социальное) подтипа метатеоретизации (*Ми*), направленного на более глубокое понимание. В-третьих, *Ми* требует сравнительного метода для обеспечения более глубокого восприятия, более адекватной оценки и критического анализа теории и теоретика. Сравнительный метод, который будет использоваться в этой работе, применяет модель *Ми* для достижения глубокого понимания вопроса цивилизации во взглядах Беннаби, и сравнения его подхода с подходом тех, кто изучал этот вопрос, такими как Ибн Хальдун и Тойнби, вдохновителей цивилизационных исследований.³³

(2) Некоторые методики

Как вспоминалось выше, использование метатеоретизации в ее типе *Ми* требует использования смешанных методов или моделей анализа. Таким образом, это иссле-

дование использует поход смешанных методов, объединяя три метода: 1) исторический анализ; 2) сравнительный анализ; 3) контент-анализ.

Смешанные методы могут дополнять друг друга и предоставлять более доскональное понимание темы исследования.

Исторический анализ должен использоваться для понимания того, как развивались идеи и исторические силы. Тщательный исторический анализ обстоятельств и различных тенденций мысли, превалирующие парадигмы во времена Беннаби, а также социо-исторические процессы могут послужить основанием для формулирования альтернативного подхода к предмету развития цивилизации. Исторический анализ, в этом контексте, помогает учесть фактор времени и прошлое, в частности. Он также помогает понять обстоятельства и различные тенденции мысли, превалирующие парадигмы, критически важные процессы социальных и интеллектуальных изменений, и развитие идей во времена Беннаби.

Сравнительный метод направлен на трансформацию области (исследований цивилизаций) с фактически описательной деятельности, которая подчеркивает идеографические атрибуты социально-исторического исследования и явления цивилизации в начинание, которое способно объяснить и предсказать такой феномен посредством выведения общих законов. Путём сравнения автор намерен понять и установить отличия и общие характеристики подхода Беннаби и других. Это также может помочь в определении взаимодействий, под влиянием которых идеи Беннаби сформировались именно таким образом. Другими словами, отличия помогут нам установить причины или факторы, влияющие на этот процесс и теоретизирование.

Применение метода контент-анализа связано с самой природой исследования, основанной на анализе трудов Беннаби, а также других работ на данную тему, и сопоставлении этого с исследованием его подхода. Метод контент-анализа используется как методика рассмотрения концепций, предположений и понятий, которые использовал Беннаби по отношению к исследованию цивилизации. Этот тип анализа является полезным, когда взгляды Беннаби и истоки подхода ограничены документальными источниками, которые пытаются рассмотреть значение его работ. Таким образом, анализ контента его трудов применяется, чтобы понять его выражения. Другими словами, если Беннаби, как субъекта исследования, уже нет среди живых, его можно исследовать только с помощью записей о его деятельности, высказываний его современников о нем или трудов, которые он нам оставил.³⁴ Соответственно, это исследование пытается раскрыть основополагающую структуру подхода Беннаби и рассмотреть его различные концепции как единицу или систему, чтобы получить глубинное понимание на основе *Ми*. Более того, использование контент-анализа может помочь связать различные понятия, которые использовал Беннаби, для формулирования его подхода к рассмотрению разных измерений явления цивилизации.

Соответственно, анализ как трудов Беннаби, так и других источников, будет встроен в контекст поиска социально-интеллектуальных оснований его подхода к цивилизации, а именно, ограничит анализ главными вопросами и главным контекстом современного исследования, поскольку при контент-анализе, как указывает Крипендорф, автор должен «определить границы, в пределах которых должен осуществляться анализ».³⁵

(3) Некоторые функциональные понятия

Некоторые термины и концепции, которые используются для рассмотрения предложенного вопроса, считаются ключевыми инструментами исследования и разработки четкого понимания его в целом. Таким образом, кроме понятий, связанных непосредственно с *Ми*, т.е. внутренне-социальных, внутренне-интеллектуальных, внешне-интеллектуальных и внешне-социальных, автор пытается ввести другие функциональные определения, являющиеся ключевыми терминами, которые используются в исследовании. Они включают следующие:

(а) Парадигма

Термин «парадигма» был введён Томасом Куном в книге «Структура научных революций». Однако, согласно Мастермену, он использует парадигму в больше чем 20 разных значениях в своей книге.³⁶ Автор не намерен участвовать в обсуждении философского положения взглядов Куна или противоречий их применения в современном исследовании. Соответственно, несмотря на противоречивость, автор просто предполагает пользу такой концепции для данного исследования.

В этом отношении, термин парадигма будет использоваться как фундаментальная картина тематики в пределах области исследования или способа рассмотрения вещей, общепринятое предположение, определяющее кругозор эпохи и подход к научной проблеме. Она помогает определить, что нужно исследовать, какие вопросы нужно задавать, как их нужно задавать и каких законов нужно придерживаться при толковании полученных ответов.

Парадигма является самой широкой единицей согласия в науке или в области исследования и служит для разделения разных научных сообществ (или подсооб-

ществ). Она охватывает, определяет и связывает образцы, теории и методы, и инструменты, которые существуют в ее пределах.³⁷

(б) Макро-микро континуум

Социальная действительность разделена на уровни. Не существует четкого и быстрого барьера между микро и макроуровнями: они играют роль эпистемологического механизма, чтобы позволить справиться со сложностью социального мира.³⁸ Таким образом, понятие уровней социальной действительности (макро и микро) не подразумевает, что социальная реальность действительно поделена на уровни. На самом деле, лучше всего рассматривать ее как широкий спектр социальных единиц в непрерывном движении. Чтобы справиться с этой чрезвычайной сложностью, социологи выделяют различные уровни для социологического анализа. Таким образом, уровни являются скорее социологическими конструкциями, нежели состояниями, которые на самом деле существуют в социальном мире.³⁹ Континуум микро-макро начинается с личных мыслей и действий на самом низком микроуровне и продолжается до больших обществ, где становится макро, таких как организации, сообщества и мир в целом.⁴⁰

(в) Школы

Термин «школа» широко используется в истории и социологии. Он обозначает группу учёных и исследователей, которые могут или нет составлять определенную административную единицу. Она принимает множество форм; группа современников, разделяющих похожие идеи (основные предположения, ключевые теории, тематические области или их объединения). Понятие школа также используется для обозначения группы теоретиков,

которые разделяют философские взгляды или определенные теоретические или философские взгляды, которые связаны с важной фигурой в истории или общее философское направление, традицию или парадигму. В этом отношении мы можем вспомнить четыре известные школы исламской юриспруденции (ханафитская, шафиитская, маликитская и ханбалитская), чикагскую школу, франкфуртскую школу, школу Ибн Хальдуна, циклическую школу истории и др.⁴¹ Понятие «школа» будет использоваться в таком же контексте в данном исследовании.

(4) Источники

Главные источники данного исследования поделены на две категории. Первая – оригинальные работы Беннаби, который издавал все свои книги под одним оглавлением «Мушклат аль-харада» («Проблемы цивилизации») с определенными подзаголовками для каждой книги.

Аутентичное издание на арабском языке, изданное Дар аль-Фикр, будет главной ссылкой, а к переведённым изданиям на английском будем обращаться при потребности. Вторая категория включает работы на тему социологии и ее различных ответвлений, философии истории, антропологии, истории и других общественных наук и будет использоваться в анализе модели Беннаби и его подхода к цивилизации.

Автор будет также использовать другие труды как вторичные источники, особенно работы о жизни и взглядах Беннаби, работы о различных школах и тенденциях мышления, в которых описаны политические, социальные и культурные события его времени.

1. Huntington, 'The Clash of Civilizations', pp.22–49.
2. Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.15.
3. Huntington, 'The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order', p.40.
4. Jadan, 'Ususal-Taqaddum 'Inda Mufakkirial-Islamfial- 'Alamal- 'Arabial-Hadith, p.416; Rashid, 'Iqbal and Malek Bennabi', p.12.
5. Ibrahim, (Key note Address).
6. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.ix.
7. Bennabi, Shurutal-Nahdah, p.19.
8. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View on Contemporary Muslim Society', p.1.
9. Arif, Hadarah, Thaqaqah, Madaniyyah, p.252.
10. Bennabi, On the Origins of Human Society, pp.9–10.
11. Hassan, 'Reflections on Some of the Ideas and Thoughts of Malek Bennabi,' (Presented Paper).
12. Henwood, 'Qualitative Inquiry: Perspectives, Methods and Psychology', p.31.
13. Ritzer, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology', vol.34, no.3.
14. Zhao, 'Metatheory, Metamethod, Meta-Data Analysis: What, Why, and How', vol.34, no.3.
15. Ibid.
16. Neufeldt, et al, Webster's New World Dictionary, p.851, 1587.
17. Ritzer, Sociological Theory, p.621.
18. Ritzer et al., 'The Changing Nature of Neo-Marxist Theory: A Metatheoretical Analysis', vol. 34, no.3.
19. Ritzer, Modern Sociological Theory.
20. Ritzer, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology'; 'The Legitimation and Institutionalization of Metatheorizing in Sociology', pp.543–561.

21. Ritzer, *Sociological Theory*, p.487.
22. Ritzer, *Metatheorizing*, p.22. Ritzer, *Sociological Theory*, p.487.
23. Ritzer, 'Sociological Theories in Progress', p.17.
24. Ritzer, *Modern Sociological Theory*, p.487.
25. Ibid.
26. Ibid.
27. Нужно отметить, что рассмотрение Корана в пределах четвертого измерения Му не означает, что Коран является внешним источником для Беннаби. Он помещается в это четвертое измерение, где касается традиционных подходов и парадигм цивилизационных исследований в академических кругах. Я понимаю это, поэтому с одной стороны, я рассматриваю влияние Корана на формирование личности Беннаби, его религиозного опыта, образование – в пределах внутреннего социального измерения (Му), а, с другой стороны, я подчеркиваю влияние Корана на формирования взглядов, концепций и понятий Беннаби в пределах внешнего интеллектуального измерения Му.
28. Ritzer, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology'.
29. Zhao, 'Metatheory, Metamethod, Meta-Data Analysis: What, Why, and How', vol.34, no.3.
30. Lawler, et al, 'Metatheory and Friendly Competition in Theory Growth: The Case of Power Processes in Bargaining', p.174.
31. Ritzer, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology', pp.246–247.
32. Ibid., pp.237–248.
33. Beg, *Islamic and Western Concepts of Civilization*, p.51.

34. Holsti, Content Analysis for the Social Sciences and Humanities, p.16.
35. Krippendorff, Content Analysis: An Introduction to Its Methodology , pp.26–27.
36. Masterman, 'The Nature of a Paradigm', pp. 59–63.
37. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, p.175; Ritzer, Sociology: A Multiple Paradigm Science, p.7; Ritzer, Towardan Integrated Sociological Paradigm, p.3; Ritzer, Sociological Theory, p.629; Lacey, A Dictionary of Philosophy, p.169; Masterman, 'The Nature of Paradigm', p.66; Riazi, A Dictionary of Research Methods, p.186; Guba, et al, 'Competing Paradigms in Qualitative Research', p.107.
38. Ritzer, Toward an Integrated Sociological Paradigm, pp.12–13.
39. Ritzer, Sociology: A Multiple Paradigm Science, p.239.
40. Ritzer, Sociological Theory, p.636; Collins, 'On The Microfoundations of Macrosociology', pp.984–86.
41. Harvey, 'The Nature of "Schools" in the Sociology of Knowledge: The Case of the "Chicago School"', pp.245–247; Allen, Socio-cultural Dynamics: An Introduction to Social Change, p.29; Ritzer, Sociological Theory, p.1

Цивилизация: концепции и подходы

ВВЕДЕНИЕ

Цель этой главы состоит в том, чтобы представить общие сведения о цивилизации в плане ее концепций и подходов. Иными словами, если мы должны говорить о концепции цивилизации Беннаби и о его подходе к ней, нам нужно сначала определить, что мы имеем ввиду под термином «цивилизация», а также что означает «быть цивилизованным».

Более того, автор утверждает, что нужно провести четкую грань между цивилизацией как многогранным явлением и ее частными аспектами. Рассматривая вопрос цивилизации в общем, также важно упомянуть о существовании несоответствующих подходов к «цивилизации», основанных на одном или двух аспектах этого феномена, в то же время игнорируя другие аспекты.

Таким образом, эта глава представляет и обсуждает эти подходы. Автор также утверждает, что междисциплинарный подход является наиболее продуктивным как для теории, так и для исследований цивилизации, в связи с его способностью охватить все аспекты явления. Для цели данного исследования, направленного на проведение метатеоретического путешествия, важно иметь более точное определение понятия, чтобы предоставить мо-

дель для анализа концепции цивилизации Беннаби. На самом деле, он разработал свой подход по отношению к внутренним/внешним и интеллектуальным/социальным факторам.

Очевидно, углубление в развитие концепции «цивилизация» и разработку подходов к ее проблемам в течении истории имеет большое значение. Оно может помочь определить превалирующие парадигмы и школы, которые играли главную роль в установлении области цивилизационных исследований. Однако, при осуществлении такого задания возникает две сложности.

Первая - проблема с определением концепции цивилизации, которая возникает из-за разнообразия культурных и лингвистических традиций в различных цивилизациях, особенно в западной и мусульманской традициях. Вместе с метатеоретическим подходом, который применяется в данном исследовании, автор считает, что будет полезно обсудить концепцию цивилизации в обеих традициях. На самом деле, существуют две причины так поступить: с одной стороны, Беннаби писал на арабском и французском, именно поэтому его работа соответствует культурной и научной традиции исламских и западных языков. С другой стороны, понятие цивилизация имеет другие синонимы, которые используются в разных языках мусульманского мира.¹ Таким образом, чтобы ввести концепцию цивилизации Беннаби в этот контекст, необходимо проанализировать различные значения и оценки, которые даются концепции «цивилизации» в обеих традициях.

Вторая трудность состоит в противоречии между различными определениями, данными цивилизации разными писателями. Например, историки, социологи, психологи, антропологи и другие определяют цивилизацию по-разному в соответствии с их сферами интересов.²

Они отличаются концепцией, важными составляющими цивилизации и ее развития в истории. Поэтому нужно предоставить общие сведения разных взглядов, которые используются для рассмотрения цивилизации в разных сферах исследований.³

Следующие главы рассматривают как изменяющийся словарь концепции цивилизации, так и разные подходы к ней.

КОНЦЕПЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ИЗМЕНЯЮЩИЙСЯ СЛОВАРЬ

Как утверждал Бродель, было бы неплохо дать простое и точное определение понятия «цивилизация», как мы даем определение прямой линии, треугольника или химического элемента. Понятие «цивилизация» широко используется историками, антропологами и другими специалистами в области обществознания, но не имеет единого, постоянного определения. Поэтому любая дискуссия концепции должна начинаться с вопроса определения.

К сожалению, гуманитарные и общественные науки до сих пор не дали определения собственных терминов и концепции настолько точно, как это сделали природо-ведческие дисциплины, в связи с социальными явлениями, которые общественные науки, например, считают темой собственных исследований.⁴ Более того, в общественных науках часто встречаются варианты значений самых простых слов.

Предыдущий абзац предполагает, что то, что в общем имеется ввиду под термином цивилизация, а также значения, приписанные «цивилизации» в пределах западной и мусульманской научных традиций, может поспособствовать определению того, что в общем означает термин цивилизация.

(I) Цивилизация в западной научной традиции

(а) литературное определение цивилизации

С литературной точки зрения, нужно отследить корни термина «цивилизация» в греческом языке. Таким образом, простирается город, а в нем гражданин устраивает свое ложе, обитель и очаг. Термин также происходит от латинского слова «*civites*», означающего город, и «*Civis*» - городской житель, или «*Civilis*», означающего цивилизованность или то, что связано с жителем города. Оно также означает гражданин.⁵

Несмотря на его греческо-латинское происхождение, слово «цивилизация» относительно новое. Оно появилось поздно и незаметно во Франции XVIII века. Оно возникло от «*civilized*» и «*to civilize*», которые существовали на протяжении длительного периода и использовались в общем в Европе XVI века.⁶

В современном английском языке, его значения происходят от греческо-латинских корней, а также культурных традиций Запада. В этом отношении, Оксфордский словарь английского языка предоставляет широкий спектр значений термина «цивилизация» и его производных: «развитое или продвинутое положение человеческого общества; определенная стадия или его определенный тип». Также она обозначает гуманизацию людей в обществе... цивилизовать означает выводить из состояния варварства, знакомиться с искусством жизни и таким образом поднимать масштаб человечности; просвещать, совершенствовать и шлифовать. В другом случае, цивилизовать означает одомашнивать. Это процесс одомашнивания. Более того, цивилизация является действием или процессом цивилизования или приобщения к цивилизации.

Другой термин, происходящий от цивилизации, - «цивизованность». Последний имеет множество значений, таких как соответствие принципам социального порядка, поведение, подобающее гражданину, хорошая гражданская позиция. Цивилизованность также означает поведение, соответствующее взаимодействию цивилизованных людей, обычную любезность или вежливость в отличие от жестокости поведения.⁷

Оксфордский словарь синонимов помогает выяснить значение «цивилизации» в английском. Пять терминов являются взаимозависимыми: «city» - метрополия, муниципалитет, город; «citizen» - житель города или поселения; «civility» - любезность, вежливость, уважение, дружелюбность; «civilization», которое означает усовершенствования, культивация, просвещение, наставление, усложнение, усовершенствованный, отшлифованный, наставлен, образованный и культурный, и включает глаголы приручить, одомашнить, расширить, повысить и окультурить.⁸

Различные значения связаны с несколькими концепциями, такими как город, поселение, вежливость и усовершенствование, культурный и повышения условий человеческой жизни, а также существование группы людей, вовлеченной в обретение таких характеристик для того, чтобы быть на высшей ступени развития, согласно социальному порядку или обычаям.

Унаследованные значения были взаимосвязанными. Фактически, с XVIII века понятие цивилизация сопровождалось разными и более широкими оттенками, обретенными на протяжении последних двух веков цивилизационной истории Запада, которые повлияли на человеческую концепцию цивилизации в Европе в частности и на Западе в целом.⁹

(б) Терминологические определения цивилизации

Из большого количества определений, данных цивилизации в Оксфордском словаре английского языка и Оксфордском словаре синонимов, очевидно, что они отображают влияние культурных традиций и цивилизационной истории Запада. Исторический концептуальный анализ может помочь нам понять историческое развитие термина в европейской истории.

*(1б) Цивилизация как наличие хороших манер
и продвинутая стадия развития*

Идея цивилизации была впервые воспринята и развита французскими писателями XVIII века, такими как Вольтер (1694-1778) и Мирабо (1749-1791), а потом ее заимствовали английские писатели¹⁰, чтобы противопоставлять концепции варварства.¹¹ Цивилизованное общество – это общество, имеющее хорошие манеры и находящееся на высшей стадии развития. Идея цивилизации в этом случае указывает на положение цивилизованности, а именно наличие хороших манер, вежливости, любезности и нравов, которые являются признаками высшей стадии жизни человека. Противоположность этому - варварство.

Именно во время усердной мировой европейской экспансии в XVIII-XIX веках западные лидеры продвигали западную цивилизацию как стандарт человеческого развития. В этом контексте, цивилизация использовалась для обозначения достижений в таких эстетических и интеллектуальных сферах, как архитектура, живопись, литература, скульптура, музыка, философия и наука, и успеха в установлении контроля над человеческими и физическими условиями.¹²

Однако, уровень цивилизации, согласно Клафу, связан с тем, насколько группа людей обеспечивает физическую

и социальную безопасность своим членам. Если группа людей создаёт эстетические и интеллектуальные работы высокого уровня и обеспечивает физическую и социальную свободу своим членам, они могут считаться цивилизованными. В противном случае, чем меньше группа людей осознаёт качество или количество как приметы цивилизации, тем меньше цивилизованной она является.¹³ Клаф ввел концепцию физической и социальной безопасности как главных факторов, играющих важную роль в цивилизационном процессе.

Упоминая словарь XIX века касательно использования цивилизации, Хантингтон пишет:

«Концепция цивилизации предоставляет стандарт для оценки обществ, и на протяжении XIX века, европейцы приложили много интеллектуальных, дипломатических и политических усилий, чтобы вывести критерий, посредством которого можно оценивать неевропейские общества».¹⁴

В соответствии с первыми определениями, Тейлор определил цивилизацию как «уровень высокой культуры, в которой искусство и наука, а также политическая жизнь хорошо развиты».¹⁵ В определении Тейлора, «цивилизация» сопровождается другим словом, «культура», которое впервые введено в английский язык Тейлором, который использовал «культуру» и «цивилизацию» как эквивалентные понятия.¹⁶

Чид был одним из тех антропологов-модернистов, который концептуализировал цивилизацию согласно прогрессивному мышлению XIX века. Он рассматривал такие важные характеристики цивилизации, как внутренние социальные иерархии, специализация, города и большое население, развитие математики и письма.¹⁷ Мысль XVIII и XIX веков в Европе ограничила цивили-

зацию Европой, и воспринимала ее как единственный идеал для человеческого развития. Вместе с этим, Европа продвигала себя как цивилизацию, в отличие от доцивилизационных обществ за пределами Европы. Таким образом, цивилизация использовалась в единственном числе, поскольку в европейской модернистской мысли того времени Европа была синонимом цивилизации и наоборот.¹⁸

Осознавая свои ошибки, западные интеллектуалы пытались не использовать слово «цивилизация» в единственном числе, особенно после развития антропологических исследований культуры разных людей и обществ мира за пределами Европы. Таким образом, использование в единственном числе слова «цивилизация» привело к использованию в множественном.

Соответственно, как пишет Чандлер, цивилизация потеряла свою престижность, и признание существования большого количества цивилизаций привело к двум утверждениям, касательно понимания цивилизации. Первое, Европа, будучи единственным идеалом, превратилась в один из идеалов, цивилизацию, существующую среди других цивилизаций. Второе, использование цивилизации в качестве высшей стадии человеческого развития ведёт к концепции цивилизации как культурной идентичности, которая отличает одно общество от другого и обозначает путь организации такого общества. Другими словами, цивилизация обрела два значения: определенный способ организации человеческого общества, социально-экономическая система, и способ осмысления реальности, когнитивная структура.¹⁹

Предположение Чандлера было определяющим признаком дебатов конца XIX века касательно осознания того, что Европа не была идеальной цивилизацией, а всего лишь одной из цивилизаций мира. Таким образом,

цивилизацию начали понимать на двух уровнях: в единственном числе как концепцию универсальной модели для понимания человеческих условий жизни, и направление исторических перемен, которые видело человечество, с начала истории. Во множественном числе оно обозначает идентичности различных обществ или культур.²⁰

Концепции цивилизации XVIII и XIX веков в Европе были частично связаны с культурными антропологическими исследованиями европейских учёных различных обществ за пределами Европы. Частично это связано с немецкой интеллектуальной традицией и немецкими интеллектуалами, которые сделали вклад в развитие понятия «цивилизация», и следующая глава — это обсуждение концепции цивилизации в западной культурной традиции.

(2б) Немецкое влияние на развитие концепции

В то время как французские и английские писатели развивали концепцию цивилизации как высшей стадии развития и стандарта для наследования другими обществами, немецкие мыслители различали цивилизацию и Kultur (культуру). На самом деле, немецкие мыслители и писатели, как и философы и историки, подчеркивали уникальность немецкой культуры; они считали, что каждый народ имеет свою цивилизацию и культуру. Таким образом, они рассматривают множество цивилизаций.²¹ Многие немецкие, римские, иудейские, американские, японские, китайские, арабские или египетские писатели начали писать о развитии разных цивилизаций, вместо того, чтобы говорить об универсальном цивилизационном процессе, как это делали французская и английская традиции в XVIII веке.

Норберт Элиас в книге «Цивилизационный процесс» выступает как один из самых выдающихся мыслителей, который провёл исследование концепции цивилизации в западной научной традиции. Элиас считает, что цивилизация указывает на большое количество фактов. В частности, уровень развития технологий, тип манер, развитие научных знаний, религиозные идеи и обычаи. Она может также указывать на тип жилья, или на то, как мужчины и женщины живут вместе, на форму судебного наказания или способ приготовления пищи.²²

Другими словами, Элиас считает, что сложно подытожить все, что можно описать как цивилизацию. Хотя он разработал свою концепцию цивилизации посредством изучения французского общества во время революции, он проанализировал развитие термина и провёл сравнительное исследование немецкой и франко-английской традиции.

Немецкая концепция культуры, согласно Элиасу, указывает, по сути, на интеллектуальные, художественные и религиозные «факты», и имеет склонность к четкому разделению фактов этого типа, с одной стороны, и политических, экономических и социальных «фактов», с другой. Цивилизация в французском и английском использовании описывает процесс, или хотя бы результат процесса. Она указывает на то, что постоянно находится в движении, непрерывно движется вперёд. Немецкая концепция указывает на человеческие изделия, которые похожи на «цветы на полях», произведения искусства, книги, религиозные и философские системы, в которых проявляется индивидуальность людей.²³

Существуют общие значения, которые обозначают социальные измерения обеих концепций. Все они содержат отпечаток не родов или сект, а всего населения или, возможно, только определенных сословий людей.²⁴

Это означает, что цивилизация является достижением общества, а культура указывает на динамический характер цивилизации и интеллекта.

В соответствии с понятием цивилизации Элиаса, Хантингтон в своей статье «Столкновение цивилизаций и измерение мирового порядка» рассматривает цивилизацию как культурную единицу на высшем уровне. Он считает, что цивилизация является высшим группированием людей и самым широким уровнем культурной идентичности, которая отличает людей от других видов.²⁵ Более того, на протяжении истории цивилизации предоставляли самую широкую идентификацию для людей.²⁶ Как эксперт в международной политике с тесными связями с Министерством международных отношений США, очевидно, его цель состоит в том, чтобы перейти в международных отношениях к использованию цивилизаций как единиц для анализа, вместо государственных и идеологических блоков.

Он говорит об «уровнях идентичности», поскольку, как он утверждает, деревни, регионы, этнические группы, национальности, религиозные группы, все имеют различные культуры на разных уровнях культурной неоднородности. Но цивилизация - самая широкая культурная единица.²⁷ Согласно Хантингтону, национальные государства устарели и нужно перейти к широкой концепции, которая может помочь политическим лидерам справиться с этим. Хантингтон считает, что существует широкое согласие между студентами, изучающими цивилизацию, о существовании центральных предложений, касающихся природы, идентичности и динамизма цивилизации. Таким образом, большинство исследователей соглашались с тем, что цивилизации являются самими обширными культурными единицами. Они являются целостными, то есть, нельзя понять ни одну их составляющую без отсылки к цивилизации. Цивилизации являются

смертными, но также и долгоживущими; они эволюционируют, приспособляются, и являются наиболее прочными человеческими ассоциациями. Они - динамичные (они растут и приходят в упадок; они возникают и разделяются; они также исчезают.) В конце концов, ученые в основном соглашаются с определением главных цивилизаций в истории и тех, которые существуют в современном мире.²⁸

В концепции Хантингтона важно то, что он вводит цивилизацию в контекст истории и развития со временем. Он также связывает цивилизацию с религией, главной определяющей чертой цивилизации.²⁹

Из числа всех объективных элементов, определяющих цивилизации, самой важной обычно считается религия... В значительной степени, главные цивилизации в истории человека тесно идентифицировались с самыми большими мировыми религиями.³⁰

Касательно той особенной роли религии в формировании и развитии цивилизаций, он разделяет взгляды Ибн Хальдуна, Тойнби, Беннаби и других ученых, исследовавших цивилизации. Подытожив мысли Хантингтона, можно сказать, что цивилизация - культурная единица, основанная в основном на религии, историческом процессе, которая имеет определенное положение во времени и пространстве. Последнее помогает отличать многие цивилизации в истории.

Перед тем, как подытожить обсуждение разных значений термина «цивилизация» в западной традиции, важно вспомнить, что сегодня в обиходе существует множество значений. Разнообразие значений указывает на динамичность цивилизации, сложность феномена и широкий спектр оттенков, которые может иметь цивилизация в пределах одной культурной традиции.

(2) Цивилизация в мусульманской научной традиции

После обсуждения изменчивого словаря «цивилизации» на Западе, обсуждение понятия в исламской научной традиции может помочь понять его с другой точки зрения. В этом контексте, мы рассмотрим буквальные и терминологические определения, чтобы проследить развитие.

(a) Буквальное значение цивилизации

В арабском языке современный термин хадара используется в качестве синонима английского слова «цивилизация». В известном традиционном словаре арабского языка «Лисан аль-араб» он означает присутствие в отличие от отсутствия... оседлый против кочевого бедуина. Он связан с термином хадира, означающим город или большую общину.³¹ Он также означает проживать в городе в отличие от кочевых бедуинов; жители городов или деревень.³²

В «Арабско-английском словаре» Лейн упоминает, что арабский термин хадари используется для обозначения населенной земли или дома. Он обозначает землю в процветающей стране, в стране, где нет опустошения, потерь и руин. Другое значения - колонизированная и обрабатываемая земля. Более того, он означает дом в состоянии восстановления.³³ Это определение указывает на два аспекта цивилизации в арабском контексте: во-первых, постоянство или проживание в определенном месте или на земле, или в доме; и во-вторых, цивилизация является состоянием развития и богатства.

Хадара также означает «строение, структура, здание; или, возможно, процесс строения».³⁴ Это определение подчеркивает значение структуры и процесса построе-

ния. Другими словами, цивилизация может быть процессом построения... и актом становления процветающей жизни человечества.

Когда люди больше не должны подчиняться животным потребностям, а наоборот начали превалировать над их средой, они могут изменять свои модели жизни и передавать общее социальное наследие. Этот процесс продолжается до того момента, когда люди полностью начинают контролировать природу и разрабатывают очень сложные культурные модели, включающие городскую структуру, наложенную на сельскохозяйственное основание, тогда можно сказать, что они сформировали цивилизацию.

В «Словаре современного письменного арабского языка» Ханса Вехра читатель находит глубокий анализ слова хадара и связанных с ним слов.³⁵ В этой книге шесть терминов связаны между собой и могут помочь прояснить значения слова цивилизация в арабском понимании. Во-первых, существует хадара (глагол), означающий присутствовать или быть в наличии. Второй термин - хадара (существительное), означающий оседлость (в цивилизованном регионе в отличие от способа жизни кочевников). Третий, хадар (существительное) обозначает цивилизованный регион с городами и деревнями и оседлым населением (в отличие от пустыни, степи), оседлое население и жителей города. Четвертый термин - хадари (прилагательное), означающий оседлый, оседлость, житель, не кочевник, не бедуин, городской и житель города. Пятый – хадира (существительное), означающий цивилизацию, культуру, оседлость. Шестой – хадира (существительное), обозначающий столицу, метрополию, город (как центр цивилизации).³⁶

Другими понятиями, имеющими тесные связи с хадара, являются маданияйя, тамаддун и тамдин. На самом де-

ле, слово тамаддун происходит от арабского слова Мадина (дословно, «город» или «посёлок») и тамаддун (дословно, урбанизация). Близким к последним понятием является термин мадания, который буквально означает урбанизм.³⁷ Три взаимосвязанные термина город, урбанизация и урбанизм обозначают то, что город является начальной точкой процесса урбанизации, который ведёт к состоянию урбанизма. В этом же контексте, термины мадина и хадира являются идентичными и оба означают город.

Однако, существуют некоторые отличия в современном использовании терминов в мусульманской традиции. Начиная с конца XIX века, современные мыслители и писатели в мусульманском мире использовали другие термины, которые отличаются от термина цивилизация, использовавшегося европейцами. Они использовали разнообразные термины, такие как умра, хадара, мадания, нахда, тамаддун и мадания.³⁸ Хотя разные термины использовались для обозначения английско-французского термина цивилизация, самым известным и широко использованным термином в арабском языке является хадара. Бег отмечает, что в некоторых мусульманских странах популярным термином для обозначения цивилизация является не хадара, а тамаддун или тамадун. Последний широко используется в малайской культуре и языке.³⁹

Первые изменения были привнесены в арабском обществе с приходом ислама, особенно с переселением (хиджрой) пророка Мухаммада (с.а.с.)⁴⁰ из Мекки в Медину. Он изменил название города Ясриб на Медина (город). Более того, он изменил основы социальных взаимоотношений. Вместо племенного уклада, отношения начали основываться на религиозной идее братства, которая объединяла разных людей из различных социаль-

ных сословий и разных этнических групп для формирования новой сети социальных отношений. Эти перемены в социальных отношениях трансформировали культуру людей от племенного язычества к основанной на идеях гражданской исламской культуре, которая была началом для нового цивилизационного процесса и нового исламского образования.

Город является начальной точкой любого цивилизационного процесса, и существуют доводы археологов, историков и социологов об истоках цивилизации и положении городов в цивилизационном процессе.⁴¹ Таким образом, Пророк, как основатель нового общества и новой цивилизации, осознавал, что должно быть некоторое развитие урбанизированного общества, чтобы культура не была кочевнической, племенной, разрозненной и неспособной оставить существенные физические свидетельства своего присутствия. В этом отношении он основал город Медину в первый день своего переезда, поскольку он должен был стать ядром трансформации цивилизации после прихода ислама.

Касательно культуры, очевидно, что понятие «город», определитель отдельного способа жизни, присутствовало на протяжении истории мусульманского мира с момента основания Медины. Все цивилизации создали такие центральные места, где сконцентрированы ключевые социальные функции и проживает большое количество населения. Мы можем вспомнить основание Куфы, Басры, Дамаска, Багдада, Каира, Бухары и других городов в мусульманском мире как центров цивилизованной оседлой жизни. Многие исламские традиции сосредоточены в городе (или мадина) с его мечетью, купальней и рынками как в месте, где можно вести праведную жизнь.⁴²

(б) Терминологическое определение цивилизации

Определение понятия «цивилизация» в пределах мусульманской культурной традиции пережило два этапа. Его ввел Ибн Хальдун в начале XIV века н.э., и в конце XIX века наступила вторая стадия. Следующие два параграфа обсуждают обе стадии.

(1б) Первая стадия

Термин цивилизация был введён в мусульманском мире в XIV веке н.э., или VIII веке хиджры, Ибн Хальдуном. Он ввёл три термина: первые два - хадара и умран, сопоставимы с западным понятием цивилизация, и третий - илам аль-умран, который переводится как «наука о цивилизации». Он считал цивилизацию чертой, присущей людям. Это означает, что человеческие существа должны жить вместе в городах и поселениях ради комфорта совместного проживания и удовлетворения человеческих потребностей.⁴³ Он также предложил другое значение термина цивилизация как «обязательный характер социальной организации людей».⁴⁴ С этим определением Ибн Хальдун сосредоточился на социальном измерении понятия, в то время как в предыдущем определении он сконцентрировался на совместном проживании в городах. Концепция Ибн Хальдуна подчеркивает социальное измерение, а также динамический характер феномена цивилизации в ходе человеческого развития.

Упомянув Ибн Хальдуна, мы не должны пренебрегать вкладом других мусульманских историков и философов, которые работали до и после него. Такие имена, как Аль-Фараби (259–339 г.х. / 872–950 н.э.), Аль-Табари (224–310 г.х. / 838–922 н.э.), Аль-Масуди (ум. 346 г.х. / 957 н.э.), Ибн Хазм (ум. 456 г.х. / 1063 н.э.) и другие, имели большое влияние на Ибн Хальдуна в процессе разработки его теории цивилизации, но, в отличие от него, они не раз-

работали каких-либо теорий в этом контексте. Действительно, Ибн Хальдун является выдающимся деятелем в сфере изучения развития и упадка цивилизаций и его можно считать представителем первой стадии развития исламской концепции цивилизации.⁴⁵

(2б) Вторая стадия

Вторая стадия в развитии концепции цивилизации среди мусульманских учёных, академиков, активистов и интеллектуалов в общем начинается в конце XIX века с первыми противостояниями с современной Европой и возникновением Исламского возрождения.

На этой стадии в арабском мире возникли две тенденции толкования термина «цивилизация». К первой относятся такие писатели, как Рифа аль-Тахтави (1801-1873), Мухаммад Абду (1849-1905) и Рашид Рида (1865-1935), которые для ее обозначения использовали арабский термин мадания и его синоним тамадун.⁴⁶ Во второй тенденции во второй четверти XX века термин хадара использовался для обозначения цивилизации. Он стал популярным в научных и интеллектуальных кругах в арабском мире и Беннаби был пионером в использовании его в значении «цивилизация» с раннего периода интеллектуальной карьеры, начавшейся с издания «Le phénomène coranique» («Феномен Корана») в 1947 г. Более того, Беннаби дал сборнику название «Мушкилат аль-хадара» («Проблемы цивилизации») с особым названием для каждой книги сборника.

В других языках мусульманского мира используется термин мадания или его производные. Бег отмечает, что:

«Персидские интеллектуалы ввели два термина для обозначения цивилизации, а именно, мадания и тамадун... тюрки, с другой стороны, использовали понятие меде-

нийет и также меденийети в значении цивилизация... в Восточной Африке, носители языка суахили используют понятие утамадун (производный от арабского тамадун) для обозначения цивилизации... в Индии, Пакистане и Бангладеш не существует общепринятого термина для обозначения цивилизации. Носители урду и бенгальского языка используют два слова (иногда взаимозаменяемых) для обозначения культуры и цивилизации: тахзиб и тамадун. Некоторые лексикографы пакистанского урду используют термин тахзиб в двойном смысле культуры и цивилизации, но они ограничивают использование тамадун в смысле цивилизации... Бенгальские мусульмане-интеллектуалы используют слово тамадун в смысле культуры. Они также используют слово тахзиб в значении цивилизации... с другой стороны, малайцы Малайзии и Индонезии используют слово тамаддун (приносится народом как тамадун) как термин для цивилизации.⁴⁷

Учитывая разные термины, которые используются для обозначения цивилизации в мусульманских культурных традициях, важно упомянуть, что все эти термины являются производными от слов арабского языка. Однако, не смотря на отличия в использовании этих терминов, их значение приближается к цивилизации, с особым акцентом для каждого понятия на определённых аспектах цивилизации.

Также, нужно упомянуть о том, что сначала использовались термины тамадун и маданият, но после открытия «Мукаддимь» Ибн Хальдуна и под его влиянием, арабы начали предпочитать термин хадара, в то время как мусульмане-неарабы использовали близкие по значению маданият и тамадун.

В поиске соответствующего термина для цивилизации в мусульманской научной и культурной традиции использовались термины хадара, тамаддун или тамадун.

Однако, термин хадара Ибн Хальдуна является наиболее подходящим для выражения концепции цивилизации в ее современном смысле. С лингвистической точки зрения, термин хадара связан с процессами цивилизирования и урбанизации. Он также связан с городом и его духом. Он имеет социальный смысл, а также значения присутствия, оседлости и заселенности, где развиваются социальные взаимоотношения и взаимообмен. Люди взаимодействуют, происходят процессы самоорганизации, они строят города и учреждения. Таким образом, хадара в его лингвистическом значении сфокусирован на социальном аспекте. Цивилизация не может возникнуть, если нет социальных отношений между людьми, которые проявляются во взаимодействии, организации и порядке в определенном месте.

Мусульманское и западное понятие цивилизации сходны в определенных рудиментарных элементах цивилизации, в частности, присутствии города, порядка или организации, оседлой жизни его жителей. По словам Ибн Хальдуна, это объясняется тем, что человек является социальным существом по своей природе.⁴⁸ Другими словами, он имеет желание жить в организованной и упорядоченной общине. Это часть человеческого инстинкта, которая руководит поведением в его социальной и цивилизационной сфере, и всегда была целью на протяжении истории человечества.

(3) Выводы

Чтобы подытожить разные определения термина «цивилизация», важно упомянуть, что они совпадают в отношении некоторых фундаментальных элементов, таких как присутствие некоторых (хотя не обязательно всех) условий в обществе или группах независимых обществ, и

некоторых, которые могут использоваться как критерии для того, чтобы называть общество «цивилизацией».⁴⁹ Можно вывести следующие условия:

Первое, должно быть некоторое развитие урбанизированного общества, а именно, городской жизни, чтобы культура не была кочевнической, разрозненной и, таким образом, была способна оставить существенные физические сведения своего присутствия.

Второе, должна быть некоторая форма правительства, посредством которой люди удовлетворяют свои политические потребности и обязанности.

Третье, должна быть развита форма письменности, чтобы одна группа могла контактировать с другой, и, что более важно, одно поколения могло бы поддерживать связь с другим посредством письменности.

Четвёртое, люди становятся производителями инструментов, они способны изменять, однако умеренно, их физическую среду, их социальную, интеллектуальную, экономическую, политическую, нравственную и духовную жизни.

Пятое, должен быть введён некоторый уровень специализации функций в обществе.

Шестое, должна возникнуть сеть социальных взаимоотношений для трансформации духовных ценностей в социальные.

И последнее, должна существовать система верований и концепция Бога или высшего существа, хотя не обязательно посредством установленной религии, которая предоставляет людям самобытность и смысл их существования, а также взгляды, руководящие ими каждый день. Другими словами, должно существовать мировоззрение, основанное на религиозных идеях в их самом широком смысле.

ПОДХОДЫ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Предыдущий параграф подчеркнул, что на протяжении истории исследование цивилизации привлекало многих исследователей и отраслей исследования. Таким образом, причины, возникновение, развитие, взаимодействие, достижения, упадок цивилизаций были глубоко исследованы историками, социологами, антропологами, философами и другими. Хотя существует широкое согласие касательно ключевых предложений о природе, идентичности и динамике цивилизаций, существуют отличия в точках зрения, методологии, фокусе и концепциях, которые включают различные подходы.

В следующих параграфах автор обсудит различные подходы к цивилизации в пределах двух превалирующих парадигм философии истории и общественных наук с их двумя субпарадигмами, или широкими взглядами антропологии и социологии.

Презентация будет более общая, чтобы предоставить модель для понимания вопроса цивилизации в целом и концепции Беннаби в частности. (Специфический анализ парадигм, школ мысли и их подходов к рассмотрению цивилизации со сравнительным анализом подхода Беннаби смотрите в седьмом разделе).

(1) Подход философии истории

Философия истории зародилась из человеческих стремлений предоставить рациональные объяснения событий. Это попытка открыть законы, руководящие ими, и отследить значение в их работе, которое вносит логический порядок в события прошлого, освещает современность и проливает немного света на будущее.⁵⁰ Другими

словами, в то время как история является исследованием «первого порядка» прошедших событий, действий и ситуаций, философия истории – исследование «второго порядка», исследование исследований этих вопросов. Она может считаться «мета» исследованием, что означает то, что она рассматривает непосредственно события, действия и ситуации; но лучше сказать, что она является непрямым исследованием, которое стремится объяснить и изучить ответы о прошлом. Таким образом, философы истории обычно нацелены на то, чтобы прийти к целостным взглядам относительно процесса истории в целом. Они рассматривают это как синтез или обобщения на основании детальной информации, полученной более «рядовыми» историками.⁵¹

Хотя существует академическое отличие между предметом исследования историков и философов истории, трудно найти историка, который не обладает некоторыми философскими взглядами касательно своих работ на исторические темы. Таким образом, не существует четкой грани между предметом исследования двух дисциплин. Сложно рассматривать историю без учета некоторых философских вопросов, касающихся причины событий, направления истории, процесса изменений и движущих сил.

Историки стремятся описать не только то, что случилось в прошлом, а также то, почему общество изменяется. Любое исследование такого рода поднимает большое количество фундаментальных вопросов. Первый охватывает участников истории в отношении роли промысла Божьего, личность и группу в истории. Второй рассматривает присутствие универсальных моделей в историческом развитии, насколько исторические события уникальны или вписываются в модели. Третий рассматривает проблему о том, существует ли прогресс в человече-

ских делах, упадок или циклическое развитие с подъемами и падениями.

Ответы на эти вопросы различаются в разных философских мировоззрениях человечества и заложили начало многих школ мысли, которые, в свою очередь, могут иметь собственные подходы. Существует много научных школ и взглядов на вопрос участников исторического процесса. Некоторые подчеркивают присутствие Божественной Воли, например, св. Августин (354 - 430) в своём труде «Божий Град», в котором он утверждал, что Воля Бога прослеживается в развитии исторических событий. Начиная с Ветхого завета и до наших времён он проследил работу Божьего Провидения.

Другие минимизировали роль провидения, возвышая роль личности в историческом процессе. К последним относится Томас Карлейль (1795-1881), который считал, что «решительными и конструктивными силами в истории являются выдающиеся люди и герои».⁵²

Некоторые школы не соглашались с этим обобщением, подчеркивая влияние экономических и других человеческих сил (среда, экономические товары). Самым лучшим примером является марксизм, подчеркивающий преобладание экономических факторов в исторических изменениях.

Некоторые философы рассматривают историю как прогресс. Например, Платон, Гердер, Гегель и многие другие европейские мыслители пытались разными методами объединить иудейские и христианские взгляды на время и историю как прогресс и классическое понятие исторических кругов.⁵³ Циклические взгляды также часто отставались во времена античности и позже. Вико (1668-1744), которого ученые Возрождения считали пионером новой науки, придерживался этого мнения, как и Тойнби, который склонялся к использованию эмпириче-

ского метода по отношению к истории, поскольку он утверждал, что хотя цивилизация и не имеет точной продолжительности жизни, все равно вписывается в общую модель развития и упадка.⁵⁴

Ответы также отличаются, относительно которых должны применяться единицы для анализа и написания истории. Хотя плоды исторического исследования становятся все сложнее и многочисленнее, проблема того, как писать мировую историю и какие единицы анализа являются наиболее правильными все ещё остаётся нерешённой. Потребность в решении, однако, все больше увеличивается в мировой истории.

Как результат, при отсутствии общепринятой концептуальной схемы, которая может предоставить модель единства, те, кто пытался писать мировую историю, использовали три подхода. Они использовали модель последовательности культур или цивилизаций, в которой все культуры (цивилизации) являются предметом такой же модели развития; модели прогресса и простых параллельных историй разных людей человечества.⁵⁵

На самом деле, второй и третий подходы были преобладающими с начала историографии. Труды Платона, св. Августина и ранних христианских историков можно вспомнить в контексте второго подхода, и последователи Гегеля и Маркса, считавшие историю линейной ретроградной или линейной прогрессивной, принадлежат к той же модели. Третий - древний подход к историографии, которого все ещё придерживаются историки, сосредоточенные на национальной и региональной истории, а также истории расы и этнической группы.

Первый подход, основанный на модели последовательности, является наиболее развитым. Если сравнить его с другими двумя, то он является попыткой заложить новое основание в написании мировой истории, и найти

«raison d'être» (смысл существования) для этого направления. Он возник в результате усилий выдающихся ученых, изучавших цивилизацию, таких как Ибн Хальдун, Вико, Шпенглер, Тойнби, Элиас, Бродель и др. Например, Ибн Хальдун развил свои циклические взгляды на историю, исследуя историю различных династий в мусульманском мире, Европе и Азии как прошлого, так и своего времени. Его интерес к механизмам расцвета и упадка государств и династий привёл его, во-первых, к выявлению тех государств и династий с моделью завоевания с пустыни, после чего следовала коррупция правителей как результат роскошной жизни. Через три поколения коррупция прокладывала путь для нового завоевания с пустыни и цикл начинался заново. Во-вторых, в случае его общества, он развил свою теорию циклов, рассматривающую цикл расцвета и упадка как модель исторических изменений на уровне государств и династий.⁵⁶

Три века спустя после Ибн Хальдуна Вико, в труде «Новая наука», представит циклическую теорию истории всех народов. Под влиянием идеального государства Платона, он рассматривал настоящую историю как «идеальную, вечную историю», которая имеет три стадии: «век богов», к которому принадлежат ранние институты, такие как религия, семья и захоронения; «век героев», когда главы родов объединились против класса рабов, и «век людей», когда плебс наконец-то отстаивал свои права человека и законный принцип равенства. Утверждение личных интересов привело к упадку общественного духа и последующему разрушению институтов, пока в конечном результате не произошёл поворот к варварству и цикл начался снова на высшем уровне с упадком христианства.⁵⁷

Наиболее важным вкладом Вико в исследование цивилизации является его попытка открыть определенные ме-

тодологические законы в исследовании исторических перемен.

Вико отстаивал своё мнение о том, что определенные периоды истории имели общий характер, который повторялся в другие периоды, поэтому два разных периода могут иметь одинаковый общий характер, и возможно провести аналогии между ними.

Те периоды склонны повторяться в такой же последовательности. За веком богов наступает век героев, а потом идёт век людей. После него наступает упадок и варварство, а потом век богов. Вико объяснил свой цикл следующие образом: первым руководящим принципом истории является грубая сила; а потом уже идёт отвага или героизм; доблестное правосудие, гениальная самобытность, конструктивные размышления и наконец-то ничемность.

Это циклическое движение не является простым прохождением истории через цикл определенных фаз; на самом деле, это не цикл, это - спираль.⁵⁸ Таким образом, мы можем говорить, что Вико является прогрессистом и циклическим мыслителем одновременно, поскольку он рассматривает циклическое движение не в форме круга, а по спирали. Можно сказать, что хотя оно является циклическим, оно также и прогрессивное, поскольку проходит по спирали и не возвращается к начальной точке.

Шпенглер представлял мировую историю как историю «высших» культур (цивилизаций), которых было восемь: индийская, вавилонская, китайская, египетская, исламская, мексиканская, классическая и западная. Основываясь на своём мнении о том, что цивилизации или культуры являются органическим единством с жизненным циклом определённой длины и с единой целью развития, он считал, что высшими культурами среди множества культур были перечисленные выше в связи с их особен-

ной динамичностью и достижениями. После окончания их творческого пути, они остались в статичном состоянии.⁵⁹ Для объяснения расцвета и упадка цивилизаций, он использовал такие термины, как «души культур», «одинаковые продолжительности жизни культур» и «органические параллели». Шпенглер предпочитал использовать термин «культура» для обозначения цивилизация в немецкой традиции.⁶⁰

В свою очередь, Тойнби, английский историк и философ цивилизации, рассматривал мировую историю как последовательность цивилизаций. Понятной единицей исторического исследования являются не народы или периоды, а цивилизации.⁶¹ Он также считал цивилизации результатом диалектического взаимодействия между вызовом и ответом. Он применил свою теорию к мировым цивилизациям. Таким образом, он определил, проанализировал, описал и изучил расцвет и упадок более двадцати цивилизаций на протяжении человеческой истории.⁶² Кроме того, он разделял мнение о том, что мировые религии предоставили основание для развития цивилизаций.⁶³

(2) Подход общественных наук

По сравнению с традиционной парадигмой философии истории с ее различными подходами к цивилизации, парадигма общественных наук является новой. Среди парадигм общественных наук существуют разные подпарадигмы, подходы и школы, которые связаны между собой, как, например, антропология и социология. Социология включает историческую социологию, макросоциологию и социологию перемен. Не существует определенной границы между ними, поскольку они рассматривают один феномен (культурный и социальный

феномен),⁶⁴ и они принадлежат к одной семье, т.е. к общественным наукам. Тем не менее, важно анализировать их относительно вопроса цивилизации, чтобы проанализировать их вклады в ее исследование.

(а) Подход антропологии

Первой общественной наукой, которая изучает человеческую цивилизацию и культуру, была антропология. Британский антрополог Эдвард Бёрнетт Тейлор (1832-1917) был первым ученым нашего времени, который сделал свой вклад в оформление антропологии как дисциплины. Под влиянием интеллектуальных дебатов в конце XIX века, спровоцированных «Происхождением видов» Дарвина, он существенно поспособствовал началу развития антропологии и ее предмета изучения.⁶⁵ Главным во вкладе Тейлора было его определение культуры. Он считал:

«Культура или цивилизации, в ее широком этнографическом смысле, является комплексным целым, которое включает знания, убеждения, искусство, нравственные устои, закон, обычай и любые другие способности и привычки, обретенные человеком как членом общества».⁶⁶

Согласно Тейлору, основателю антропологии, цивилизация и культура являются синонимами, особенно в этнологическом смысле, что считается самым важным дополнением антропологии к общественным наукам, а расшифровка опыта других культур – это непрерывный вклад антропологии в интеллектуальную жизнь.⁶⁷ Это культурное сознание является координационным центром антропологии, как утверждает Крёбер:

«Из числа всех общественных наук антропология, возможно, является наиболее ориентированной на культуру. Она стремится изучить человеческую культуру как таковую: во все времена, везде, во всех частях, аспектах и работах. Она ищет обобщённые данные того, как действует культура – буквально, как человеческие существа ведут себя в данных культурных условиях – и главные направления развития истории культуры».⁶⁸

В контексте концепции и этнографической модели Тейлора культура вращается вокруг дописьменного и доисторического. Однако, масштаб и предмет исследования антропологии, согласно Крёберу, охватывает соответственно все времена (целую историю человечества) и культуры.

В то время как утверждение Крёбера касательно предмета антропологии остаётся правильным на протяжении истории, он упоминает, что на раннем этапе в плане масштаба она, кажется, поглощена древними, дикими, экзотическими и уникальными народами. Она также была связана духом Европы XIX века, зачарованной концепцией эволюции с одной стороны и постулатом прогресса с другой.⁶⁹

На протяжении XIX века европейцы посвятили много интеллектуальных, дипломатических и политических усилий разработке критериев, посредством которых неевропейские общества могут быть признаны достаточно «цивилизованными», чтобы быть принятыми в международную систему, в которой доминировала Европа.⁷⁰ Однако, между ранними и поздними стадиями антропологии произошло огромное развитие концепций, методологий и масштаба. Более того, возникло много отраслей антропологии, таких как культурная, социологическая и физическая антропология. Каждая из них сосредоточена на разных типичных характеристиках обществ.⁷¹ Крёбер

утверждает, что именно это является причиной особенного развития этих подразделений антропологии, известных как археология, «наука о старом» в деятельности человечества, и этнология, «наука о людях» и их культурах, и историях жизни как групп, независимо от их уровня прогрессивности.⁷² Таким образом, когда Крёбер анализировал это развитие, он обнаружил, что причина этого в желании достичь лучшего понимания всех цивилизаций, независимо от времени и места, в теории или как обобщенных принципов, если возможно.⁷³

В этом же контексте, Хантингтон и Бриттон упоминали развивающуюся идею цивилизации ранних антропологов как противоположность концепции «варварства» и ошибку, унаследованную в этом понятии. Цивилизованное общество отличается от примитивного общества, поскольку оно было оседлым, городским и образованным. Концепция «цивилизации» предоставила стандарт, с помощью которого оценивают общества.

Несмотря на некоторое развитие концепции, которое применялось различными методами, антропологи сохранили классическое определение культуры, данное Тейлором. Таким образом, антропологический подход к цивилизации включён в исследование культуры.

Другими словами, цивилизация в антропологической традиции является самым высоким состоянием культуры или уровнем продвинутой культуры.⁷⁴ Она также является самой широкой культурной идентичностью.⁷⁵ Таким образом, антропологи в общем рассматривали цивилизацию с точки зрения культуры.

(б) Подход социологии

Социологи рассматривают историю с разных углов, некоторые анализируют происхождение, институты и функции групп, а другие придают особенную важность

факторам населения как критериям для оценки эволюции данного общества. Другие анализируют общества в отношении разделения труда в них (Дюркгейм) или в контексте взаимоотношений между различными силами, таких как дух протестантизма и этика раннего современного капитализма (Вебер) - или непреодолимых экономических сил, руководящих людьми и определяющих тенденции в истории (Маркс).

Некоторые воздерживаются от принятия любой единой «теории истории». Они придают значение влиянию среды на общественные организации и институты, важным областям не только экономических, но также и политических и религиозных факторов, и влиянию на события различных выдающихся личностей, занимающих ключевые места в истории.

Существует много подразделений социологии, рассматривающих исследование социально-исторического феномена. К этим подразделениям принадлежат историческая социология, макросоциология и социология изменений.

(16) Подход исторической социологии

Полезно провести разграничение между двумя типами исторической социологии. Первый можно просто назвать «социологией прошлого». В этом типе исследований исторический социолог использует социологические концепции и теории для изучения групп людей, которые жили в определенном обществе в некоторый период прошлого. Он фундаментально не отличается от исследования в сегодняшних группах; просто документы составляют большую часть данных, чем в исследованиях современных обществ.⁷⁶

Примеры «социологии прошлого» можно классифицировать на микро- и макроуровни. Книга «Придворное

общество» (1983) Норберта Элиаса является самым лучшим образцом социологии прошлого на микроуровне, поскольку она рассматривает относительно хорошо определенное место и период (Франция и ее королевский двор за столетие до французской революции). На макроуровне хорошим примером является «Средиземноморье и средиземноморский мир во времена Филиппа II» (1976) Броделя.

Социология прошлого и социология длительных процессов развития отличаются тем, что изначально первая не пытается создать модели развития структурированных процессов перемен.

Самым лучшим примером второго типа является также труд Норберта Элиаса «Цивилизационный процесс» (1994). Он разрабатывает теорию формирования государства на основании исследования Западной Европы на протяжении последнего тысячелетия. Он связывает формирование Западной Европы с психологическими изменениями, которые произошли с индивидами на протяжении времени, поскольку постепенно они становились более податливыми к социальным запретам, наложенным монополизацией инструментов силы государственным аппаратом.⁷⁷

Историческая социология, сфокусированная на истории, в процессе анализа социальных аспектов исторических изменений, фактов или институтов, повлияла на исследование цивилизации с социологической точки зрения.

(2б) Подход макросоциологии

Традиционно, социология, по определению своих сторонников, является наукой, направленной на систематическое изучение человеческого общества. Таким образом, большая часть работы социологов посвящена изу-

чению той или иной составляющей обществ (т.е. личностей, семей, обществ и классов) и особенным чертам и проблемам (т.е. преступлениям, расовым отношениям, религии, политике). Однако, социологи изучают и другие темы. Они также сосредоточены на самих человеческих обществах.⁷⁸

Изучение этих составляющих и характеристик обществ иногда называют микросоциологией, а исследования собственно обществ - макросоциологией.⁷⁹ О последней Боргатта & Боргатта утверждали следующее:

«Термин «макро» означает большое; поэтому макросоциология обозначает исследование феномена большого масштаба. Это охватывает широкий спектр тем, которые включают группы и коллективы различных размеров, большие организации и институты одного или нескольких обществ, междисциплинарные или исторические исследования одного общества, сравнительный и исторический анализ большого количества обществ. На наивысшем уровне она может охватывать все человеческие общества и всю историю».⁸⁰

Хотя макросоциология также изучает личности, семьи, классы, социальные проблемы и все другие части и характеристики обществ, она анализирует их относительно больших социальных систем – обществ, частью которых они являются.⁸¹ В этом контексте теории, такие как марксизм, функционализм и теория систем считаются макросоциологическими.⁸²

Другими словами, макросоциология является уровнем социологического анализа обществ в целом, социальных структур, глобальных и исторических процессов социальной жизни и социальных систем.⁸³ Она использует, в качестве единиц анализа, единицы или случаи структурного уровня, которые являются большими, чем наблюдае-

ния индивидуальных действий или отношений.⁸⁴ В этом контексте цивилизация как широкомасштабный феномен и исторический и эволюционный длительный процесс развития, относится к макросоциологии, с ее подходом к исследованию человеческих обществ на протяжении длительного периода времени для понимания важного процесса социологических изменений и развития.⁸⁵

Макросоциологи включают историю в перечень своих предметов исследования. Как историки и философы истории, они считают, что чем больший период времени они учитывают, тем лучше они смогут понять самые базовые процессы изменений в человеческой жизни. Именно поэтому наблюдается «оживление интереса» к макросоциологии, как утверждали Нолан и Ленски. Они видят много причин для этого оживления.

Во-первых, возрастает осознание того, что самые большие проблемы нашего времени (а именно война, страдание развивающихся и не развитых народов, проблема бедности и разрушения внешней среды) являются макросоциологическими проблемами, требующими макросоциологической теории и исследования, если мы хотим найти решение.

Во-вторых, мы все больше осознаём, что многие макросоциологические проблемы и развитие (т.е. изменение роли женщины, изменение природы семьи, растущая частота преступлений) нельзя понять адекватно или успешно справиться с ними, если не рассматривать их в контексте более широких социальных тенденций.⁸⁶

В этом контексте, макросоциология с сосредоточенностью на единицах анализа способствует исследованию широкомасштабного феномена. Она сделала свой вклад, анализируя с социальной точки зрения длительные процессы, культурные системы, общества и цивилизацию в целом.⁸⁷

(3б) Подход социологии изменений

Социальные изменения, как утверждает Лауэр, являются инклюзивной концепцией, которая обозначает акт изменения в социальном феномене на различных уровнях человеческой жизни от индивидуального до глобального. Лауэр считает, что социальные изменения на цивилизационном уровне подобны социальным изменениям на культурном, социальном, коммунальном, институциональном и индивидуальном уровнях.⁸⁸

Изменения на уровне цивилизации являются социально-историческими, поскольку они являются общественными и происходят на протяжении длительного периода времени, а также социально-культурные, поскольку цивилизация, по мнению многих ученых, является как социальным, так и культурным феноменом.⁸⁹ Цивилизационный феномен учитывает общество, культуру и историю.

Таким образом, возникло много подходов в рамках социологии изменений для решения вопроса изменений, и они отличаются исследуемыми аспектами цивилизации. Хотя не существует разногласий, касательно гипотезы, что социальные изменения происходят по особенной, даже уникальной, модели, социологи создали широкий спектр теорий о силе, которая ее инициирует и определяет продолжительность.⁹⁰ Но в общем, как упомянул Лауэр, социология изменений нацелена на объяснение социальных изменений посредством ответов на основные вопросы, связанные с изменениями, например, что способствует изменениям? Какая модель изменений? Почему мы наблюдаем, что изменения происходят в определенном направлении, а не в другом, таком же обоснованном, альтернативном направлении?⁹¹

В конце концов, социология изменений сделала свой вклад в исследование цивилизации и исторических изменений посредством классификации различных уровней изменений на основании одной переменной: размер

(семья, общество, культура, цивилизация, мир) или период (исторический, длительный, короткий) или аспект (культурный, интеллектуальный и цивилизационный). Она также классифицировала изменения на основании комбинирования двух переменных: социально-исторические и социально-культурные изменения. В этом отношении, социология изменений делает особенный вклад в исследования цивилизационных перемен, хотя ее исследование феномена, такого как цивилизация, является односторонним. Это связано с ее приверженностью традиционному мировоззрению (парадигме) социологии, которая избегает теоретических и философских вопросов, которые могут возникнуть.

Подводя итоги обсуждения подходов к цивилизации в пределах парадигмы общественных наук, важно упомянуть то, что эта парадигма, в своей попытке осуществить эмпирическое исследование социальных явлений, создала своё наследие, избегая дополнительных теоретических и философских вопросов, которые возникают. Избегая философских спекуляций, подход общественных наук не может объяснить некоторые вопросы, выходящие за рамки позитивистских, эмпирических и физических факторов. На самом деле, им не хватает охвата, который может обеспечить теоретическое исследование для изучения такого комплексного явления как цивилизация, и они страдают из-за одностороннего подхода.

ВЫВОДЫ

ПОТРЕБНОСТЬ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ПОДХОДЕ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Обсуждение разных концепций и подходов к рассмотрению цивилизаций привело нас к определённым вопросам о том, какой подход нужно применить к исследованию цивилизации, если все они являются частичными

и не способны помочь провести целостное исследование.

Доступная литература показала методологическую потребность в междисциплинарном подходе к исследованию цивилизации. Последний, в свою очередь, ведёт к другой методологической потребности, а именно к потребности в систематическом анализе его комплексности и доводов использования междисциплинарного подхода.

(1) Комплексность феномена цивилизации

Различные концепции цивилизации могут помочь учесть многогранный характер и указать на несоответствие подходов рассмотрения данной проблемы.

Обсуждение показывает, что термин цивилизация охватывает широкий круг мыслей и является междисциплинарным предметом.⁹² Кроме того, комплексность цивилизации как социально-культурного и социально-исторического феномена включает потребность акцентирования внимания на ее сложности с одной стороны, и на разнообразности с другой. И, наконец-то, изучением цивилизации занимаются многие науки, которые со своими подходами рассматривают ее с разных точек зрения в соответствии с их масштабом, методологией, концепциями и целями или отраслями исследований.

Ни один из обсуждённых подходов не способен обеспечить целостное исследование цивилизации. Мы имеем дело с феноменом, состоящим из многих переменных, а любая из упомянутых наук сосредотачивается на одной или двух переменных, и предполагает, что она может двигаться вперёд, считая остальные переменные постоянными.⁹³ Таким образом, нужно использовать как «илм аль-умран», термин «наука о цивилизации», введённый Ибн Хальдуном при исследовании человеческой органи-

зации и цивилизации,⁹⁴ или «междисциплинарный подход».⁹⁵ Последний, как было показано, является самым популярным среди ученых, особенно с тех пор, как междисциплинарный подход к теории, культуре и обществу начали использовать в своих трудах некоторые писатели XX века, такие как Марк Блок, Фернан Бродель, Иммануил Валлерстайн, Мишель Фуко, Юрген Хабермас, Норберт Элиас, Энтони Гидденс, Майкл Манн, Роланд Робертсон и Бенджамин Нельсон.⁹⁶

Термин илм аль-умран Ибн Хальдуна сейчас должен быть оценён и признан учеными, а также использоваться в их работах. Хотя во многих исследованиях утверждается, что он был пионером в использовании этого понятия и науки об исследовании проблем цивилизации, истории, социологии и культуры, возникших в XIV веке.⁹⁷ В этом контексте Ритзер спрашивает, почему исследователи не используют термин Ибн Хальдуна и он считает, что ответ кроется в том, что его работа не привела к развитию отрасли социологи в XIV и XV веках на Ближнем Востоке. Его работы и идеи были потеряны для христианизированного Запада, но не для мусульманского Востока, и только сейчас их открывают заново западные ученые, которые интересуются ранними источниками социологии.⁹⁸

(2) Доводы междисциплинарного подхода

Многие мыслители и ученые заинтересованы в междисциплинарном подходе. Они признают неспособность существующих подходов к исследованию цивилизации в связи с их ограничениями и односторонними взглядами и призывают использовать подход, более подходящий для ее исследования.

Сорокин, например, сомневается в возможности применения взглядов и подхода философов истории при исследовании цивилизаций с их длительными социально-историческими изменениями. С его социологической точки зрения, он не признаёт возможности внутренних связей таких больших и широких географических и исторических единиц, как цивилизации в классификации Тойнби, Шпенглера и других философов истории.⁹⁹

Таким образом, он относит цивилизации к категории систем и «масс», сомневаясь в присутствии «одного единого целого, живущего и изменяющегося в единстве», которое необходимо учитывать как единицу для исследования с социологической точки зрения.¹⁰⁰

Более того, он ставит под сомнение недостаточное количество методологических инструментов для целостного исследования социально-культурного феномена, поскольку причины изменений выходят за рамки самого феномена.¹⁰¹

Разнообразие подходов также упоминается многими писателями. Барнс¹⁰² считал, что комплексность феномена цивилизации привела некоторых ученых к тому, что они сосредоточились на ее длительном развитии, а другие, в свою очередь, сконцентрировались на ее экономическом аспекте. Другие подчеркивают социальную или географическую экспансию. Таким образом, много подходов и теорий были сформулированы для исследования каждого аспекта без предоставления целостного понимания всех ее частей.

Бродель был одним из выдающихся мыслителей и историков, который критиковал существующие подходы к цивилизации. В «Истории цивилизаций» он подчеркнул, что определение идеи цивилизации требует совместных усилий всех общественных наук. Таких как история, география, социология, экономика и психология.¹⁰³

Другие упоминали методологические проблемы изучения цивилизаций общественными науками. Эдвардс утверждает, что существует фундаментальный теоретический диспут об ограничении общественных наук коротким промежутком времени и избежании истории явлений. Другими словами, изоляция «сложного целого» в определённой точке времени возможна только частично.¹⁰⁴

Неспособность различных подходов справиться с целостным исследованием цивилизации может привести к выводу о том, что цивилизация с многими ее аспектами не может быть изучена должным образом на различных уровнях изолированно. Наоборот, ее нужно концептуализировать относительно глобального видения.

Таким образом, продолжаются дебаты касательно того, какой подход для изучения цивилизации является более целостным. Эта глава подчеркивает, что большая часть литературы на тему цивилизации является запутанной, поскольку не все, кто использует данное понятие, четко отличают его от других явлений, и некоторые писатели даже используют его в качестве синонимов других социально-культурных и социально-исторических феноменов.

1. Beg, *Perspectives of Civilization*, pp.20–21.
2. Brinton, et al, *A History of Civilization*, p.3.
3. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p.40.
4. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.9; Braudel, *A History of Civilizations*, p.3.
5. Weiner, *Dictionary of the History of Ideas*, p.613; Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, p.273; Coomaraswamy, *What is Civilization?*, p.1.
6. Braudel, *A History of Civilizations*, p.3.
7. Simpson, et al, *The Oxford English Dictionary*, pp.256–258.
8. Urdang, *The Oxford Thesaurus*, p.62.
9. Weiner, *Dictionary of the History of Ideas*, p.613; Clough, *The Rise and Fall of Civilization: An Inquiry into the Relationship Between Economic Development and Civilization*, p.3.
10. Elias, *The Civilizing Process*, p.32.
11. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p.41.
12. Clough, *The Rise and Fall of Civilization*, p.3.
13. *Ibid.*
14. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p.41.
15. Tylor, *Primitive Culture*, p.1.
16. Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, p.274.
17. Childe, *What Happened in History*, p.117.
18. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p.41.
19. Chandler, *Beyond Civilization: The World's Four Great Streams of Civilization : Their Achievements, Their Differences, and Their Future*, p.1.
20. Abdel-Malek, 'The Civilizational Orientation in the Making of the New World', pp.571–572.
21. Weiner, *Dictionary of the History of Ideas*, p.616.
22. Elias, *The Civilizing Process*, p.3.
23. *Ibid.*, pp.4–5.
24. *Ibid.*, p.6.

25. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p.43.
26. *Ibid.*, p.40.
27. *Ibid.*, p.43.
28. *Ibid.*, pp.40–44.
29. *Ibid.*, p.47.
30. *Ibid.*, p.42.
31. Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, pp.196–197.
32. Bustani, *Kitab Muhit al-Muhit*, p.175.
33. Lane, *An Arabic English Lexicon*, p.2155.
34. *Ibid.*, p.2156.
35. Cowan, *Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, pp.183–185, 898–899.
36. *Ibid.*
37. Beg, *Perspectives of Civilization*, p.28; Cowan, *Hans Wehr Dictionary*, p.899.
38. Boyle, *A Practical Dictionary of the Persian Language*, pp.44–150.
39. Beg, *Islamic and Western Concepts of Civilization*.
40. (SAAS) – Salla Allahu ‘alayhi wa sallam. May the peace and blessings of God be upon him. Said whenever the name of Prophet Muhammad is mentioned.
41. Holton, *Cities, Capitalism and Civilization*, p.2.
42. *Ibid.*, pp.120–121.
43. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, p.84.
44. *Ibid.*, p.89.
45. Beg, *Perspectives of Civilization*, p.30.
46. Arif, *Hadarah, Thaqafah, Madaniyyah*, pp.42–45; Beg, *Perspectives of Civilization*, p.28.
47. Beg, *Islamic and Western Concepts of Civilization*, p.20.
48. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 1986.
49. Outhwait & Bottomore, *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, p.77; Brinton, A

- History of Civilization, p.3; Armillas, 'The Concept of Civilization', p.218.
50. Collingwood, *The Idea of History*, pp.1–3; Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, p.247; Siddiqui, *A Philosophical Interpretation of History*, p.2.
 51. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to The Philosophy of History*, pp.7–8; Collingwood, *The Idea of History*, p.1.
 52. Hutchins, et al, *Gateway to the Great Books*, pp.108–109.
 53. McNeill, *The Expansion of the West: A History of the Human Community*.
 54. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History*, p.210.
 55. Breisach, *Historiography*, p.396; Stanford, *A Companion to the Study of History*, pp.18–21.
 56. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*. 57. Miraj, 'Ibn Khaldun and Vico, A Comparative Study', pp.199–205.
 58. Collingwood, *The Idea of History*, pp.67–68.
 59. Spengler, *The Decline of the West*, p.3, 8, 31–37.
 60. Breisach, *Historiography*, p.397. 61. Toynbee, *A Study of History*, pp.1–6, 3–11.
 62. Gardiner, *Theories of History*, p.200; McGreal, *Great Thinkers of the Western World*, pp.515–517.
 63. Breisach, *Historiography*, p.399.
 64. Kroeber, *Anthropology: Culture Patterns and Processes*, p.11.
 65. Moore, *Visions of Culture*, p.17, 27.
 66. Tylor, *Primitive Culture*, p.1.
 67. Moore, *Visions of Culture*, p.11.
 68. Kroeber, *Anthropology*, p.11.
 69. *Ibid.*, p.6.
 70. Huntington, *The Clash of Civilizations*, pp.40–41; Brinton et al., *A History of Civilization*, p.2.

71. Ember, et al, *Anthropology*, p.4.
72. Kroeber, *Anthropology*, pp.4–5.
73. *Ibid.*, p.4.
74. Tylor, *Dictionary of Anthropology*, p.117.
75. Huntington, *The Clash of*
76. Mennell, ‘The Sociological Study of History: Institutions and Social Development’, p.59.
77. Mennell, ‘The Sociological Study of History’, p.61.
78. Nolan, et al, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, p.4.
79. *Ibid.*
80. Borgatta et al., *Encyclopedia of Sociology*, p.1169.
81. Nolan, et al, *Human Societies*, p.4.
82. Marshall, *A Dictionary of Sociology*, p.379; Sanderson, ‘Civilizational Approaches to World-Historical Change’, p.15.
83. Jary, et al, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, pp.378–379.
84. Borgatta et al., *Encyclopedia of Sociology*, p.1169.
85. Mennell, ‘The Sociological Study of History’, p.59; Nolan et al, *Human Societies*, p.5; Etzioni, ‘Toward A Macrosociology’, p.71.
86. Nolan, et al, *Human Societies*, p.22.
87. Sorokin, *Society, Culture, and Personality, Their Structure and Dynamics*, p.635.
88. Lauer, *Perspectives on Social Change*, p.4.
89. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*.
90. Boudon et al., *A Critical Dictionary of Sociology*, p.193, 325
91. Lauer, *Perspectives on Social Change*, p.30.
92. Van Buren, et al, ‘Introduction: Ideology, Wealth, and the Comparative study of Civilizations’, p.5; Beg, *Perspectives of Civilization*, p.27.

93. Kroeber, *Anthropology*, p.12.
94. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*.
95. Mondalios, 'Historical Sociology'.
96. *Ibid.*, p.297; Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.15. 97. Dhaouadi, 'Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology', p.319; Ritzer, *Sociological Beginnings*, p.28; Ben-nabi, *Islam in History and Society*, p.2.
98. Ritzer, *Sociological Beginnings*, pp.28–29.
99. Sorokin, *Society, Culture, and Personality*, pp.636–637.
100. *Ibid.*, p. 639.
101. *Ibid.*, p. 630.
102. Burns, *Western Civilizations: Their History and Their Culture*.
103. Braudel, *A History of Civilizations*, p.9.
104. Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, p.275.

ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПОДХОДА БЕННАБИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

В этой главе обсуждаются начальные моменты подхода Беннаби, чтобы понять общее направление его идей, его концепции и элементов цивилизации, которые включают уравнение цивилизации и три составляющие, концепцию трёх областей и концепцию сети социальных связей.

НАЧАЛЬНАЯ ТОЧКА ПОДХОДА БЕННАБИ

В 1930-х гг. Беннаби осознал, что кризис в мусульманском мире нельзя диагностировать методами поверхностного анализа. Таким образом, в то время как он признавал их усилия, он также критиковал две тенденции в современном мусульманском мире, реформистскую и модернистскую, за то, что они не определили реальные причины кризиса и не предприняли ничего против его симптомов. Согласно Беннаби, в тех усилиях «не было методологического анализа кризиса, диагностического и патологического исследования мусульманского общества».¹ Он также критиковал тех, кто перекладывает вину на внешние факторы, игнорируя, в то же время, внутренние.²

Он утверждает, что усилия по возрождению мусульманского мира не развили систематического подхода к кризису для предоставления решений мусульманскому обществу. В этом отношении он критически рассмотрел различные тенденции и идеи в современном мусульманском мире, не только, чтобы понять, что случилось, но также чтобы разработать собственные идеи и предложения для восстановления.³

Более того, он критиковал тех, кто связывал кризис с недостатком методов и инструментов. Проблема укоренена в мусульманской культуре пост-аль-муваххидской эры. Она кроется в умах, душах и поведении. Именно поэтому Беннаби сказал: «Причина не является причиной методов и инструментов. Скорее, она является причиной методов и идей».⁴

Чтобы понять и побороть кризис, который начался не в колониальную эру, Беннаби поддерживал мнение, что важно учитывать исторический процесс развития этого кризиса, который служил основанием духа податливости колонизации.⁵

Колонизация не является главной причиной сложившейся ситуации в мусульманском мире, но она является одним из множественных вторичных факторов. Первичный фактор - податливость колонизации, а именно наша уязвимость к колонизации.⁶ Другими словами, современная ситуация в мусульманском мире требует более глубокого анализа, который выходит за пределы частичных проявлений и симптомов и обретает форму систематического изучения исторического процесса отсталости, чтобы определить его начальную точку и его ключевые факторы. Для этого нужно проанализировать положение людей и их культуры, чтобы любое изменение, которое не учитывает этот фактор, не было важным.

Согласно Беннаби, существует проблема целостной теории для возрождения мусульманского мира. Поэтому он поставил себе цель определить истоки кризиса и предложить систематическую ориентацию в направлении усилий и деятельности этого движения, которое должно основываться на диагностике различных этапов развития мусульманского общества на протяжении истории.⁷

На следующем этапе осуществлялся поиск центральной темы или единицы, которую можно использовать для рассмотрения различных проявлений кризиса.

Центральная единица, включающая все другие частичные диагнозы, отсутствовала в усилиях по возрождению, поскольку движению не хватало методологического и научного мышления.⁸ Поэтому мусульманский мир страдает от различных кризисов, которые Беннаби объединил в одном выражении: «цивилизационный кризис».⁹

Проблема любого человека, по сути, является проблемой цивилизации. И невозможно для любого народа понять и решить свою проблему, если она не возвышает их мысли и способности до уровня великих событий и не обсуждается глубоко, чтобы понять факторы, создающие цивилизацию.¹⁰

Политический, экономический, социальный и образовательный кризисы в мусульманском обществе являются всего лишь проявлениями цивилизационного кризиса, являющегося реальным и основным кризисом. Соответственно, любое решение, принятое для послабления тех симптомов, не изменит положения мусульман и их общества. С другой стороны, оно усугубит его и приведёт к худшей ситуации.¹¹

Предыдущий абзац, процитированный из «Шурат аль-нахада» («Условия возрождения») также предполагает наличие центральной единицы, интегрирующей критические аспекты современного положения мусульманской цивилизации. Эта единица - «цивилизация», или как называет ее Тойнби «понятная единица анализа».¹²

Исследование требует интегрированного подхода, усиливающего всестороннее понимание такого феномена.¹³ Беннаби призывает использовать междисциплинарный подход, общие правила которого происходят из

различных наук, таких как история, социология, психология и метафизика.¹⁴ Ученые, изучающие Беннаби, также подчеркивают и соглашаются с областью исследования и подхода Беннаби. Они считают, что исследование цивилизации является его внутренней областью исследования и ослабленного внимания. Они также соглашаются, что он представляет другой подход в отношении своих понятий, определений, концепций, единиц анализа, масштаба анализа и взглядов, которых он придерживается.¹⁵

Каждый учёный с новым посланием вводит свои новые термины, концепции и определения, и Беннаби здесь не исключение. Хотя он перенял многое от различных парадигм, научных школ, подходов и мыслителей, он был новатором в своем синтезе различных идей и в движении системы рассмотрения проблем цивилизации.¹⁶

КОНЦЕПЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ БЕННАБИ

(1) Определение цивилизации

Определений цивилизации Беннаби много, они происходят от разных точек зрения, и являются многогранным феноменом.

Поэтому для определения понимания Беннаби значения цивилизации, автор классифицировал определения, разбив их на шесть категорий:

Цивилизацию можно определить как общую сумму как нравственных, так и материальных условий, позволяющих данному обществу обеспечивать каждого своего члена всеми социальными гарантиями для его развития.¹⁷

Термин цивилизация используется для обозначения равновесия между нравственным и материальным аспектами жизни человека. Беннаби не определял цивилизацию исключительно по нравственным и материальным условиям, или только по материальным условиям, как обычно это делали антропологи. Наоборот, он осознавал значение общей суммы всех условий.

Цивилизация является «собственной силой, которая совершенствует примитивные характеристики в пределах индивидуального и общественного контекста».¹⁸ Это ни что иное как «способность осуществлять особенную миссию и выполнять определенную функцию».¹⁹ Это тип психологической и ментальной силы, которая организует человеческую способность и человеческую жизненную энергию для реагирования на потребности развития и прогресса. Цивилизация становится собственным характером и собственным потенциалом, помогающим людям контролировать поведение и энергию, и направлять ее на благо обществу.

Беннаби считал, что цивилизация по своей сути является идеей и проектом для систематической работы. Она активизирует социальные способности для реагирования на ключевые проблемы общества.²⁰ Другими словами, цивилизация - «результат жизненной динамической идеи, мобилизующей нецивилизованное общество для того, чтобы войти в историю и создать систему идей в соответствии со своими архетипами. Таким образом, в последствии общество развивает аутентичную культурную среду, которая, в свою очередь, контролирует все характеристики, отличающие это общество от других культур и цивилизаций».²¹

Беннаби даёт следующее определение цивилизации:

«Конечный результат нравственных и материальных условий, гарантирующих данному обществу возможность предложить каждому члену общества, на каждом

этапе существования от детства до следующей жизни, обязательную социальную поддержку, необходимую для его роста на этом этапе или на других.²²

Беннаби отмечает, что цивилизация является социальной силой, играющей важную роль в развитии как личности, так и общества. Это общая сумма нравственных и материальных условий. Личность не предоставляет эти аспекты самостоятельно; их предлагает общество, создаёт цивилизацию и помогает личности сыграть свою роль в истории в качестве цивилизационной силы. Беннаби в своём определении отдаёт первенство обществу, а не человеку. Он считает, люди как личности не могут создать цивилизацию, но именно общество или группа может инициировать цивилизационный процесс и сделать первый шаг к историческому прогрессу. Общество предоставляет реальное значение человеческой деятельности в области истории. Оно создаёт прогрессивную среду, которая помогает личности выполнять свои обязанности в форме миссии или функции.

Как результат, в концепции Беннаби общество является главной силой в любом цивилизационном процессе. Оно позволяет личности обладать гарантиями, необходимыми для ее прогресса и развития. Личность является как важным, делая вклад в развитие общества, так и интегрированным членом в общественном движении.

Ее роль зависит от уровня коммуникабельности и социального взаимодействия, ограничивающего ее положение и роль во всем движении человеческого развития. Последнее является функцией цивилизации с функциональной точки зрения. Она строит диалектические взаимоотношения между обществом и личностью, и связывает интегрированную личность с ее обществом как частью единого целого, которое направляет цивилизационный процесс в направлении стабильности, роста и процветания.

Беннаби утверждает, что нравственные и материальные факторы являются важными для создания равновесия и оживления в человеческом обществе с одной стороны, и солидарности и единства между членами общества с другой. Конечная сумма нравственных и материальных условий предоставляет социальное обеспечение для членов общества. Именно поэтому Беннаби сосредотачивается не только на продуктах и объектах цивилизации, а также на нравственных аспектах, которые являются первостепенными среди цивилизационных ценностей. Таким образом, если цивилизация не предоставляет эти два типа помощи, особенно нравственную, она не может быть способной создать цивилизационную среду.

Беннаби даёт определение цивилизации на этот раз, сосредотачиваясь на структуре и социальной сущности цивилизации. Таким образом, цивилизация означает, что:

«люди учатся жить в группе и, в то же время, воспринимают чрезвычайную важность сети социальных взаимосвязей в организации человеческой жизни, чтобы выполнять свою историческую роль и обязанности».²³

Это определение отображает важность сети социальных отношений между сословиями общества. Цивилизация помогает сформировать сеть социальных взаимосвязей, делая социальные отношения и образование среди членов общества возможными и выгодными.

Беннаби даёт другое определение, которое подчеркивает социально-интеллектуальное измерение цивилизации:

«...результат существенной идеи, которая вдохновляет доцивилизационное общество, жизненного двигателя, который переводит его в историческое движение. По-

этому общество создаёт свою интеллектуальную систему в соответствии с оригинальной моделью его цивилизации. Она укоренена в самобытной культурной атмосфере, которая определяет все ее характеристики по сравнению с другими культурами и цивилизациями».²⁴

Идеи являются существенной социальной силой, которая даёт обществу его интеллектуальные характеристики, культурную самобытность и социальную жизнеспособность. Фактически, идеи являются первичной силой, движущей общество к тому, чтобы оно вошло в историю и выполнило свою миссию и свои обязанности в данный исторический момент.

Разные подходы Беннаби формулируют его уникальную концепцию цивилизации как понятной единицы, с помощью которой нужно изучать проблему отсталости в мусульманском мире.

С этих разных определений выплывает интеграционный подход. Цивилизация кажется многогранной концепцией, позволяющей нам согласовать ее интегральные части, чтобы построить ее целостную динамическую структуру. Последнее привело Беннаби к призыву и применению междисциплинарного подхода для изучения комплексного феномена цивилизации. В следующей главе, обсуждение междисциплинарного подхода Беннаби может помочь более систематически понять его концепцию цивилизации.

(2) Междисциплинарный подход к цивилизации

Беннаби обращал внимание на важность междисциплинарного подхода к изучению цивилизации. Определения, представленные раньше, предлагают интеграционный путь для того, чтобы делать это объективно. Многие дисциплины требуют анализировать цивилизацию

как социальный феномен, и Беннаби осознавал ее многогранность. Именно поэтому он изучал цивилизацию с разных углов, используя разные науки, и учитывая комплексный характер измерений цивилизации.

Беннаби утверждал, что цивилизация является социальным феноменом, а не физическим. Таким образом, когда мы исследуем ее и ее историческое движение, мы должны осознавать комплексность социального феномена, сложного по своей природе, из-за определенной слабости методов социологического анализа. Он сказал: «В отличие от естественных наук, гуманитарные науки ещё не достигли такого уровня зрелости, чтобы предложить универсальные определения для их концепций и понятий».²⁵ В результате «закон в социологии не похож на закон в точных науках, строгие границы между истиной и ложью, правильным и неправильным, но существует только общее руководство, посредством которого мы можем избежать вопиющей ошибки».²⁶

Другими словами, рассматривать социальные явления труднее, чем справиться с математикой или естественными явлениями. Это связано с тем, что они отличаются по своей природе. Рассмотрение цивилизации как социального явления требует правильного понимания ее природы и масштаба. Например, обществоведы сталкиваются с определенными трудностями при определении момента рождения одной цивилизации и упадка другой. Они не могут точно объяснить прямые и не прямые причины развития цивилизации. На самом деле, Беннаби утверждает, что методы для ее изучения не способны провести «четкое разграничение между цивилизацией, которая только формируется, и уже сформированной цивилизацией».²⁷

Беннаби «как инженер был обучен использовать разные научные методы исследования, такие как наблюдение

ние, гипотеза, развитие и анализ».²⁸ Он осознавал природу социального явления и его потребности, и подчеркивал, что этот метод должен быть всеохватывающим, чтобы рассмотреть цивилизацию в ее полной структуре, не фрагментируя анализ и не ограничивая ее определёнными частями, приуменьшая другие. Метод должен быть целостным и нечастичным. Он должен пытаться раскрыть проблему и изучить ее истоки, историю и основания.²⁹

Беннаби не полагается исключительно на то, что предоставили историки цивилизации, работы которых направлены на сбор и толкование исторических событий; он подчеркивает значение психолого-социологического анализа, осуществлённого психологией и обществоведением.³⁰

Эти две науки являются очень важными в подходе Беннаби. Он получает пользу из предоставленных ими инструментов и утверждает, что если цивилизацию считать социологическим феноменом, то логично, что она включает людей и общество. Таким образом, он будет исследовать проблему цивилизации, используя данные истории, учитывая показатели психоанализа.

Беннаби отстаивал мнение о том, что он должен подходить к феномену цивилизации не как к набору событий, переданных историей, а как к феномену, анализ которого ведёт нас к его сущности, или, возможно, к модели Бога, руководящего им. Этот подход может позволить нам изучить этот феномен,³¹ и он требует интеграции общих законов, выведенных из истории, социологии и психологии.³²

Он отмечал, что он будет применять метод, который используется при рассмотрении сложных объектов;³³ и пытался интегрировать инструменты в единую систему анализа.

Беннаби рассматривал религию так же, как и некоторые историки и философы истории, особенно Ибн Хальдун и Тойнби. Он осознавал важность религии и настаивал на этом, поскольку откровение становится важным элементом. Мы не можем сосредоточиться только на данных и фактах, предоставленных общественными и социальными науками, наоборот, мы обязательно должны использовать точные данные, предоставленные религией, поскольку она указывает на Божественные источники знаний.

Его подход применяет четыре науки (историю, психологию, социологию и метафизику), но он основывается на роли религии или религиозной идеи, как он называет ее, в стимулировании цивилизационного процесса в любом человеческом обществе.³⁴ Беннаби изучает, как религия влияет на людей и общество, направляя и позволяя им выполнять их роли в истории.

Исследование цивилизации не должно фокусироваться только на объектах действительности как таковых, а также осознавать их в связи с их целью.³⁵ В своей дискуссии о важности четырёх наук, Беннаби объясняет свои взгляды следующим образом:

«Мы можем рассматривать историческое явление с различных точек зрения: с точки зрения личности, это в первую очередь психология, а именно исследование человека как психо-временного фактора цивилизации. Однако, эта цивилизация является манифестацией жизни и коллективного мышления. С этой точки зрения, история является социологией, другими словами, исследованием условий развития социальной группы, определённого не только ее этническими и политическими факторами, а комплексом этнического, эстетического и технического родства, соответствующему воздуху или пространству цивилизации. С другой стороны, эта соци-

альная группа не является изолированной, и ее эволюция определяется связями с человеческим обществом. В соответствии с этой точкой зрения, история является метафизикой, поскольку ее взгляды, выходя за пределы области исторической причинности, охватывают явления в их завершенности.³⁶

Четыре элемента интегрированы в единую систему, и комплексность феномена цивилизации заставляет нас рассматривать ее под разными углами и использовать различные точки зрения, совместный подход, предоставляющий целостную диагностику и понимание.

Понятно, что исследование цивилизации и ее развития в истории не может быть рассмотрено удовлетворительно посредством изолированных традиционных известных подходов. Это можно осуществить только посредством применения междисциплинарного подхода, который невозможно понять без обсуждения того, как Беннаби структурно анализировал элементы цивилизации в его известном «уравнении цивилизации».

ЭЛЕМЕНТЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ

(1) Уравнение цивилизации

Согласно Беннаби, формула «цивилизация = человек + почва + время» представляет уравнение цивилизации, которое в структурном отношении определяет ее элементы или составляющие. Оно предоставляет нам самые основные элементы любого цивилизационного действия или продукта:

«цивилизация = человек + почва + время» определяет, что проблему цивилизации можно проанализировать в пределах трёх первичных проблем: проблема человека,

проблема почвы и проблема времени. Таким образом, решение проблемы или вопроса цивилизации можно осуществить не посредством сбора или хранения ее продуктов, а путём фундаментального решения ее трёх проблем.³⁷

Говоря о структуре, три элемента создают продукт цивилизации: человек, вещество (почва) и время. В то время как человек является генератором и трансформатором сырого материала для достижения определённой цели, вещество является первичным источником и время - обязательным периодом для достижения цели - создания продукта. Например, если мы анализируем создание радио, телевидения или машины со структурной точки зрения, человек, почва (вещество) и время задействованы в этом процессе.

Беннаби осознавал, что все объекты или вещи, созданные человеком, являются результатом трёх элементов: человек (инсан), почва (тураб) и время (вакт),³⁸ и утверждает, что если мы анализируем все продукты цивилизации, результатом будет следующее уравнение: все продукты такой цивилизации = все задействованные люди + все типы почвы (вещества) + все периоды времени. Три элемента всегда можно найти в любом обществе, и они составляют основания, позволяющие любому обществу начать собственный цивилизационный процесс.³⁹

Более того, все составляющие в приведённом уравнении, по сути, являются сырым материалом или оригинальными источниками, которые присутствуют в любом человеческом обществе. Позитивные взаимодействия этих первоначальных элементов генерируют цивилизационный процесс, который может помочь обществу развиваться. Однако, любую проблему, с которой сталкивается цивилизация, нельзя решить, если мы неспособны понять элементы, формирующие уравнение цивилизации, а именно «цивилизация = человек + почва + время».

Применение подобного анализа к любому продукту цивилизации ведёт к открытию того, что те же элементы вовлечены в процесс их создания. Они являются продуктом человека как творца всех социальных элементов и промоутера себя как социального существа.

Человек также поддерживает почву. Последняя формирует физический мир, в котором все объекты имеют определенную форму. Почва является одним из важных компонентов в каждом объекте, и эти два компонента, человек и почва, взаимодействуют на протяжении времени. Чем больший промежуток времени организован и спланирован, тем больше взаимодействий создает направленный цивилизационный процесс на протяжении истории.⁴⁰

Беннаби считает, что, когда мы рассматриваем цивилизацию, не обязательно думать о ее продуктах и объектах. Скорее, мы должны думать о трёх вещах: человеке, почве и времени. Когда мы с научной точки зрения анализируем эти вопросы, составляющие личность человека, которая использует почву и организует время, только тогда цивилизация предоставляет необходимые социальные услуги и помощь, в которой нуждаются люди для своего развития.⁴¹

Согласно подходу Беннаби, три элемента человек, почва и время являются первичными источниками для любого общества в его отправной точке при построении цивилизации. «В этих трёх элементах сосредоточено социальное благополучие любого общества и именно эти факторы приводят его в движение в истории».⁴² Когда общество делает свои первые шаги в истории, оно не имеет много вещей или идей, но цивилизационное движение, состоящее из человека, почвы и времени, позволит людям создать то, что Беннаби называет миром вещей и объектов.

Три элемента являются первичными ценностями, данными Аллахом всем людям как социальное богатство. Он считает, что «поскольку три главные ценности: человек, почва и время (в трудные периоды) в руках людей... люди, без сомнений, обладают ключами своей судьбы».⁴³ Беннаби осознавал необходимость другого элемента для динамического позитивного или негативного взаимодействия этих трёх элементов для формирования цивилизационного или децивилизационного процессов.

На основании исторического анализа мировых цивилизаций в целом и мусульманской в частности он осознал, что цивилизации процветали под благоприятной сенью религиозной идеи, какой бы она ни была. Таким образом, он добавил в своё уравнение цивилизации элемент религии, играющий роль «катализатора цивилизации».⁴⁴

Следующий параграф анализирует первую важную составляющую, человека, его значение и положение, и роль религии в уравнении цивилизации.

(2) Человек (инсан), первичное устройство цивилизации

По мнению Беннаби, среди трёх структурных элементов цивилизации человек является первичным устройством общества; поэтому он является центральной силой в любом цивилизационном процессе и без него другие два элемента не имеют ценности. Человек - движущая сила развития и прогресса или отсталости и упадка, Беннаби считает нужным подчеркнуть диалектическую взаимосвязь между человеком и цивилизацией, «человек является фундаментальным условием всех цивилизаций, и цивилизация постоянно определяет условия человека».⁴⁵

Он утверждает, что человек является тем, кто в конечном счете определяет социальную ценность цивилизационного уравнения. Хотя он не определяет ценность почвы и времени, невозможно достичь социальной или цивилизационной трансформации, если мы полагаемся только на них.⁴⁶

Он также делает вывод, что человек был создан в своей природной форме Аллахом. Однако, человеческие условия и социальное окружение сильно влияют на него, и направляют его к процветанию или упадку, что означает, что человек является результатом влияния социально-исторических факторов.

Человек - социальное существо. Исторически люди взаимодействуют со временем и пространством не как природные существа, а как социальные существа, поэтому их отношение к жизни определяется их постоянным опытом столкновения с разными вызовами жизни.⁴⁷ Человек - настолько сложное существо, которое создаёт цивилизацию и, в то же время, является творением этой цивилизации.

Беннаби критикует движение реформистов в мусульманском мире за его попытку реформировать сферу, а не сам человеческой фактор,⁴⁸ и утверждает, что мы должны реформировать человека как основное условие реформирования среды. Таким образом, поскольку его модель предназначена для анализа положения человека, он использовал аят: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя».⁴⁹

Далее подаётся обсуждение концепции интегрированного и дезинтегрированного человека Беннаби и его идеи ориентации, являющейся механизмом для трансформации человека в динамическое устройство цивилизации.

(2.1) Отличие между интегрированным и дезинтегрированным человеком

Очевидно, что цивилизация не начинает свой цивилизационный процесс в любом месте, где встречаются и собираются люди в любое время. Наоборот, он начинается с человека, подготовленного выполнять свои цивилизационные обязанности, готового начать цивилизационный процесс. Беннаби отличает два качества человека: интегрированный и дезинтегрированный. В то время как цивилизация начинает свой цивилизационный процесс с первым типом человека, ее упадок начинается со вторым.

Беннаби утверждает, что «история начинается с интегрированного человека, который постоянно адаптирует свои усилия и потребности и выполняет в обществе свою двойную миссию деятеля и очевидца». ⁵⁰ Другими словами, цивилизация возникает с интегрированным типом человека, способным трансформировать свои качества в идеалы, чтобы выполнить свою роль в обществе.

Можно сказать, что «история заканчивается с дезинтегрированным человеком, частичкой, лишенной центра притяжения, личности в разрозненном обществе, которая не предоставляет своему существованию нравственное или материальное основание». ⁵¹

Два типа людей отвечают двум разным фазам цивилизации. В то время как интегрированный человек начинает цивилизационный процесс, дезинтегрированный становится очевидцем фазы упадка, когда он больше не предпринимает каких-либо цивилизационных действий; он потерял все амбиции относительно принятия участия в каком-либо социальном движении.

Чтобы отличить интегрированного и дезинтегрированного человека, Беннаби также вводит понятие «сырого» и обусловленного человека: он имеет в виду, что первый является созданием природы в неусовершенствован-

ном и примитивном состоянии, а второй сформирован обществом. Именно общество должно формировать его согласно своим специфическим целям и ориентации. В сыром состоянии человек наделён естественными способностями, а в сформированном состоянии - социальными качествами. Первые присутствуют в любом человеческом существе, и представлены его врожденной способностью использовать свой разум, почву и время, а вторые ценности представлены смыслами и опытом, которые личность обретает в социальной среде для продвижения самой себя, развития и совершенствования своих способностей. Таким образом, польза общества состоит именно в этом развитии и совершенствовании.⁵² Беннаби утверждает:

«...поскольку мы уже подчеркнули то, что человеческое общество не является простым собранием людей, нужно более точно сказать, что основной единицей общества не является несформированный человек, а сформированная личность».⁵³

Это понятие адаптации или приспособления четко выражено в следующем хадисе Пророка:⁵⁴ «Каждый ребёнок рождается в состоянии фитры (в природном состоянии) и только его родители делают из него иудея, христианина или последователя зороастризма».⁵⁵

Человеку нужно пройти определённую трансформацию из этого сырого состояния в сформированную личность, которая является типом интегрированного человека. Обучение человека для выполнения своей роли в истории требует такой трансформации в его личности и социальном окружении. Беннаби подчеркивает роль трансформированного (адаптированного или сформированного) человека в истории, и считает, что настоящий процесс цивилизации должен формировать этого чело-

века. Проблема любой цивилизации существенно связана с человеческой деятельностью. Поэтому любое размышление о проблеме человека является размышлением о проблеме цивилизации.⁵⁶

Человек, также, является жизнеспособной социальной силой. Беннаби утверждает:

«...человек вовлечён в социальную жизнь как психовременной фактор. Он действует не только в отношении временного характера, своих материальных потребностей, своей духовности и в этом заключается целостная действительность человека, которая должна учитываться для того, чтобы охватить ее в целостности».⁵⁷

Это завершённая картина, нарисованная Беннаби для человека цивилизации (интегрированного человека). Когда Беннаби рассматривает проблему цивилизации в мусульманском мире, он обращает наше внимание на этот тип человека. Он объясняет, что мы нуждаемся в области личностей больше, чем в области вещей... наша первоначальная потребность – это новый человек... цивилизованный человек... человек, который обращается к многолетней истории нашей цивилизации.⁵⁸ Как воспитать такого интегрированного человека? Посредством процесса трансформации от его первоначального «сырого» состояния до сформированного состояния, позволяющего ему быть интегрированным и готовым играть свою роль в цивилизационном процессе.

(2.2) Идея ориентации

Концепция ориентации (тауджих), по мнению Беннаби, указывает на гармонию в движении цивилизации, единство в целях и избежание конфликта между усилиями, начинающимися с тех же источников и направленных на те же цели. Она придаёт силы в основаниях, гармонии в процессе и единства в целях. Это механизм из-

бегания траты усилий и времени. Существуют миллионы работающих людей и мыслящих умов, доступных для использования в любое время, но их нужно поместить в соответствующую систему, предоставляющую правильное место для каждого члена.⁵⁹ По сути, ориентация означает планирование и организацию наших способностей.⁶⁰

Проблема цивилизации в мусульманском мире не находится на уровне смыслов или вещей, а является проблемой направления этих смыслов и вещей. Это также проблема не институтов, а человека и того, как дать ему возможность динамично и креативно взаимодействовать со временем и почвой. Беннаби четко определяет ключевую проблему мусульманской цивилизации. Таким образом, он объясняет, что нужно направлять. Он говорит:

«Важно рассматривать проблему (цивилизации) в целом, и учитывать ее самый главный элемент, т.е. человека. Поэтому, нужно понять как человек может принять участие в творении истории... как личность влияет на общество посредством, во-первых, своих мыслей, а потом своего труда и, в конце концов, своего богатства. Таким образом, вопрос ориентации человека зависит от ориентации его в трёх аспектах: культура, труд и капитал (богатство)».⁶¹

Планирование – это движущая сила, важная для ориентации. Как результат, оно повлияет на социально-психологическое положения человека и общества путём предопределения целей и определения практических методов и программ для их достижения.⁶²

Ориентация на уровне человека

Ориентация на этом уровне означает учитывание способностей, которыми мужчина или женщина могут обогатить общество, и планирование направления его/ее интеллектуальных возможностей, труда и достатка на достижение его/ее целей. По мнению Беннаби, это уровень культуры, так как культура является средой, предоставляющей человеку ориентацию. Он рассматривает культуру как первичный фактор, влияющий на человека как на социальную личность и на общество как на коллективный организм.⁶³

Таким образом, он считает культуру координационным центром человеческого разума и жизни. В отличие от других ученых, которые упоминаются в этой главе, Беннаби разработал собственную концепцию культуры и ее взаимосвязи с цивилизацией. Хотя этот момент будет глубже обсуждаться в седьмой главе, когда мы будем анализировать внешнее интеллектуальное измерение мета-теоретизирования в контексте подхода Беннаби, это то, как он понимает культуру. Он считает культуру интеллектуальной, социальной и психологической средой, которая охватывает существование человека в обществе⁶⁴, в котором личность определяет собственные качества, и в ее пределах человек этой цивилизации может заниматься своей деятельностью.⁶⁵ Кроме того, тип культуры, по его мнению, определяет направление цивилизации и ее судьбу в истории.

Ориентация на уровне труда

В рамках подхода Беннаби социальная работа организовывается в одном направлении. Это попытка синтезировать всю социальную работу с целью изменить условия жизни человека и создать новую атмосферу для прогресса. Из этой новой атмосферы концепция труда

создаёт своё социальное значение.⁶⁶ Так как спонтанный труд не даёт соответствующих и постоянных результатов, мы должны думать об организованном и спланированном труде, который обеспечивает надежную работу и место для каждого человека в обществе, который может направить свою энергию в цивилизационный процесс.

Беннаби утверждает, что командная работа или социальный труд является в первую очередь школой, позволяющей человеку преодолеть необычные обстоятельства, такие как, например, отсталость, поскольку он учит его, что «цивилизационная вода» позволяет человеку открыть «цивилизационную силу» и способности.⁶⁷ Как результат, коллективный труд требует систематического плана, ориентирующего деятельность личности и направляющего ее в цивилизационный процесс.

Ориентация на уровне богатства

Ориентация богатства не только означает его накопление, а также мобилизацию и активацию; на этом уровне она имеет ввиду превращения всех финансовых частей на активные и мобильные для создания рабочих возможностей и деятельности.⁶⁸ Беннаби утверждает, что мы должны переместить его социальное значения из состояния стагнации в активный капитал, способный породить мысли, работу и жизнь в обществе,⁶⁹ и хотя он пытался быть открытым ко всем тенденциям мысли своего времени, он объяснил отличие между его концепцией и концепциями марксистов и капиталистов.

В действительности, учитывая преобладающие тенденции мысли касательно концепции достатка и капитала, он пытался сделать синтез и пришёл к собственным идеям:

«Ориентация богатства может активировать его, распределить его между разными членами общества, и мо-

жет наделить личность важной функцией в обществе и наоборот».

Подытоживая три уровня ориентации, Беннаби сделал вывод, что они вместе создают элементарные условия для личности стать интегрированным человеком, который может начать цивилизационный процесс.⁷⁰ Также, предлагается механизм и процесс трансформирования человека от несформированной до сформированной личности, которая будет способна интегрироваться и играть свою роль первоначального устройства цивилизации.

(3) Религия и ее положение в уравнении цивилизации

Уравнение цивилизации Беннаби основывается на трёх фундаментальных элементах; человек, почва и время, к которым он добавил другой элемент, религию, такой же по значимости, но не являющийся структурным фактором. Религия является катализатором, мотиватором и провайдером среды, в которой три элемента вступают в динамичное взаимодействие.

(3.1) Важность религии как катализатора

Беннаби убежден, что «катализатором цивилизации» является тот элемент, который имеет силу сочетать и синтезировать другие три элемента в динамическом взаимодействии для формирования цивилизации. Как подтверждает исторический анализ, было установлено, что этим катализатором действительно является «религиозная идея», которая всегда сопровождает создание цивилизации на протяжении истории.⁷¹

Поэтому религиозные убеждения сопровождали процесс создания цивилизации в истории.⁷² По мнению Беннаби, это стимул, усиливающий и активизирующий это

взаимодействие, и рациональность этого утверждения отсылает нас к истории и археологии.

История - лаборатория, которая подтверждает этот эксперимент по синтезу человека, почвы и времени для формирования истории в контексте религиозных идей. Беннаби утверждает, что если мы изучаем историю цивилизаций:

«...становится ясно, что религиозные идеи являются корнями всех цивилизаций. Ведь история расскажет нам, что корень буддистской цивилизации - буддизм, мусульманской - ислам, а западной цивилизации - христианство».⁷³

Религия является ключевым коэффициентом в уравнении цивилизации, без которого три ценности (элементы: человек, почва и время) не могут быть организованы и направлены в цивилизационный процесс.

Эти три элемента работают не отдельно или изолированно, а в гармоничном синтезе, посредством которого цивилизованное общество обретает свою волю и силу. Соответственно, проблема этого гармоничного синтеза становится первоочередной.⁷⁴

Важность религии в подходе Беннаби связана не только с ее сущностью и Божественным источником, а, главным образом, с ее социальной ролью катализатора человеческих энергий и способностей. Как мыслитель-социолог, Беннаби искал условия, необходимые для достижения возрождения новой цивилизации в мусульманском мире. Таким образом, он искал пути для реактивации тех первичных элементов цивилизации и открытия методов их интегрирования. Религия создаёт сеть духовных взаимосвязей, которая соединяет души общества с верой в Бога, с одной стороны, и объединяет членов общества в горизонтальную сеть отношений, с другой сто-

роны. Другими словами, цель Беннаби состоит в том, чтобы создать парадигму, превосходящую земную жизнь.⁷⁵

Как мусульманский мыслитель-обществовед, Беннаби подчеркивает роль религии в решении проблем цивилизации. Он был под влиянием примера первого поколения мусульман, основанного пророком Мухаммадом и его сподвижниками, и их практического понимания ислама. Он настаивал на необходимости показать человеку как жить, поддерживая отношения с Аллахом и верить в Него. Он подчеркнул то, что существует путь, который поможет душам одолеть свои ограничения и достичь высшего уровня эффективности и сияния.⁷⁶

Возвращаясь к своей теоретической концепции роли религии, Беннаби утверждает, что «социальная роль религии, по сути, - это роль катализатора, усиливающего трансформацию ценностей, которые переходят от естественного в психовременное состояние, отвечающее определенной стадии цивилизации».⁷⁷ Во-первых, он превращает биологического человека в социальное существо. Во-вторых, он превращает время - простой хронологический промежуток, оценённый в «часах, которые проходят» - в социологическое время, исчисляемое в часах труда. В-третьих, он превращает почву - дающую плоды самостоятельно и, несмотря на обеспечения человека согласно простому процессу употребления - в технически оборудованное и сформированное основание для удовлетворения множественных потребностей социальной жизни согласно условиям процесса производства. Религия, в таком случае, является катализатором социальных ценностей.⁷⁸

Другими словами, религия делает три изменения: она объединяет сеть социальных отношений, она стимулирует общую деятельность и изменяет психологические от-

ношения личностей в обществе. Талби считает, что, по мнению Беннаби, религия позволяет обществу осуществлять общую деятельность и изменять поведение личности направляя его/ее жизненные силы на достижение специфической цели.⁷⁹ Это психологическое изменение личностей и общества) является необходимым условием любого социального изменения, необходимого для обеспечения исторического и органического строения, состоящего из трёх элементов общества: человек, почва и время.

Все цивилизации в истории процветали благодаря религиозной идее. Однако, в подходе Беннаби религия не может начать выполнять свою цивилизационную роль катализатора, пока не начнётся цивилизационный процесс, состоящий из человека, почвы и времени.

Беннаби считает, что история и археология могут помогать в обеспечении важности религии в цивилизационном процессе и помогать предоставить смысл существованию ее заявлению. Он утверждает:

«Если мы посмотрим на историю человека, будь то самые прекрасные периоды его цивилизации или самые примитивные этапы его социальной эволюции, мы всегда находим там следы религиозного мировоззрения. Археология всегда устанавливает среди остатков, которые она выявляет, остатки монументов, которые использовались в определенных культах древними людьми. От простого дольмена до самого величественного храма архитектура эволюционировала вместе с религиозной мыслью, которая также включала законы и даже науку человека. Кроме того, цивилизации рождались в тени храмов, например, Соломона или Каабы. Таким образом, именно из этих мест цивилизация распространялась, чтобы осветить мир, оживить свои университеты и лаборатории и просвещать, в частности, политические дебаты в парламентах. Законы современных народов яв-

ляются, по сути, каноническими. Касательно их гражданских законов, не существует ни малейшей религиозной сущности во Франции, в частности там, где законы были позаимствованные из мусульманского права. Обычаи и привычки людей формируются метафизическими интересами, которые сосредотачивают даже малейшую деревню чернокожих вокруг небольшой хижины, тщательно построенной для более или менее примитивной духовной жизни людей».⁸⁰

Каждая цивилизация начиналась с религиозного толчка, заставляющего общество начать цивилизационный процесс. Религия естественным образом встроена в истоки всех человеческих трансформаций.⁸¹ В действительности, он доказывает, что эти современные цивилизации (индуистская, буддистская, христианская и мусульманская) сформировали первоначальный динамический синтез человека, почвы и времени в колыбели религиозной идеи.⁸²

Цивилизация не зарождается без возникновения религиозной идеи в ее самом широком смысле. Таким образом, в любой цивилизации мы должны искать религиозные основания, обеспечившие ее процветание. Мы вполне имеем право утверждать, что мы можем найти в буддизме семя буддистской цивилизации и в индуизме - семя индуистской цивилизации. Цивилизация может возникнуть в данном обществе только в форме откровения (в его самом широком смысле), посланном для формулирования законодательства и метода для людей. Однако, религиозная идея не играет ключевую роль в формировании и развитии социальной действительности, если она не связана с ее метафизической ценностью. Другими словами, если она просто отображает наши взгляды на земные вопросы.⁸³

В противном случае, ее основания направляют людей к невидимому объекту поклонения в широком смысле, как было постановлено человеку, что он не увидит расцвет цивилизации, пока не расширит свои горизонты за пределы мирской жизни.⁸⁴

(3.2) Значение религии для Беннаби

В общем, под словом религия Беннаби не имеет ввиду ислам как таковой, а все религии, квазирелигии и идеологии. Религия, для Беннаби, отображает любой тип отношений между человеком и силой божественной или социальной природы, любую идею или идеологию, формирующую стремления и отношения между членами общества и направляющую людей. Другими словами, Беннаби включает в широкое значение религии любой длительный социальный проект по созданию общества, где первое поколение делает первый шаг, а другие поколения продолжают его осуществление.⁸⁵ Однако, для Беннаби религии отличаются по своей самобытности и методу.

Опираясь на Коран и различные науки, упомянутые выше, Беннаби рассматривает религию как часть космического порядка. Он говорит: «В свете Корана, религия предстаёт как вселенский феномен, который руководит мышлением человека и цивилизацией, как сила притяжения руководит материей, и определяет свою эволюцию. Также, она предстаёт как часть универсального порядка, как первичный закон души и закон физических тел».⁸⁶ Это источник взглядов, которые цивилизация перенимает.

Религия – это не просто духовная и ментальная деятельность человеческого сознания. Скорее, это фундаментальная характеристика человеческого вида и часть вселенского порядка, глубоко укоренённого в структуре

Вселенной. Это означает, что религию нельзя сужать к простой моральной категории, обрётённой человеческим видом на протяжении истории, или связывать с примитивными этапами человеческого социально-культурного развития.

Месави подметил, что Беннаби не первый, кто упомянул этот вопрос, поскольку его идеи подтверждают такую же точку зрения разных философов, теологов и обществоведов. Религиозный феномен укоренен в человеческой природе,⁸⁷ поэтому “*Homo Religiosus*” - качество, унаследованное в природе людей.⁸⁸

В более теоретическом русле, Беннаби заявляет, что каждая частица работы или деятельности в обществе состоит из трёх категорий, происходящих от элементов цивилизации. В любой работе, деятельности или действии мы рассматриваем человека как работника, инструмент, использованные для осуществления деятельности или действия, и идею этого действия.

(4) Концепция трёх областей общества

Беннаби обсуждает сначала происхождение, а потом природу трёх действительностей.

(4.1) Происхождение трёх областей

В конечном счете, составляющая любого действия принадлежит к трём категориям: объекты, личности и идеи.⁸⁹ Деятельность служащего, ремесленника, производителя или фермера состоит из двух видимых элементов: человек и инструменты, вместе с невидимым элементом идей, которые побуждают человека использовать такие инструменты для достижения его определенных целей. Таким образом, он утверждает, что:

«Все действия вписываются в данную схему, охватывающую последовательно видимый элемент, идеологический элемент, представляющий побуждения и модели действия, которые суммируют любой социологический и технологический прогресс общества».⁹⁰

Применение механизма синтеза к этим элементам ведет к выводу о том, что все действия, виды деятельности и поступки являются совокупностью людей, всех материалов и инструментов и суммы всех идей, стоящих за этими действиями. Синтез, о котором мы говорим сейчас, такой же, ибо составляющие цивилизации. Другими словами, цивилизация - результат деятельности всех людей вместе с наличием всех инструментов в пределах определённой идеологии или системы идей (т.е. религиозной идеи). Таким образом, достижения цивилизации зависят от полноты действий, являющихся результатом всех действий человека, состоящих из людей, объектов и идей.

Цивилизация представляет высокое и сложное действие человека, осуществлённое данным обществом. Эта деятельность, как и любая другая, существует в пределах трёх областей, упомянутых Беннаби:

«Если мы ищем более точное выражение, мы можем сказать, что творение истории (цивилизационные действия) являются результатом влияния трёх социальных категорий, а именно области личностей, области идей и области объектов».⁹¹

В отличие от предыдущих параграфов, в которых обсуждались эти элементы со структурной точки зрения для того, чтобы увидеть, как они вовлечены в создание цивилизации, здесь Беннаби подчеркивает их социальный и культурный уровень. Цивилизация является достижением не отдельных личностей, а общества. Поэтому он гово-

рит об областях, а не об элементах, чтобы привлечь внимание к коллективным действиям.

С социологической точки зрения, когда Беннаби говорит об этих областях, он указывает на общество. Таким образом, он утверждает, что эти действительности не существуют отдельно друг до друга, а взаимодействуют с моделью религиозной идеи, обеспечивающей систему идей для формирования определённого мировоззрения, которое, в свою очередь, ориентируется на цивилизационный процесс общества.⁹²

Беннаби использует концепцию трёх областей с учетом контекста и не даёт определений для каждой из них, а их определения могут быть выведены в процессе анализа в конкретных обстоятельствах.

(4.2) Природа трёх областей

Область личностей

В этом параграфе Беннаби вводит концепцию «человека», отвечающую его концепции сформированного человека, которую мы обсуждали выше. Для него цивилизация не начинается свой процесс с личности, находящейся в состоянии распада. Наоборот, он начинается с человека, являющегося трансформированной личностью, интегрированной в деятельность общества.

Более того, общество - это не просто группа людей, живущих вместе, естественным, примитивным образом, а группа, которая прошла цивилизационную трансформацию и в результате превращает людей в личности посредством изменения их первичных характеристик и превращения их в общество с сетью взаимосвязей.⁹³

Беннаби различает человека и личность. Личность – это сформированный и интегрированный человек. Область личностей является категорией людей, со сформир-

рованными личными качествами и отношениями. Они являются группой людей, подготовленных для выполнения своей цивилизационной роли в обществе, использования всех цивилизационных возможностей для улучшения общества; людей, которые готовы стать динамическими агентами изменений и развития. Они обладают четким видением, осознают свою миссию, активно взаимодействуют и выполняют свою роль членов общества, намеренных приступить к цивилизационному процессу.

С другой стороны, дезинтегрированный человек все ещё неспособный реализовывать свою цивилизационную роль. Он находится в состоянии пассивности или инерции и неспособен включиться в цивилизационный процесс, пока он сам не трансформируется.

«Область личностей» Беннаби обозначает совокупность всех отношений, конструктивных и деструктивных, в пределах определённой группы, и подчеркивает значение этих отношений.

Соответственно, судьба общества в этом цивилизационном процессе основана на природе или качестве отношений в этой системе, сформированной областью личностей. В этом отношении Беннаби утверждает, что «именно эти отношения в пределах (области личностей) обеспечивают необходимые взаимосвязи между идеями и объектами в процессе деятельности общества».⁹⁴

Чтобы применить эту концепцию конкретно, Беннаби объясняет эту идею отношений в области личностей в истории мусульманской цивилизации, обращая внимание на ситуацию в доисламском арабском обществе, которую Коран называет обществом джахилии (невежества): «область личностей общества джахилии ограничивалась пределами племени».⁹⁵

Таким образом, это общество нельзя считать трансформированной областью, способной осуществлять ци-

визационный процесс, поскольку все его способности были направлены на достижение очень примитивных целей племенной системы. Этот тип общества, как говорил Беннаби, представляет доцивилизационную стадию, на которой все возможности заблокированы. Таким образом, в этом случае мы больше видели область не личностей, а особей, живущих в естественных условиях, которые совсем не участвуют в истории.⁹⁶

Однако, Беннаби утверждает, что с приходом ислама эти обычные люди без видения и миссии вошли в новую фазу. Эта идея (т.е. ислам) заменила языческое видение и племенную систему и принесла новое мировоззрение, трансформировавшее их в область личностей, что, в свою очередь, знаменовало рождение нового общества и новой цивилизации, основанной на религиозной идее - мусульманского общества и мусульманской цивилизации.

После хиджры (переселения) пророка Мухаммада из Мекки в Медину начался процесс интеграции мусульманского общества. Его область личностей была основана на модели, показанной в общине ансаров (жителей Медины) и мухаджирун (мекканцы, которые переселились в Медину). Они основали первое мусульманское общество и сделали свой вклад в основание мусульманской цивилизации в городе Медина.⁹⁷ Фактически, именно область личностей двигала мусульманское общество вперёд в мировой истории.

Область идей

Согласно Беннаби, область идей состоит из впечатляющих идей, выведенных из священных или секулярных источников, и играет роль модели, ориентирующей и направляющей общество к определённым типам ценностей и этики. Она также состоит из выраженных идей, представляющих методы, знания и как интеллектуальные,

так и цивилизационный вклад человеческих усилий в социальный прогресс.⁹⁸

Эти два типа идей являются результатом взаимодействия со священным источником и человеческой природой и опытом. Однако, впечатляющие идеи представляют идеальную модель (архетип) в обществе, которая активизирует и побуждает человека осуществлять свою историческую роль⁹⁹.

В случае мусульманской цивилизации впечатляющие идеи происходят из посланных текстов, а именно Корана и Сунны. Беннаби представляет пример такого типа идей:

«...пятнадцать веков назад мусульманское общество получило в форме откровения своё впечатляющее послание, которое легко укоренилось в субъективности поколения, сделав мир свидетелем одной из самых больших цивилизационных трансформаций в истории, из племенного общества в общество, объединённое идеями. В начале эти впечатляющие идеи трансформировали примитивную среду и направили жизнеспособную энергию в пределы цивилизации, подчиняя ее законам, нормам и суровой дисциплине».¹⁰⁰

Беннаби считает цивилизацию результатом жизнеспособной, динамичной идеи, которая мобилизует еще не цивилизованное общество войти в историю и создать систему идей согласно ее архетипам. После этого общество развивает самобытную культурную среду, которая, в свою очередь, контролирует все характеристики, которыми данное общество отличается от других культур и цивилизаций».¹⁰¹

Область идей даёт видение и оригинальные модели обществу для формирования его цивилизации. Эта область является культурой, как объяснялось, когда автор обсуждал концепцию ориентации Беннаби. Она придаёт особенный характер такой цивилизации. Следовательно,

для Беннаби область идей «происходит от оригинальной культурной плазмы, определяющей все ее характеристики, которые отличают ее от других культур и цивилизаций». ¹⁰²

Область идей формирует прототип для наследования всеми людьми в обществе и делает культуру уникальной. Это можно сравнить с музыкальным диском, который люди носят в себе от рождения. Он отличается в разных обществах в некоторых основных тонах. От момента возникновения общества на диск записывается культура и идентичность, и поколения добавляют свои личные особенные мысли, которые соответствуют основным понятиям культуры общества. ¹⁰³

Роль этой области состоит в предоставлении направления в истории [человеческого] общества для достижения стадии цивилизации и для того, чтобы играть роль критериев для измерения уровня развития. Последний имеет большое значение, поскольку как только область идей теряет свой контроль над цивилизационным процессом, цивилизация входит в децивилизационную фазу, в которой область личностей также начинает терять свои функции и видение.

Область идей является ключевой для того, чтобы общество исполнило свою конструктивную роль в истории. Таким образом, Беннаби подчеркивает главную роль впечатляющих идей, которые должны соответствовать прототипу поддержания общества в активном и живом состоянии.

Область объектов

Третья область общества - область объектов. Она предоставляет инструменты, каналы, естественные ресурсы и инструменты, необходимые для цивилизационного процесса. Она имеет двойственное значение. Во-первых, она предоставляет материальные потребности исторического движения общества. Во-вторых, она выражает по-

ложение общества в его цивилизационном процессе. Нужно сказать, что психосоциальные последствия взаимосвязей между областью объектов и областью личностей и идей помогают нам определить то, в какой фазе находится цивилизация.

В этом контексте для Беннаби важна не только доступность этих объектов, но также и их взаимоотношение с людьми, как они рассматривают эти объекты и как они рассматривают их с социологической и психологической точек зрения.¹⁰⁴

В этом отношении Беннаби утверждает, что не количество или размер объектов отображают развитие или деградацию общества, а стремление и способность общества направить эти объекты в цивилизационный процесс. Другими словами, квалификация людей и оригинальность идей, которые влияют и используют область объектов эффективным и соответствующим образом.¹⁰⁵

Рассмотрим пример объектов и их взаимосвязей с людьми и идеями: раннее мусульманское общество начало свой цивилизационный процесс с простой и скудной области объектов. Однако, в связи с качествами человека и идей, оно смогло пройти цивилизационный процесс и продвигать свою миссию и цивилизацию цивилизованным обществам Византии, Египта, Персии и Месопотамии.¹⁰⁶

Исследования области объектов в мусульманском обществе шесть столетий спустя, когда оно начало клониться в состояние упадка, показывают, что оно обладало самыми богатыми библиотеками того времени и широким спектром материалов и инструментов. Оно распалось катастрофически. Мы понимаем, что богатство общества может измеряться не только количеством объектов, а и количеством идей и не нужно приуменьшать взаимосвязь между областями идей и объектов.

Соответственно, именно положение объектов в психологии людей определяет эффективность этих объектов.¹⁰⁷ Другими словами, важно учитывать взаимозависимость трёх областей и диалектическую динамическую взаимосвязь между ними. В следующем параграфе мы обсудим взаимозависимость посредством диалектической взаимосвязи между тремя областями.

Подводя итоги анализа, Беннаби обращает внимание на природу взаимосвязи между тремя реальностями. Он верил, что они не могут существовать отдельно и являются взаимозависимыми. Они имеют общее действия и их модель определяется идеологическими архетипами, происходящими из области личностей.¹⁰⁸ Таким образом, любая историческая деятельность является результатом динамического взаимодействия между людьми, идеями и объектами и она существует на двух уровнях: внутренних взаимодействий между составляющими каждой области и внешними взаимодействиями каждой области с другими. Беннаби утверждает, что историческая деятельность не может существовать между этими областями без обязательных связей.¹⁰⁹ Эти связи включают «существования четвёртой области, которая представляет все обязательные социальные связи или то, что мы называем сетью социальных связей».¹¹⁰

(5) Концепция сети социальных взаимосвязей

Сети социальных взаимосвязей являются одной из концепций Беннаби, которая сильно связана с его пониманием природы и динамизма общества с социально-культурной и исторической точек зрения. Таким образом, обсуждение этой концепции должно производиться посредством анализа значений сети социальных связей и их отличий от концепции общества.

(5.1) Значение сети социальных связей

На основании предыдущего обсуждения диалектическая связь между тремя областями обозначает и подразумевает существование того, что Беннаби называет «сетью социальных взаимосвязей» или «совокупностью обязательных социальных отношений».¹¹¹

Другими словами, это минимальный набор взаимосвязей, обязательных для обеспечения внутренней связи между составляющими каждой области, и внешних взаимосвязей между тремя областями, необходимыми для формирования интегрированного основания отношений. Объединённые действия двусторонних связей в обществе могут осуществляться для достижения цивилизации.¹¹²

Беннаби считает сеть социальных взаимосвязей ключевым элементом общества, поскольку общество – это не просто собрание людей с некоторыми отношениями, а объединённые внутренними и внешними связями в пределах трёх областей люди.¹¹³

Важность этой четвёртой области, сети социальных взаимосвязей, состоит в обеспечении минимальных необходимых связей между тремя областями для любых исторических действий, направленных на создание цивилизации. Следовательно, понятие сети социальных связей имеет большое значение, так как является совокупностью отношений.

Три области не могут существовать без сети социальных связей, являющейся последствием всех условий и обстоятельств, созданных самим историческим моментом, это первое задание, которое нужно выполнить обществу для изменения своего положения:

«Известно, что первое задание, выполняемое обществом в ходе изменения своего положения, зависит от построения сети его связей. Соответственно, мы можем утвер-

ждать, что сеть социальных отношений является первым историческим заданием, которое осуществляется обществом после его рождения».¹¹⁴

Беннаби приводит пример из мусульманской истории важности социальных отношений как предпосылки и первоочередного задания для общества для осуществления своего цивилизационного процесса. Первым историческим заданием мусульманского общества, осуществлённым в момент его рождения, было соглашение о братстве между мухаджирами и ансарами. Это было зарождение их сети социальных взаимосвязей, хотя три области ещё не приобрели собственных особенных форм.¹¹⁵

Однако, определение сети социальных взаимосвязей Беннаби как совокупности отношений между и в пределах трех областей может поднять вопрос об отличиях между этой концепцией и концепцией общества. Более того, некоторые могут перепутать сети социальных взаимосвязей и концепцию общества Беннаби. Таким образом, концепцию сети социальных взаимосвязей, введённую Беннаби, трудно понять правильно без контекста его общей модели касательно определения «общества»; он сформировал свою концепцию, чтобы активизировать ее и сделать агентом, который формирует цивилизацию.¹¹⁶ Таким образом, обсуждение взаимосвязей между двумя концепциями может помочь установить, как Беннаби понимал общество в отношении его генезиса и структуры.

(5.2) Отличия между сетью социальных отношений и обществом

Для начала важно вспомнить, что Беннаби придерживался мнения, что традиционное социологическое определение общества не вписывается в его подход возрож-

дения мусульманской цивилизации. Он считает, что определение терминов, которые должны использоваться, в частности понятие «общество», является методологическим требованием, и, в то же время, это нужно, поскольку мы пытаемся рассмотреть теоретические концепции, затрагивающие исторические факторы, от которых зависит рождение цивилизации.¹¹⁷

Однако, перед определением своей концепции общества Беннаби представляет несколько методологических замечаний касательно превалирующих социологических концепций общества. Он утверждает, что современные общественные науки, в том числе социология, эволюционировали и оформлялись в западном историческом и цивилизационном контексте и поэтому они отображают определенный опыт западных обществ. Таким образом, общественные науки в целом и социология в частности выводят свои главные концепции и категории из культурных и философских оснований этого опыта. Более того, социальные проблемы и социальные явления имеют собственную историю и разный ход развития, а также культурный и цивилизационный контекст, в котором они появились.¹¹⁸

Беннаби больше всего интересовался тем, как возродить мусульманское общество, оживить его культуру и очистить его от негативных элементов, унаследованных из его периода упадка, а также от деформаций западного колониализма.¹¹⁹

Соответственно, он подчеркивает потребность в том, что он называет «социологией независимости». Задание этой новой социологии - сделать вклад в реформирование сети социальных взаимосвязей, а также в формирование нового синтеза человека, почвы и времени, чтобы мусульманское общество могло начать свой цивилизационный процесс. Начальной точкой для новой социологии является переопределение термина общество.¹²⁰

Месави упоминает, что Беннаби считал традиционные определения общества очень поверхностными и описательными, и такими, что не дают ответов на два основных вопроса: 1) какая историческая роль, которую выполняет такая совокупность людей? 2) какая природа внутренней организации и механизм, позволяющий обществу выполнять эту историческую роль?¹²¹

В начале «Милад муджтама» («Рождение общества») Беннаби обсуждает разнообразие социальных феноменов, к которым можно применить термин «общество».

Он обратил внимание на фундаментальное отличие между естественным или примитивным обществом и историческим обществом. В то время, как первое не изменило свои характеристики реальным образом со времени своего основания, последнее постоянно трансформирует свои фундаментальные характеристики соответственно с законами, руководящими его эволюцией.¹²² Можно сказать, что естественное общество является статичным обществом, а историческое - динамичным, которое изменяет постоянно свои идеи и культурные и цивилизационные ситуации.¹²³ Беннаби также считает понятие историческое общество динамичным и таким, что поддается законам изменения, поскольку оно изменяет свои характеристики и стадии. Однако, историческое общество различается в отношении своего генезиса и структуры.

Касательно разнообразия социальных феноменов Беннаби утверждает, что приход исторического общества не является случайным, несмотря на его генезис или строение. Он считает, что оно является результатом непрерывного процесса трансформации, в который делает вклад как то общество, которое получает, так и то, которое отдаёт. Этот процесс происходит в соответствии с тремя факторами: 1) исторические источники процесса постоянных изменений; 2) элементы, которые под влиянием вышеуказанного процесса изменений переходят из досоциальной стадии на новую социальную стадию, 3)

общие законы и нормы, руководящие процессом изменений.¹²⁴

Первое наблюдения в «Милад муджтама», упомянутом выше, предполагает, что историческое общество также поддается некоторым вариациям, связанным с обстоятельствами своего рождения и историческим вариациям, касающимся генезиса человеческого общества. Следовательно, существует два типа исторических обществ:

(а) географический тип, рождение которого происходит в ответ на вызов естественных обстоятельств его среды. Современное американское общество относится к этому типу, поскольку оно сформировалось в результате миграции европейцев, когда люди были вынуждены приспосабливаться к естественным условиям нового континента.

(б) идеологический тип, который возник в ответ на призыв к определенному идеалу. Мусульманское и раннее европейское общество (западный христианский мир), а также бывшее советское общество относятся к этому типу.¹²⁵

Касательно структуры исторического общества Беннаби добавляет, что существуют вариации, связанные с его сутью. В этом контексте он отличает общества, структура которых основана на нескольких классах и те общества, которые основаны на одном классе.

По мнению Беннаби, мусульмане относятся к модели одноклассового общества. Его структура принимает гомогенную форму, что более-менее совпадает с мнением пророка Мухаммада, который сказал: «Один верующий для другого подобней строению, разные части которого усиливают друг друга».¹²⁶ Этот хадис представляет точную картину мусульманского общества во времена Пророка.¹²⁷

Беннаби утверждает, что хотя существуют исторические и структурные вариации в человеческом обществе, существует ряд характеристик, общих для вышесказанных типов:

«Несмотря на свой исторический или структурный тип, общество не является простой совокупностью людей, собранных вместе в данной социальной модели из-за инстинктов жить в группе, которые являются методами формирования общества, а не причиной его генезиса. В действительности, общество включает больше, чем обычную группу людей, которые придают ему форму. Оно включает много оснований, благодаря которым общество характеризуется непрерывностью и идентичностью, практически независимо от его членов.¹²⁸

Выходя за пределы искусственного описательного определения понятия общества, Беннаби также утверждает, что основания предоставляют обществу его особенные характеристики, гарантирующие его продолжительность, сохранение его идентичности и осуществление его роли в обществе. Соответственно, эти основания формируют сущность общества, поскольку они определяют возраст общества, его стабильность во времени и помогают ему увидеть все исторические обстоятельства.¹²⁹

В конце концов, этой сущностью общества являются сети социальных взаимосвязей. Они связывают членов общества друг с другом и направляют различные виды деятельности к выполнению общей функции, являющейся особенной миссией и предназначением этого общества. Дальше Беннаби утверждал, что формирование сети социальных взаимосвязей, даже в примитивной форме, - это проявление рождения общества в истории.¹³⁰

Истинная сущность общества и очень важное положение сети социальных взаимосвязей при рождении исторического общества являются первоочередными условиями всего процесса.

Сущность общества – это его сеть социальных взаимосвязей, которая имеет две функции: во-первых, она связывает членов общества друг с другом; во-вторых, она предоставляет руководство и ориентацию для разных видов деятельности людей касательно осуществления обычных функций, которые являются миссией и призванием общества. Таким образом, формирование сети социальных взаимосвязей, даже в примитивной форме, является выражением события рождения общества в истории.¹³¹

Заканчивая этот параграф, нужно сказать, что сеть социальных взаимосвязей сосредоточена на своём значении и важности, а также на том, как термин отличается от общества, и сеть социальных взаимосвязей – сущность и кульминация набора отношений диалектического минимума между и в пределах трёх областей, позволяющим цивилизационному процессу достигать своих целей.

(6) Выводы

Беннаби стремился предложить концептуальную модель решения современной ситуации в мусульманском обществе. Это привело его к формулированию своей концепции цивилизации, которая, по сути, является многогранной и требует междисциплинарного подхода.

Для этого Беннаби использовал аналитический метод, чтобы предоставить нам структурные элементы цивилизации, человек, почва и время, и ввести свою концепцию религиозной идеи как катализатора цивилизации. Более того, автор проанализировал концепцию человека как

первичного устройства цивилизации Беннаби, его идей ориентации и концепцию интегрированного в отличие от дезинтегрированного человека.

Автор также обсуждает концепцию трёх областей как трёх социальных категорий, происходящих из уравнения цивилизации, чтобы с социологической точки зрения понять уровни цивилизационного процесса и его социальные составляющие. И наконец, автор рассматривает сеть социальных взаимосвязей, которая завершает картину социальных категорий общества и формирует четвёртую область. Согласно Беннаби, это совокупность отношений между тремя областями, которые играют роль связей как внутренних, так и внешних. Это также является предпосылкой рождения общества в подходе Беннаби.

Этот анализ был, в основном, структурным, чтобы найти главные организационные концепции подхода Беннаби. Следующая глава подходит к рассмотрению толкования движения цивилизации Беннаби с синтетической точки зрения, чтобы понять как, используя собственный метод синтеза, он интерпретирует различные элементы в их динамическом взаимодействии для формирования цивилизации.

1. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.40.
2. *Ibid.*, p.31, 40.
3. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.147.
4. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.113.
5. Bennabi, *Qadaya Kubra*, pp.52–53.
6. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.31, 152–153.
7. Bennabi, *Fikrat Commonwealth Islami*, p.26.
8. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.150.
9. Bennabi, *Dawr al-Muslim wa Risalatuh fi al-Thuluth al-Akhir Min al-Qarn al-‘Ishrin*, p.46.
10. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
11. *Ibid.*, p.41.
12. Toynbee, *A Study of History*, pp.1–11.
13. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.61.
14. Bennabi, *Milad Mujtama‘*, p.75; *On the Origins of Human Society*, p.89.
15. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*; Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*; Ubadah, *Safahat Mushriqah Min Fikr Malik Bin Nabi*; Ukashah, *Al-Sira‘ al- Hadari fi al-‘Alam al-Islami*; al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran Islahiyyan*; al- Khatib, *‘Usus Falsafat al- Hadarah fi al-Islam*; al-Milad, *Malik BinNabi wa Mushkilat al-Hadarah*. p.147.
16. Gassum, *‘Ishkaliyat al-Hadarah fi Fikr Malik Bin Nabi’*, pp.290.
17. Bennabi, *The Problem of Ideas in The Muslim World*, p.26.
18. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.91.
19. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.26.
20. Bennabi, *Ta’ammulat*, p.116.
21. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.25.

22. Bennabi, Qadaya Kubra, p.43.
23. Bennabi, Milad Mujtama', p.88.
24. Bennabi, Islam in History and Society, p.41.
25. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.5.
26. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.42.
27. Ibid., p.43.
28. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.147.
29. Bennabi, Bayna al-Rashad wa al- Tayh, p.37.
30. Al-Jafairi, Mushkilat al-Hadarah 'Inda Malik Bin Nabi, pp.63–64.
31. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.61.
32. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.89.
33. Bennabi, Mushkilat al-Thaqafah, p.40.
34. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.71; Milad Mujtama', p.52.
35. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.119.
36. Bennabi, Qadaya Kubra, p.7.
37. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.45.
38. Ibid.
39. Ibid., p.50.
40. Bennabi, Qadaya Kubra, p.55.
41. Bennabi, Ta'ammulat, p.170.
42. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.50.
43. Bennabi, Shurut al-Nahdah, pp.150–151.
44. Ibid., pp.45–46.
45. Bennabi, Qadaya Kubra, p.102; Ta'ammulat, pp.21–22.
46. Bennabi, Fikrat Commonwealth Islami, pp.52–53.
47. Bennabi, Milad Mujtama', p.113.
48. Bennabi, Wijhat al-'Alam al-Islami, p.52.
49. Qur'an, 13:11.
50. Bennabi, Islam in History and Society, p.10; Wijhat al-'Alam al- Islami, pp.32–33.
51. Bennabi, Islam in History and Society, p.10.
52. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.145.

53. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.75.
54. Both Imam al-Bukhari and Imam Muslim report this hadith. Al- Bukhari reported it in his *Sahih*, Book of Funerals, while Muslim reported it in his *Sahih*, Book of Fate.
55. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.76.
56. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.100.
57. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.90.
58. Bennabi, *Ta'ammulat*, pp.190–191.
59. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.78–79.
60. Bennabi, *Bayna al-Rashad wa al- Tayh*, p.81; *Mushkilat al-Thaqafah*, p.67.
61. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.77.
62. Bennabi, *Hadith fi al-Bina' al- Jadid*, p.110.
63. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.169.
64. Barghuth, Mawqi', *al-Mas'alah al-Thaqafiyah fi Istrati-jyyat al- Tajdid al-Hadari 'Inda Malik Bin Nabi*, p.14.
65. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.74.
66. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.108.
67. Bennabi, *Al-Muslim fi 'Alam al- Iqtisad*, p.82.
68. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.112.
69. *Ibid.*, pp.112–113.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*, pp.45–46.
72. *Ibid.*, pp.45–46.
73. Bennabi, *Ta'ammulat*, p.198.
74. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.58.
75. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View on Contemporary Muslim Society', p.13.
76. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.54.
77. *Ibid.*, p.11.
78. *Ibid.*
79. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.13.

80. Bennabi, *The Qur'anic Phenomenon*, p.69.
81. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.89.
82. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.60.
83. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.14.
84. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.14.
85. *Ibid.*, p.51.
86. Bennabi, *The Qur'anic Phenomenon*, (1983), p.184.
87. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, p.15.
88. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.155.
89. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.28.
90. *Ibid.*, p.27.
91. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.24.
92. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.50.
93. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.28.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*, p.39
96. *Ibid.*, p.18
97. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.40.
98. *Ibid.*, pp.47–54.
99. Место, где Пророк Мухаммад получил первые аяты Корана.
100. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.48–49.
101. *Ibid.*, p.25.
102. *Ibid.*, p.41.
103. *Ibid.*, p.47.
104. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.37.
105. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.41.
106. *Ibid.*, p.42.
107. *Ibid.*
108. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.27.
109. *Ibid.*
110. *Ibid.*
111. *Ibid.*, p.27.
112. *Ibid.*, p.270.

113. Bennabi, Milad Mujtama', p.27.
114. Ibid., p.28.
115. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.29.
116. Mesawi, A Muslim Theory of Human Society, p.45.
117. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.3.
118. Bennabi, Al-Muslim fi 'Alam al-Iqtisad, p.60.
119. Mesawi, A Muslim Theory of Human Society, p.48.
120. Bennabi, Bayna al-Rashad wa al-Tayh, p.35.
121. Mesawi, A Muslim Theory of Human Society, pp.48–49.
122. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.5.
123. Bennabi, Milad Mujtama', p.9.
124. Bennabi, Milad Mujtama', p.11.
125. Bennabi, On the Origins of Human Society, pp.7–8.
126. Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari,
127. Bennabi, Milad Mujtama', p.13.
128. Ibid.
129. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.10; Milad Mujtama', p.14.
130. Bennabi, Milad Mujtama', p.14.
131. Ibid.

Толкование движения цивилизации Беннаби

В этой главе обсуждается вторая часть подхода Беннаби к цивилизации, его толкование движения цивилизации, циклического развития цивилизации, трех стадий развития общества, трех веков общества и трех состояний сети социальных взаимосвязей.

ЦИКЛИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Чтобы разобраться в этом вопросе, автор рассмотрит определение Беннаби, концепцию, характеристики и цикла мусульманской цивилизации.

(1) Определение цикла цивилизации

Беннаби описывает свою точку зрения на цикл цивилизации следующим образом:

«Цивилизация проявляет себя в численном ряде, следуя по своему пути в подобных, но не одинаковых рамках. Таким образом, появляется важное понятие истории - цикла цивилизации. Каждый цикл определяется некоторыми психовременными условиями, соответствующими социальной группе: это и является цивилизацией в данных условиях. Потом цивилизация перемещается, меняет своё место жительства и переносит свои ценности на другие территории. Таким образом, она увековечивает себя в неопределённом месте посредством успешных метаморфозов: каждый метаморфоз является особенным синтезом человека, почвы и времени».¹

Эти слова, приведённые из книги «История и общество» Беннаби, предполагают некоторые моменты: во-первых, цивилизация в общем следует по одному курсу развития, и он вписывается в модель. Каждая социальная группа оставляет свои особенные характеристики в цивилизации. Во-вторых, здесь упоминаются психовременные условия каждой цивилизации, что означает то, что среди цивилизаций мира каждая имеет свою идентичность, отличающую ее от других.

В-третьих, он отмечает, что если цивилизации отличаются по своей идентичности и характеру, мы должны подчеркивать их разнообразие и целостность. Они отличаются своими особенными психовременными условиями, но подобными в плане общей модели развития в истории.

В-четвёртых, понятие цикла находит свой *raison d'être* в разнообразии цивилизационного опыта каждого общества. Примером может быть характер миграции, переселения из одного места в другое. Беннаби утверждает, что цивилизация начинает свой цикл, когда происходит динамический синтез его фундаментальных элементов в пределах модели религиозной идеи, и завершает его, когда эти фундаментальные элементы больше не задействованы в таком динамическом взаимодействии.

В этом контексте каждая цивилизация играет свою роль в истории пока она не достигнет состояния упадка и не сможет развиваться и вести за собой человечество. Потом другая цивилизация должна начать заново осуществлять свой цикл в истории. Именно этот переходный процесс цивилизации подтверждает циклический феномен в истории.

Это важный взгляд, который помогает нам понять, что Беннаби имеет ввиду под понятием цикла цивилизации как феномена и модели. Другими словами, Беннаби по-

разному называет концепцию циклического развития цивилизации, например, «циклический феномен», «модель цивилизации», «цикл цивилизации» и «феномен цивилизации».² Различные имена удовлетворяют намерение Беннаби показать, что развитие цивилизации осуществляется по модели.

Каждая цивилизация проходит через три фазы в своём развитии, формируя свой цикл в истории: дух, причина и инстинкт. Когда цивилизация достигает третьей фазы, переходный процесс начинает перемещать ценности и плоды цивилизации в другую эру. Таким образом, новый синтез человека, почвы и времени возникает в истории для зарождения новой цивилизации с другими характеристиками и уникальным психологическим контекстом.

Беннаби утверждает, что любое общество в своем цивилизационном процессе будет следовать по определённой модели, которая ведёт к цивилизационной трансформации. После доцивилизационного этапа общество на втором этапе (цивилизированный этап) пройдёт три фазы: душа (духовная), причина (рациональная) и инстинкт (инстинктивная).³

С исторической точки зрения, существует общая модель каждой цивилизации. Ее развитие с исторической точки зрения может рассматриваться как последовательность трёх фаз, образующих цикл. Беннаби также утверждает, что история характеризуется циклическим движением и последовательностью. Иногда наблюдаются блестящие периоды народа, а в другое время мы видим его самые худшие состояния деградации и упадка. Понятие цикл является очень важным при рассмотрении социальных проблем. Оно помогает определить наше положение в цикле истории, понять нашу ситуацию, причины нашего упадка и потенциал для нашего прогресса.⁴

Концепция цикла играет ключевую роль в объяснении движения цивилизации. Циклическая концепция подобным образом формулируется как базовая модель для анализа и понимания социального существования человека.⁵ Беннаби не изобрёл это понятие, он почерпнул его в Ибн Хальдуна, влияние которого на Беннаби четко прослеживается.

В действительности, сам Беннаби признаёт в разных местах своих книг то, что он взял понятие цикла у Ибн Хальдуна. В книге «Ислам в истории и обществе» Беннаби говорит:

«Именно Ибн Хальдун, вдохновлённый исламскими психологическими факторами, ввёл понятие цикла в своей теории (трёх поколений), в которой терминология, несколько обобщенная, скрывает глубину идеи, сводя измерения цивилизации к масштабам династии (асабийя). Несмотря на узкость, эта концепция побуждает нас выделить переходные аспекты цивилизации».⁶

Хотя Беннаби разработал свою концепцию понятия цикла, очевидно, что он предпочитал акцент Ибн Хальдуна на переходных аспектах цивилизации. Другими словами, он предполагает, что человеческая цивилизация должна начинаться с данной точки и следовать по определённой модели, которая, в конечном счете, приведёт к ее концу. На завершающей фазе ценности цивилизации должны перейти в другое место.

А сейчас автор представит характеристики трёх фаз цикла цивилизации и цикла мусульманской цивилизации Беннаби, которые могут помочь нам обсудить социальные и исторические аспекты понятия.

(2) Три фазы цикла цивилизации

Беннаби считает, что три фазы цикла не являются обычной эволюцией и последовательностью спонтанных сдвигов от одной ситуации к другой. Скорее, они отображают настоящие и глубинные трансформации и модификации человеческой личности и сети социальных взаимосвязей общества. Эти изменения и трансформации в личности и обществе начинаются с первичного взаимодействия между тремя областями, определенных религиозной идеей и средой, которую она предоставляет. Чтобы понять три фазы психологического контекста, автор анализирует психологические изменения личности и социологические изменения общества, когда религиозная идея входит в общество.

Религиозная идея формулирует два важных инструмента цивилизационного процесса: сеть социальных взаимосвязей, представляющую новую область личностей, качество и природу психологических размышлений касательно новых принципов и учений религии. Последние называются системой обусловленных рефлексов.

Перед тем, как построить социальные связи в обществе, сначала их нужно сформировать в пределах человеческой души и внутренних возможностей. Поэтому, когда мы говорим о социальных связях, мы должны связывать их с системой обусловленных рефлексов. Диаграмма (см. рис.1) демонстрирует толкование развития цивилизации Беннаби.⁷ Она показывает развитие цивилизации, принимающее форму цикла с тремя фазами и позволяющее читателю увидеть психовременные ценности, представлены на вертикальной оси уровнем развития сети социальных отношений общества. Она также показывает социальный уровень системы, ее обусловленных рефлексов на всех фазах в истории.⁸

Легко увидеть связь между этими двумя концепциями и каждой из трёх фаз, показанных на диаграмме.⁹

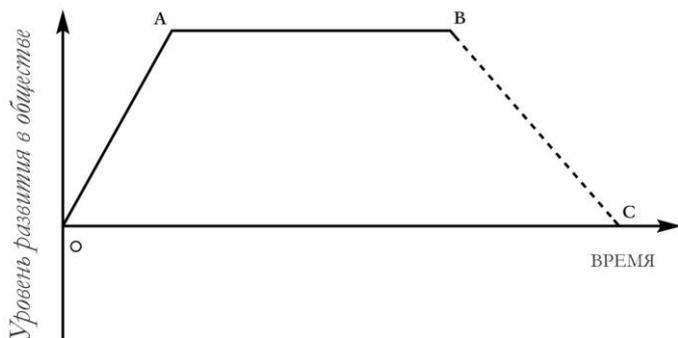


Рис. 1. Цикл цивилизации Беннаби

(а) Духовная фаза

Нулевая точка в цикле представляет положение, предшествующее цивилизации, и указывает на возникновение особенных обстоятельств, необходимых для создания исторического органического синтеза трёх факторов: человек, почва и время.

Именно этот синтез действительно знаменует рождение общества, поскольку он совпадает в определенных случаях с началом его исторических действий. В этой точке социальные ценности ещё не состоялись как конкретная действительность. Они являются не просто возможностями. Более того, само общество является возможностью, принадлежащей будущему развитию истории:¹⁰

«Это точка, где возникает религиозная идея и наделяет общество его движущей силой, его духовным толчком, предоставляет среду, которая делает возможным синтез, о котором мы говорили. Этот синтез провозглашает

рождение цивилизации и совпадает с начальной точкой ее исторической деятельности. Поэтому Беннаби утверждает, что именно духовная связь между Богом и человеком создаёт и определяет социальные связи, которые связывают каждого человека с другими людьми». ¹¹

Другими словами, в начале развития каждой цивилизации религиозная идея, в ее широком значении, есть духовное ядро, которое движит цивилизацией. Поэтому духовная фаза начинает превалировать в жизни личности и общества. Все действия личности находятся под контролем души и ее движущей силы. Любая модификация или изменения в этом обществе зависят от духовной силы, возникающей под влиянием религиозной идеи.

Во время этой фазы человек трансформируется в личность, дезинтегрированный человек превращается в интегрированного человека (см. вторую главу), поскольку историческая трансформация общества начинается с интегрированного человека, начинающего динамичное взаимодействие со своей средой. Беннаби объясняет эту (духовную) фазу двумя разными, но едиными путями. ¹² Социологический путь показывает нам, что эта фаза указывает на состояние, в котором сеть социальных взаимосвязей находится на наивысшем уровне плотности, даже если это не наивысший уровень ее распространения. Это значит то, что в Коране описывается выражением «прочное строение», которое цитируется Беннаби и упомянутое в аяте Корана: « Воистину, Аллах любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, словно они - прочное строение». ¹³

Психологический путь показывает, что духовная фаза отвечает состоянию, в котором человек находится в своем наилучшем состоянии, а система его обусловленных рефлексов достигает своей наибольшей эффектив-

ности, с его жизненной энергией на оптимальном уровне организации и ориентации.¹⁴

Другими словами, это состояние социальных отношений на духовной стадии, где каждое действие личности или общества пребывает под контролем Духа. Поэтому личность и общество на этой фазе пребывают в динамическом цивилизационном движении, которое отрицает небрежность и пассивность.

По мнению Беннаби, с психологической точки зрения, эта фаза представляет то, что некоторые мусульманские ученые называют фитра (человеческая природа), т.е. личность обладает всеми врождёнными инстинктами; она является человеком природы (*homo natura*).

На этой фазе религиозная идея начинает функционировать, применяя эти инстинкты в процессе создания условий и адаптации, в том, что в психологии Фрейда известно как подавление (см. седьмую главу). Однако, этот процесс создания условий и адаптации не искореняет эти инстинкты, а организовывает их в функциональную взаимосвязь с требованиями религиозной идеи.

Следовательно, жизненная энергия, представленная инстинктами, не отменяется, а подчиняется законам специфического порядка. На этой фазе личность частично освобождается от биологических законов, к которым она естественно предрасположена, поскольку она пребывает под равным контролем духовных соображений, укоренённых в ее душе посредством религиозной идеи. Таким образом, она участвует в жизни, в этом новом состоянии, основанном на законах Духа.¹⁵

Пример среди многих личностей, руководствующихся законами Духа, взят из истории первого поколения ислама, которое считается духовной фазой для мусульманской цивилизации в предыдущем цикле. Беннаби утверждает, что сила Духа позволила Билялу¹⁶ бросить вызов,

с поднятым пальцем - символом единства Бога, всей джахилии, несмотря на то, что он подвергался жестоким пыткам.¹⁷

(б) Рациональная фаза

Духовная фаза не длится вечно. Она постепенно заканчивается с развитием общества, возникновением материальных проблем и распространением цивилизации. Поэтому, когда общество достигает некоторых пределов, духовные силы начинают терять свой полный контроль над деятельностью разума и инстинкта.

Таким образом, цивилизация движется ко второй (рациональной) фазе (от А до В на рис.1). На этой фазе вся деятельность пребывает под контролем разума, в то время как прогресс цивилизации в истории продолжается.

Со сдвигом цивилизации к рациональной фазе общество обладает своей хорошо развитой сетью взаимосвязей, и, в то же время, оно находится в состоянии абсолютного распространения, но страдает от определенных дефектов, определенных ран и сталкивается с определенными кризисами, которые начинают появляться в жизни общества. Например, мусульманская цивилизация страдала во времена эры Аббасидов¹⁸, когда общество столкнулось с династией Аглабидов¹⁹ в Северной Африке, стремясь к независимости, и с националистским движением в Персии.²⁰ Поэтому оно продолжает своё развитие, но несёт болезнь в своём теле.

Если говорить психологическими понятиями, личность больше не контролирует в полной мере свою жизненную энергию, осуществляя свои социальные функции. В последствии часть ее инстинктов больше не подлежит ее системе обусловленных рефлексов; религиозная идея начинает терять свой полный контроль над инстинктами и энергиями личности.

Однако, общество все ещё придерживается направления развития и прогресса. По большей мере, так происходит благодаря первоначальной силе веры, вдохновленной в общество на предыдущей стадии.²¹ Более того, не все цивилизационные силы работают. Скорее, часть сил и энергий общества попадают в неактивное состояние, а другие находятся в состоянии упадка.

Беннаби приводит пример такой ситуации из истории мусульманской цивилизации и говорит о движении мурджиитов²² и карматов²³. В то время как цивилизационные способности первого пребывали в полностью апатичном состоянии, те же способности другого работали в противоположном направлении к движению общества и против его идеала.²⁴

Сеть социальных взаимосвязей достигает своего идеального состояния в меру того, как ее религиозная идея продолжает распространяться по миру. В то же время, цивилизация достигает нового поворотного момента, чтобы справиться с новыми проблемами, новыми потребностями и нуждами, и возникновением нового порядка и новых стандартов. Последние, например, совпадают с Возрождением в случае европейского цикла и с приходом династии Омейядов²⁵ в случае исламского цикла. В обоих циклах новый поворотный момент был связан с разумом. В отличие от души, разум не имеет полного контроля над естественными инстинктами, которые постепенно выходят из-под контроля. Именно это произошло во времена Омейядов, когда душа начала терять контроль и влияние на эти инстинкты и общество не смогло оказывать влияние на людей.²⁶

На протяжении истории цивилизации процесс ее эволюции выражает ее влияние на психологию личности, а также на нравственные структуры общества, которые не могут адаптировать поведение личности. Чем более сво-

бодными становятся инстинктивные энергии, тем меньше действий человека становятся подконтрольными нравственным соображениям. С точки зрения проявления фазы разума, Беннаби утверждает:

«Если кто-нибудь был бы способным измерять с помощью точного прибора эти психологические условия, чтобы определить их последствия - как это делается в лабораториях природоведческих наук – то бы было возможно заметить уменьшение моральных стандартов общества. Другими словами, мы наблюдаем катастрофический упадок социальной эффективности религиозной идеи, как только общество входит в фазу разума.²⁷»

Однако, рациональная фаза также не длится вечно. Когда рациональные силы начинают терять контроль над действиями человека, цивилизация сталкивается с новым контекстом, в котором инстинктивные действия начинают доминировать над духовными и рациональными.

(в) Инстинктивная фаза

Как только разум теряет свой контроль над деятельностью человека и общества, цивилизация входит в третью или инстинктивную фазу. В этой фазе вся деятельность личности и общества находится под контролем инстинктов. Соответственно, цивилизация переходит в постцивилизационную фазу и ее ценности переходят в другое место, где начинается новый синтез человека, почвы и времени.

В этой третьей фазе природные инстинкты человека больше не контролируются религиозными идеями или обществом. Беннаби объясняет это состояние следующими словами:

«Они [внутренние инстинкты] больше не функционируют как гармоничное целое. Скорее они действуют индивидуально ради собственных интересов, поскольку жизненные энергии больше не упорядочены. Таким образом, жизненные энергии теряют свою социальную функцию и больше не контролируются механизмом обусловленных рефлексов, который способствует процессу адаптации ориентации такой энергии. Следовательно, в результате свободы инстинктов начинает доминировать индивидуализм. Таким образом, сеть социальных взаимосвязей полностью разрушается.²⁸

Другими словами, эта фаза представляет дезинтеграцию тех качеств и талантов, на которые влияют инстинкты и которые освобождены от духа и разума. На этом этапе вообще невозможна совместная деятельность, ибо хаос и беззаконие превалируют. Таким было состояние мусульманского общества со времен эры мулюка аттавайфа²⁹ в Андалусии.³⁰ Мы видим, что Беннаби считает, что инстинкты освобождаются не сразу, а постепенно освобождаются по мере ослабления контроля души.³¹ Они борются за освобождение и постепенно обретают превосходство над личностью и обществом. Когда инстинкты полностью освободились, судьба человека попадает под их влияние, третья фаза цивилизации начинается и религиозная идея не может выполнять свою социальную роль.

В результате общество катится в состояние дезинтеграции и это знаменует конец цикла цивилизации.³²

Цикл заканчивается, когда общество достигает третьей фазы своей эволюции, когда вдох, который дал ему первый импульс больше не управляет им. Это сигнализирует о переходе цивилизации в другое пространство, где начинается другой цикл с нового биоисторического синтеза. Интересно, что во время этой фазы усилия науки

теряют все значение. Кроме того, когда вдохновение души заканчивается, рациональная работа также прекращается: человек теряет жажду понимать и желание действовать. В тот момент, когда он теряет вдохновение и импульс веры, разум также исчезает, поскольку его усилия гибнут в окружении, неспособном больше понимать или применять их. Идеи Ибн Хальдуна оставались без внимания на протяжении веков, поскольку мусульманин и мусульманское общество потеряли свою жажду понимать или действовать, они потеряли своё вдохновение.³³

Три фазы, духовная, рациональная и инстинктивная, имеют свои особенные характеристики с социологической и психологической точки зрения. Каждая приносит изменения и модификации на уровне личности и общества. Фазы имеют своё психолого-социологическое измерение, которое влияет на личность и общество.

Измерения напоминают читателю, по требованию Беннаби, о необходимости применения междисциплинарного подхода к исследованию цивилизации и ее проблем, а именно -психологии и социологии, среди других наук при исследовании цивилизации.

(3) Универсальность цикла цивилизации

Понятие цикл является универсальным и его можно применять ко всем цивилизациям. Таким образом, это направление развития любой цивилизации.

Беннаби утверждает, что цивилизации являются последовательностями взаимосвязанных циклов, подобных своими фазами мусульманской и христианской цивилизациям. Первая фаза начинается с возникновением религиозной идеи и заканчивается, когда инстинктивные силы доминируют над духовными и рациональными силами. Он считает, что практически все общества в истории

развиваются по этой модели и исторический опыт подтверждает эти фазы эволюции цивилизаций. Ни одна цивилизация не является исключением из этого правила.³⁴

Общность и универсальность этой модели четко описывается в следующей цитате из книги Беннаби «Ислам в истории и обществе»:

«Цикл начинается в определенных психо-временных условиях, развивается и когда цивилизация проходит его, он завершается. Другие циклы начинаются в новых условиях и тоже заканчиваются. Этот закон пронизывает тысячелетия истории и общество медленно преодолевает свой путь, который постепенно ведет вверх.»³⁵

Из данной цитаты видно общую модель переходного процесса ценностей и семени цивилизации с одного контекста в другой. Беннаби видит, что этот полный цикл цивилизации, с его тремя фазами, даёт нам четкое понимание жизненной энергии цивилизации и то, как она трансформируется с одной фазы в другую. Это особенно верно во время первой фазы, где эта жизненная энергия полностью находится под контролем и влиянием упорядоченности религиозной идеи.³⁶

Тщательный анализ цикла цивилизации показывает условия, в которых процесс организации и ориентации этой жизненной энергии осуществляется под руководством религиозной идеи:

«Наблюдение имеет существенное значение для любого проекта, направленного на переорганизацию этой энергии для перестройки сети общественных взаимосвязей. В действительности, эта задача по перестройке требует таких же условий, т.е. возрождения религиозной идеи.»³⁷

Концепция цикла цивилизации является важным понятием при толковании развития цивилизации. Она позволяет нам проследить развитие цивилизационного процесса на протяжении истории. Она также может помочь при наблюдении функций религиозной идеи, трансформации ценностей, взаимодействия человека, почвы и времени, и слежении за различными изменениями и модификациями, которые случаются в целостной эволюции цивилизации.

Более того, три фазы цикла, а также их психосоциальное влияние предоставляет любому ученому, который проводит исследование цивилизации, инструменты для анализа ее целостного процесса и понимания ее феномена.

Таким образом, знания всех фаз эволюции цивилизации и понимание их характеристик предоставляют нам общую модель развития и эволюции, и соответствующего им контекста и фаз. Таким образом, это позволяет нам справиться со всеми проблемами любого времени методологическим путём.³⁸

С другой стороны, обсуждение помогает нам понять только одну стадию в историческом развитии общества, которое включает эти три фазы. Поэтому Беннаби вводит концепцию трёх стадий общества, рассматривающую развитие общества с другой точки зрения.

КОНЦЕПЦИЯ ТРЁХ СТАДИЙ ОБЩЕСТВА

Согласно Беннаби, человеческое общество в своем историческом развитии находится в психосоциологической ситуации, которая влияет на жизнь людей, а также на само общество. Она изменяется и отличается в разных обществах и в разные периоды. Это изменение зависит от общего развития общества и его положения в ходе его эволюции.

На основании классификации обществ Беннаби, человеческое общество не останавливается в одной точке или ситуации на протяжении всей его жизни. Наоборот, оно переходит с одной ситуации в другую следуя за психосоциальными ценностями его развития. Таким образом, необходимо знать положение общества на оси развития, чтобы определить стадию этого общества, связанные с ней проблемы, а также достижения:

«В общем, на оси, представляющей стадии развития, историческое общество - или сегодняшнее или прошлое - должно занимать определенное место». Действительно, история показывает существование трёх стадий: 1) доцивилизационное общество; 2) цивилизационное общество; 3) постцивилизационное общество.³⁹

В любой момент каждое общество находится на одной из этих специфических стадий. На каждой стадии оно характеризуется определенными ценностями. Цитата также говорит о том, что человеческие общества не расположены на аналогичных стадиях.

Наоборот, каждое общество находится на определённой стадии. На протяжении человеческой истории общества должны были находиться на доцивилизационной, цивилизационной или постцивилизационной стадиях.

Как говорилось в предыдущих главах, здесь можно проследить использование междисциплинарного подхода Беннаби. В этом параграфе его сосредоточенность на использовании истории, социологии и психологии для понимания вопросов цивилизации, кажется, имеет методологическое значение. Он использует психосоциальную интерпретацию для объяснения исторического путешествия общества для открытия характеристик современного мусульманского мира.⁴⁰

Психосоциальная интерпретация рассматривает личность и общество как две переменные и концепцию трёх стадий можно использовать как инструмент для толкования развития человеческого общества и положения личности. С помощью этой концепции мы можем создать целостную картину разных ситуаций и состояний эволюции общества и ценностей его цивилизации.

(1) Доцивилизационное общество

Общество на доцивилизационной стадии ещё не вступило в цивилизационный процесс.⁴¹ Однако, оно имеет свои особенности не только в части материального развития, но также в сфере сознательности, стиля культуры, качества интеллекта и природы его развития.

В действительности, этот тип общества все ещё неспособен творить историю или играть свою роль в развитии человеческой цивилизации. Эта пассивность не даёт обществу осуществлять своё цивилизационное продвижение или историческое выражение. Поэтому его жизненная энергия, цивилизационные способности и возможности остаются в состоянии пассивности; оно является неспособным осуществлять те важные действия, которые могут продвигать его в истории и подтолкнуть к началу цивилизационного процесса.

Беннаби рассматривает личность в доцивилизационном обществе как естественного человека (*homo natura*). Он готов - как арабский бедуин во времена пророка Мухаммада - осуществлять цивилизационный процесс. Личность на этом этапе - если мы используем понятия из химии - подобна молекуле воды, полной накопленной энергии, способна участвовать в полезных действиях.⁴² Доцивилизационное общество находится в мертвом состоянии, в то время как доцивилизационный человек - в

состоянии наличия потенциала. Именно в таком состоянии были арабы до прихода ислама. В то время человек не имел видения и не осознавал своей миссии. Поэтому его мысли не выходили за пределы своего племени и повседневной деятельности.

Беннаби утверждает, что лучший пример жизни в доцивилизационном обществе не изменил свою форму и отображает предыдущий опыт человечества в доисторическую эру.⁴³

Движущая сила, стимулирующая цивилизационные способности, является тем, в чем нуждается цивилизационное общество для создания цивилизации, поскольку оно владеет первичными элементами цивилизации, т.е. человек, почва и время. Однако, они находятся в неподвижном положении без силы религиозной идеи. Последняя, как мы увидели в предыдущей главе, является катализатором цивилизационных ценностей, а также мотиватором, предоставляющим среду для динамического взаимодействия между этими элементами. Это общество не может начать свой цивилизационный процесс и перейти на цивилизационную стадию без динамического взаимодействия между человеком, почвой и временем в пределах модели религиозной идеи, а также общество не может осуществлять свой цивилизационный процесс и наблюдать какие-либо психосоциальные трансформации.

Подводя итоги, Беннаби утверждает, что понимание характеристик этой стадии позволит нам увидеть психосоциальное развитие личности и общества и ознаменует начальную точку для рассмотрения этого общества, кроме того, это поможет предложить соответствующие планы и средства для активации и трансформации его духа и ценностей касательно цивилизационного задания. Более того, оно описывает психологию человека и культуру

общества, являющуюся психологией простого человека, который находится в естественном состоянии (фитра), ещё не истощенного цивилизационный опытом. Общество на этой стадии готово осуществлять цивилизационное движение, поскольку все его способности направлены на социальный проект.

(2) Цивилизационное общество

В отличие от доцивилизационного общества, которое характеризуется инерцией и стагнацией, цивилизационное общество отличается своей эффективностью и движением. Беннаби утверждает, что это рождение общества,⁴⁴ поскольку группа достигает качества общества, когда начинает двигаться, когда начинает менять себя ради достижения своих целей. В исторической перспективе это событие совпадает с возникновением цивилизации.⁴⁵

Цивилизационная стадия отображает способность общества организовывать и ориентировать свои цивилизационные стремления и способности к максимуму. На этой стадии все внимание и способности человека и общества направлены на продвижение цивилизационного процесса.

Динамизм стадии позволяет этой группе людей формулировать свою цивилизацию, имеющую свои мировоззрение и культуру. Поэтому она становится цивилизационным обществом, и «может удовлетворить необходимые потребности личности, несмотря на ее статус в обществе».⁴⁶ Беннаби приводит пример:

«Однажды я сидел в кафетерии (во Франции) с алжирским ученым, который обладал всеми интеллектуальными и моральными качествами, позволяющими ему иметь высокое социальное положение. Однако, он описывал мне, Чилтон страдает от трудностей, с которыми сталки-

ваются он и его семья. После того, как он ушёл, а я остался сидеть, француженка вошла в кафе. Она выглядела пьяной и плохо себя вела, ее лицо было страшным. Она стояла на одной ноге и начала петь ужасно плохо. После этого она пошла в люди просить деньги за их присутствие. Я был удивлён, когда она собрала больше, чем нужно моему другу и его семье на неделю». ⁴⁷

Беннаби сделал вывод, что счастье человека является не личной проблемой, а социальной. Поскольку человек привязан к цивилизованному обществу, он будет иметь потребности, которые ему гарантируются. И наоборот, в случае алжирца, поскольку он связан с окулированным алжирским обществом, которое не обеспечивает или гарантирует те обязательные требования, его черты не помогают ему жить комфортно. ⁴⁸

Стремление достичь стадии цивилизации устанавливает уровень жизнеспособности и зрелости человека и стиль его культуры. Как видно из третьей главы, Беннаби утверждает, что «цивилизация начинается с интегрированного человека, который постоянно применяет свои усилия к своим идеалам и потребностям, и осуществляет в обществе свою двойную миссию деятеля и свидетеля». ⁴⁹

Он утверждает, что человек является движущей силой в любом цивилизационном процессе с интегрированным человеком, а заканчивается с дезинтегрированным человеком. Другими словами, эта стадия развития существует в хорошо организованном движении человека, готового инициировать цивилизационный процесс.

В этот момент сеть социальных взаимосвязей самая сильная и общество обладает своей активной культурой, или эффективным движением, чётким видением и систематическим процессом для действия. Более того, оно обладает самым высоким уровнем когезии и взаимосвязей,

что мы могли увидеть в предыдущем примере об алжирском ученом во время французской оккупации Алжира.

В этом контексте общество имеет способность и возможность защищать свою цивилизацию и сохранять ее темп развития. Беннаби упомянул это, когда он утверждал, что заданием общества является сохранение личности и достижения целей его группы.⁵⁰

Поэтому все личности на этой стадии пользуются защитой общества, а само общество достигает своей цели: осуществляет свою цивилизационную роль.

(3) Постцивилизационное общество

Когда общество достигает постцивилизационной стадии, его динамизм заканчивается. Оно также теряет свои цивилизационные способности, прекращает двигаться своим исходным путём и идёт путём отсталости и упадка. Следовательно, религиозная идея больше не синтезирует цивилизационные ценности, сети социальных взаимосвязей, начинает деградировать, динамические характеристики общества теряют свою жизненную силу, мотивационную функцию и общество катится к духовному упадку.

Упадок не является определённым. Другие цивилизационные действия могут уберечь общество от темной судьбы и изменить путь упадка на новый цивилизационный процесс, хотя это трудно на данном этапе.⁵¹ Дезинтеграция и упадок - это постепенный процесс: «Сначала общество порождает дезинтегрированного человека, истощённого и неспособного больше осуществлять какие-либо исторические действия.

Потом после дезинтеграции и растворения человека общество начинает терять свои критерии и стандарты,

которые определяли видение и организацию миссии во время второй стадии (цивилизационной стадии).

Общество потеряло свою культурную модель, его область идей сейчас находится в состоянии хаоса и его культура больше не является цивилизационной. Наоборот, она становится культурой отсталости и замешательства, когда общество переходит на пост-цивилизационную стадию, знамение конца любой цивилизационной функции.

Личность становится дезинтегрированной и растворившейся, а культура сообщества становится децивилизационной, она теряет способность предоставлять видение и миссию для развития. Это дезинтеграция системы ценностей, личности и общества. На третьей стадии развития в общем и в частности Беннаби делает методологическое замечание: существует неправильное понимание этой стадии и недостаток целостного понимания ее характеристик, что ведёт к путанице среди историков и других ученых касательно этой стадии и общества на первой стадии.⁵²

Следующий параграф рассматривает акцент Беннаби на отличиях между тремя стадиями с особым вниманием к характеристикам третьей стадии и их важности для современной ситуации в мусульманском мире.

(4) Важность постцивилизационной стадии

Историки обычно различают первую и вторую стадии. Однако, им трудно различить вторую и третью стадии. Они не обращают внимания на реалии третьей стадии, которую они считают продолжением второй. Таким образом, они убеждены в том, что постцивилизационное общество продолжает развитие цивилизации.⁵³

Беннаби критикует точку зрения историков, говоря об отличиях между этими стадиями. Он считает, что нужно избавиться от путаницы между этими стадиями: «постцивилизационное общество не может считаться стабильным обществом, наоборот, оно отменило порядок своего развития. Таким образом, оно эволюционирует в обратном направлении, поскольку оно отклонилось и сбилось с пути своей цивилизации».⁵⁴ Другими словами, постцивилизационное общество не является неподвижным, а движется вниз или в обратном направлении, после того, как отклонилось от пути своей цивилизации и потеряло связь со своим идеалом.⁵⁵

Эта путаница со стадиями усложняет любые усилия для решения проблем общества на этой стадии, поскольку существуют отличия между обществом, которое только начало свой цивилизационный процесс (доцивилизационная стадия) и обществом, которое уже прошло такой процесс (постцивилизационная стадия), истощено и неспособно проводить какие-либо цивилизационные действия или деятельность. Путаница стадий также создаёт заблуждение, когда общество третьей стадии рассматривается как такое, которое находится на второй.⁵⁶

Отношение Беннаби к путанице историков относительно третьей стадии не помешало ему признать некоторых историков, которые успешно избежали такой путаницы. Ибн Хальдун был способным осознать этот феномен и досконально описать его. Один век спустя после падения Багдада и до падения Гранады он смог отметить переломный момент в цикле мусульманской цивилизации. Именно с началом пост-аль-муваххидской эры началась постцивилизационная стадия мусульманского мира.⁵⁷

Беннаби согласен, что пост-аль-муваххидская эра началась с указанного Ибн Хальдуном момента, что обозначает переломный момент в развитии мусульманского

общества и начало пост-цивилизационной стадии в мусульманском обществе. На этой стадии общество вышло за пределы своего первоначального пути. Именно этот переломный момент дезинтеграции привёл к кардинальным изменениям в социально-культурной жизни общества.⁵⁸

Согласно этой точке зрения, общество на постцивилизационной стадии продолжает своё движение, но может быть разрушительным и вредным. Поэтому способность различать эти и другие стадии является важной и полезной для определения положения и ситуации общества.

Это отличие является индикатором трансформации и изменения ценностей и ментальности в пределах одного общества или разных обществ. Соответственно, наше отношение к ситуации должно быть связано с новой трансформацией, происходящей в жизни человека и общества на данной стадии. Касательно человека, Беннаби утверждает, что человек живет в доцивилизационной стадии, в комфорте цивилизационной стадии или он покидает цивилизацию (постцивилизационная стадия). Три стадии отличаются друг от друга, поскольку условия жизни различаются в зависимости от качества ценностей и природы человека в определенный момент развития.⁵⁹

Цивилизованный человек отличается от нецивилизованного, а мы должны сравнивать человека, который покинул цивилизацию, и человека, который ещё не вошёл в цивилизационную стадию. Человек, находящийся вне цивилизации или который покинул ее, обладает некоторыми остатками цивилизации; он создаёт больше трудностей для общества, чем тот, кто ещё не вошёл в цивилизацию.⁶⁰

В своих интеллектуальных стремлениях Беннаби пытался решить проблемы современной ситуации в мусульманском мире, считая, что он находится на третьей стадии.

Беннаби стремился найти решение для мусульманского мира, живущего в стагнации и отсталости, с теоретической и практической точки зрения. Он интересовался третьей стадией, поскольку он осознавал, что мусульманский мир находился на этой стадии, и любое решение или действия должны учитывать природу и тип кризиса, возникшего на постцивилизационном уровне.

Если мусульманский мир находится на третьей стадии, эти знания позволят реагировать на вызовы этой стадии, поскольку общество теряет свою самобытность в мышлении или поведении в сравнении с другими стадиями.⁶¹

Чтобы решить ее проблемы, обществу нужно возродить свою самобытность и динамическое поведение, создав нового человека, свободного от характеристик постцивилизационного человека, способного войти в новый синтез со временем и почвой в динамическом взаимодействии с религиозной идеей.

Беннаби утверждает, что важно наблюдать на какой стадии истории мы находимся, понимать нашу ситуацию и знать причины нашей отсталости или нашего развития. Другими словами, важно знать наше положение в цикле истории для понимания причин развития или упадка в нашей жизни.⁶²

Он настаивает на том, что мы не можем предлагать решение для лечения болезней мусульманской цивилизации, не учитывая концепцию стадий и факторов исторического развития каждого общества.

Социальные проблемы являются историческими, что означает, что они обычные для данного общества в определенный период или стадию его развития, но могут стать разрешительными для другого, поскольку общества находятся на разных стадиях, имеют разное призвание и разные цели.⁶³ Это мнение ведет к осознанию того, что мы не можем предложить решения и методы, не учитывая

состояние общества, его идеи, эмоции, высказывания и усилия на той стадии, на которой находится общество.⁶⁴

Беннаби предоставил анализ трёх стадий, соответствующих им характеристик и психосоциальных ситуаций и психокультурных ценностей для того, чтобы позволить ученым понять и правильно рассматривать их условия и влияние. Он сосредоточился на стадии постцивилизационного общества и характеристиках постцивилизационного человека, чтобы провести разграничение между тремя стадиями. Ключ к различению между этими стадиями открывает характеристики цивилизационного момента определённой стадии. Это позволяет наблюдателю развития цивилизации привлечь внимание к организации, структуре, функциям и динамизму общества на этой стадии. Соответственно ученые, лидеры и политики могут определить на основании изображения общества, нарисованного ими, как справиться с проблемами и оценить достижения.

Подводя итоги, я предполагаю, что Беннаби использовал свою концепцию для предоставления ее исследователям в качестве инструмента анализа для измерения статуса и различных характеристик общества на каждой стадии на шкале развития. Три стадии также объясняют как определенные модели и законы руководят человеческом обществом. Следовательно, исследователи могут открыть характеристики таких стадий и ценности, чтобы правильно обращаться с ними. Концепция и примеры, представленные Беннаби, также показывают, что мусульманский мир сегодня находится в состоянии кризиса и дилеммы, и мы должны анализировать его, чтобы узнать на какой он стадии: доцивилизационной или постцивилизационной. По мнению Беннаби, мусульманский мир находится на третьей стадии, и сейчас он предпринимает серьезные усилия, чтобы возобновить свой цивилизаци-

онный процесс. Он должен понять своё положение, чтобы сделать возможными эти перемены и справиться с условиями этой стадии для решения соответствующих ей проблем в пределах модели новых цивилизационных усилий.⁶⁵

Сейчас Беннаби подходит к рассмотрению эволюции общества с другой точки зрения, психосоциологической, и вводит концепцию трёх веков общества, которая обсуждается в следующем параграфе.

КОНЦЕПЦИЯ ТРЁХ ВЕКОВ ОБЩЕСТВА

(1) Значение и характеристики трёх веков общества

Общество во время своей эволюции проходит три разных психосоциологических века: век объектов, век людей и век идей, которые похожи на этапы личного роста человека от детства к зрелости. В случае общества переход от одного века в другой не такой очевидный, как в личном опыте человека.⁶⁶

Беннаби представляет общую концепцию диалектической взаимосвязи между областями людей, объектов (вещей) и идей, которые дают смысл концепции трёх веков:

«В общем, характеристики действий, на индивидуальном и коллективном уровнях, зависят от внутренних связей между параметрами культурного мира: объекты, люди и идеи, взаимодействия которые в деятельности общества определяются, в любой момент, внутренней диалектикой, соответствующей его исторической стадии. Более того, каждому моменту соответствуют определенные взаимодействия между объектами, людьми и идеями, интегрированными в ткань действия. Именно такой момент является причиной нормального положения и равновесия в направлении такой диалектики.⁶⁷

Беннаби подчеркивает, что каждое общество имеет свою сложную культурную вселенную, в которой области объектов, людей и идей взаимосвязаны со скоординированными обществом действиями. Всегда наблюдается доминирование одной области над двумя остальными, которые проявляют себя в поведении и путях мышления, за которыми человеческие общества различаются.⁶⁸

Само общество в своем первом веке формирует суждения и решения согласно критерию, налагаемому областью объектов. Его идеи сосредоточены на объектах. В этом веке природа и качество суждений зависят от примитивных потребностей человека и в основном связаны с миром его чувств и лежат больше в осязаемой действительности, которая укореняет его в области объектов (вещей).

Примером такого века является арабское общество до прихода ислама. Оно было небольшим племенным обществом, живущим на Аравийском полуострове в ограниченной культурной вселенной, в которой все было сосредоточено вокруг объектов. Даже верования были сосредоточены вокруг идолов, которыми были неживые объекты. Собственно область объектов была очень бедной, характеризовалась кочевническим образом жизни.⁶⁹

Беннаби утверждает, что человеческое общество проходит век объектов одновременно со своей доцивилизационной стадией. Тогда дух и ментальность «предметности» доминируют над личностью и обществом. Таким образом, его культура теряет свою креативность и динамизм, а также способность формировать новое видение. Она также становится культурой «предметности», которая сосредоточена на предметах, а не на идеях. В современном мусульманском обществе ее влияние проявляется на психологическом, нравственном, социальном, интеллектуальном и политическом уровнях.

На психологическом и нравственном уровнях, когда культура сконцентрирована на предметах, «предмет» становится вершиной шкалы ценностей, суждения будут количественными, а не качественными и все оценивается по шкале объектов, а не ценностей.

На социальном уровне, рассмотрение количественных аспектов проблемы приведёт к формулированию решений касательно количества, а качеством будут пренебрегать.

На интеллектуальном уровне существуют также характерные симптомы «тирании вещей». Автора книги, например, спросят не о том, как нужно рассматривать и относиться к его исследованию, а о том, сколько страниц оно занимает, что показывает обеспокоенность количеством, а не качеством. Иногда автор сам поддаётся логике предметного мышления.

На политическом уровне ментальность «предметности», т.е. «тирания вещей» отчуждает социальную силу во многих областях, особенно в области планирования, когда страна сталкивается с проблемой низкого уровня развития из-за методов инвестирования иностранного капитала или из-за поднятия налогов настолько, что это блокирует любую приватную экономическую активность, закладывая основания для системы фискальной исключительности в стране.⁷⁰

Во втором веке общество формирует суждения согласно стандартам человеческой модели или примера. Он происходит из области личностей, а не объектов. На этом этапе личность воплощает человеческую жизнь из-за ее положения в человеческом разуме. Люди в этом веке зависят от человеческой модели, предоставляющей авторитетную личность для наследования и подражания. В этом веке область объектов и идей должны идти рука об руку с областью личностей.

Идеи не являются свободными от материального воплощения и персонификации, а личность воплощает их. Это значит, что идея всегда связана с областью личностей.

В этом контексте Беннаби представляет доисламских арабов (джахилии) как пример централизации идей в области личностей, ограниченной границами племени. Область идей воплощалась в тех прекрасных стихах, известных как му'аллакат. В них поэты собирали свои яркие стихи, чтобы прославить своё племя или его лидера и рассказать о его победах. Общество джахилии находилось на периферии исторической деятельности и за пределами движения соседних великих народов Византийской, Персидской и Эфиопской империй.⁷¹

В современном мусульманском обществе существует взаимосвязь между деспотизмом вещей и людей, и Беннаби утверждает, что она плохо влияет особенно на нравственном и политическом уровнях.

На моральном уровне, когда общество связывает свой идеал с личностью, идеал персонифицируется, и это ведёт к опасности, которая равняется всем ошибкам и актам злоупотребления этого человека. Это разрушение принимает форму отвержения павшего идеала или вероотступничества, которое, как принято считать, компенсирует неудачу посредством установления другого идеала. Замещение проблемы людей проблемой идей является причиной ещё большего вреда исламским идеям, представленных людьми, квалификация которых не соответствует им. В этом контексте Беннаби спрашивает о том, кто может вопрошать идеи без вреда для общества.⁷²

Беннаби упомянул, что в Коране сказано об угрозе персонификации: «Мухаммад является всего лишь Посланником. До него тоже были посланники. Неужели, если он умрет или будет убит, вы обратитесь вспять? Кто

обратится вспять, тот ничуть не навредит Аллаху. Аллах же вознаградит благодарных». ⁷³ Это предупреждение не включает ожидание ошибки или злоупотребления, которые невозможны, поскольку мы говорим о Пророке. Скорее, это сигнал и предупреждение об опасности персонификации идей.

Таким образом, Беннаби считает, что этот аят действительно был послан в качестве направления для примитивного общества, чтобы ускорить его переход из века объектов в век идей. ⁷⁴

На политическом уровне культ «судьбоносного человека» и «уникальной вещи» проявляется везде в современном мусульманском мире. В этом отношении колониализм и новый колониализм могут использовать эту нашу нездоровую тенденцию по персонификации наших идей. Эта персонификация не даёт нам получать пользу от неудачи, поскольку мы отслеживаем ее причины прямо к «подлому человеку», вместо того чтобы серьезно подумать о выводах, которые мы можем сделать из этой ситуации. ⁷⁵

В третьем веке, веке идей, общество достигает своей зрелости. Оно входит в цивилизационную стадию, где идеи становятся укоренёнными в себе и играют ведущую роль в ориентации предназначения общества. Общество достигает точки равновесия между его областями. Поэтому все области функционируют в гармонии.

Объекты, личности и идеи сосредоточены на исходной модели и идеале, привнесённом религиозной идеей. Именно таким было первое мусульманское общество, когда оно начало разрушать свои племенные границы, когда каждый член общества превратился в носителя послания общества и где строилась новая культурная вселенная, в которой объекты и личности были сосредоточены на идеях. ⁷⁶

Общество развивается вокруг превалирующей области с характеристиками каждого века, поэтому действия, ценности и взгляды формируются по этим критериям.

(2) Значения концепции трёх веков

После рассуждений о концепции трёх веков автор утверждает, что ее можно использовать как важный инструмент для измерения движения общества в ходе истории и для измерения ведущих ценностей общества в определенный момент времени, чтобы мы понимали какие процессы преобладают в обществе: процессы развития или упадка.

Развивая эту мысль, действия общества также должны рассматриваться как целостная деятельность, где область объектов смешана с двумя областями личностей и идей. Структура этой деятельности, хотя и является примитивной, охватывает побуждения и методы реализации. Несмотря на смешивание и взаимодействие трёх областей, всегда одна область доминирует над другими двумя, и именно это отличает одно общество от другого в отношении их типов мышления и поведения.⁷⁷

Таким образом, концепцию трёх веков можно использовать как шкалу для измерения психосоциальной зрелости общества, направления его цивилизационного процесса, организации его деятельности и перехода ценностей из одной стадии на другую в ходе истории. Более того, доминирование одной области над другой помогает понять в какой точке расположено общество в своём историческом движении. Следовательно, мы сможем узнать о его достижениях или решить его проблемы.

Другими словами, век представляет социальные ценности и культурное окружение, которое доминирует и влияет на общество в данный момент его цивилизацион-

ного роста и изменений. Кроме того, они отображают уровень сознательности и эффективности общества.

В методологическом направлении Беннаби проводит анализ мусульманского мира и его лидеров, акцентируя внимание на современной ситуации. Он размещает его на доцивилизационную стадию, где оно пытается войти в цивилизационный процесс. Он говорит, что «в конце процесс замыкается и мусульманское общество, оглядываясь назад, наконец осознаёт, что за несколько веков до этого оно вошло в доцивилизационную стадию [снова]». ⁷⁸

Соответственно, его диагноз трёх веков направлен на интеллектуальных лидеров, политиков и тех, кто принимает решения в мусульманском мире, чтобы предпринять необходимые меры и сделать вклад в решение соответствующих проблем, особенно современной дилеммы отсталости мусульманского мира.

Беннаби понимал, что его концепция, хотя и направлена предпочтительно на мусульманское общество, может стать общим психолого-социологическим инструментом для анализа психосоциальной эволюции любого цивилизованного общества. ⁷⁹

Толкование движения цивилизации Беннаби проходит различные уровни анализа для предоставления настолько целостного понимания динамического процесса развития цивилизации в истории, насколько это возможно. Он использует концепции цикла, трёх стадий и трёх веков, которые по сути являются многоуровневым анализом одного феномена. Следующий параграф посвящён обсуждению другого уровня движения цивилизации посредством рассмотрения концепции трёх стадий сети социальных взаимосвязей.

КОНЦЕПЦИЯ ТРЕХ СОСТОЯНИЙ СЕТИ СОЦИАЛЬНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

Сеть социальных взаимосвязей, как обсуждалось в третьей главе, является минимальным набором отношений между и в пределах трёх областей общества, которые внутренне связывает компоненты одной области с другой и внешне три области между собой.

Эта сеть придаёт области личностей ее ключевую роль и целостность. Она даёт области идей ее эффективность, точность и богатство, а области вещей ее значение и пользу, а также непреходящую ценность.

Удаляя слои сети социальных отношений как индикаторы изменений и развития в обществе, Беннаби устанавливает структуру трёх состояний или условия на протяжении исторического развития общества: состояния компактности, рыхлости и дезинтеграции.

Когда социальные взаимоотношения находятся в состоянии компактности, общество практически достигает уровня интеграции и гармонии, когда моральная сила и открытость достигает наивысшего уровня. «Это наблюдалось в Мединском обществе в мусульманской истории и в христианском обществе в период русских катакомб»⁸⁰ (начиная со II тыс.). И наоборот, разрыв сети социальных отношений является индикатором начала разрушения или смерти общества.⁸¹

Болезнь общества можно диагностировать, когда структура сети разрушается настолько, что становится неспособной эффективно выполнять совместную деятельность, и это признак того, что ее ждёт фатальный конец. Если сеть полностью разрушена, общество можно считать мертвым.⁸²

Беннаби считает, что исследование состояний сети социальных отношений, по сути, является исследованием эволюции и функционирования общества.⁸³ Состояние компактности и прочности отображает эффективность и жизнеспособность на цивилизированной стадии общества. Состояние рыхлости, с другой стороны, свидетельствует о том, что сеть социальных отношений больше неспособна поддерживать эффективные коллективные действия. Более того, она открывает путь для последнего состояния, дезинтеграции, которое в свою очередь обозначает постцивилизационную стадию.

Развитие общества в цивилизационном процессе записано как количественно, так и качественно, в сети социальных взаимосвязей, являющейся индикатором стадий общества в ходе истории и индикатором века, в котором находится общество по своему психосоциальному уровню развития.⁸⁴

Он представляет концепцию трёх состояний или условий сети социальных отношений, чтобы в дальнейшем понять динамизм общества в его исторической эволюции посредством рассмотрения отношений в этом обществе.

Согласно Беннаби, процесс развития можно выразить двумя разными путями: а) количественным, посредством уравнения, которое представляет количество связей, входящих в сеть социальных взаимосвязей, и б) качественным, с помощью уравнения, представляющего психовременной уровень или эффективность этой сети.

Предположим, что общее количество людей в обществе N , а каждый человек вовлечён в K различных связей. Число X является индексом развития и эволюции с количественной точки зрения. Он выступает в роли показателя эволюции общества. Поэтому он обязательно колеб-

лется между 1 и N или, если выразить это в алгебраической формуле: $1 < X < N$.⁸⁵

Эти все элементы образуют следующую формулу $K = N - X$. Общее количество (N) людей, составляющих социальную сеть в целом, включая общее количество связей, обозначается L и вычисляется следующим образом: $L = NK = N(N - X)$.

Состояние сети социальных взаимосвязей может оцениваться на основании значения переменной (X), в результате мы получаем общее количество социальных связей в каждом состоянии. Именно это мы обсудим в следующей главе.

(1) Состояние компактности

Беннаби рассматривает состояние компактности, описанное уравнением $L1 = N(N - 1)$, как обозначающее, что общество достигло пика своего развития. Это условие упоминается в хадисе пророка Мухаммада: «Верующий относительно другого верующего подобен строению, разные части которого поддерживают друг друга».⁸⁶

Это уравнение показывает, что $L1$ (количество связей) находится в оптимальном положении, общество находится в своей цивилизационной и духовной фазе, когда все члены общества связаны между собой. Поэтому общество находится в состоянии целостности и гармонии.

Беннаби рассматривает опыт мусульманского общества в исторической Медине как модель целостного общества, где все члены общества были взаимосвязаны узами братства, установленного пророком Мухаммадом после его переселения.

Хотя области такого общества были в первичных состояниях формирования, их сеть социальных взаимосвя-

зей была сформирована ещё в первые дни переселения Пророка из Мекки в Медину.

Соответственно, Беннаби утверждает, что любой цивилизационный процесс начинается в основном даже до оформления и развития трёх областей. Общество начинает функционировать сразу после создания сети социальных взаимосвязей и первичных стадий, а область предметов все ещё остаётся бедной и простой. Область личностей, с другой стороны, начинает изменяться и интегрироваться в новый порядок отношений.⁸⁷

Другими словами, после формирования области личностей сеть социальных взаимосвязей начинает работать, хотя другие две области идей и предметов все ещё находятся на своих первичных стадиях формирования. Беннаби также утверждает:

«Где бы мы ни находились, в данном месте, в определенный момент времени, действие, которое постоянно интегрирует людей, идеи и предметы, является показателем того, что цивилизация уже начала продвижение в пределах этой определённой модели и синтез был эффективно осуществлён в области личностей.⁸⁸

Специфические отношения в пределах области личностей обеспечивают необходимые связи между объектами и предметами в ходе обсуждаемой деятельности общества.⁸⁹ Формирование области личностей - предпосылка для формирования сети социальных взаимосвязей. Здесь Беннаби приводит пример из истории мусульманской цивилизации, которая начала развиваться в истории до завершения формирования областей идей и предметов. Из истории нам известно, что область личностей прошла глубинный процесс трансформации, который привёл к объединению первой группы сподвижников, которые осуществляли миссию распространения

ислама и прокладывания пути для мусульманского общества и цивилизации.⁹⁰

Он также добавил, что роль сети социальных взаимосвязей в объединении людей и групп четко выражена в случае мусульманского общества, в их собраниях в мечети для пятничной молитвы, служившей постоянным напоминанием об его рождении. Действительно, это символ и воспоминание. Памятное и символическое значение собрания людей является универсальным явлением, которое существует во всех исторических идейных обществах, упомянутых во второй главе, обществах, построенных согласно религиозной идее или системы верований.

Примеры Беннаби показывают, что возникновение цивилизации в истории связано с трансформацией в пределах области личностей, которые создают сеть социальных отношений. Таким образом, этот процесс трансформации можно использовать для того, чтобы показать приход или отход цивилизации.

Касательно связи между областью идей и сетью социальных взаимосвязей, Беннаби утверждает, что «благосостояние общества не может измеряться количеством предметов, которыми оно владеет. Наоборот, оно должно измеряться идеями, находящимися в ее распоряжении».⁹¹

Идеи являются настоящим благосостоянием и богатством общества, но оно должно контролировать их, поскольку без контроля они теряют свою ориентационную направленность. Поэтому общество не сможет возобновить какой-либо цивилизационный процесс.

Как утверждает Беннаби, если трудные и неблагоприятные обстоятельства достигли общество, такие как потоп или война, которые могут полностью разрушить его область предметов или могут стать причиной временной утраты контроля над ними, трагедия может быть более

разрушительной, если общество в то же время потеряет контроль над областью идей. Однако, если ему удастся сохранить свои идеи, оно сбережёт все для того, чтобы возобновить свою область предметов.⁹²

Поэтому область идей играет роль защитника общества, пока она прочно связана с сетью социальных взаимосвязей. Это можно понять из того, как Беннаби настаивает на контроле общества над областью идей. Точнее, если общество богатое на идеи и все еще контролирует и направляет их, они позволят обществу вновь обрести свой динамический характер в трудные и неблагоприятные периоды, когда оно теряет свою область объектов.

В этом контексте, Беннаби использует историю для предоставления объяснения. Например, во времена Второй мировой войны Германия была в сложных обстоятельствах, как и Россия в меньшей степени, и пережила разрушения своей области предметов. Однако, они обе были способны возродить все в течение короткого периода времени благодаря запасам в области идей.⁹³

Задание возрождения осуществляется обществом и его выполнение является невозможным без сети социальных взаимосвязей. Она связывает членов общества друг с другом, и направляет различные виды деятельности на выполнение общей функции, являющейся особенной миссией и призванием этого общества. Область идей не действует изолированно, поскольку этого недостаточно. Здесь снова Беннаби указывает на опыт мусульманского общества в двух различных примерах.⁹⁴

Когда мусульманское общество вошло в мировую историю в VII веке нашей эры, его область идей была все ещё эмбриональной и неопределенной по сравнению с цивилизованными обществами, которые она победила и захватила в Египте, Персии и Месопотамии.⁹⁵

Спустя шесть веков, когда оно начало разрушаться и погружаться в упадок, оно имело в своём распоряжении

самые богатые библиотеки мира того времени. Оно разрушилось под влиянием новых народов, в частности испанцев, область идей которых была относительно бедной. На самом деле, те библиотеки не помогли избежать поражения.⁹⁶

Область идей не может одна отвечать за развитие или упадок цивилизации. Наоборот, она нуждается в гармоничной деятельности, которая внедряет эти идеи в сеть социальных взаимосвязей:

«Таким образом, эффективность идей зависит от сети социальных взаимосвязей, иными словами, мы не можем рассматривать гармоническую деятельность, включающую личности, идеи и предметы, без этих незаменимых взаимосвязей. Такая деятельность является эффективной пока подходы сети взаимосвязей прочные и компактные. Соответственно, если богатство общества должно измеряться количеством его идей с одной стороны, оно должно рассматриваться как сеть взаимосвязей с другой».⁹⁷

Эта цитата даёт важнейшее замечание о прочности и компактности сети социальных взаимосвязей. Когда общество находится на стадии развития и эффективности, социальные взаимосвязи сильные, и они достигают своего абсолютного уровня интеграции и гармонии, моральной силы и открытости. Наоборот, когда сеть социальных взаимосвязей разрушается, цивилизация начинает погрязнуть в упадок и дезинтегрирует.

(2) Состояние рыхлости

Первые признаки процесса постепенной дезинтеграции заметны в сети социальных взаимосвязей:

«До того, как общество полностью дезинтегрирует, болезни проникают в социальное тело в форме разрывов и трещин в сети социальных взаимосвязей в связи с количественными и качественными причинами, упомянутыми выше. Это патологическое состояние может длиться долгий или короткий промежуток времени до того, как настанет полное разрушение. Это медленный процесс дегенерации, поскольку он проникает в социальное тело. Однако, все причины дезинтеграции кроются исключительно в сети социальных взаимосвязей».⁹⁹

Состояние рыхлости определяется следующим уравнением: $L2 = N(N - X)$. В меру того как X приравнивается к N , общество ожидают трудности. Чем больше увеличивается N , тем больше разрывов и болезней наблюдается в обществе.

Уравнение показывает, что $L2$ (количество связей) уменьшается, и общество рушится между цивилизационными и децивилизационными силами в нем. Это состояние между компактностью и дезинтеграцией. Если общество может справиться с проблемами и усилить сеть социальных взаимосвязей, оно продолжит свой цивилизационный процесс. В противном случае оно пойдёт децивилизационным путём, который ведёт к дезинтеграции и упадку.

(3) Состояние дезинтеграции

В отличие от первого состояния, Беннаби говорит:

«Когда общество достигает своей абсолютной дезинтеграции, его сеть социальных взаимосвязей принимает форму следующего уравнения: $L3 = N(N - N) = 0$. Это значит, что сеть социальных взаимосвязей разрушена настолько, что не может соответствовать требованиям любой общей деятельности, которая становится абсолютно невозможной».¹⁰⁰

На этом этапе хаос и анархия доминируют в обществе. Таким было состояние мусульманского общества во времена эры мелких королей (Андалусии); сеть была практически разрушена и общество было неспособным действовать коллективно.¹⁰¹

Согласно Беннаби, о таком положении говорил Пророк в одном из хадисов:

«Придет время, когда народы набросятся на вас, как ненасытные набрасываются на блюдо с едой». Его спросили: «Это будет из-за нашей малочисленности?». Он ответил: «Напротив, в тот день вас будет много. Но вы будете подобны пене в потоке воды (из-за слабости и отсутствия влияния)...»¹⁰²

Беннаби убежден в том, что упомянутое в хадисе состояние не является особенной чертой мусульманского общества, это характеристика любого общества, сеть социальных взаимосвязей которого достигла состояния дезинтеграции. В этом состоянии, как доказывает Беннаби, это берет верх над сознанием и захватывает общий интерес. Поэтому общество переходит к тому, что можно назвать социальной трагедией.

Это состояние отвечает веку вещей, когда общество находится на постцивилизационной стадии и человек больше не является интегрированным, он более не способен вступать в динамическое взаимодействие с другими элементами или составляющими цивилизации.

Из анализа, приведенного выше, мы можем увидеть, как сеть социальных взаимосвязей действует как критически важный инструмент для анализа развития цивилизации в целом. Три состояния компактности, рыхлости и дезинтеграции являются индикатором для определения стадий развития цивилизации и общества.

ВЫВОДЫ

В предыдущей главе автор обсуждал главные концепции в подходе Беннаби к цивилизации. Акцент, с аналитической точки зрения, был на концепциях, которые составляют фундаментальные элементы цивилизации. Беннаби применяет два различных, но тесно связанных механизма или уровня. Первый - анализ, который расчленяет феномены на ряд их основных составляющих с целью выяснить их структуру. Второй - синтез, рассматривающий явления в ходе их движения и взаимодействия, чтобы охватить их динамику.¹⁰³

Цель этой главы состояла в анализе толкования Беннаби движения цивилизации, в отслеживании уровня синтеза для анализа направления движения на протяжении истории и для того, чтобы увидеть то, как Беннаби толковал различные элементы цивилизации в их работе в цивилизационном и децивилизационном процессе.

Причина для объединения этих концепций состоит в том, чтобы открыть их взаимосвязи как инструменты для толкования движения цивилизации и обретения более глубокого понимания динамизма общества на его историческом пути с разных сторон или уровней.

Талби упоминает, что теория цикла цивилизации Беннаби связана с его теорией трёх стадий и трёх веков, и они все основываются на динамическом видении деятельности общества во время его исторического развития.¹⁰⁴

Очень важно увидеть различные состояния сети социальных взаимосвязей, отвечающие определённым ситуациям в обществе, особенно после анализа их природы во второй главе. История общества является историей сети

его социальных взаимосвязей, созданной изначально религиозной идеей.¹⁰⁵

В завершение, эти замечания являют собой многоуровневый анализ или многогранное понимание с разных, но интегрированных сторон движения цивилизации, поэтому мы можем достичь целостного понимания социальных условий людей и исторического движения общества для создания цивилизации.

1. Bennabi, Islam in History and Society, p.7.
2. Ibid., p.6; Shurut al-Nahdah, p.66; The Problem of Ideas, pp.27–28.
3. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.66.
4. Ibid., p.47.
5. Mesawi, A Muslim Theory of Human Society, p.82.
6. Bennabi, Islam in History and Society, p.7.
7. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.66; The Problem of Ideas, p.27; On the Origins of Human Society, p.63.
8. Bennabi, Milad Mujtama', p.76.
9. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.89.
10. Ibid., pp.63–64; Milad Mujtama', pp.55–56.
11. Bennabi, Milad Mujtama', p.56; On the Origins of Human Society, p.64.
12. Bennabi, Milad Mujtama', p.76; On the Origins of Human Society, pp.88–90.
13. Qur'an, 61: 4.
14. Bennabi, Milad Mujtama', pp.70–71.
15. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.67.
16. Билял ибн Раба – один из сподвижников Пророка Мухаммада. Он был рабом, который откликнулся на призыв Пророка к исламу. Он страдал, вместе с другими первыми мусульманами, от пыток мекканских язычников.
17. Bennabi, The Problem of Ideas, p.41.
18. Аббасидский халифат был третьим халифатом в мусульманской политической истории, основанным после падения Омейядского халифата в 132 г.х.
19. Аглабид – одна из династий в Северной Африке в VII веке мусульманской эры.
20. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.90.
21. Bennabi, Milad Mujtama', p.77.

22. Мурджииты – одна из сект ранней мусульманской истории. Они верили, что мусульманин не теряет свою веру, совершая такие грехи. Эта доктрина привела их к квиетизму в политике; согласно их доктрине, правитель (имам), который был виновным в смертельном грехе, не прекращал считаться мусульманином и ему нужно было продолжать подчиняться. Их противниками были аль-хавариджиты, которые считали, что мусульманин, совершивший смертельный грех, становится нечестивцем (кафир).
23. Карматы – революционное движение в нижней Месопотамии конца III века мусульманской эры, которое основывалось на системе коммунизма. Они создали государство, независимое от халифата в Багдаде. Его идеи происходили от гностической философии Исмаили и доисламских персидских и языческих верований. Однако, их государство и философия, а также верования не существовали на протяжении длительного периода, и вскоре исчезли, хотя предпринимались некоторые попытки многих коммунистов и секуляристов возродить их учение в современное время.
24. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.91.
25. Омейядский халифат был вторым халифатом в мусульманской политической истории, который был основан в 34 г.х. и существовал до 132 г.х.
26. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.68–69.
27. Ibid.
28. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.91.
29. Мулюк иль-таваиф были небольшими или партизанскими королями. Это понятие обозначает поздний период истории мусульманской Испании (Андалусии), когда мусульманы были разделены на

маленькие, слабые монархии и династии, во главе которых были эгоистичные короли или монархи, которые не беспокоились о судьбе мусульманской общины, которые плели интриги против друг друга и вступали в сговор с немусульманами ради поддержки их режимов. Поэтому они потеряли свои монархии, были изгнаны из Испании и это ознаменовало конец мусульманкой Испании (Андалусии).

30. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.40.
31. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.69.
32. *Ibid.*, pp.69–70.
33. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.9; Ritzer, *Sociological Beginnings*, pp.28–29.
34. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.54.
35. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.97.
36. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.112.
37. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.132.
38. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.2.
39. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.20.
40. *Ibid.*, pp.20–21.
41. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.70.
42. *Ibid.*, pp.70–71.
43. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.13.
44. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.16.
45. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp.16–17.
46. Bennabi, *Ta'ammulat*, p.25.
47. *Ibid.*, pp.158–159.
48. *Ibid.*
49. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.10.
50. Bennabi, *Ta'ammulat*, p.156; *The Problem of Ideas*, p.40.
51. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
52. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.20–21.

53. Ibid.
54. Ibid.
55. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.2.
56. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.70–71.
57. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.21.
58. Ibid., pp.20–21; *Shurut al-Nahdah*, p.70.
59. Bennabi, *Ta'ammulat*, p.25.
60. Ibid.
61. Bennabi, *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn*, p.267.
62. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.47.
63. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.37.
64. Ibid., *Shurut al-Nahdah*, pp.47–48.
65. Ibid., p.41.
66. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.19.
67. Ibid., p.55.
68. Ibid., pp.19–20.
69. Ibid., p.22.
70. Ibid., pp.58–59.
71. Ibid., pp.22–23.
72. Ibid., p.60.
73. Qur'an, 3:144.
74. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.189.
75. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.60–61.
76. Ibid., p.23.
77. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.7.
78. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.24.
79. Ibid., p.63.
80. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.38.
81. Bennabi, *Milad Mujtama'*, pp.40–43.
82. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp. 42–47
83. Ibid.
84. Ibid.
85. Ibid.
86. al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, p.3.

87. Bennabi, Milad Mujtama', pp.29–31.
88. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.33.
89. Bennabi, Milad Mujtama', p.31.
90. Ibid., p.28.
91. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.41.
92. Ibid.
93. Bennabi, Milad Mujtama', p.37.
94. Ibid.
95. Ibid., p.38.
96. Bennabi, On the Origins of Human Society, pp.41–42.
97. Ibid.
98. Bennabi, Milad Mujtama', p.38.
99. Bennabi, On the Origins of Human Society, p.48.
100. Ibid., p.44.
101. Ibid., p.47.
102. Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, Kitab al-Malahim.
103. Mesawi, A Muslim Theory of Human Society, p.72.
104. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.8.
105. Ibid., p.13.

Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внутреннее социальное измерение

Ритзер определяет внутренние социальные факторы как таковые, которые проникают в область исследования. Но при этом особое внимание уделяется социальным, а не когнитивным факторам.¹ главный подход здесь сосредоточен на общих (социальных) аспектах различных теорий.² «Тенденция в этом подходе должна фокусироваться на относительно небольших группах теоретиков, которые непосредственно связаны друг с другом».³ Это включает усилия по определению главных школ в истории области исследования. Более того, данный подход включает исследование связей между группами, а также исследования самих теоретиков для анализа их обучения, их институциональных связей, их карьеры и их положения в пределах области исследования⁴, определение того, как этот опыт повлиял на формирование теоретической ориентации теоретиков. А в метатеоретическом измерении уделяется внимание происхождению и связям, семье и религиозным связям, интеллектуальным связям с главными мыслителями и личному опыту.⁵

Используя определение Ритзера внутреннего социального измерения, эта глава сосредоточена на влиянии этих факторов на подход Беннаби к цивилизации, а также на том, как различные обстоятельства повлияли на его теоретизацию цивилизации и ее проблем. Личный опыт и интересы Беннаби повлияли на его подход, а также его семья, религиозные взгляды, образование, его интеллектуальные стремления и деятельность.⁶ В этой главе про-

анализирована (жизнь как активиста и интеллектуальная жизнь). Автор будет использовать различные источники для исследования его происхождения, но главным источником является его автобиография. Ритзер говорит о важности автобиографии как метатеоретического инструмента,⁷ и Ханкин считает его средством лучшего рассмотрения процесса развития личности ученого. Он говорит:

«Полностью интегрированная биография ученого, включающая не только его личность, но также его научную работу и интеллектуальный и социальный контексты его времени все ещё [является] лучшим способом подойти ко многим проблемам, которые преграждают путь к написанию истории науки... наука создаётся личностями, и хотя на неё могут влиять внешние силы, эти силы действуют через самого ученого. Биография - литературные линзы, посредством которых мы можем самым лучшим способом рассмотреть этот процесс.⁸

Кроме его биографии, существует контекст многих его книг, работы некоторых ученых о развитии подхода Беннаби к факторам, повлиявшим на него. Автор также обращается к книгам об истории Алжира и мусульманского мира в период жизни Беннаби.

Описать краткую биографию Беннаби сложно, поскольку вся информация о его жизни основывается на немногочисленных источниках.⁹ Его автобиография охватывает период от его рождения (1905) до 1939 г., и предоставляет информацию о его детстве и периоде обучения,¹⁰ что дает, в некоторой мере, все данные, необходимые для анализа его социальных условий и личных взглядов. Эта ограниченность источников касательно жизни Беннаби, особенно от 1940 г. и до его смерти в 1973 г., может быть дополнена его книгой, содержащей,

прямо или опосредованно, некоторую информацию о событиях, действиях и факторах, которые повлияли на его теоретизирование цивилизации. Некоторые данные можно найти в работах его современников и в исторических записях этого периода, таких как журналы, газеты и книги на данную тему.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ БЕННАБИ

(1) Семья

(а) Семейная структура и обстоятельства

Малек Беннаби родился в 1905 году в районе Константины, в восточном Алжире, когда он был под французской колонизацией.¹¹

Его семья была бедной, как и большинство алжирских коренных семей. Однако, бедность не уничтожила богатство их исламских традиций, которые поддерживались и сохранялись. Поэтому Беннаби рос в исламской среде, которая сформировала его личность и предоставила защиту для него и его сограждан, алжирских мусульман, которые наблюдали brutальное разрушение и аннексию их культурного и цивилизационного существования колонизаторами.¹²

Осознание Беннаби роли захватчиков в разрушении мусульманской социальной системы в Алжире произошло благодаря бабушке по материнской линии, которая передала внуку от своей матери живые воспоминания о первом французском вторжении в Константину. Маленький ребёнок внимательно слушал рассказы о том трагическом периоде и анекдоты, рассказанные его бабушкой, которая подчеркивала вознаграждение за благие дела и наказание за плохие поступки, и считала благотворительность ключевой мусульманской добродетелью. Это сформировало его сознание и определило его будущее призвание:

«В этой новой среде, в очень бедной семье я начал познавать мою бабушку. Я слушал много ее рассказов и историй о праведных делах и вознаграждении за них, а также о плохих поступках и наказании за них. Действительно, эти религиозные истории подсознательно формировали мою личность и благодаря им я знаю, что проповедь находится в зените исламских ценностей и этики».¹³

Хотя она умерла, когда ему было четыре года, он смог запомнить ее истории вместе с ее дочерью (его тетей). Эти истории повлияли на него и открыли ему горизонты важности исламских ценностей, таких как благословение, милосердие, единобожие, благотворительность и их роли в жизни.¹⁴

Когда ему было семь лет, он стал свидетелем коллективного переселения многих коренных алжирских семей в восточные арабские страны, особенно в Ливию:

«Мне было где-то 6-7 лет. Положение моей семьи ухудшалось, и мой дедушка продал оставшееся семейное имущество, покинул колонизированный Алжир и переехал в Триполи с первой волной, охватившей многие города, в частности Константину и Тлемсен. Это коллективное переселение отображало суровый отказ населения жить вместе с колонизаторами».¹⁵

Эта ситуация сильно повлияла на семью Беннаби и ее структуру. Обстоятельства вынудили некоторых членов семьи эмигрировать, некоторые еле-еле сводили концы с концами, а некоторые боролись против колониального правления. Конец XIX века и начало XX века в колонизированном Алжире был важным периодом и переломным моментом для алжирцев в общем, и для семьи Беннаби в частности.

События этого периода очень сильно изменили семью Беннаби и его личность. В частности, некоторые известные алжирские семьи эмигрировали. Их миграция была протестом против присутствия колонизаторов в их стране и свидетельствовала об их отказе жить на одной земле с оккупантами и разделять своё имущество с ними. Они уехали в Триполи в поисках безопасного места для своего имущества. Среди эмигрантов был дедушка Беннаби, он уехал, когда Беннаби было 6 или 7 лет.

Эта миграция, кроме социальных трансформаций, чрезвычайно сильно изменила структуру алжирского общества и экономическое положение многих семей. Алжирский суверенитет был разрушен, колонизаторы забрали плодородные земли, и источники средств для выживания уменьшились. Эта критическая ситуация пробудила сознание Беннаби и обратила его внимание на парадоксы между алжирцами и европейскими поселенцами, а также на изменения коренного общества на всех уровнях колонизаторами.¹⁶

Беннаби видел кризис инфраструктуры общества, проживая в алжирской семье. В те времена традиционная исламская среда была полностью разрушена, традиционная жизнь разваливалась и их коллективное существование было под угрозой. Наблюдался упадок, особенно в социальном и моральном аспектах, и репрессии вынудили алжирцев бежать из своей страны или самоизолироваться.¹⁷

Положение семьи Беннаби повысило его осознание ценностей и сохранения личности человека в очень раннем возрасте. Он также осознал важность социальных связей как на микроуровне семьи, так и на макроуровне общества, даже в очень ограниченной форме.

(б) Между двух сред

Беннаби родился в условиях сожительства двух обществ. В этих обстоятельствах он делал свои первые шаги взаимодействия с социальным миром. В очень раннем возрасте он столкнулся с двумя разными обществами с разными уровнями развития. С одной стороны, оседлые колонизаторы, которые доминировали во всех аспектах жизни; с другой стороны, колонизированное общество в очень тяжелой ситуации. Во время своих путешествий между Тебессой и Константиной в связи с разделением семьи, он наблюдал два разных стиля жизни и два разных общества; он мог сравнить их и отметить различия и изменения между ними.

Беннаби также размышлял о своей личности и взглядах. В Тебессе на него влияла традиционная и бедуинская среда, которая оставила в его душе дух человека природы - человека, который не был истощён цивилизационной стадией. В Константине, одном из самых больших городов в истории Алжира, его привлекала городская жизнь.¹⁸

Две среды были абсолютно разными, но они обе повлияли на его личность и оставили свой след на его взглядах. Тебесса связывала его с братьями, мусульманами-алжирцами, и их традиционным способом жизни и культурой, корни которых ведут к исламу и мусульманской цивилизации со всем ее славным прошлым и драматической современностью. Константина, с другой стороны, привлекала его внимание к другой культуре, современному стилю жизни, взглядам и цивилизации колонизаторов, открывала ему новые горизонты.

Он впервые начал ощущать драматичность истории, общества и цивилизации, что разбудило его длительный интерес, особенно когда он обогатил свою личность, обучаясь по двум разным образовательным системам, что мы обсудим далее в этой главе.

(в) Брак Беннаби

Когда Беннаби поехал во Францию в 1931 г., он женился на Хадидже, француженке, принявшей ислам, которая повлияла на его жизнь и взгляды, на его образование и карьеру, на его ориентацию в жизни.¹⁹ Она имела особенное значение в жизни Беннаби. Она обеспечила ему семейную атмосферу, которая социально и интеллектуально стимулировала его. Беннаби связал себя с наиболее влиятельной женщиной в его жизни, после матери.²⁰ В своей автобиографии он выражает своё уважение и признание ей, отмечает ее влияние на свое интеллектуальное развитие.²¹

Она научила его характеристикам и ценностям французского общества и западных людей в общем, и стимулировала его понимание, оценку и соответствие духу социальных и культурных аспектов жизни во Франции. Более того, она помогала ему распоряжаться его скромными финансовыми ресурсами.²²

Размышления о структуре и положении семьи Беннаби, его путешествиях и его браке с француженкой показывают богатство его происхождения и множественность обстоятельств, повлиявших на его личность и жизнь в этом анализе микроуровня.

(2) Религиозные основания

Семья Беннаби имела сильные религиозные традиции, где все было связано с руководством религиозного учения и все члены семьи сделали вклад для того, чтобы укоренить исламские ценности и убеждения в своей душе. Один из его коллег и близкий товарищ описывал его как обладающего «высокой моралью, с чисто мусульманской личностью и приверженностью исламским ценностям и нравам». Он обладал самобытностью, высокими стремле-

ниями и высоким самоуважением, и он никогда не отказывался от этих принципов».²³

Много факторов повлияло на формирование его исламской личности и направляло его карьеру и стремление побороть проблемы мусульманского общества и цивилизации, как в раннем возрасте, так и в зрелом, во Франции.

(а) Ранние годы Беннаби

В свои ранние годы Беннаби получил религиозное образование и убеждения из разных источников. Кроме историй бабушки, упомянутых выше в предыдущем параграфе, были ещё завия,²⁴ рассказчики на еженедельных рынках, мечеть, куттаб,²⁵ и медресе.²⁶

Роль завии как традиционного института играла ключевую роль в сохранении исламских учений в периоды замешательства и сомнений после упадка мусульманской цивилизации. Те завии были важны, по крайней мере, для поддержания духа запоминания Корана и понимания ислама.²⁷ Беннаби цитирует роль завии в своём религиозном образовании. Благодаря их хорошо организованным программам он постиг определенные обычаи и нравственные принципы, связанные с традиционной жизнью. Завия была основана орденом суфиев под названием аль-кадирийя, возле дома его отца.²⁸

Известные истории и аль-хакавати (рассказчик) также связывали сознание Беннаби с ранним поколением ислама и он признавал важность рассказчиков в своём неформальном образовании:

«В Тебессе было другое лицо, представляющее известные черты и облик. В дни общественного рынка я ездил туда и слушал аль-хакавати, который рассказывал о героических поступках раннего поколения ислама».²⁹

Образование и официальная арабская литература были в упадке, не хватало печатных материалов и других медиа, поэтому рассказчики сохраняли общественную культуру. Они играли ключевую роль в продвижении осознания утери чести и того, что народ был угнетен.

Как описывал Бариун, «психологическое влияние [аль-хакавати] на людей было позитивным, алжирская идентичность их была в угнетенном положении и они, в связи с этим, были вынуждены оставаться «другими», - как символ утраченной свободы».³⁰

Мечеть также играла ключевую роль в образовании Беннаби. В мечети люди слушают лекции, речи и проповеди имама.³¹ И в этой атмосфере Беннаби припадает к оригинальному источнику исламской культуры. Он регулярно посещал мечеть, особенно наслаждаясь пятничными молитвами.³² Как во всех мечетях в мусульманском мире, там был кутаб, где мусульманские дети учили Коран наизусть, полностью или частично, как условие для любого мусульманина, чтобы цитировать его во время ежедневных молитв и обрести некоторые знания контекста аятов.

В то же время, он посещал официальную французскую школу, ходил в медресе, где изучал арабскую грамматику, литературу, поэзию, а также юриспруденцию, теологию и биографию Пророка. В этом отношении он вспоминает трех своих учителей, повлиявших на его религиозные чувства и воспитавших в нем исламские принципы:

«Уроки теологии, биографии Пророка шейха Ибн аль-Мавхуба и юриспруденции шейха Ибн аль-Абида были сильным напоминанием моего духовного пути. С другой стороны, шейх Абд аль-Маджид (1882-1972) анализировал на своих уроках некоторые социальные проблемы и концепцию колониальной администрации, что вызвало нашу поддержку и энтузиазм».³³

В ранние годы Беннаби книга «Рисалат аль-таухид» позднего лидера-реформатора Мухаммада Абду (1830-1905) стала популярной. Она вводила новую методологию преподавания и изучения вопросов теологии и веры. Она открыла новые горизонты мышления и рассмотрения важнейших вопросов и взглядов в его поколении. Беннаби признавал влияние этой книги на свои взгляды, вместе с «Моральным упадком западной политики на Востоке» турецкого реформатора Ахмада Риды (1859-1930):

«Оба автора оказали влияние на студентов моего поколения и благодаря им во мне произошли интеллектуальные изменения после их прочтения... я считаю их обогатившими меня источниками и детерминантами моих интеллектуальных стремлений».³⁴

Когда Беннаби развил свою зрелую интеллектуальную личность, он признал пользу, которую он получил благодаря этим книгам, хотя он считал их частичными усилиями, которые не предоставляют модели для анализа целостности мусульманского положения. (Более детальное обсуждение этого вопроса предоставляется в интеллектуальном измерении пятой и шестой главы)

Религиозные основания Беннаби глубоко повлияли на его мышление и его подход к исследованию цивилизации. Это очевидно из его первой опубликованной книги, «Феномен Корана» и его концепций о циклическом движении и религиозной идее.

Книга, впервые изданная в 1947 г., была его первым интеллектуальным трудом. Он пытался осуществить исследование Корана с новой точки зрения, чтобы истолковать многие темы. В качестве первого шага в своей интеллектуальной карьере, Беннаби заложил философские и методологические основания своих последующих работ. Он разработал общую модель своих главных идей и

теорий касательно вопросов, которые он изучал до этого. С Кораном он мог осуществлять теоретизацию в разных общественных и культурных областях. В этой книге центральный тезис на тему религии направляет его анализ на установление ее роли в любом цивилизационном процессе. Он считает, что религия встроена в порядок Вселенной как закон, характеризующий душу человека. Он говорит: «в свете Корана религия кажется космическим феноменом, регулирующим мышление человека, а цивилизация как гравитация контролирует вопросы и условия ее эволюции».³⁵ В то же время, раннее поколение ислама представлено везде во всех его трудах, особенно в «Милад мужтама» и «Ислам в истории и обществе».

Следовательно, многие писатели и авторы считали Беннаби религиозным мыслителем, верным исламским принципам, взглядам и способу жизни. Они считали его мусульманским активистом, мыслителем и энтузиастом.³⁶

Однако, вышеупомянутых источников религиозных связей может быть недостаточно, чтобы изучить религиозные основания Беннаби, поэтому нужно детально изучить важную часть жизни, которую он провёл во Франции.

(б) Религиозный опыт Беннаби во Франции

Религиозные основания Беннаби в основном усилились во Франции, где он смог освободить себя от традиционных институтов, которые он считал несоответственными для воспитания исламских принципов творческим способом, хотя они предоставляли минимальные знания.

В действительности, Беннаби открыл ислам в его универсальном масштабе, когда он встречался со многими мыслителями и активистами со всего мира в Латинском квартале Парижа. Он общался с различными людьми разных религиозных традиций, и их открытые дискуссии

о всех религиях привели его к переосмыслению своего религиозного понимания или показали ему непротиворечивость оригинальной и логичной веры.

Его связи с Христианской ячейкой молодых парижан испытали его сознание и нравы на ответственность его веры и поддали каждый аспект этой веры основательному анализу. В последствии это привело его к пониманию ислама в его целостности как религии, способа жизни, создающей силы общества, культуры и цивилизации.

Поэтому Беннаби считает ислам интегральной частью своего мышления и теоретизации, и на многие концепции в его подходе влияло его исламское религиозное мировоззрение, особенно на его концепцию причинности, положения человека, роли и функции религии в социальных изменениях (больше деталей можно найти далее в этой главе).

(3) Образование

Мы обсудим образование Беннаби на пяти стадиях: в куттабе, официальной младшей школе, средней школе в Константинополе, во времена его скитаний и на французской стадии в Политехнике.

(a) В куттабе

Хотя его семья имела финансовые трудности, отец Беннаби отправил его в куттаб, чтобы обеспечить его исламскими знаниями и образованием. Несколько лет спустя он не получал удовольствия от посещения уроков в куттабе, не потому что он был нерелигиозным человеком, а из-за метода преподавания и времени, потраченного на уроки.³⁷

Образовательная проблема в мусульманском мире, который переживал свои самые темные времена, была одной из ключевых проблем, интересовавших Беннаби. Ей

не хватало видения, методологии, средств, особенно в Алжире под колониальным управлением, которое применяло политику искоренения в религиозном, социальном, политическом, культурном и экономическом направлении. Другими словами, это была цивилизационная эрадикация.

Колониальная политика угнетения и постоянной борьбы против распространения арабского языка и исламских ценностей не позволила Беннаби продолжить обучения в куттабе, поскольку оно не поощрялось. Поэтому он перешёл в инициальную школу в Тебессе, при этом некоторое время он учился по обеим образовательным системам. На самом деле, колониальный режим саботировал программы куттаба в вопросах человеческих ресурсов и программ. Он не платил нормально арабским учителям, их зарплата не позволяла им получать личное финансирование от общества, им назначали уроки после рабочих часов. Следовательно, немного людей их посещало.

Другим фактором, повлиявшим на то, что Беннаби не смог продолжать своё обучение в обеих школах, была бедность отца. Он описывал как его семья не могла платить учителю Корана: «Я все ещё помню, как моя мама однажды не смогла заплатить моему учителю Корана. Поэтому она должна была отдать ему деревянную кровать, вместо платы за месяц».³⁸

Кроме того, Беннаби не делал существенных успехов в изучении Корана, хотя он провёл четыре года в куттабе. В результате его семья решила послать его в официальную начальную школу в городе.

(б) В официальном начальной школе

Официальная начальная школа отбирала алжирских детей только после квалификационного экзамена, после

которого Беннаби смог присоединиться к третьему уровню.³⁹

Здесь Беннаби ощущал новое окружение, и впервые изучал новую методологию и новые предметы. В этих обстоятельствах он сделал мост между этими образовательными системами, который укоренил в его разуме и душе стремление к поиску причин упадка традиционной системы и развития современной (французской или западной) системы образования. Первая была в ужасном состоянии. Она потеряла свою самобытность, креативность, видение и методологию, сделавшую ее в прошлом моделью для всего человечества, первооткрывателем во всех областях исследований человека, формой человеческого характера и личности и индикатором превосходных достижений ума в сфере культуры и цивилизации.⁴⁰ Последняя переживала плодотворный период, она обладала развитыми методологиями и четкими взглядами; она пользовалась защитой колониального режима и получала финансирование и поддержку. Однако, она была чужой для цивилизационной модели мусульманина в связи с ее секуляризованным видением и миссией вестернизации.

Беннаби обратил внимание на эту дихотомию, когда он начал обучаться во французской школе, она продолжала обращать на себя внимание на протяжении его жизни и интеллектуальной карьеры. В этом контексте, мы можем понять идею ориентации Беннаби, являющуюся сущностью цивилизационной миссии общества.

Вскоре он осознал, что традиционная образовательная система была в положении двойной отсталости. С одной стороны, она не соответствовала архетипу и модели, давшей начал это мусульманской цивилизации в VII веке, с другой, ей не хватало средства, инструментов и техник,

разработанных современной цивилизацией и заслуживавших применения.⁴¹

На самом деле, в этой новой атмосфере Беннаби делал весомые успехи. Возможно, это связано с новой методологией преподавания во французской школе и с первым контактом с европейскими детьми, а также заботой, которую он получал от своей учительницы, мадам Билл, которую Беннаби очень любил и уважал. «Впервые, на этом уровне я непосредственно контактировал с европейскими детьми».⁴² Он улучшил свою успеваемость и овладел французским языком, который открыл ему новые горизонты французской и западной культуры и цивилизации.

До 1914 года, во времена Первой мировой войны, он должен был вернуться в Константинопу, чтобы продолжить своё обучение. Он снова приехал в дом своего двоюродного деда, и познакомился с новыми членами его семьи. Он встретился со своим дедушкой, который как раз вернулся из Триполи, и со своим дядей Махмудом. Эти перемены предоставили ему возможность ознакомиться с природой больших городов, таких как Константинополь.⁴³

Он не задержался там надолго, а вернулся в Тебессу по окончании Первой мировой войны. Тебесса была как культурный центр, где прошлые поколения и их элементы встречаются с поколениями будущего и его факторами.⁴⁴ В отличие от Тебессы, где изменения происходили медленно, в Константинополе изменения были многогранными, быстрыми и огромными, особенно в структуре традиционной культуры. Это просматривалось в способе мышления, одежде и поведении людей.⁴⁵ Мы можем себе представить насколько сильно повлияли изменения в обоих городах на личность Беннаби в столь юном возрасте.

Во время Первой мировой войны Беннаби познакомился с американскими фильмами, которые показывали в

кинотеатрах Тебессы и наблюдал распространение американского стиля жизни. Поэтому он написал в своей автобиографии, что мир начал американизироваться.

В двух городах он мог наблюдать много событий. Он был впечатлен внешними и внутренними политическими и экономическими изменениями, которые повлияли на жизнь алжирцев в общем и на жизнь его семьи, в частности. Он получил пользу от своих путешествий между двумя средами и, к сожалению, покинул Константинополь, но получил существенную пользу: «Я мог классифицировать вещи и идеи в моей голове и душе». ⁴⁷ Он наблюдал и записывал изменения, происходящие в жизни и мыслях людей в европейской и мусульманской алжирской средах, воспитывая в своем разуме понимание феномена с различных углов.

Для целостного восприятия феномена изменений, его нужно рассматривать под следующими двумя углами:

В Тебессе я наблюдал вещи с точки зрения природы и простоты, но в Константинополе я делал это с точки зрения общества и цивилизации, встраивая в это выражение исламский и европейский контекст. ⁴⁸

Эти два контекста, наблюдаемые Беннаби в Тебессе и Константинополе, имеют большое влияние на развитие некоторых его концепций, касающихся человека природы и человека цивилизации. Другими словами, человеком простоты и природы является тот, кто ещё не вошёл в новый синтез цивилизационных способностей, а человек города или цивилизации - это тот, который находится на цивилизационной или постцивилизационной стадии. Последняя стадия подразумевает неспособность предпринимать какие-либо цивилизационные усилия. Другими словами, этот человек уже истощён и разрознен (см. вторую главу).

Беннаби интересуют в основном мусульмане Тебессы и Константины. В то время как жители Тебессы более связаны с концепцией *homo natura*, то население Константины было скоплением разрозненных людей, живущих, опираясь на свое наследие. Действительно, алжирцы из Константины находились на постцивилизационной стадии, и жили рядом с европейцами, которые принесли новую цивилизацию, находящуюся на цивилизационной стадии. Западная цивилизация, представленная французским представительством и правлением в Алжире, была в состоянии роста. Однако, мусульманская цивилизация, представленная алжирским обществом, была в состоянии стагнации, постцивилизации.

(в) Средняя школа в Константине

В 1918 Беннаби вернулся в Константину для последующего получения среднего образования.⁴⁹ Хотя он бросил религиозную школу в Тебессе, он вернулся в неё опять в Константине благодаря своим связям с лидерами информационного движения, и официально он учился в школе Сиди аль-Джили, которая готовила студентов на протяжении двух лет к поступлению к высшую школу учителей и медицинских ассистентов.⁵⁰ Он изучал исламоведение кроме своих формальных предметов. На этом этапе он начал новую фазу в своей жизни, и мы можем проследить его ранние интеллектуальные связи.

У Беннаби было два учителя, повлиявших на него в новой школе: шейх Абд аль-Маджид (1882-1972), который преподавал исламские курсы, и месье Мартин, учитель французского в той же школе. Они символизировали два интеллектуальных круга, отображающих две разные системы образования. В этом контексте Беннаби отмечал: «Шейх Абд аль-Маджид, с одной стороны, и месье Мартин, с другой, сформировали в моем сознании две

тенденции, определявшие в последующие годы мои интеллектуальные склонности». ⁵¹

В этой школе Беннаби с огромным интересом учился. Он посвятил все свои способности для того, чтобы обрести настолько много знаний, насколько он мог от обеих учителей получить. Он посещал уроки шейха Абд аль-Маджида как в школе, так и в мечети. Он также сильно привязался к своему французскому учителю, который открыл ему прекрасные работы французских и западных авторов. Он привил его душе желание читать и учиться. Беннаби ценил влияние месье Мартина на его стремления и успеваемость:

«Месье Мартин обогащал своих студентов новым словарем и впечатлял вкусом и искусством писать в их душах... Он привил моей душе вкус к чтению... поэтому он предоставил мне возможность читать каждую книгу Жюль Верна (1828-1905), Пьера Лоти (1850-1923), Клода Фаррера (1859-1952) и других». ⁵²

Его алжирский учитель, шейх Абд аль-Маджид, ознакомил Беннаби с известными классическими работами арабской литературы, классической арабской поэзией и текстами, связанными с доисламской эрой, Омейядским и Аббасидским периодами. Более того, он читал произведения современных арабских поэтов и писателей, ознакомился с Джебраном (1883-1931) и Иля Абу Мази (1883-1957), хафизом Ибрагимом (1872-1932), Аль-Русафи (1875-1945) и Аль-Манфалути (1872-1924). ⁵³

В то же время, Беннаби читал работы западных и исламских интеллектуалов и ученых. Скорее всего, его французский учитель познакомил Беннаби с трудами «Как мы мыслим?» и «Социальная история человечества» ⁵⁴ Джона Дьюи (1859-1952), в которых он обратил внимание на когнитивные и социальные вопросы. Бен-

наби также читал некоторые книги двух французов, принявших ислам: «Благостная сень ислама» Изабель Еберхардт и «Ислам между китом и медведем» сенатора Эжена Джанга

Также, в то время книги сторонников движения реформации привезли в Алжир, и их влияние отображалось на его способе мышления. Он читал «Рисалат аль-таухид» Абду и «Умм аль-Кура» Аль-Кавакиби (1849-1902), а также «Моральный упадок западной политики на Востоке» Ахмада Риды. Эти книги были первопроходцами в своей области. Не только они повлияли на Беннаби, но и много образованных людей и интеллектуалов его времени.⁵⁵ Он также открыл для себя Ибн Хальдуна, читая французский перевод его «Аль-Мукаддима» и познал славу исламской цивилизации.⁵⁶

К 1921 г. Беннаби сдал экзамен, который позволял ему продолжить обучение в высшей школе. Он стал студентом в своей новой школе, Lycée Franco-Musulman (французско-мусульманский колледж). В этой новой среде он встретил много студентов из разных регионов Алжира и европейских студентов. Он также общался с некоторыми студентами шейха Абдул-Хамида бен Бадиса (1889-1940), основателя и президента Ассоциации алжирских мусульманских улемов (Алжирских религиозных ученых), лидера и передовика реформистского движения в Алжире. Именно в этот период Беннаби ощутил новые тенденции мысли в мусульманских интеллектуальных кругах. Движение улемов было беспрецедентным в алжирском обществе в отношении его подходов, методов и путей рассмотрения различных вопросов, касающихся реформ в обществе.⁵⁷

Беннаби писал в своей автобиографии, что он провёл очень много времени со своими коллегами в кафетерии «Бин Ямина», на той же улице, что и его колледж, обсуждал много вопросов из области культуры, религии и по-

литики.⁵⁸ Они обменивались и обсуждали много вопросов, которые поднимались в недавно созданных национальных арабских газетах и журналах.

В этом социально-культурном контексте внимание Беннаби было направлено на усилия в разных кварталах среди алжирцев, направленных на возрождение и защиту алжирской идентичности и культуры. Он был глубоко взволнован различными аспектами алжирской культуры и общества, все в этой новой среде отображало дезинтеграцию исламской традиционной жизни доминирование французской колониальной культуры и цивилизации. Таким образом, Беннаби, как и любой алжирец его поколения ощущал ответственность за эту ситуацию. Он говорил: «Я несу послание к моему обществу»⁵⁹ благодаря Ибн Бадису, взгляды и социально-культурные усилия которого вдохновили поколение Беннаби воспринять дилемму алжирского общества во всей ее целостности.

(2) Годы странствования

Беннаби окончил высшую школу в 1925 году. На тот момент он мог или продолжать своё обучение или найти работу в администрации. Для него, в первую очередь, было важно найти работу, поэтому он поехал во Францию в том же году со своими друзьями. К сожалению, проработав некоторое время на тяжелых работах он был убеждён, что он должен возвращаться в Алжир. У него были финансовые трудности, поскольку рынок труда не поощрял эмигрантов, приехавших из колониальных стран. Поэтому в том же году он вернулся в Алжир. В этот раз он думал о том, чтобы поехать в Саудовскую Аравию, Судан и Австралию. Он планировал открыть бизнес или основать ферму, но все его планы и идеи остались только мечтой.⁶⁰ Он был безработным несколько лет, хотя он пытался найти работу в местных компаниях и офисах. Он пытался устроиться на работу ассистен-

том судьбы в шариатский суд, но его заявка была отклонена поскольку законы не позволяют местным работать на таких административных должностях до 21 года. Беннаби описал в своей книге «Музаккират» грустные чувства:

«Я вынужден оставаться безработным среди членов моей семье. Я был безработным из-за моего возраста, но для любого члена еврейской общины Тебессы на рынке находились уважаемые должности, для евреев, которые были младше меня».⁶¹

Чтобы найти выход из положения безработного, он послал письмо одному своему другу, работавшему в суде Тебессы. Он настаивал на том, чтобы его взяли на работу хотя бы без зарплаты, чтобы он смог получить некоторый опыт до того, как он достигнет регламентированного законом возраста. В конце концов суд принял его. Беннаби немедленно начал работать с намерением получить опыт в этой сфере до того, как начнёт работать официально.⁶²

После нескольких месяцев волонтерской работы в суде Тебессы, его официально назначили ассистентом судьбы, но в суде Афлу (провинция на западе Алжира). Тем временем на улице был 1927 год.

Эта работа предоставляла ему другие способы контактирования с населением и его социальной, культурной и семейной жизнью. На самом деле, Афлу был другим источником знаний для него о природе культуры и личности алжирцев:

«Афлу был для меня похожим на школу, где я научился воспринимать настоящие качества алжирцев, личность которых еще сохранила свою самобытность и неприкосновенность. Определенно, именно этими характеристиками обладали алжирцы до прихода колонизаторов».⁶³

В 1928 Беннаби перевели в Шалгам аль-Ид (территория на востоке Алжира).

К сожалению, его новая среда не была мотивирующей. Он уволился и начал искать работу в Тебессе. Он основал бизнес со своим сводным братом, но из-за экономического кризиса 1929 года бизнес не был успешным и они решили его закрыть. В этот раз его семья вмешалась и решила отправить его подальше от этой ужасной ситуации, снова назад во Францию, но в этот раз для того, чтобы продолжить обучение, а не искать работу.⁶⁴

Это решение изменило его и ход его карьеры, поскольку оно сформировало одного из немногих интеллектуалов в мусульманском мире, посвятивших свою жизнь изучению причин отсталости и развития. Решение его семьи было смелым, поскольку их финансовое положение оставляло желать лучшего.

(d) Французский период и его обстоятельства

В 1930 году Беннаби приехал во Францию для дальнейшего обучения с намерением присоединиться к L'ecole des Etudes Orientales (Школе востоковедения). Пока он ждал дня вступительного экзамена, он воспользовался возможностью посетить известные места в Париже, особенно Музей искусств и ремёсел, который впечатлил его.⁶⁵ Он впервые видел такое количество артефактов западной цивилизации, расположенных вместе в одном месте, как члены оркестра, которые играют симфонию достижений западной цивилизации.

Таковыми были чувства Беннаби, когда он посетил музей. Музей разжег его интерес к вопросам цивилизации; он считал, что музей был своеобразной мастерской, в которой можно было постичь сущность цивилизации.

Он хотел постичь эти достижения и то, как западная цивилизация достигла этого. В этих обстоятельствах он начал размышлять об изучении науки.⁶⁶

Ожидая экзамена, Беннаби был в трудном финансовом положении. Как алжирцу, живущему в Париже, ему было нелегко обеспечить себя дешевыми обедами и проживанием. Он оказался напротив офиса организации Христианской ячейки молодых парижан, предоставляющей для своих членов дешевое питание и легкий доступ к книгам и журналам для их обучения. Заявление для вступления в организацию было для него первым моральным тестом в этом новом контексте, ибо речь шла о том, чтобы связаться с организацией, противоречащей некоторым принципам его веры.⁶⁷

В своей автобиографии он описывал свои чувства: «эти моменты были первым моральным и этическим тестом в этой новой среде».⁶⁸ Он был первым мусульманином из колонизированной страны, который стал членом этой христианской организации.

Этот источник существенно повлиял на его дальнейшую карьеру и направлял его к размышлению над некоторыми характеристиками ислама, которые он не замечал до этого. В этой организации Беннаби ощущал себя духовно богатым. Его ознакомление с новыми путями мышления установило стороны его мусульманского духа, которые он не осушал до этого, сформировало его способность к социальному анализу и посеяло в его сознании семя философских размышлений.⁶⁹ Он ознакомился со многими новыми идеями мировых религий и западной цивилизации. Он был удивлён программами и деятельностью, организованными этой организацией, несмотря на то, что он чувствовал себя некомфортно из-за их веры в троицу.⁷⁰ По этому поводу Беннаби сказал: «моя душа и разум, которые верили в единого Бога, не могли принять концепцию троицы, в которую верили мои коллеги в организации».⁷¹ Несмотря на разницу в убеждениях, он участвовал в деятельности организации и получал пользу

из ее источников без страха ассимиляции или чувства отчуждения; его духовное развитие и его сознание были открыты для восприятия новых вопросов, которые будут управлять всей его будущей жизнью.⁷²

Участие Беннаби в деятельности христианской организации помогло ему прикоснуться к живому духу западной цивилизации. Тесная связь с его коллегами заставила его испытать внутренний динамизм французских семей и общества, в то время, когда он мог ощутить это только внешне в Алжире. Другими словами, его интеллектуальные и социальные связи с его коллегами помогли ему открыть духовный аспект того общества, которое он не мог увидеть в колониальной модели в Алжире. Касательно его посещения французских семей с его коллегами по организации, Беннаби говорил:

«Посещения французских семей с моими друзьями показало мне сущность европейской жизни изнутри. В этих семейных посещениях я понял много вещей, которые я не мог понять, когда я был в Алжире. В Алжире, я рассматривал вещи по внешнему и искусственному виду. Моя деятельность и связи в пределах организации позволили мне осознать духовное и моральное измерения, которых у меня не было в пределах колониальной модели.⁷³

Он приписал свое соответствие новой среде этой организации: «Возможно, причина моей гармонии с новой средой во Франции была связана с помощью организации».⁷⁴

Перед днём вступительного экзамена в школу востоковедения Беннаби был уверен в том, что он сдаст его. К сожалению, его заявка была unsuccessful и ему не удалось поступить. Он не доверял результатам, поэтому он решил сдать экзамен повторно. Из-за его упорства дирек-

тор объяснил, что его поступление было недопустимым. Тогда он осознал, «что вступительная комиссия Школы востоковедения оценивала не научно, а политически».⁷⁵ Миссия этого учреждения состояла в предоставлении знаний о колонизированных странах и их коренном населении. Поэтому коренные люди, такие как Беннаби, должны исключаться из-за методов, развитых колонизаторами и их друзьями-ориенталистами, чтобы коренное население оставалось в подчиненном положении, как они и хотели.

е) В Политехнике

После этих бесполезных усилий поступить в школу и по совету одного из коллег по христианской организации Беннаби решил поступить в Политехнику.

Здесь он опять оказался в новой ситуации, которая заставила его много читать. Чтобы подготовиться к экзамену, сосредоточенному на математике, Беннаби был вынужден пройти дополнительные курсы, чтобы углубить свои знания нужных дисциплин. Кроме того, он нашёл серию книг «Pour Comprendre» (для понимания), которые издал священник отец Морро и написал к ним предисловие. Новый мир открылся для Беннаби, он с головой углубился в эти предметы, читал и спрашивал обо всем, пытаясь понять все, связанное с математикой, геометрией, электричеством, физикой и механикой.⁷⁶

Он сдал экзамен и был зачислен в Политехнику, что полностью изменило его академическое направление,⁷⁷ но не его главную цель - исследование причин отсталости мусульманского мира. В этом учебном заведении Беннаби овладевал новыми знаниями, новыми методами, основанными в основном на точности технических наук и математической логике.⁷⁸

В то время как христианская организация предложила ему один аспект западного общества, Политехника и изучение инженерии открыло для него ворота науки и научной методологии, которые обогатили и систематизировали его мышление.

Два института связали его с основанием западной цивилизации, где развиваются цивилизационные ценности, и с динамизмом западного сознания в отношении науки и технологии. Поэтому он мог использовать два подхода для понимания внутреннего динамизма Западной цивилизации касательно цивилизационных ценностей, кроме ее внешнего похода к ним, поскольку он наблюдал их в контексте взаимоотношений между колонизаторами и колонизированными в Алжире и в других колонизованных странах. Беннаби описал эту ситуацию в следующем выражении:

«Я начал свою работу с большим желанием, подобным желанию человека, который хотел принять новую религию. Поэтому этот период моих исследований не ограничивался подготовкой к вступительным экзаменам в Политехнику. Это также кардинально изменило мое интеллектуальное направление. Это вдохновило мою душу любить знания. Книги отца Морро открыли мне двери не только в новую школу, а также в новый мир, где все было предметом точных стандартов того, как должно быть и сколько. Человек в этом стандарте владеет чертой точности и наблюдения. Благодаря этому я начал знакомиться с Западной цивилизацией заново, после моего первого контакта посредством Христианской ячейки молодых парижан».⁷⁹

В этой новой школе Беннаби начал не только расширять свой интерес к изучению науки, но и обдумывать некоторые вопросы, связанные с его колонизированным

обществом. Он постепенно начал интересоваться различными проблемами стагнации мусульманского общества в Алжире и в мире в целом. Более того, он все больше убеждался в той роли, которую он должен сыграть и задании, которое он должен начать, чтобы преуспеть в нем, чтобы сделать свой вклад, если не понести ответственность, в решение различных проблем мусульманского мира

Беннаби ощущал силу ответственности за эту ситуацию и должен был обрести знания для того, чтобы выйти из неё:

«Я намеревался овладеть глубокими знаниями, как и каждый, кто считал любой вид невежества и все виды деградации в своём обществе своей ответственностью. Потому что никто не может посвятить себя решению этого, если он не верит в той или иной мере, в то, что он является спасителем, посланным этому обществу... Такое ощущение преследовало меня с того времени, как я начал учиться в этой школе».⁸⁰

Очевидно, его инженерное образование имело непосредственное влияние на формирование его области идей, его критического мышления и концепции мусульманского мира.⁸¹ Он также направил своё мышление на то, чтобы выйти за пределы проявлений какого-либо явления. Будучи студентом Политехники, Беннаби встретил Хаммуда Бенсаи (Hammudah Benssai), алжирского студента, изучающего философию в Сорбонне, и человека, сыгравшего важную роль в познании Беннаби состояния дел мусульманского мира и проблем цивилизации. Бенсаи писал докторскую диссертацию по философии под руководством французского ориенталиста Луи Масиньона (1883-1962) об Аль-Газали (450–505 г.х./1058–1112 г. н.э.), выдающегося мусульманского теолога,

юриста, философа, специалиста по логике, просветителя и мистика.⁸²

Беннаби был благодарен Бенсаи за то, что он рассказал ему о социальном и философском измерениях вопросов, которые они обсуждали. Поэтому он сказал: «Я глубоко признателен Хаммуду Бенсаи за мои способности автора, который специализируется на проблемах мусульманского мира».⁸³

Посредством этих открытых дискуссий со своим другом и учителем Беннаби разработал некоторые свои концепции. Он упоминал о своей сосредоточенности на анализе причин отсталости мусульманского мира, а также наблюдении различных тенденций в мышлении, касающиеся одних и тех же вопросов.⁸⁴

Беннаби выпустился в 1935 г. как инженер-электрик из Политехники, но никогда не работал по специальности. Наоборот, он занимался своеобразной «инженерией идей», поскольку его ранние годы определили его мышление и карьеру.

Подводя итоги его образовательных оснований, может показаться, что все те образовательные учреждения, т.е. куттаб, завия, медресе, французская школа Константины, Христианская ячейка молодых парижан и Политехника сформировало его личность, наделили его богатым опытом и обеспечили различными источниками образования. Они также окрыли его сознание для многих вопросов, связанных с положением его народа и направили его карьеру к разработке теоретической и практической модели для решения состояния отсталости его общества. Жизнь Беннаби не остановилась после того, как он стал инженером-электриком.

Он участвовал во многих видах деятельности и в интеллектуальных кругах, которые сыграли ключевую роль в предоставлении его мышлению более практического аспекта, вследствие чего он пересмотрел некоторые свои

идеи в контексте ежедневного опыта. В этом отношении на формирование его идеи цивилизационной реформы и развитие его подхода к исследованию цивилизации повлияли два фактора - его жизненный опыт и связи. Опыт Беннаби, его положение как гражданина колонизированного Алжира, его обучение в двух образовательных системах, его принадлежность к коренному населению с одной стороны, и его контакты с европейскими колонизаторами с другой, все это прямо повлияло на формирование его идей о колонизованных и колонизаторах и концепции «податливости колонизации» как инструмента анализа психологической ситуации современных мусульман.⁸⁵

Его идея ориентации была результатом его опыта социальной жизни алжирца в Париже и Франции, и мусульманина, как такового. Беннаби ввёл свою концепцию «ориентации» мысли, работы и благополучия, чтобы разместить области личностней, идей и вещей в динамическом взаимодействии вместо стагнации и пассивного существования.

Он сформировал понятие «ориентации», возможно, благодаря своему опыту обучения в традиционной образовательной системе. Он считал, что система потеряла свою самобытность и не имеет достаточного количества методов, техник и идей, которые могут помочь ей сделать свой вклад в рассвет нового поколения, которое сможет побороть различные проблемы в мусульманском мире и встроить их в общую модель, способную диагностировать симптомы современного состояния мусульманской цивилизации.

Функциональная концепция цивилизации Беннаби, скорее всего, была разработана благодаря его длительному опыту наблюдения разных проблем в Алжире и Франции. Он сталкивался со сложностями при поисках работы, на рабочем месте, продолжая своё обучение, по-

могая своей семье и т.д., поскольку не было сильного общества, которое поддерживало бы его, выполняло его обязанности и вело бы подобающий образ жизни, выполняя минимальные нормы приличия.

Беннаби считает, что счастье личности является не личным вопросом, а социальным. Чем больше личность связана с цивилизованным обществом, тем больше обязательных требований предоставляется ей. В алжирском обществе во времена Беннаби и, возможно, в наше время, общество не гарантирует или не обеспечивает тех обязательных требований человеку, не помогает ему пользоваться комфортным положением.⁸⁶

Опыт и социальная жизнь Беннаби среди мусульман его поколения вынудила его сосредоточиться на роли общества. Он подчеркивал концепцию цивилизации как нравственные и материальные условия, которые гарантируют данному обществу социальную помощь для его членов. Цивилизация является:

«Суммарным результатом моральных и материальных условий, которые гарантируют данному обществу способность предлагать каждому своему члену, на каждой стадии его существования от детства до следующей жизни обязательную социальную помощь, необходимую для его развития на том или ином этапе».⁸⁷

Это развивает личность и общество, поскольку личность не предоставляет эти аспекты самостоятельно.

Благодаря своему опыту он мог понять как отсутствие цивилизованного общества не давало вести уважаемую жизнь с мусульманами как с другими, хотя они имели все возможности и способности обрести такое положение. Следовательно, Беннаби считает общество ключевой силой в любом цивилизационном процессе, поскольку оно обеспечивает личность необходимыми гарантиями для ее прогресса и процветания.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Мы уже проанализировали основания Беннаби, в этом параграфе мы рассмотрим интеллектуальную деятельность, а именно, жизнь Беннаби как активиста и его интеллектуальные связи с различными кругами, школами и парадигмами мысли.

Тридцать лет в Европе, усиленные его свободным знанием французского и его любовью к чтению и размышлениям, предоставили Беннаби золотую возможность углубить свои знания в области европейской философии, особенно в социальных и политических вопросах. Как результат, он углубил свою интеллектуальную и политическую осведомлённость, и его интересы сдвинулись от инженерии к философии и общественным наукам. Он все сильнее стал углубляться в реформистское движение, много писал, делая вклад в вопросы реформы и возрождения мусульманской цивилизации, и связывая различные интеллектуальные области для более глубокого понимания положения мусульманского мира того времени.

(1) Жизнь активиста

Обучаясь в разных ученых заведениях, Беннаби начал все больше участвовать в деятельности, касающейся реформистского движения, деколонизационного движения, усилий по возрождению Алжира и мусульманского мира. Он имел много связей с разными мыслителями, научными школами и движениями активистов.

Действительно, много писателей и мыслителей считало его интеллектуалом и ценило его активистскую деятельность. Еспозито считал, что Беннаби был «мусульманским активистом XX века и национальными лидером

в Магрибе (Северная Африка) вместе с Бен Бадисом». ⁸⁸ В другом случае Еспозито описывал его так: «Мусульманский учёный-активист». ⁸⁹ Такого же мнения придерживались Укаша, Бариун и другие. ⁹⁰

Чтобы глубже понять мысли и действия Беннаби и их влияние на его личность, взгляды и подход к цивилизации, историческая методология становится инструментом для анализа развития его жизни активиста, она может помочь прояснить главные идеи, сформулированные им благодаря его различному опыту.

Следующая глава описывает его жизнь активиста на трёх этапах: ранняя деятельность, деятельность во Франции и деятельность в Египте и независимом Алжире.

(а) Ранняя деятельность

В раннем возрасте на Беннаби ожидало много вызовов в алжирском обществе, которые втянули его в дискуссии с коллегами. Его работа в шариатском суде в сельской местности Афлу и непосредственный контакт со студентами Бен Бадиса углубили осознание роли, которую он должен сыграть в реформировании своей страны. Он получил богатый опыт и знания о динамизме обществ и наблюдал деградацию традиционных институтов в алжирском обществе, причиной которой послужила не только атака колонизаторов, но также и неспособность традиционных институтов справиться с изменчивой сущностью общества. Согласно Беннаби, внутренняя слабость была первичным источником после разрушительной роли колониализма.

Автор соглашается с заявлением Кепеля о том, что Беннаби стремился изучить изнутри слабость мусульманской цивилизации, которую он называл «податливость колонизации». ⁹¹ Со своим опытом в общественных институтах, таких как медресе, куттаб и другие он разрабо-

тал это понятие, обозначающее внутренние причины отсталости и упадка цивилизации. Он также обозначает, что колонизация является исключительно следствием податливости колонизации.

В свои школьные годы он сталкивался со многими идеями. Кроме изменчивого положения алжирского общества под властью колонизаторов, он начал осознавать растущую нищету алжирцев. Его чувства и идеи становились все более обоснованными во время частых дискуссий в кафе «Бин Ямина», где он встречался со своими коллегами и студентами шейха Бен Бадиса для обмена идеями и повышения степени своего понимания.

Опыт, обретенный на разных этапах своих ранних лет, направил его к исследованию причин упадка и возрождения обществ и цивилизаций.

(б) Деятельность во время французского периода

Хотя Беннаби по специальности был инженером-электриком,⁹² он никогда не работал по профессии, а посвятил остаток своей жизни вопросу отсталости.⁹³ Он больше 30 лет изучал философию, историю, социологию, психологию и другие общественные науки для того, чтобы понять феномен рассвета и упадка обществ и цивилизаций с разных точек зрения; он наблюдал социальные явления и сделал вклад в динамизм цивилизованного европейского общества. Он участвовал в политической деятельности североафриканских студентов и политиков, и имел сильные связи с различными секторами антиколониализма из Африки, Арабского мира и Азии.

Как алжирский студент в Париже в 1930-е годы, Беннаби познакомился с кругами мыслителей и обществами с такими же интересами в Латинском квартале.⁹⁴ Он стал больше знать о политических движениях в колонизованных странах и все больше участвовать в дискуссии о про-

блемах колонизированного Алжира и других мусульманских стран со своими коллегами.

В этот период Беннаби превратился в реформатора и активиста-антисуфиста. Он начал осознавать важность движения «улама» и их учений и пропагандировал идеи ислах (реформы), единства Магриба (Северной Африки) и любых призывов, которые отображали ислам и реформистское движение.⁹⁵

Декартовы идеи также формировали взгляды и культуру образованной французской элиты, и способ мышления большинства интеллектуалов. На Беннаби оказывали влияния идеи ислах, которые боролись с предрассудками некоторых суфийских орденов и декартовыми идеями, которые он слышал в политехнике. Следовательно, Беннаби стал активистом, работающим против суфизма и предрассудков.⁹⁶

Латинский квартал помогал ему понять ситуацию в Алжире, как с болезненной стороны колонизации в Алжире, так и с оптимистической стороны реформы и либерализации. Он поддерживал сильную моральную и духовную связь со своей страной и пропагандировал идеи реформы, национальности и открыто высказывался против поселенцев.⁹⁷ Он участвовал во многих политических и социальных акциях как член Ассоциации студентов Магриба и поддерживал их в Латинском квартале Парижа, с 1930 года, когда он прочитал свою первую публичную лекцию «Почему мы мусульмане?». За свою антиколониальную деятельность его допрашивала французская полиция и он попал под ее длительное наблюдение, а его семью преследовал колониальный режим.⁹⁸

Когда он посетил Алжир в 1932 г., он увидел новую атмосферу деятельности и движения, возникающего вокруг идей реформации, и политическую деятельность нескольких групп из числа коренного населения. В част-

ности, улемы начали процесс возрождения, чтобы защитить идентичность и внедрить первичные элементы свободного и независимого алжирского общества.

Беннаби считал, что цель улемов по основанию школ, мечетей и клубов была правильной начальной точкой реформирования общества и возрождения цивилизации.⁹⁹

Поэтому он ещё больше углубился в свою деятельность и высказал свою поддержку Ассоциации улемов, хотя он не был официальным ее членом. Когда он вернулся во Францию в том же году, он был оптимистически настроен касательно будущего алжирского общества. Он был вдохновлён реформистским движением улемов, сосредоточенным на изменении способа мышления алжирцев, и осуществляющим длительный проект изменения их мировосприятия.

То, что он увидел в Алжире во время этой поездки, убедило его в первостепенном значении образовательной и культурной деятельности, а не политической деятельности. Улемы считали свои усилия обязанностью, которую нужно выполнять, поэтому они не ждали вознаграждения или материальной выгоды. С другой стороны, политическая деятельность считает свои усилия таковыми, за которые должно быть вознаграждение.

Беннаби считает, что политики эксплуатировали амбиции людей вместо того, чтобы готовить их брать ответственность за защиту идентичности и независимости Алжира. В отличие от политиков, интеллектуалы (улемы) были генераторами идей, в которых нуждалось алжирское общество.¹⁰⁰

По мнению Беннаби, целостная мысль заключается в том, чтобы рассматривать формулировку цивилизации как социального феномена, присущего тем же условиям

и обстоятельствам, которые были свидетелями рождения той цивилизации в первом цикле.¹⁰¹

Этими условиями были интеллектуальные идеи, которые продвигали улемы.

Вернувшись в Латинский квартал, он продолжил свою деятельность активиста, читал лекции, писал статьи и общался в разных кругах, особенно с Христианской ячейкой молодых парижан и Ассоциацией студентов Магриба.¹⁰² Это указывает на то, что он не был антихристианским деятелем или религиозным фанатиком, он выступал против колониализма. Его религиозные основания позволили ему быть открытым к сотрудничеству с людьми с разными религиозными убеждениями и идеологиями. Его понимание Корана и исламских принципов научили его по-дружески относиться ко всем людям, включая ученых, политических лидеров и людей из таких регионов, как Арабский мир, Китай, Вьетнам, Африка, Латинская Америка, к европейским и еврейским студентам.¹⁰³

Во время этого периода он встретил Махатму Ганди, когда тот посещал Париж в 1932 году и читал лекцию, организованную Ассоциацией студентов Магриба на тему колонизации.¹⁰⁴

В 1935 году, после того, как он получил специальность инженера-электрика, он хотел поехать в Саудовскую Аравию, чтобы соприкоснуться с идеей исла, в Египет для дальнейшего обучения в университете Аль-Азхар и в Афганистан, Судан, Италию или Австралию, чтобы осесть и работать, но все эти попытки были безуспешны.¹⁰⁵

В начале Второй мировой войны, в 1939 году, он вернулся в Алжир, но понял, что ему нельзя жить там. Поэтому, он вернулся во Францию расстроенным и грустным.¹⁰⁶ Он начал работать журналистом в хорошо из-

вестной французской газете «Le Monde» («Мир»). Во время этого периода он начал писать свою первую книгу о проблемах цивилизации и возрождения в мусульманском мире.¹⁰⁷

Кроме деятельности в Ассоциации студентов Магриба, Беннаби также участвовал в политической жизни Северноз Африки, общаясь с некоторыми североафриканскими политиками.

Весь этот опыт убедил его, что возрождение алжирского народа и мусульманской уммы и цивилизации не такое однозначное, как различные тенденции в философии. Также, оно не похоже на то, что пропагандируют политики в своём личном желании для временной победы на выборах и прихода к власти, в то время как настоящая ситуация отсталости людей недооценивается. Он придерживался мнения, что политический подход является всего лишь эксплуатацией сложившейся ситуации фанатичными и прагматичными политиками. Он сосредоточен скорее на правах, а не на обязанностях, укореняющих и переносящий вопрос с его динамического характера в политический дискурс, ограниченный политической независимостью. С другой стороны, политизация вопроса отсталости казалась Беннаби превалярованием одного аспекта вопроса над другими. Политические деятели его времени обвиняли колонизаторов, в то же время игнорируя дух податливости колонизации в душах колонизованных людей. Таким образом, Беннаби считал, что позитивным шагом было не обвинение колонизаторов или борьба за права, а, наоборот, признание внутренних причин упадка и рассмотрение колонизации как результата нашей уязвимости к колонизации.¹⁰⁸

Ни одна политическая программа не будет успешной, пока нет оснований для нее, поэтому улемы занимались изменением идей, способа мышления, интеллектуальной

составляющей и путей рассмотрения вопросов с помощью образовательных программ реформы и ислах.

Существовала только одна школа, применившая четкую и последовательную парадигму, которая подходила к рассмотрению вопроса конструктивно и целостно. Однако, улемы не оставались верными своему подходу, когда они не смогли отстоять своё видение: они недооценили свою роль и оставили лидерство в обществе политикам. Они также занимались политикой и оставили свою первоначальную миссию образования и интеллектуальной реформы.¹⁰⁹

Французская полиция жестоко преследовала Беннаби, поскольку его приверженность идеям ислах и различным антиколониальным группировкам увеличилась. Он чувствовал, что пребывание во Франции больше не было полезным для его плана действий, особенно после того, как он издал свою первую книгу, поэтому он решил найти безопасное место, где он мог бы продолжать свою миссию реформы и цивилизационного оживления, а также издавать свои книги на арабском языке для арабских интеллектуалов, которых Беннаби считал своей целевой аудиторией.¹¹⁰

Когда в 1954 году началась революция в поддержку независимого Алжира, он присоединился к борьбе. После нескольких попыток ему удалось сбежать от заключения во Франции в Египет.

в) Деятельность в Египте и в независимом Алжире

В 1956 году Беннаби уехал в Каир, где и жил до того, как Алжир обрёл свою независимость в 1962 году, после 132 лет «деструктивной» французской оккупации, которая вынудила алжирцев сражаться насмерть с колониальными властями, чтобы освободиться от их доминирования.¹¹¹

Как политический беженец в Египте, Беннаби ощутил исторический сдвиг и новую фазу, во время которой он познакомился с разными людьми, от политических лидеров до ученых-религиоведов и студентов университета.

Ещё со своих первых дней проживания во Франции, он искал возможность познакомиться с интеллектуалами и традиционными институтами, такими как университет Аль-Азхар, чтобы углубить свои знания и распространять свои идеи. Египет был сердцем мусульманского мира в те времена в отношении его интеллектуальной роли и религиозного значения, а также его недавно созданного панарабского правительства и политической элиты. Это также была первая арабская страна, которая открыто поддерживала алжирскую освободительную революцию и стала безопасным убежищем для алжирских националистов.¹¹²

Беннаби четко очертил свою программу, сказав, что он приехал в Египет по двум причинам: издать свои книги и представить их арабским читателям, и так как он был алжирским активистом, который двадцать пять лет боролся против колониализма, продолжить свою борьбу вместе с лидерами алжирской революции в Египте.¹¹³

В Каире он перевёл на арабский и издал свои книги, которые были написаны на французском языке «*Le phénomène coranique*», «*Les conditions de la Renaissance*», «*Vocation de l'islam*» и «*Réflexions sur la société arabe*». Кроме того, он издал «*S.O.S Algérie*» (1957), чтобы объяснить алжирский вопрос интеллектуалам, и «*L'Afro-Asiatisme*» (1958), книгу, рассматривающую теоретическую модель африканского и азиатского населения в борьбе за независимость и цивилизационную реформу.

Его свежие идеи и беспрецедентный подход к процессам развития и реформации обеспечили ему престижный статус среди египетских интеллектуалов, несмотря на их

принадлежность или идеологические взгляды. Он перенаправил своё внимание на вопросы цивилизационного обновления и возрождения в мусульманской умме, а также на преобладание интеллектуальных вопросов над другими, связанными с ситуацией в умме.

Недавно сформированное египетское панарабское правительство «свободных офицеров» приветствовало его, он основал некоторые интеллектуальные группировки, в которых многие студенты университетов и интеллектуалы из различных регионов мусульманского мира участвовали в переводе и распространении его идей.¹¹⁴

Беннаби легко понял их потребность в модели, как начальной точке. Поэтому, он посвятил свой «Фикрат аль-ифрикийя аль-асйавийя» (афроазиатизм) египетскому правительству и национальным движениям развивающихся стран как вклад в усилия по формулированию новой парадигмы в международных отношениях.

Признавая важность его идей, египетское правительство назначило его советником исламской конференции и членом Исламской исследовательской академии в Каире.¹¹⁵ Он участвовал во всех исламских конференциях в эти годы и продемонстрировал энтузиазм, энергию, глубину и искренность.

В 1959 году он посетил такие страны, как Сирия и Ливан. Он познакомился с ещё большим количеством ученых, сделал ещё больше докладов в культурных центрах и университетах и участвовал во многих семинарах в Египте, Саудовской Аравии, Кувейте и Триполи.¹¹⁶ Все это было возможностью представить себя и свои идеи Арабскому миру.

Жизнь Беннаби как активиста не закончилась после обретения Алжиром независимости от французских колонизаторов 5 июля 1962 года, она обрела более интеллектуальный фокус. Когда он вернулся в Алжир в 1963

году, то подытожил интеллектуальную деятельность в Каире, но новое постколониальное правительство проигнорировало его настаивание на четком проекте реформы после 142 лет враждебности и гегемонии так называемой французской «mission civilisatrice» (цивилизационной миссии) в Алжире. Поэтому он отказалась от должности в правительстве социалистов и марксистов.¹¹⁷

Его вклад в реформу снова независимого Алжира не был официально оценен. Однако, он продолжил осуществлять свою интеллектуальную работу с помощью студентов и некоторых друзей, и издавал больше книг. После своего возвращения из длительного изгнания в Египте в 1963 году, он вместе с некоторыми из своих коллег и оставшихся членов организации «Улама», которая существовала до 1966 года, когда она была запрещена алжирским социалистическим режимом,¹¹⁸ основали общественную ассоциацию «Джамиййат аль-кийям аль-исламиййа» («Ассоциация исламских ценностей»).

Его назначение в 1965 году на должность директора высшего образования в Министерстве национального образования привело его ближе к тем, кто принимает решения, которые помогли ему привить некоторые его идеи политической элите этого времени.¹¹⁹ Несмотря на это, он ушёл с должности в 1967 году, чтобы освободиться от официальных обязанностей и сосредоточиться на основании сети интеллектуалов, которая была представлена мусульманскими интеллектуалами из разных стран и с разными мировоззрениями.¹²⁰ Он также основал конференцию, которая потом стала именоваться Ежегодной конференцией исламской мысли и проводилась до 1989 года.

До 1971 года кульминацией активной жизни Беннаби стало паломничество в Мекку с последующим посещением некоторых арабских стран, где он встретился со своими друзьями и студентами.¹²¹ 31 октября 1973 года

Беннаби умер в Алжире, оставив неоценимое наследие о проблемах мусульманской цивилизации, наследие великого мусульманского мыслителя, которого вряд ли смог бы воспитать современный Алжир.¹²²

Его связи мы обсудим в следующем параграфе, как определено Ми в ее внутреннем социальном измерении.¹²³

(2) Интеллектуальные связи

В центре этого исследования - группы мыслителей, которые имели непосредственные связи с Беннаби и могли повлиять на формулирование и разработку его подхода к исследованию цивилизации.¹²⁴ Обсуждение этих связей осуществляется на социальном уровне, а интеллектуальный уровень будет обсуждаться в шестой и седьмой главах.

Во время своего обучения во Франции в 1930-е годы Беннаби участвовал во множественных видах деятельности и убедился в том, что важно развивать командную работу и сильные связи с интеллектуалами мусульманского и развивающегося мира для реагирования на сложные вопросы недостаточного развития.

Однако, он признавал, что мусульманским интеллектуалам не хватает взаимосвязей и у них отсутствует коллективный труд. В этом отношении он сказал, что «в то время я не осознавал, что коллективная работа и ее результаты являются основаниями, которые мусульманский мир потерял и ещё не восстановил, особенно его интеллектуаль». ¹²⁵

Беннаби думал об основании традиции общения среди интеллектуалов, поэтому он стремился общаться со многими кругами и стать частью организации. Он также поддерживал некоторые движения и тенденции, которые он считал близкими к своим идеям.

(а) Связи с улемами и реформистами

У Беннаби самые сильные связи были с движением реформистов в мусульманском мире, представленном улемами.

В своей автобиографии он несколько раз упоминает свои отношения с его членами, мыслителями и учеными, которые имели сходную сферу интересов и он участвовал в их деятельности в Алжире и Франции, подбадривая ислах, реформизм.¹²⁶

В раннем возрасте его привлекала реформа Улама и его вдохновляли студенты Бен Бадиса, представившие ему новую модель религиоведа, который соединяет в себе религиозные истоки и жизнь активиста раннего поколения мусульман. Улама была группой, звеном в длинной цепи ученых и мыслителей, которая достигала времён Ибн Таймийи (661-728 г.х.).¹²⁷

Беннаби считал шейха Абд аль-Маджида, Ибн аль-Мавхуба и Ибн Мханна ранними предшественниками реформизма, проложившими путь для Улама, чтобы те продолжили их миссию в интеллектуально-религиозном движении.¹²⁸ Он считал их связующим звеном между информационным движением Востока и Алжира. Они инициировали движение в XIX столетии в Алжире.¹²⁹

Бен Бадис был известным реформатором и лидером ассоциации Улама, который сильно повлиял на Беннаби, а также на всех алжирцев, считавших его пропагандистом алжирской идентичности в наше время. Благодаря своим усилиям по реформации и образованию он смог поддерживать исламскую идентичность алжирцев во времена французского колониального плана очищения и аннексии.

Приверженность исламу Беннаби, восхищение ранним поколением мусульман, его панисламизм и восхищение Ибн Хальдуном сформировались благодаря связи

с Бен Бадисом и Улама. Результат этих тесных связей с ними и его понимание их учений¹³⁰ способствовали формированию сильной оппозиции Беннаби к уклонившимся мистическим орденам и материалистическому сознанию.

Образовательная и культурная философия и деятельность Улама повлияли на Беннаби таким образом, что он начал считать себя членом этой группы, хотя официально и не становился ее членом.¹³¹ Его концепция преобладания идеи в изменчивой исторической ситуации была разработана под влиянием философии Улама, стратегию которых подчеркнул Бен Бадис:

«Критическое положение мусульман невозможно реформировать, пока ученые не реформированы». И их образование нельзя неформировать, пока оно не отследит свое происхождение и корни до учения пророка Мухаммада и его руководства.¹³²

Поэтому, улемы были сосредоточены на возрождении обучению исламу и арабскому языку, они повышали значение ислама как части алжирской идентичности.¹³³

В 30-е годы Беннаби встречался с некоторыми членами Ассоциации Улама. С некоторыми у него были дружеские отношения, особенно с шейхом Аль-Укби, шейхом Аль-Ибрахими (1889-1964), Тауфиком аль-Мадани и другими.¹³⁴ Однако, его тесные отношения с Улама позволяли ему критиковать их подходы. Благодаря его связям с ними он смог увидеть две проблемы среди интеллектуалов в общем и Улама в частности.

Во-первых, он открыл комплекс неполноценности алжирских интеллектуалов, как традиционалистов, так и модернистов, в сравнении с другими интеллектуалами. В то время, как традиционалисты испытывали комплекс неполноценности относительно интеллектуалов Араб-

ского востока, то модернисты чувствовали себя второсортными, когда встречали западных интеллектуалов в общем и французских в частности. Беннаби расширил свое наблюдение относительно интеллектуалов мусульманского мира в наше время, которые чувствовали комплекс неполноценности относительно западной культуры. Поэтому, он пришёл к выводу о том, что «это общее явление; каждое общество, потерявшее свою цивилизацию, потеряет свою самобытность мышления и действия, когда оно столкнётся с идеями других». ¹³⁵

Во-вторых, на исламской конференции в Париже (1936), где встретились все партии Алжирского национального движения, Беннаби указал на неспособность Улама выполнять обязанность, которую им доверил алжирский народ. Хотя Улама были самыми надежными и способными выполнять ее, они передали ее политикам-прагматикам. Поэтому, с цивилизационной точки зрения, эти интеллектуалы традиционной культуры (Улама) не смогли осуществить свою важную миссию в истории, поскольку это часть модели, сформированной под влиянием и традициями пост-аль-муваххидской эры, постцивилизационной стадии мусульманской цивилизации, когда ее члены потеряли креативность и самобытность. ¹³⁶

Критика усилий Улама не помешала Беннаби признать их творческий путь реформы. Они помогли ему понять важность понятия «ориентация», которое мы обсуждали в третьей главе.

Их деятельность и взгляды, а также сосредоточенность на том, что сначала нужно трансформировать человеческую душу, а потом изменять окружение повлияли на него. Беннаби был убеждён, что улемы были на правильном пути и могли начать цивилизационный процесс, поскольку они начали с изменения идей и способа мышления людей. Улемы были сосредоточены на чистоте и

сохранении исламских учений, они мобилизовали опыт ранних поколений ислама и беспокоились о трансформации души и способа мышления из состояния их посталь-муваххидской культуры в новую культуру. Это впечатлило Беннаби, который считал, что способ рассмотрения ситуации реформы улемами содействовал началу нового цивилизационного процесса.¹³⁷

(б) Связи с ранними мусульманскими учеными

Беннаби также был под влиянием видения и идей некоторых ранних мусульманских ученых и писателей, таких как Ибн Таймийя и Ибн Хальдун, которые создали разные объемы трудов по мусульманской общественной истории, культуре, цивилизации и рассматривали разные проблемы, которые исследовал Беннаби.

В отличие от Аль-Газали, который был мистиком, Ибн Таймийя рассматривал проблемы своего времени. Он был муджахидом (борец во имя Господа, который жил во время вторжения монголов), призывавшим к духовному и общественному возрождению в мусульманском мире. Его усилия привели к основанию династии Альмохадов и, позднее, к возникновению движения салафитов¹³⁸, зарождение которого Беннаби связал с трудами Ибн Таймийи.

Ибн Абдул-Ваххаб (1703-1792), по мнению Беннаби, сделал большой вклад в движение реформистов. Он основал салафитское движение, которое сосредотачивает свои усилия на очищении ислама от всех новшеств, проникших в эту религию во время поздней истории ислама. Салафиты особенно сильно набросились на культ поклонения святым, продвигаемый суфизмом на протяжении длительного времени, считая такие движения политеизмом и неверием. Это отношение имело огромное значение для Беннаби и алжирской реформы для ее борьбы против мифов, сект и практик.¹³⁹ Последние

поддерживались Аль-Афгани и его друзьями, которые разделяли эти идеи.

Беннаби считал себя творением этой цепи реформаторов, начинающейся с Ибн Таймийи. Поэтому он знакомился с популяризаторами современного реформистского движения в мусульманском мире. Он упоминает Мухаммада ибн Абдул-Ваххаба, Аль-Афгани, Абду и Риду, а также Арсалана в книге «Музакират шахид ли аль-карн» и в других, более ранних, трудах, он черпал знания из различных источников, кроме упомянутых выше ученых и мыслителей.

Хотя Беннаби критиковал сосредоточенность Аль-Афгани на политике в его призыве к реформированию, он считал его пионером информационного движения. В своей книге «Шурт аль-нахда» Беннаби сказал:

«В спокойствии ночи [мусульманской цивилизации], когда мусульманская умма была в глубоком сне, появился голос из афганской земли, призывающий к началу нового дня. Это был призыв: «Идите к успеху!». И его эхо распространялось вокруг. Это был голос Джамалуддина аль-Афгани, человека, который пробудил свою умму для нового возрождения и нового дня в ее истории».¹⁴⁰

По мнению Беннаби, кроме важного качества Аль-Афгани как человека с животрепещущей фитрой (врожденной природой), которое обозначает то, что он обладал всеми качествами интегрированного человека (смотреть первую главу), он был также человеком уникальной культуры, который открыл эру *Ното sariens* (человека знания и культуры). Эта культура будет привлекать в своём пробуждении молодых интеллектуалов мусульманского мира.¹⁴¹ Другие связи с Абду и Ридой описываются во многих книгах Беннаби.

В целом, на него влияло реформистское движение, вдохновляющее его мышление и побуждавшее его анализировать разные проблемы, касающиеся мусульманского мира.

(в) Связи с друзьями и коллегами

Путешествие Беннаби в Египет и другие арабские страны предоставило ему прекрасную возможность пересмотреть и углубить свои знания и опыт. Благодаря этому путешествию он познакомился со многими мыслителями, политиками, политологами и религиоведами, и имел студентов из разных регионов мусульманского мира и различных областей исследований.

Благодаря открытым дискуссиям, Беннаби осознал важность некоторых своих идей, и смог их объяснить другим. Например, когда он был в Египте, то услышал много критики таких понятий как «религиозная идея», «религия как катализатор», которые не были объяснены полностью в первом издании, опубликованном в 1948 г. Поэтому, он расширил свой анализ во втором издании 1960 года.

Во время египетского периода он также осознал то, что в арабских и мусульманских странах возрастает интерес к проблемам, связанным с социологией. Новое поколение продемонстрировало своё стремление понять социальные факты и их механизмы. Беннаби признаёт, что его обсуждения и объяснения сбивали с толку ученых и студентов, особенно аспекты, связанные с религиозной идеей и ее ролью как фактора в ориентации истории.¹⁴²

Следовательно, он решил расширить свой анализ, чтобы охватить не только ислам, но также другие религиозные идеи, и проанализировать различные объяснения социального феномена и роли религии в исторических изменениях.¹⁴³

Друзья Беннаби и ученые способствовали развитию его концепций и анализа. Хотя его исходные ключевые идеи остались такими же, как и в первом издании его книг, он усовершенствовал их значения и объяснения в результате многих обсуждений и связей со многими мыслителями. Беннаби очень дорожил своей дружбой с Бенсаи, близким другом и соратником с первых дней в Париже и до последних дней, а также известным философом, мыслителем и коллегой.

Бенсаи повлиял на изменение взглядов Беннаби. Его профессионализм в исламоведении, его связи в Сорбонне и его обширные знания философии и социологии сделали его источником знаний для Беннаби. Благодаря длительным обсуждениям, Беннаби мог выработать свои личные взгляды на цивилизацию как на социальный феномен.¹⁴⁴

Он признавал в своей книге «Музакират шахид ли аль-карн» влияние Бенсаи на свою личность. (1) Он познакомил Беннаби с философией, социологией и историей на университетском уровне,¹⁴⁵ (2) с французским ориенталистом Луи Масиньоном, который был ведущим специалистом в ориентализме и исследовании ислама и мусульманской культуры, (3) и обществом культурных и научных традиций в Сорбонне в Париже.¹⁴⁶ Беннаби отличался от своего друга. В то время, как он был больше погружён в математику и декартово мышление, Бенсаи был более сентиментальным и перенял взгляды Аль-Газали и Паскаля.¹⁴⁷

Они оба поддерживали метод улемов по реформированию, поскольку они считали, что это был алжирский вариант движения салафитов, которых они считали спасителями мусульманского мира. Беннаби был убеждён, что он и его друг будут преемниками улемов после того, как окончат свои исследования.¹⁴⁸

Беннаби был способным разработать, переоценить и углубить свои концепции благодаря своим связям, он ещё больше убедился в том, что религия занимает центральное место в реформировании мусульманской цивилизации и в императиве изменения способа мышления и культуры людей перед тем, как любой проект станет успешным. Также, он подчеркивал потребность осознать цивилизационную стадию, на которой находится мусульманский мир, и рассматривать сеть социальных взаимосвязей, которую он считал клапаном безопасности общества, предоставляющим минимальное количество связей, необходимых для осуществления главных целей в цивилизационном процессе.

ВЫВОДЫ

Цель этой главы состояла в том, чтобы найти внутренние социальные факторы, влияющие на формирование и развитие подхода Беннаби к цивилизации, или проанализировать то, как его личный опыт и интересы влияли на его теоретизацию. Автор использует внутреннее социальное измерение Му для анализа жизни Беннаби и для установления аспектов, которые влияли на его подход к цивилизации.

На него влияли его семья, религиозное воспитание и образование, его интеллектуальные стремления, деятельность и научные связи.

Различные аспекты его опыта и интеллектуальной деятельности направили его к тому, чтобы посвятить всю свою жизнь изучению причин упадка мусульманской цивилизации. Его плодотворный опыт увёл его от академической специализации инженера-электрика и он стал «инженером» идей, который пытался по-новому сформировать интеллектуальную жизнь мусульманского мира,

которую он считал начальной точкой в цивилизационном обновлении.

Он видел пример своей семьи и осознавал роль ислама в сохранении ее ценностей и единства; поэтому он отводит центральную роль религии и сети социальных отношений в цивилизационном процессе. С приходом колонизаторов Беннаби наблюдал систематическое разрушение традиционного способа жизни и коллапс социальных отношений и традиционных институтов в алжирском обществе.

Его личный опыт, связанный с семьей, религией и образованием, повлиял на его предположения относительно многих тем, и поспособствовал формированию его центральной парадигмы цивилизации.

Образование Беннаби играло ключевую роль при рассмотрении причин упадка мусульманской цивилизации, которые, в основном, имеют внутреннее происхождение, они обусловлены слабостью внутренней структуры, а не просто являются результатом колонизации. Поэтому он избежал традиции обвинять тьму вместо того, чтобы включить свет.

Его опыт также был важным для понимания двух сторон алжирского общества. Он ощутил на себе влияние колонизаторов и понял цивилизационные и колониальные ценности. Это сожительство помогло ему разработать критический взгляд на ситуацию в мусульманских и западных странах.

Как он сам отмечает в своей книге, его религиозные основания повлияли на его мышление и подход к концепции циклического феномена и понимание религиозной идеи и ее роли в созидании цивилизационных ценностей.

Беннаби имел возможность, ещё недоступную для большинства членов его поколения: получить академическое образование в пределах двух систем. Одна откры-

ла его мышление для критических проблем, с которыми сталкивается традиционная система, а другая позволила ему понять современные идеи, социальное мышление и сущность западной цивилизации. Поэтому, идея или «ориентация» всегда объяснялась образовательными основаниями.

Его функциональная концепция цивилизации связана с длительным наблюдением проблем Алжира и Франции, а его понимание роли общества в удовлетворении потребностей его членов было частично связано с различными проблемами, с которыми сталкивалась его семья и друзья-мусульмане в то время.

Интеллектуальное стремление привело его к деятельности, которая помогла ему развить свою концепцию и анализ, основанные на опыте и практических данных, а его интеллектуальные связи помогли ему по-новому оценить, углубить и сделать его концепции более соответствующими целой системе мышления и развития знаний в то время.

1. Ritzer, *Sociological Theory*, p.487.
2. Ritzer, *Metatheorizing*, p.20.
3. *Ibid.*, p.20.
4. *Ibid.*, p.20; *Modern Sociological Theory*, p.652.
5. Ritzer, *Metatheorizing*, p.22; *Sociological Theory*, p.487.
6. Ritzer, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology'; *Modern Sociological Theory*; *Sociological Theory*.
7. Ritzer, *Metatheorizing*, p.20; *Sociological Theory*, p.683.
8. Hankin, quoted in Ritzer, *Modern Sociological Theory*, p.638.
9. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.69.
10. Bennabi, *Mudhakkirat*, pp.7–8, from Masqawi's introduction to Bennabi's book.
11. *Ibid.*, p.26; al-Jafairi, *Mushkilat al-Hadarah*, p.51; Ukashah, *Al-Sira' al-Hadari fi al-'Alam al-Islami*, p.9.
12. al-Bathi, *Shakhsiyyat Islamiyyah Mu'asirah*, p.197.
13. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.19.
14. al-Qurayshi, *Al-Taghyir al-Ijtima'i 'Inda Malik Bin Nabi*, p.32.
15. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.16.
16. al-Qurayshi, *Al-Taghyir al-Ijtima'i*, p.32.
17. Bennabi, *Mudhakkirat*, pp.16–17.
18. *Ibid.*, p.20.
19. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*.
20. al-Idrisi, 'Makanat al-Mar'ah fi Fikr Malik Bin Nabi', p.347.
21. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.269, 273, 298.
22. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.82.
23. Ukashah, *Al-Sira' al-Hadari fi al-'Alam al-Islami*, p.9.

24. Завия – школа суфийского порядка или религиозного братства.
25. Кутгаб – традиционная школа, где алжирские дети изучали наизусть Коран в раннем возрасте.
26. Медресе – алжирская арабская традиционная школа, где дети получали образование; они изучали арабский язык, основы логики, математику и религию.
27. Хадис/хадисы – высказывания Пророка Мухаммада, которые считаются вторичным источником исламских знаний после Корана.
28. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.23.
29. *Ibid.*, p.28.
30. Bariun, Malek Bennabi: *His Life and Theory of Civilization*, p.34.
31. Имам, в юридическом значении этого понятия, - это «религиовед, который возглавляет мусульманскую молитву и читает лекции и проповеди в мечети».
32. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.25.
33. *Ibid.*, p.66.
34. *Ibid.*
35. Bennabi, *The Qur’anic Phenomenon*, p.360.
36. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality*; Mousalli, ‘Introduction to Islamic Fundamentalism: Realities, Ideologies and International Politics’; Zoubir, ‘Democracy and Islam in Malek Bennabi’s Thought’, pp.107–112.
37. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.19.
38. *Ibid.*, p.19, 24.
39. *Ibid.*, pp.24–25.
40. Al-Faruqi, ‘Islamization of Knowledge: Problems, Principles, and Prospective’, pp.16–17
41. Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.24–25.

42. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.25.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, p.28.
45. *Ibid.*, p.33.
46. *Ibid.*, p.40.
47. *Ibid.*, p.36.
48. *Ibid.*
49. Ukashah, *Al-Sira‘ al-Hadari fi al-‘Alam al-Islami*, p.9.
50. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.42.
51. *Ibid.*, p.48.
52. *Ibid.*
53. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.75.
54. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.114.
55. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.48.
56. *Ibid.*, p.172.
57. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.22–23.
58. Bennabi, *Mudhakkirat*, pp.85–87.
59. *Ibid.*, p.52.
60. *Ibid.*, p.136.
61. *Ibid.*, pp.159–160.
62. *Ibid.*, p.161.
63. *Ibid.*, p.173.
64. *Ibid.*, pp.191–196.
65. *Ibid.*, p.204.
66. *Ibid.*, p.219.
67. *Ibid.*, pp.209–210.
68. *Ibid.*, p.210.
69. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.80.
70. al-Bathi, *Shakhsiyyat Islamiyyah*, p.204.
71. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.210.
72. *Ibid.*, p.211.
73. *Ibid.*, p.214.

74. Ibid., p.212.
75. Ibid., p.216.
76. Ibid., pp.218–219.
77. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.78.
78. Ibid., p.219.
79. Ibid.
80. Ibid., p.220.
81. Mughli, ‘Malik Bin Nabi Kana Ummatan Wahdahu’, p.286.
82. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, p.244.
83. Bennabi, Mudhakkirat, p.236.
84. Ibid.
85. Ibid., Shurut al-Nahdah, p.9.
86. Ibid., Ta’ammulat, p.159.
87. Ibid., Qadaya Kubra, p.43.
88. Esposito, The Islamic Threat, p.152.
89. Ibid., p.155.
90. Ukashah, Al-Sira‘ al-Hadari; Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization.
91. Kepel, Allah in the West, p.163.
92. Ibid., p.162.
93. Safi, The Challenge of Modernity, p.161.
94. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.80.
95. Bennabi, Mudhakkirat, p.228.
96. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.80; al-Milad, Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah, pp.44–45.
97. Bennabi, Mudhakkirat, p.226.
98. Ibid., p.241.
99. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.25.
100. Bennabi, The Problem of Ideas, pp.75–76.
101. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.25.

102. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.239.
103. *Ibid.*, p.226.
104. al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran*, p.16; al-Jundi, *al- Fikr wa al-Thaqafah al-Mu'asirah fi Shamal Ifriqyah*, p.67.
105. Bennabi, *Mudhakkirat*.
106. *Ibid.*, p.428.
107. Bennabi, *Mudhakkirat*; Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*.
108. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
109. *Ibid.*, p.27; Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.76.
110. Bennabi, *Fi Mahab al-Ma'rakah*, p.80.
111. Segesvary, *Dialogue of Civilizations*, p.7.
112. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*.
113. Bennabi, *Fi Mahab al-Ma'rakah*, pp.80–81.
114. Mannai, 'Madahir al-Tajdid fi Fikr Malik Bin Nabi', pp.123–155.
115. al-Bathi, *Shakhsiyyat Islamiyyah*, p.227.
116. al-Jundi, *Al-Fikr wa al-Thaqafah al-Mu'asirah*, pp.144–145.
117. al-Bathi, *Shakhsiyyat Islamiyyah*, pp.190–192.
118. Zoubir, 'State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria', pp.107–108.
119. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.101.
120. al-Milad, *Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah*, p.50.
121. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.101.
122. Zoubir, 'Democracy and Islam', p.111.
123. Ritzer, *Sociological Theory*; Ritzer, *Metatheorizing*.
124. Bennabi, *Qadaya Kubra*, pp.20–22.
125. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.235, 251.

126. Ibid., p.228.
127. Bennabi, Islam in History and Society, p.21.
128. Bennabi, Shurut al-Nahdah, pp.23–27.
129. Bennabi, Mudhakkirat, p.65.
130. Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.81.
131. Bennabi, Mudhakkirat.
132. Ibn Badis, 'Li Man A'ish', p.481.
133. Entelis, Algeria: The Revolution Institutionalized, p.45.
134. Bennabi, Mudhakkirat, p.134, 252, 366; Bariun, Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization, p.84.
135. Bennabi, Mudhakkirat, p.267. 7.
136. Ibid., p.368.
137. Bennabi, Shurut al-Nahdah, 8. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.148. Southworth, The French Colonial p.25. Venture, p.2.
138. Bennabi, Wijhat al-'Alam al- 9. Islami, p.49.
139. Bariun, Malek Bennabi: His Life 10. and Theory of Civilization, p.106. 11.Loomba, Colonialism / Post-colonialism, p.2.
140. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.21. Algeria: A Country Study, p.23.
141. Bennabi, Islam in History and 12. Society, p.21.
142. Bennabi, Shurut al-Nahdah, 13. p.21. 14.
143. Ibid., p.13.
144. Bariun, Malek Bennabi: His Life
145. Bennabi, Mudhakkirat, p.236.
146. Ibid., p.234, 252. 17.
147. Ibid.
148. Ibid., p.277, 304.

Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внешнее социальное измерение

Согласно подходу метатеоретизирования, внешние социальные факторы сосредоточены на макроуровнях и касаются объективных аспектов. Они относятся к институтам и историческим истокам мысли. Эти факторы отмечают измерение *Ми, которое переходит на макроуровень для рассмотрения большего общества и его влияния на развитие теоретизации. Другими словами, внешнее социальное измерение подчеркивает взаимосвязь между процессом теоретизации и различными институтами, структурами общества и другими социальными видами деятельности, которые прямо или опосредовано влияют на развитие подхода или теории.*¹

В этой главе особое внимание уделяется взаимосвязи между внешними социальными факторами, формированию и развитию заинтересованности Беннаби решением проблем мусульманской цивилизации в контексте колонизации и деколонизации, используя социологию для понимания более широкого социально-исторического контекста.

Мухаммад аль-Мубарак в своем предисловии к арабскому изданию книги Беннаби «Ислам в истории и обществе» говорил, что Беннаби принадлежит арабской мусульманской стране, которая пострадала больше, чем любое другое общество, от столкновения с европейским материализмом, а именно, - от длительного периода колонизации, силы конфликта и глубины его влияния. Алжир – самый лучший пример боли и драмы, а также пло-

дотворного пробуждения и надежды. Беннаби был вовлечен в эти процессы и обогатился интеллектуально и психологически благодаря этому опыту.²

Хассани и Мириш соглашаются, что процесс колонизации как внешний социальный фактор повлиял на теоретизацию Беннаби,³ и его настаивание на цивилизационном характере колониализма является несомненным. Можно сказать, что современный колониализм, по сути, является европейским явлением,⁴ и Беннаби рассматривает колониализм как часть всех цивилизационных задач Запада, и он требует цивилизационной реакции: возрождения мусульманской цивилизации и инициации нового цивилизационного процесса в ней.⁵

Предполагается, что нужно определить, какие аспекты его подхода связаны с явлением колониализма и процессом колонизации, и каким образом они связаны.

Анализируя истоки подхода Беннаби к цивилизации с помощью инструмента внешнего социального измерения *Ми*, данная глава рассматривает влияние двух процессов, которые кардинальным образом определили ход последних двух веков: колонизация и деколонизация. Также, в ней изучаются взаимосвязь между двумя процессами и усилия Беннаби по рассмотрению вопроса цивилизационной отсталости в мусульманском мире и постоянного состояния упадка и стагнации исламской цивилизации.

ПРОЦЕСС КОЛОНИЗАЦИИ

Западная колонизация в общем и французская, в частности, во времена Беннаби были в состоянии расцвета. Французы доминировали более 70 лет до его рождения. Мусульманский мир, как и весь африканский континент и большая часть Азии, был колонизирован западными

силами. Поэтому, подход Беннаби соответствует этой универсальной модели колониализма.

Колонизация как процесс и колониализм как явление в европейской версии перешли из состояния обычных событий в человеческой истории в положение спланированной цели современной Западной цивилизации по «цивилизованию» «примитивных» и «варварских» народов. Однако, их истоки можно отследить до традиций греков и римлян, особенно, вторых, для которых «колонизация была интегральной частью римской политики».⁶

С исторической точки зрения, колониализм является деградацией в человеческой истории. Мы считаем, что он происходит от римлян, когда римская цивилизация впервые внесла свой колониационный отпечаток в «записи истории».⁷

Западная цивилизация с ее современными взглядами, выработанными на основании модели греко-римских традиций,⁸ обрела колониационный характер этой модели и преобразовала ее в хорошо систематизированный порядок.

Колониализм как цивилизационное явление зародился в XVI веке с началом европейской политической и экономической экспансии. В начале этого века разные европейские народы открыли, захватили, заселили и начали эксплуатировать много земель в Америке, Азии и Африке. Колониализм как явление и колонизация как процесс были инициативой экспансии и доминирования, порожденной совместными усилиями рационального буржуазного капитализма, демографическими давлениями и борьбой за власть между возникающими европейскими национальными государствами.

Данный анализ рассматривает общие процессы европейской экспансии в мире и в Алжире.

(1) Европейская экспансия в мире

(а) Энтузиазм экспансии

Благодаря прямому и опосредованному доминированию с XVI века, Запад играл все большую роль в формировании мира и предоставлении ему многих его практик и ценностей.⁹ Четыре века спустя влияние Запада стало огромным и постоянным. Процесс экспансии над «другими» (как Хантингтон обозначает незападные цивилизации [Huntington, 1996]) был сформирован «незаконченным проектом» Западного модернизма,¹⁰ вместе с ориентализмом и христианскими миссионерами, которые предлагали западное мировоззрение, подчиняли «другого» и выполняли «западную цивилизационную миссию» или «цивилизационную миссию», как описывали или оправдывали себя жители Запада.¹¹ Гордон утверждает:

«К 1800 г. Европа контролировала более 35% сухопутных территорий мира, к 1878 - 67% и к 1914 – 84%. После Первой мировой войны процент еще больше вырос, когда Англия и Франция установили свое правление в странах-преемниках Османской империи на Ближнем Востоке. Это был пик глобальной гегемонии Запада, кульминация экспансии Запада, которую можно проследить со времен крестоносцев в XI веке».¹²

Много историков, изучающих колониализм, соглашались с мнением Гордона. Лумба, например, придерживался того же мнения.¹³

Основательную работу над тем, какими должны стать великие современные западные империи, можно более точно датировать XVII веком, после чего энергия Запада больше экспортировалась, чем направлялась на внутренние проблемы, чтобы раз и навсегда установить европей-

ское доминирование секулярной власти над религиозной. «Европа», как самоосознанная цивилизация, возникла на основании матрикса христианского мира, который чувствует свое отличие от «другого», которое, будь то Азия, или Восток, всегда считалось «экзотическим», «негативным» и «деспотическим».¹⁴

Западная экспансия, которая, по словам Вильяма Макнейла, привела к «непоправимому разрушению традиционного порядка всех главных азиатских цивилизаций» и к проникновению Запада в «проблему слабых обществ», быстро становилась все более необратимой.¹⁵ В конце концов, в XIX веке были разрушены последние стойкие «традиционные силы» других цивилизации, чтобы потом уступить дорогу стойкости новых сил, вдохновленных западным национализмом.¹⁶

Весь мир после XVI века и до 1914 года превратился на бескрайние просторы для эксплуатации Западом, с которых он получал сказочное богатство. Западное правление было оправдано милосердными доктринами, такими как «Ноша белого человека» или *mission civilisatrice*, но, в то же время, Запад также жестоко обращался с «другими» и нанес непоправимый психологический, социальный и культурный урон культуре коренного населения.¹⁷

Запад использовал новые – так называемые – науки антропологию, археологию и социологию, чтобы обеспечить рационализацию и научное обоснование провозглашенной им цивилизационной миссии, чтобы цивилизовать коренное, примитивное, варварское население колонизированных цивилизаций и земель. Они продолжали развивать концепцию дихотомии между Западом и другими. Например, мы/они, цивилизованные/примитивные, цивилизация/варварство, Запад/остальные, Запад/Восток и т.д. широко использовались в различных западных кругах. Кроме того, Запад представлял себя как

центр, а другие цивилизации как периферию. Заявления Запада как рационального, цивилизованного, индустриализованного и свободного мира были всегда противоположностью Востока, деспотического, эстетического, романтического, даже варварского и феодального.¹⁸

Западные связи с разными частями Востока варьировали от романтических взглядов определенных восточных цивилизаций до вражеских взглядов на других. Следовательно, когда европеец оккупировал мусульманский мир в начале прошлого века, он действительно принес с собой из христианского мира только нечто из его души, той, в которой, если заглянуть внутрь, можно найти только составляющие пассивных ценностей, в то время как мусульмане видели только репрессивную и непроницаемую ее часть. Беннаби считает, что европейская душа была выше всего этого для колонизатора, который оставляет свой цивилизационный характер перед тем, как высадиться на «варварский» берег, в Индии или на остров Ява.¹⁹

(б) Пути экспансии

Уровень отношения западных колонизаторов к коренному населению различается в зависимости от глубины проникновения и культурной трансформации. Существует много путей, посредством которых Запад устанавливал свое правление в мире, особенно на Востоке, например, экономическая система, социальный раскол и чужие стандарты.

После XVI века, с расширением Европы, постепенно зарождается мировая экономическая система, которая фактически охватила все части мира, сделав их экономикой взаимозависимой. Превалирующим элементом в этой системе был Запад, который ввел ее, был первым, кто получил от нее пользу, и в разной степени подчинил эко-

номики остального мира своей. Со временем, западная гегемония создала новую форму эксплуатации посредством радикальной трансформации местной экономической жизни в свою пользу.²⁰ Западные силы рассматривали свое экономическое доминирование, исходя из холодных деловых подсчетов.²¹

Европейская экспансия также создала социальные расколы, несвязанные с явлением экономической зависимости между элитой, которая стремительно вошла в культурную орбиту Запада и была связана с ним экономически и политически, и массами. Эти расколы часто отделяли лидеров от их народа в отношении языка, манер и политических интересов, и разделяли общество на «вестернизированное» и «традиционное».²² Экспансия и доминирование также были навязаны чужими стандартами. Западное влияние ощущалось в таких государствах, как Османская империя и Китай.

Осознавая военное первенство Запада, лидеры этих стран решили перенять только линию военных технологий, не учитывая взаимосвязанности всего западного цивилизационного производства. Они также не понимали, что цивилизация подразумевает не только вопрос накопления ее продуктов. Наоборот, это динамические усилия синтезирования ее фундаментальных элементов для того, чтобы начать цивилизационный процесс.²³

В этом отношении, элиты в этих странах пытались отличать модернизацию и вестернизацию, непостоянной для них вопрос, особенно когда они переняли западные концепции, такие как национализм. Впоследствии, этот вопрос стал беспокоить незападные народы.

В контексте Востока с его сложной комбинацией людей и разных религий, языков и наследий, западный национализм мог только служить инструментом разделения людей и настраивания друг против друга, поскольку

его нельзя отделить от связанных понятий, т.е. этничности, расизма и идеализации территориального суверенитета. Ведь в мусульманском мире, где царило равенство во всей умме мусульман, независимо от их этнического происхождения, национализм был особенно опасным и иногда «еретическим» вызовом. Он разделил людей так, как никогда ранее, и фрагментировал мусульманские страны по этническим и лингвистическим признакам, разрушая таким образом единство уммы.

Упомянув путаницу, созданную национализмом, в мусульманском мире, Гордон писал:

«Среди арабских стран-преемников Османской империи путаница идентификации и приверженности длится по сей день. Для многих арабов-мусульман перед Первой мировой войной, например, было непонятно, чем они были в первую очередь: османами, мусульманами или арабами. И по сей день часто существует путаница между тем, кому они должны быть преданными: арабскому народу, религиозному государству (Сирия, Ирак и т.д.), городу, большой семье или исламу».²⁴

Высказывание Гордона описывает общую атмосферу, которая сложилась в результате процесса европейской колонизации мусульманского мира в общем, и принятия идеологии европейского национализма, в частности.

(2) Процесс колонизации в Алжире

Алжир пережил один из самых жестких процессов колонизации.²⁵ Это был «тотальный колониализм», интенсивный и дальновидный, который ощущался более глубоко, чем в других местах, колонизированных Францией.²⁶ Процесс колонизации повлиял на все аспекты жизни коренного населения Алжира. Колонизаторы измени-

ли структуру общества, социальные институты и их культурные традиции претерпели огромные разрушения. Никто не может оценить драматические изменения, привнесенные в алжирское общества, без целостного понимания условий в доколониальном Алжире.

Поэтому автор характеризует природу и значения политических, экономических и социальных изменений, их влияние на алжирское общество, на жизнь и мышление Беннаби, в частности. Автор также представит общую картину алжирского общества до инвазии французов, и их усилия по присоединению алжирцев к Франции и Западной культуре и цивилизации.

(а) Алжирское общество в доколониальную эру

Как часть мусульманской цивилизации, которая за последнее три века пережила состояние упадка, алжирское общество доколониальной эры было на постцивилизационной стадии, если использовать понятия Беннаби. Однако, с социологической точки зрения, оно было в стабильном состоянии, и характеризовалось высшим уровнем развития, чем в любое время всей колониальной эры. Его культура была в лучшем состоянии, чем в колониальную эру, и представляла исламские традиции. Делались многочисленные попытки оживить общество и позволить ему снова активизировать свой цивилизационный процесс, особенно во время трех первых десятилетий XIX века. Хотя и не наблюдалось большого развития, жизнь населения была гармоничной, наблюдалась политическая стабильность, экономический прогресс, культурная креативность и социальная гармония.²⁷

С политической точки зрения, Алжир был суверенным и имел независимость от центрального халифата в Стамбуле. Номинально, он был частью Османского халифата, но, с практической точки зрения, он был абсолютно не-

зависимым внутренне и внешне. В некоторых случаях, именно Алжир предоставлял режиму халифата политическую, экономическую и военную помощь. Правительство было в руках коренного населения. Этот суверенитет можно было увидеть в различных формах, таких как подписанные с европейскими государствами договора и конвенции, среди которых Франции уделялось особенное значение.²⁸ «Алжир действительно был государством до французского вторжения, высокоразвитым, густонаселенным государством с высоким уровнем грамотности».²⁹ Алжирское общество могло обеспечить образование, поэтому практически все алжирцы были грамотными. «Существовало по две школы в каждой деревне».³⁰ Существовали официальные школы и неофициальные, куда коренное население посылало своих детей для изучения основных религиозных понятий. Асли сказал, что «в каждом районе коренное население с огромным желанием обучало своих детей Корану, традициям Пророка и арабскому языку». В системе начального и среднего образования наблюдалось существенное развитие до прихода колонизаторов.³¹

Даже в западных источниках сказано, что наблюдалось заметное развитие в образовательной сфере в Алжире. Они обращали внимание на положение и количество образовательных учреждений в доколониальную эру. Очевидно, в столице Алжира было 2920 образовательных учреждений и школ для мальчиков и девочек. Константина, в восточной части Алжира, была известна своей материальной и интеллектуальной деятельностью с 35 мечетями, 7 медресе и 90 школ Корана, в которых обучались 1350 мальчиков. Тлемсен, на Западе, был другим важным местом образования с 50 школ Корана и 2 медресе.³²

Беннаби получил свое начальное образование в тех учреждениях, которые существуют до сих пор (завия, куттаб и медресе), несмотря на массовое разрушения с самого начала французской колонизации. Беннаби подтверждал, что его религиозные убеждения объясняются посещением тех оставшихся традиционных школ, которые не просто обучают детей, но также, как обсуждалось в четвертой главе, сохраняют неотъемлемые характеристики исламской культуры, традиций и идентичности алжирского общества. Однако, историки соглашаются, что Алжир не имел широко известных университетов или религиозных центров, как соседние страны. Например, Алжир не имел школ, как Аль-Зейтуна в Тунисе, Аль-Карауин в Фесе или Аль-Азхар в Каире.³³ Поэтому алжирские улемы видят в мечетях средство распространения образования и исламского учения, и сохранения алжирской идентичности.

Поэтому, как мы увидели в предыдущей главе, институт мечети играл ключевую роль в образовании алжирцев и в защите их культурных ценностей.³⁴ Беннаби считал мечети в традиционном алжирском обществе направлением всей деятельности и центром повседневной жизни людей.³⁵

К сожалению, развитие и процветание не длилось долго в Алжире. С того времени, как в Алжир переехали первые поселенцы, значительное рассеивание и разрушения произошли с алжирскими ценностями, традициями и институтами, которые привели к беспрецедентным изменениям в структуре общества. Давайте углубимся в рассмотрение изменений, произошедших под влиянием колонизаторов в Алжире.

(б) *Полная колонизация Алжира*

Чтобы достичь цели по вскрытию противоречий институтов алжирского общества³⁶ и показать аннексию и слияние алжирской идентичности и общества, французский процесс колонизации придерживался четырехсторонней стратегии: христианизация, навязывание французского языка, политика безграмотности и политика разорения.³⁷

Французское поселение в Алжире не было простой случайностью, как некоторые ученые и историки утверждали.³⁸ Четыре механизма вместе обозначают систематический институционный план по вестернизации алжирского общества, процесс, который был хорошо спланированным за тридцать лет до того, как произошло непосредственное вторжение, и основанный на «запасном алжирском плане» Наполеона 1808 г., который готовил вторжение в Алжир. Поэтому, когда французы впервые высадились на алжирской земле, они начали разрушать алжирские институты, унижать алжирский народ и разрушать организованную религию. Французские войска насильствовали, грабили, оскверняли мечети и разрушали кладбища. Это было неблагоприятное начало для алжирцев так называемой французской *mission civilisatrice* (цивилизационной миссии)³⁹, характер которой, в целом, был циническим, высокомерным и жестоким.

Применяя так называемый *régime du sabre* (управление мечем), Алжир был аннексирован Францией и получил генерал-губернатора, высококвалифицированного армейского офицера, наделенного гражданской и военной юрисдикцией, который подчинялся военному министру.

Французы получили во владение бейлик (правительственные земли), и со временем, с усилением давления, чтобы получить больше земли для поселения европейцев, государство изымало все больше категорий земель,

особенно тех, которые использовались племенами, религиозными организациями и селами.⁴⁰

Чтобы изменить демографическую структуру общества, колониальная власть буквально «затопила» Алжир так называемыми *pieds noirs* (черными ногами),⁴¹ европейскими поселенцами, в основном сельскими фермерами или рабочим классом из бедных южных районов Италии, Испании и Франции. А также другими людьми – криминалитетом и депортированными по политическим причинам из Франции, которые перевозились отбывать наказание в Алжир. В 1840-х и 1850-х годах, чтобы содействовать заселению сельских местностей, официальная власть предлагала земли бесплатно и обещала, что будет улучшать ситуацию в этих регионах.⁴²

Алжир страдал от массовой миграции европейских поселенцев. на пике этого процесса они составляли 13% всего населения,⁴³ и присвоили себе приблизительно 27% пахотных земель (больше чем 7 млн. акров земли).

Поселенцы стремительно изменяли инфраструктуру традиционного общества и систематически конфисковывали земли коренного населения. Они превратили его в более зависящее от рынка труда, предоставляемого колонизаторами, до такой степени, что некоторые алжирцы работали как наемные работники на своей земле, отобранной колонизаторами. Другой план состоял в том, чтобы изменить базовую структуру общества из традиционных форм солидарности в более дифференцированные социальные структуры.

Колониализм привел к увеличивающейся дифференциации, разрешению племенной структуры, массовой миграции населения из сельских районов и эмиграции тысяч людей в другие страны Арабского мира и Европы. Автор соглашается со сравнением Энтелис французской колонизации Марокко, Туниса и Алжира, при этом в Марокко наблюдался фрагментированный колониализм, а в

Тунисе – инструментальный. Однако, Алжир пережил абсолютный колониализм, который «создает неограниченное доминирование целого общества на всех уровнях, основанное на отрицании социального, культурного и экономического порядков колонизированной страны».⁴⁴

С исторической точки зрения, автор соглашается с периодизацией Энтелис и Агерона стадий колонизации и деколонизации в Алжире. В этом параграфе, мы сосредоточимся на стадии колонизации, поскольку я перенес обсуждение деколонизации в следующие параграфы. Ход колонизации прошел четыре важные стадии, которые оставили свой след на последующих поколениях алжирского общества.⁴⁵ Стадия завоевания и стойкости (1830-1848) началась с политики «ограниченной оккупации», отказавшись от политики аннексии прибрежных городов Францией и назначение генерал-губернатора в Алжир, который подчинялся военному министру в Париже.⁴⁶ В отличие от легкого захвата и колонизации алжирского прибрежного региона, французская колонизация других частей Алжира столкнулась с сопротивлением коренного населения и потребовалось два десятилетия, чтобы преодолеть ее. Сопротивление во главе с эмиром Абд аль-Кадиром (1807-1883) было героическим. Хотя оно было стойким, бойцы сопротивления не могли сравниться с французскими войсками, которые были хорошо вооруженными и обученными. С поражением эмира в 1848 г., «алжирцы потеряли не только свою свободу, а также свою землю».⁴⁷

После поражения, французы овладели огромными территориями бывших османских земель и религиозных фондов, и разделили их между поселенцами и военными офицерами. Позднее, политика конфискации охватила частную собственность и коммунальную или племенную собственность.

Европейские поселенцы зашли настолько далеко в своей цели овладеть имуществом, что вынуждали землевладельцев мигрировать, выселяя мусульман с их земель.⁴⁸ Поэтому, «такая земельная политика (попала) в сердце общества, поскольку она привела к разрушению целого ряда связей и практик производства и прав на собственность, которые были основанием социальной жизни».⁴⁹ Политика была тщательно спланированной, чтобы изолировать алжирцев от средств сопротивления и изменить их социальную, политическую, экономическую, культурную и религиозную структуру.

Французы не сомневались, применяя свою политику, чтобы достичь своих целей: политика ассимиляции, расправы над людьми, конфискация земель, плохие условия жизни, распространение болезней и невежества, плохое питание и недостаток пропитания, эмиграция людей из страны огромных масштабов:

«Вместе с предыдущими средствами, колонизаторы официально поощряли переселения европейцев из Франции, Корсики, Испании, Италии и Мальты. Сравнительно с 5000 европейскими гражданскими, которые жили в Алжире в конце 1832 года, их количество увеличилось в пять раз уже семь лет спустя. К 1847 г. больше 100000 европейцев осели в стране».⁵⁰

Вследствие этого, алжирское коренное население постигло вытеснение, лишение и зависимость в своей собственной стране.

Мы можем вспомнить подобный конфликт между поселенцами и индейцами в Северной и Южной Америке, когда первые европейцы осели в Новом мире. Процесс расширения, политика конфискации, изменения в структуре общества, христианизация и обнищание были аналогичными:

«Такая же история договоров, заключенных и нарушенных, постоянно отодвигаемая граница; укрепления, построенные для защиты поселенцев; дружба и вражда, и спорадические внезапные рейды отчаяния и отмщения, предпринимаемые коренными жителями в меру того, как они постепенно оказывались затравленными и загнанными в угол.⁵¹

Поэтому, двадцать лет спустя количество поселенцев увеличилось в двадцать раз и французская колонизация совершила глубокое вторжения во внутренние дела страны. Поражение сопротивления Абд аль-Кадира и разрушение его страны позволило французам в дальнейшем легко усилить свое положение в Алжире.⁵²

Вторая стадия сопротивления и колониального усиления (1847-1871) началась в 1848 году с провозглашением правительством Второй Французской республики Алжира интегральной частью Франции. Во время этой стадии количество колонизаторов увеличилось, а количество коренных алжирцев уменьшилось от трех миллионов в 1830 г. до двух миллионов сорок лет спустя.⁵³ Алжир был разделен на три части и население было поделено на две категории: привилегированные европейцы, с одной стороны, и угнетенное мусульманское коренное население, с другой. Это была политика апартеида, аналогичная существовавшей в Южной Африке, где существовали отличия в политических и гражданских правах, разный социальный статус и организация, где экономические возможности были не одинаковые и где не было гармоничного сосуществования. Европейцы были землевладельцами и собственниками всего, в то же время, коренное население должно было жить в поселениях-гетто в сельской местности или в горах.⁵⁴

На второй стадии, алжирское общество пережило расселение колонизаторов по всей стране и увеличение ко-

личества декретов и эдиктов для ассимиляции и присоединения Алжира ко Франции и создания так называемого французского Алжира – «*L'Algerie Francaise*». В 1863 г. и 1865 г. Франция имплементировала декреты, которые имели большое влияние на жизнь коренного населения. Те два декрета позволили продажу земли племен и религиозных организаций как обычного имущества, находящегося в свободном обращении, и, таким образом, ускорили их продажу поселенцам.⁵⁵ Первичная цель этого декрета (закона) состоит в следующем:

«...разрушение племени. Его третья статья приписывала следующие процедуры: разграничение территорий племен, разрушение каждого племени Телля и других сельскохозяйственных регионов, и формирование частной собственности и ее распространение среди членов дуввар (подразделений племен)».⁵⁶

Когда племенные земли конфисковали и продали, целостная система культивирования и права и привилегии, которые гарантировали жизнеобеспечение бедных крестьян были разрушены. Экономическая система также будет разрушена, что означает, что во всей социальной системе будут наблюдаться сильные изменения и реорганизация.

Эдикт играл определяющую роль в формировании колонизированного Алжира, искореня племени, которые были главным препятствием при умиротворении Алжира, и доказали свою эффективность в расчленении алжирского сельского общества и усилении развития колонизации. На этой стадии наблюдались широкомасштабные расправы и огромные разрушения, голод и голод, особенно под руководством маршала Буже, полковника Сент-Арно и генерала Кавиньяка.⁵⁷

Во время стадии абсолютной колонизации и молчаливого согласия коренного населения (1871-1919) наблюдались фатальное умиротворение алжирских мусульман и распространение населения поселенцев. На этой стадии, в результате событий предыдущих стадий «Алжир был умиротворен, но его население было, фактически, выпотрошено и четвертовано. На протяжении следующих пятидесяти лет страна должна была стать территорией молчания мусульман, политически, экономически и социально».⁵⁸

После разгрома последних протестов коренного населения XIX века в 1871 году, французы намеревались руководить коренным населением с помощью особенного закона под названием «*code de L'indigenat*» (закон для коренного населения). Он являлся законодательным механизмом, который позволил им контролировать и ограничить мусульман. Этот закон охватывал все аспекты жизни коренного населения. Как отметил Энтелис:

«Его 41 аморальных положения включают: алжирскому мусульманину было запрещено высказываться против Франции и ее правительства; алжирцам запрещалось удерживать бездомных животных на протяжении больше 24 часов; коренному населению запрещалось становиться школьными учителями без соответствующего разрешения, а также они не могли путешествовать с одной местности в другую в пределах Алжира без разрешения, определенного типа внутреннего паспорта. Наказание за эти преступления или другие, такие как задержку в уплате налогов, предоставление убежища для незнакомых людей без разрешения, или собрания больше 20 людей варьировали от штрафов до конфискации собственности, бессрочной административной изоляции».⁵⁹

Прямые налоги для коренного населения были бременем для их жизни. Чтобы финансировать развитие, колониальное правительство прибегло к особенной системе налогообложения, введенной в отношении алжирцев с начала колонизации, и зарегистрированной под названием «*Les impôts Arabes*» (Налоги для арабов).⁶⁰ Кроме этого, они платили непрямые налоги. «Существовал также ряд принудительных трудовых обязательств, таких как противопожарный контроль в лесах, тягловая повинность, официальные транспортные налоги и налоги государственной службы».⁶¹ Суровые наказания были всегда готовыми, придуманные для наказания всех коренных жителей, которые осмелились выступить против таких законов.

Политика «*Le Regime du Sabre*» применялась вместе с систематическим процессом христианизации коренного населения путем распространения католических институтов и трансформации известных мечетей в церкви. Так случилось с мечетью Катшава в Алжире. Христианизация вводилась также посредством образовательных учреждений и медицинских миссионеров, в добавок к увеличению количества европейских поселенцев. Однако, колонизаторы использовали христианизацию как дополнительный инструмент для усиления своей программы и воплощения в жизнь своей колониальной политики.⁶²

Стадия алжирского пробуждения (1919-1962) началась, когда процесс колонизации достиг своего зенита к концу XIX века и, в то же время, алжирское сознание начало восстанавливаться от разрушений, нанесенных французской гегемонией. Это случилось, во-первых, благодаря призыву реформистов и возрождению под влиянием панисламизма Аль-Афгани и Абду, пришедшему из восточной части Арабского мира,⁶³ и, во-вторых, благодаря появлению местных интеллектуалов и политиков, кото-

рые стремились достичь большего равноправия коренного населения и поселенцев. Они настаивали на реформировании положения алжирцев колониальным режимом.

Третьей причиной возражения был вклад алжирцев в Первую мировую войну, когда больше 200000 алжирских мусульман верно служили Франции, получая новый опыт и знакомясь с новыми идеями и ожиданиями.⁶⁴

С течением времени, пробуждение продолжалось посредством взаимодействия алжирских интеллектуалов, политиков и арабских националистов и активистов как в Арабском мире, так и во Франции, таких как Шакиб Арсалан и другие из разных регионов мира.⁶⁵ В конце концов, мощный призыв ислама, который сквозь века представлял алжирцам смысл коллективной идентичности, был снова мобилизован в 1920-х и 1930-х как инструмент культурной уверенности в себе и национальной самооценки.⁶⁶ Все эти факторы повлияли на четвертую стадию колонизации, во время которой конфликт между коренным населением и колониальной властью достиг наивысшей точки. На самом деле, два общества сожительствовали в стране: угнетенные алжирские мусульмане, которые не имели средств для существования и были ввергнуты в несчастное положение безграмотности, голода, бедности и апартеида, и европейские поселенцы, которые имели все средства для богатой жизни и развития, благополучия и доминирования. Французский социолог Пьер Бурдьё описывал ситуацию следующим образом:

«Два общества были помещены в отношения вышестоящего и низестоящего, и отделены институтами или спонтанной самозащитой. Европейское общество, меньшинство, имеющее права большинства в социальной, экономической и политической областях, пыталось по-

средством расистской идеологии трансформировать привилегии в законы».⁶⁷

Поселенцы имели политические, социальные, экономические, религиозные, культурные и образовательные учреждения и организации, в то время как традиционные институты коренного населения, такие как религиозные школы, мечети, религиозные организации, политическая и экономическая системы и социальная структура были запрещены, объявлены вне закона и разрушены французами.

Традиционная исламская культура была запрещена и арабский язык считался иностранным, запрещенным для официального использования. Французы отстаивали секуляризм и отделение церкви от государства, поэтому они пытались подчинить ислам и исламские учреждения. Мусульманские судьи были упразднены и приравнены к нотариусам, школы Корана были закрыты или ограничены, завия контролировались, и разрешалось образование только во французских школах.⁶⁸ Поэтому это была стадия установления полного контроля над колонией Алжир и противостояния коренному населению, которое пыталось добиться равенства.⁶⁹ Джанди упоминает:

«В Алжире план колонизаторов был очень опасным. Арабский искоренялся и французский использовался как официальный язык образования. В 1938 был издан Закон Шутана, согласно которому арабский язык считался иностранным. Французская власть отказывала дать какое-либо разрешение алжирцам открыть школы без официального разрешения».⁷⁰

Они начали терять контроль над своей личной жизнью, поскольку они потеряли его в общественной жизни. С другой стороны, данная ситуация впервые вынудила

интеллектуалов и лидеров начать настоящую ревизию и самокритику унаследованных культурных традиций, которые, на самом деле, не были истинно исламскими или цивилизационными. Они противостояли оккупантам и искали модель решения своих проблем. Только потом они начали направлять свои усилия на борьбу и пробуждение для восстановления своей независимости.

в) Процесс колонизации в Алжире и его влияние на Беннаби

Во многих местах своих трудов, Беннаби выражает определенные идеи, которые указывают на его отношение к колонизации и ее влиянию на его жизнь и мировоззрение, и на ее присутствие в теоретическом осмыслении им ситуации в мусульманском мире.

Как часть этого мира, Беннаби рассматривает Алжир в состоянии хаоса во время последних трех веков, сравнительно со славной историей и стандартами исламской цивилизации. Этот хаос имеет внутренние и внешние аспекты, которые вместе формируют диалектику уязвимости к колонизации и колониализму. Первая является внутренним фактором, а второй – внешним. По мнению Беннаби, колониализм сделал вклад в хаос своим непосредственным присутствием во всех областях жизни колонизированного населения в Алжире, Индонезии и в других регионах мира.⁷¹

В Алжире колониализм был тоталитарным; французский эксперимент по колонизации работал. В отличие от того, что называется «либеральным» колониализмом, который развязывает руки колонизированным, тоталитарный колониализм непосредственно внедряется во всех областях жизни колонизированных. Он проникает даже в детали их религиозной жизни. Это внедрение охватывает образование детей коренного населения в местных шко-

лах, торговлю в местных магазинах, землю коренных жителей и другие аспекты их жизни.

Беннаби обращает внимание на элемент колониализма, который он считает не только важным в кризисе мусульманского мира, а таким, который также действует скрытым образом, разрушая любые усилия коренного населения решать собственные проблемы достойно, поощряя любые виды мифов и бродяжничества.⁷²

Беннаби рассматривает деструктивную роль колониализма в рамках коранической модели, в которой он находит объяснение философии колониализма: «Когда цари вторгаются в селение, они разрушают его и превращают его самых славных жителей в самых униженных. Вот так они поступают».⁷³

Этот аят демонстрирует то, что любые виды колониализма методологически и систематически организованы так, чтобы отодвинуть на второй план все самое достойное, уважительное и поэтому приемлемое в обществе, и установить систему сохранения, унижения и разрушения, направленную против достоинства, благородства и скромности.

Чтобы осуществить колониальные цели, особенно в мусульманском мире, колониализм был нацелен на прекращение цивилизационного процесса в колонизированных странах, насаждая искусственный архаизм и дихотомию между составляющими общества. Возьмем пример дебатов между таджидом (реформой) и таклидом (традицией).⁷⁴

Колониализм пытался возродить все виды отклоненных суфийских порядков, марабутизм (движение культа святых), чтобы увеличить использование опиума и различных лекарств среди коренного населения, и распространить фальсифицированные учения Корана.

Колониализм также шел путем навязывания морально и физически деформированных людей для представления мусульман в разных группах.⁷⁵

В книге «Музаккират шахид ли аль-карн» Беннаби упоминает катастрофические изменения, которые произошли в алжирском обществе во время колониальной эры.

Он наблюдал последствия колониализма изнутри и видел ежедневное влияние на коренное население во всех аспектах их жизни. Он мог видеть реальный ущерб, который причинил колониализм в Алжире и других колонизированных странах, и его влияние на культуру, современное положение и будущее человечества. Поэтому, он считал, что «колониальной задачей был, на самом деле, саботаж истории».⁷⁶

Колониализм разрушил сеть социальных взаимосвязей алжирцев. Он разрушил семейную структуру и вынудил многие семьи покинуть страну в целях безопасности, чтобы сбежать от унижения и уничтожения колонизаторами.

Беннаби рассматривал миграцию на Восток известных алжирских семей как опасность, которая может повлиять на сопротивление алжирцев против поселенцев и их политическую борьбу. Он сказал: «...эта миграция отображает абсолютный отказ местного населения жить вместе с поселенцами. Этот отказ является семенем последующей нестабильности в политической жизни населения».⁷⁷

В своем анализе современного мусульманского мира, Беннаби обращает внимание на внутренние и внешние факторы, которые привели к хаосу. В то время как первые относятся к «уязвимости к колонизации», то последние связаны с колонизацией. Беннаби считает, что колониализм не являлся мифом, а был формой уничтожающих действий, которые стремились разрушить ценности лич-

ностей и возможности развития, как мы наблюдали в странах под абсолютной колонизацией, таких как Индонезия, Ливия и Северная Америка.⁷⁸

Колониальная политика в Алжире сильно повлияла на Беннаби. В труде «Шуруг аль-нахда» он анализирует процесс колонизации, который охватил все области жизни в Алжире, и не допускал возрождения или реформирования, действия или движения.⁷⁹ В книге «Музаккират шахид ли аль-карн» он пишет свою автобиографию и описывает будни в Алжире. Во вступлении Беннаби пишет «любой алжирец моего поколения, который является грамотным, может написать то, что я написал».⁸⁰ Другими словами, любой алжирец, который наблюдал такие колониальные явления, будет иметь аналогичные впечатления.

Если мы рассмотрим колониализм с социологической точки зрения, а не моральной, то можно сказать, что, казалось бы, европейцы играли полезную роль в истории мира на протяжении последних двух веков:

«Человек из Европы неосознанно сыграл роль динамика, который взорвался в лагере молчания и ожидания. Пост-аль-муваххидский человек... оказался в новом порядке, созданном не его руками, и перед двумя необходимыми потребностями. Несмотря на собственную несостоятельность, он должен был обеспечить себя минимумом достоинства, которое ислам требует от своих последователей... и он должен гарантировать себе жизненный минимум питания в безжалостном социальном порядке, который больше не содержит спящих».⁸¹

Другими словами, с моральной и социальной точек зрения, мусульмане (и алжирцы в частности) должны были искать новый способ жизни, соответствующий новым условиям.⁸² В такой ситуации оказались не только му-

сультане или алжирцы, а все колонизированные люди, которые, в условиях упомянутых Беннаби, делали шаги в направлении нового процесса деколонизации, которая приняла универсальную форму, особенно после Второй мировой войны.

Кроме стагнации мусульманской цивилизации, как сказано в третьей главе, Беннаби рос, формировался и наблюдал феномен колонизации. Однако, феномену колонизации, сформировавший социально-историческую атмосферу для Беннаби, также предшествовал и сопровождал его феномен уязвимости к колонизации. Это своеобразное психо-ментальное состояние, которое вынуждает людей позволить колонизировать себя, захватить и унижить. Эта характеристика является симптомом упадка цивилизации и культуры, которая потеряла свою креативность под бременем последней стадии своего цивилизационного движения. Слабость мусульман позволила европейцам навязать им свой образ жизни.⁸³ В то время как противоположная картина наблюдалась, когда захваченные поглотили захватчика и сделали его частью своей цивилизационной силы. Такое наблюдалось в VI веке мусульманской эры, XI веке христианской эры, когда мусульманская цивилизация поглотила татар и монголов, обратила их в мусульман, сражающихся за ислам и его цели, уязвимости к колонизации не существовало в мусульманском духе.⁸⁴

Особенно в Алжире, влияние колонизации на подход Беннаби к цивилизации является очевидным. Освобождение мусульманского духа от этого психо-ментального состояния и рассмотрения колонизации как цивилизационного феномена, который требует цивилизационного ответа, присутствовали в концепции и теоретизации о цивилизационной реформе Беннаби.

Также очевидно из трудов Беннаби, что он понимал причины упадка мусульманской цивилизации и связывал их с внутренними причинами, а не с колонизацией. Беннаби считал последнюю дополнительным фактором, который углубил стагнацию и отставание, а не главной причиной упадка.⁸⁵

Обвинять колониализм является политическим подходом, а ситуация в мусульманском мире требует социологического, а не политического подхода. Первый помогает увидеть работу колонизации изнутри, чтобы понять, как работает колонизация и как проникает в жизнь людей как фактор конфликта.

Социологический подход помогает колонизированным осознать свое положение уязвимости к колонизации и преодолеть его. Как было сказано выше, Беннаби утверждает, что колонизация была весомым элементом в хаосе мусульманского мира.⁸⁶

Другой концепцией с сильной связью с влиянием колонизации на алжирское общество была сеть социальных взаимосвязей, которую он разработал на основании своих наблюдений структуры традиционного общества и разрушительного процесса колонизации. Это объясняется следующим образом:

«...функцией сети социальных взаимосвязей является обеспечение выживания и продолжительности общества, а также сохранение его характера на протяжении длительного периода... другой аспект этой функции состоит в организации жизненной энергии общества, чтобы позволить ему осуществлять свои целенаправленные действия в истории... Однако, он видел, что колониальная власть осознавала эту функцию. Поэтому они придерживались политики «разделяй и властвуй», создавая социальные, политические, религиозные и интеллектуальные расколы и фракции в пределах одного общества».⁸⁷

Как мы видим в пятой главе, различные расколы в колонизированном Алжире и продолжительная работа колонизаторов по разрушению социальных систем и больших семей, вынуждение последних искать убежище за границами Алжира позволило Беннаби понять важность сети социальных взаимосвязей как фундамента общества, который инициирует цивилизационный процесс. Посредством различных стадий колонизации в Алжире колонизаторы осуществляли дальновидное задание по искоренению оснований алжирского общества в его арабской исламской природе.

Всесторонняя оценка Беннаби жизни алжирцев под властью колонизаторов привела к формулированию одной из его концепций цивилизации, которую мы обсудили во второй главе. Для него цивилизация – это:

«люди учатся жить в обществе и в то же время воспринимают чрезвычайную важность и роль сети социальных взаимосвязей в организации человеческой жизни, чтобы выполнять свою историческую роль».⁸⁸

Эта концепция является следствием его понимания роли социальных отношений в сохранении идентичности и существования общества, и он отмечает важность цивилизации для защиты оснований этой сети социальных взаимосвязей в обществе, чтобы оно могло воплотить в жизнь свои исторические цели.

ПРОЦЕСС ДЕКОЛОНИЗАЦИИ

Обсуждение процесса деколонизации очерчивает другой социально-исторический контекст, который сформировал обстоятельства, в которых Беннаби рос и формировался, и в которых его сознание развивалось. Оно анализирует деколонизацию в мире и в Алжире.

(1) Универсальная модель деколонизации

Деколонизация в общем понимается как процесс, в результате которого население развивающегося мира обрело свою независимость от колониального управления. Процесс был длительным, но, на самом деле, он часто происходил параллельно с процессом колонизации. Со времен первого европейского духа мировой экспансии цивилизации, культуры и видения, частичное или полное противостояние постоянно присутствует. Между двумя мировыми войнами большинство колониальных систем, хотя географически было в своем зените, было политически напряженным или на грани восстания.⁸⁹

Существовало много факторов, которые сделали вклад в дух деколонизации. «Движение неприсоединения» было одним из факторов, свидетелем усилий третьей страны в направлении создания новой оси в международных отношениях.

Другим фактором была большевицкая революция 1917 года и революция маоистов 1949 года. Они предоставили международное вдохновения многим движениям в Азии, Африке и Южной Америке. Распространение социалистических движений и революций, и различных националистических движений повлияло на политическую нестабильность колониальных властей и предоставило импульс для движения деколонизации по всему миру.⁹⁰ Националистические движения обогащались благодаря коммунизму, применяя некоторые из его организационных механизмов. Некоторые из них видели выгоду в том, чтобы присоединиться к международной организации, которую предоставляет коммунизм.

В мусульманском мире другой идеей, повлиявшей на дух деколонизации, была идея панисламизма. Последний возник в конце XIX века с упадком Османского халифа-

та, который был назван «больным человеком», и с увеличением давления европейских суперсил на него. Панисламизм развивался благодаря усилиям Аль-Афгани, Абду и их студентов, которые пытались основать лигу, которая могла бы объединить мусульман под универсальным лозунгом мусульманского братства.⁹¹

Мухаммад Имара разделяет взгляды панисламизма, возглавляемого Аль-Афгани и его студенты и сторонники во всем мусульманском мире сталкиваются с трудностями. Одной из них была дезинтеграция Османской империи, которая в последние века стала силой отсталости и стагнации, и была против реформ или оживления среди мусульман. Другая – колониализм как идеология и колонизация как разрушающий процесс. Другими словами, панисламисты сталкивались с уязвимостью к колонизации с одной стороны, и колонизацией с другой, если мы будем говорить терминами Беннаби.⁹²

(2) Процесс деколонизации в Алжире

(а) Факторы национального алжирского пробуждения

Как было сказано выше, развитие колонизации в Алжире было параллельным развитию противостояния. Хотя восстание и сопротивление против колонизаторов никогда не прекращались в Алжире, систематическое сопротивление началось только в начале XX века на протяжении третьей и четвертой стадии колонизации.

Во втором десятилетии XX века современный алжирский национализм развивался благодаря двойным усилиям Улама на интеллектуально-религиозном уровне и политиков на политическом уровне. Несмотря на различия во взглядах и подходах, оба крыла национального движения соглашались с тем, что нужно объединить усилия в центральном вопросе их борьбы: восстановить незави-

симось и свободу, а также алжирскую идентичность, состоящую в исламе, арабском языке и алжирской Родине.⁹³

В труде «Шурут аль-нахда», изданном впервые в 1947 году, Беннаби упоминает это соглашение между ними. Он сказал, что они «соглашаются в одном важном моменте; это было желание движения и реформирования алжирского общества».⁹⁴

По словам Дюркгейма, существовал тип сознательного «разделения труда». В то время как Улама направили свои усилия на реформирование алжирской идентичности и ее исламской культуры, а также построение новой образовательной системы, национальных политических партий, направляющих свою борьбу в направлении политических и социальных прав в пределах модели алжирской идентичности.

Элиты, основатели алжирского национализма, не были изолированы от универсального движения идей, интересов и вопросов. Они имели сильные взаимосвязи с их арабскими, мусульманскими, африканскими, азиатскими и европейскими коллегами за пределами Алжира, куда они приезжали для обучения или рабочих целей, особенно в Европу и восточную часть Арабского мира.

Например, алжирские эмигранты во Франции играют важную роль в выведении алжирских дел на первый план, и, в то же время, они изучили новые пути сражения за свой народ.⁹⁵ Алжирские эмигранты во Франции также играли роль в возрастании некоторых их политических потребностей. Как утверждал Энтелис, к 1923 году более 70000 алжирских рабочих были трудоустроены в главных французских городах. Многие из них терпели тяжкие лишения, характерные для низкооплачиваемых рабочих в индустриальных странах. Экономические и социальные

протесты рабочих быстро дали импульс для политических потребностей.⁹⁶

На интеллектуальном уровне миграция многих алжирцев, индивидуальная или коллективная, в Тунис, Ливию, Марокко, Египет, Сирию, Турцию и другие части мусульманского мира объединила алжирцев с мусульманским сознанием.⁹⁷ Более того, многие алжирские мыслители и активисты среди алжирской элиты получали образование в высших учебных учреждениях во многих исламских странах, особенно в Арабском мире. Многие из них вернулись в Алжир с четким видением реформистского движения, и стали генераторами ислах в Алжире. Среди них были Улама и некоторые политические лидеры алжирской революции. По словам Аль-Курайши, «движение миграции обогатило алжирский эксперимент социально и политически, и увеличило осознание свободы и независимости среди алжирцев».⁹⁸

Обсуждение двух ответвлений алжирского национального движения открывает основополагающую структуру парадигмы Беннаби и двух превалирующих парадигм его времени: колониализм и деколонизация. Более того, обсуждение раскрывает взаимосвязь между парадигмой Беннаби и двумя субпарадигмами деколонизации, реформистской и модернистской.

(б) Политические ответвления национального движения

Алжирское пробуждение зародилось под влиянием международных событий и усилий по деколонизации, а также идей реформации в Арабском мире. В этом параграфе автор обсуждает политическое крыло национального движения.

Несмотря на то, что движение соглашается в некоторых центральных вопросах алжирской идентичности, различные тенденции в его пределах применяют совре-

менную концепцию национализма. Различают два широких подхода: партии, призывающие к полной независимости Алжира, и те, которые призывали к автономии в составе Франции. Первые известны как радикальные националисты, а вторые – либеральные приверженцы ассимиляции.

(16) Радикальные националисты

Одной из самых влиятельных партий в алжирском национальном движении в 1920-х гг. была L'étoile Nord-Africaine (Североафриканская звезда), основанная официально в Париже в 1926 году.⁹⁹ Однако, ее реальная дата основания – 1924 год, и ее основателем был эмир Халид (1875-1936), сын эмира Абд аль-Кадира, основателя современного Алжира. После изгнания эмира Халида лидерство партии перенял его генеральный секретарь и последующий ее восстановитель, Мсали аль-Хадж. Последний был членом французской коммунистической партии, который потом присоединился к борьбе североафриканцев против французской гегемонии. «Североафриканская звезда» была кульминацией продолжительной борьбы североафриканских крестьянских групп, работающих под доминированием поселенцев. Ее главным манифестом был призыв к независимости от Франции. Во время его президентства, национальное видение Мсали аль-Хаджа прошло интеллектуальные трансформации, как отметил Кливленд, от военного социализма к военному исламу,¹⁰⁰ вопрос, который не потерпели французы. Поэтому после увеличения им борьбы за защиту материальных, нравственных и социальных интересов североафриканских мусульман¹⁰¹ партия исчезла спустя некоторое время, и ее лидер Мсали аль-Хадж был лишен свободы за свою антиколониальную деятельность.

В 1935 году, после освобождения из тюрьмы, Мсали аль-Хадж встретился со многими арабскими и мусульманскими активистами и мыслителями. Среди них был широко известный интеллеktуал Шакиб Арсалан, деятельность и труды на тему национализма и панарабизма которого повлияли на Мсали аль-Хаджа. Таким образом, он перенял более революционную позицию и арабские и исламские ценности. После его возвращения в Алжир он основал Parti Du Peuple Algerien (Алжирскую народную партию), известную среди алжирцев по аббревиатуре РРА. Она была более националистической по своей природе с попыткой соединить социальные ценности и исламское учение. Она также использовала мощный призыв ислама к людям, чтобы мобилизовать различные условия общества в коллективной борьбе за независимость Алжира.¹⁰²

Следовательно, постепенно развивался конфликт в РРА между Мсали и новым поколением партийных членов, известный как кризис между Мсали и центристами. Последние были членами центрального комитета партии. Как результат, члены комитета сформировали новую группировку, известную как Революционный комитет единства и действия, который готовился к алжирской революции 1954 года, когда он изменил свое название на Национальный фронт освобождения (National Liberation Front, или FLN).

Последний принимал радикальные решения, изменившие историю колониального Алжира. Он заставил все партии и организации работать вместе на благо вооруженной революции за независимость Алжира. На протяжении семи лет жестокого сражения и постоянной борьбы против французской гегемонии, всех фракций и тенденций национального движения, которые объединились ради единой цели, достигнутой 5 июля 1962 года.

(2б) Либеральные приверженцы ассимиляции

Вторая тенденция в пределах национального политического движения исходила от Фархата Аббаса (ум. 1984) и была сосредоточена на идее ассимиляции коренного населения с французским обществом. Ее развитие в Алжире произошло в 1930-е годы, она включала алжирских либералов и буржуазию, получивших образование во Франции и пытавшихся защищать права алжирцев.¹⁰³ Приверженцы ассимиляции были алжирскими голосами против французской политики в Алжире. Главной целью не была полная независимость, а «обеспечение равноправия для мусульман, предоставление им лучших возможностей для участия во всех аспектах жизни общества французской метрополии».¹⁰⁴ Более того, Фархат Аббас и его коллеги все громче говорили о представлении коренного населения в выборах.

Происхождение этой партии можно отследить до начала XX века, до Движения молодых алжирцев, представленного маленькими группами хорошо образованного среднего класса, стремящихся достичь равенства французов и алжирцев. Однако, партия оформилась в 1934 году, когда представители элиты в избранных алжирских органах власти, включая Аббаса, основали *Federation des Elus Musulmans* (Федерацию избранных мусульман).¹⁰⁵ Данная группа выступала за интеграцию мусульман во французское общество, включая полное гражданство без необходимости указывать личный статус человека как мусульманина. Среди других целей было представительство во французском парламенте, административное равенство, согласно которому мусульмане могли иметь настоящую власть, равенство в военной и гражданской службах, и ослабление дискриминационного законодательства, направленного против мусульман.¹⁰⁶

Главным вопросом, вызывающим наибольшее количество критики, была концепция алжирской нации. Она отрицала существование алжирской нации в истории. На самом деле, Аббас в своей известной статье «La France c'est Moi» («Франция – это я») сказал:

«Если бы я открыл алжирскую нацию, я был бы националистом, и я бы не краснел, как будто бы я совершил преступление. Однако, я не умру за алжирскую нацию, поскольку ее не существует. Я не обнаружил ее. Я изучил историю. Я опросил живых и умерших. Я посетил кладбища: никто не рассказал мне о ней. Потом я обратился к Корану, и я искал хотя бы один аят, запрещающий мусульманам объединяться с немусульманскими нациями. И я ничего не нашел. Нельзя строить заимки на песке».¹⁰⁷

Статья касалась многих областей и получила жесткую критику. Ее не приняли алжирские националисты, а также алжирское население. Французские власти во Франции и в Алжире также отбросили ее. Поэтому многие считают, что эта статья ознаменовала конец существования приверженцев ассимиляции. Среди оппонентов предложения сторонников ассимиляции был Бен Бадис, который написал статью от имени Улама в их газете «Аль-Шихаб». В ней Бен Бадис сказал:

«История учит нас тому, что мусульмане Алжира были созданы такими, как остальные. Они имеют свою историю, которая подтверждается благими деяниями; они имеют свое религиозное единство и язык; у них есть собственная культура, собственные традиции и собственные привычки, среди которых есть и хорошие, и плохие. Это мусульманское население не является Францией... Оно не стремится к интеграции с Францией».¹⁰⁸

Выражение Бен Бадиса было одним из многих, которые выступали против предложения Аббаса, но оно было самым мощным среди них. В последствии сторонники ассимиляции и особенно Аббас изменили свой подход к алжирскому вопросу. Позднее, Аббас кардинально поменял свои идеи и отношение, поскольку они не принимались или не заслуживали уважения французов и алжирцев. В 1939 году он выдвинул идею «присоединения», а не ассимиляции.¹⁰⁹ Аббас изменил свои взгляды из ассимиляционных на революционные к началу алжирской революции 1954 г. В то время он заявлял: «...моя роль сегодня – уступить место предводителям вооруженного сопротивления. Методы, которые я отстаивал на протяжении последних пятнадцати лет – взаимодействие, обсуждение, убеждение – показали свою неэффективность».¹¹⁰

Беннаби утверждал, что реальные усилия на благо алжирского народа были сделаны партией Улама, которая представляла религиозное и интеллектуальное крыло национального движения, и которое планировало работать молчаливым и организованным образом.

(в) Интеллектуальное религиозное крыло алжирского движения
Национальное движение в его политическом аспекте не разработало систематической модели для предоставления общих директив для своей борьбы. В то время, как оно оставалось причиной восстановления свободы и чести для алжирского народа, оно не имело последовательной ориентации к этим великим целям. Поэтому они переняли популярный либеральный и социалистический ход мышления и политическую деятельность. Осуществление только этой работы, хотя и важной, не было достаточно для восстановления независимости, усилия Улама дополнили политическую борьбу за суверенный Алжир.

Ассоциация алжирских ученых-религиоведов, Улама, уходит своими корнями в 1913 год, когда Бен Бадис осуществил своё паломничество и встретил шейха Аль-Башира аль-Ибрахими в Медине. Они обсуждали вопрос реформирования алжирской культуры и общества и основали ассоциацию восемь лет спустя, в 1921 году, которая могла бы предоставить образовательную модель для культурной, социальной и политической реформы в Алжире.¹¹¹

Работа Улама подчеркивает три главных аспекта проекта реформы: во-первых, очистить ислам от коррупции, мифов и культов; возродить его на основании философии реформистского движения Аль-Афгани и Абду; защитить его от миссионерской деятельности и освободит его главные институты, такие как мечети, фонды и суды. Второй аспект состоял в том, чтобы сохранить алжирскую нацию и ее землю, сохранив и возродив культурное, цивилизационное и историческое измерение алжирского народа.¹¹²

По мнению Улама, интеллектуальное сражение было более важным в связи с его своеобразностью и главенствующей ролью. Поэтому, в качестве религиозной и научной обязанности они работали для воспитания нового поколения посредством образования и сосредоточились на борьбе с мифами и религиозной гетеродоксией, культами и коррупцией среди алжирцев.

Они тщательно спланировали как освободить и очистить ислам посредством искоренения всех злоупотреблений, связанных с религией. Они нападали на некоторые суфийские секты, а также группы, деятельность которых влияла на мусульман и правильное учение ислама. Они также осознавали ловушки, созданные этими движениями и суфийскими сектами, которые побуждают лю-

дей поклоняться, медитировать или просто танцевать вокруг могил, святынь, реликвий или камней.¹¹³

Как упоминает Аль-Тайеб, реформистская программа Улама в основном сосредоточена на религиозном возрождении, независимости мусульманского вероисповедания, социальном релятивизме и культурном возрождении.¹¹⁴ В своей борьбе против искаженных суфийских сект и культов Улама имели очень систематический план: они основывали школы, медресе и центры для образования молодёжи и верующих, а также очень мощную исламскую прессу для защиты алжирской культуры и общества. Они также использовали мечети для распространения их послания и убеждения людей в идее перестройки алжирского народа.

С их акцентом на религиозной и культурной реформе Улама подготовили алжирский народ к жестокому конфликту с Францией. Если бы не было этого движения, алжирцы бы оставались под влиянием суфийских «святых», сторонники которых поддерживали и консолидировали французские колониальные администрации.¹¹⁵

Таким образом, Улама стали самой влиятельной группой в современной алжирской истории. Их утверждение исламского и арабского дискурсов имело огромное влияние на алжирских националистов, и хотя они были обеспокоены проблемой ислама, их вклад в развитие националистической оппозиции увеличил важность ислама как интегральной части алжирской идентичности.¹¹⁶

(3) Влияние процесса деколонизации на Беннаби

В «L'Afro-Asiatisme: conclusion sur la conference de Bandoeng» («Идея афро-азиатства в свете Бандунгской конференции»), посвящённой населению Африки и Азии и делам Третьего мира и неприсоединившихся народов, в 1950-х и 1960-х гг., Беннаби начал осознавать

универсальную модель деколонизации, что конференция неприсоединившихся стран была возможностью для третьего пути, и не обязательно капитализма или коммунизма.¹¹⁷

Кроме наблюдения процесса колонизации, Беннаби также видел процесс деколонизации и изменения в социальной, политической и экономической областях алжирцев. Он также наблюдал с раннего детства (четвёртая глава) рождение национального движения с его политическим и реформистским крыльями.

Алжирское пробуждение считается многими писателями одним из главных факторов, направивших Беннаби к жизни мыслителя-обществоведа.¹¹⁸

Беннаби считал себя последствием национального движения и осознавал все аспекты конфликта между коренным населением и поселенцами; он рассмотрел все измерения и ощутил потребность восстать за свободу и честь Алжира.¹¹⁹ Его внедрение в национальное движение не помешало ему развить собственные взгляды и модель проблемы колонизации и деколонизации.¹²⁰ В книге «Музаккират шахид ли аль-карн» Беннаби упоминает, что он участвовал в деятельности Мсали и его движения, возникшего среди алжирских рабочих и эмигрантов во Франции. Он пишет, что Мсали контактировал с Ассоциацией студентов Магриба, членом которой был Беннаби, и позднее встретил их в Латинском квартале, чтобы предложить им работать сообща ради возрождения политического движения.¹²¹

Это было возможностью для Беннаби встретить одну из важных сил в алжирском пробуждении, но он был очень разочарован в отношении и подходе Мсали к делам Алжира. Он видел, что его страна, движущаяся в направлении шумных демонстраций, была далекой от того, чтобы стимулировать алжирское население осуществить революцию.

Он считал Мсали ответственным за многие ошибки Алжира после обретения независимости.¹²² Хотя он критиковал Мсали, он признавал вклад Мсали в развитие среди алжирцев сознания в их борьбе за свободу и независимость.¹²³

Когда он был во Франции, Бенаби высказывал свою злость по поводу предложений лидеров сторонников ассимиляции. Как он писал в своей книге «Музаккират шахид ли аль-карн», «я прочитал заголовок статьи увидел имя автора (Фархат Аббас) и был определенно шокирован в тот день. Несомненно, шок был огромным и на Родине».¹²⁴

Выражая несогласие с обеими политическими крыльями алжирского национального движения, Бенаби решил взаимодействовать с интеллектуальным крылом, которое, по его мнению, было верным принципам алжирского национализма.

В труде «Шурут аль-нахда» Беннаби утверждает, что реформистское движение, представленное Улама, было ближе к душам и сердцам, поскольку его метод был основанным на кораническом принципе, который сосредоточен на измерении внутренней сущности перед тем, как изменять условия жизни человека.¹²⁵ Слоган Улама: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя»¹²⁶ - привёл Беннаби к пониманию, что именно этот путь ведёт к цивилизации. Как мы видим в третьей главе, Беннаби считает «человека» первоначальным инструментом цивилизации, без которого цивилизационный процесс невозможен.

На Беннаби интеллектуально и политически повлияла методологическая и фундаментальная работа. С одной стороны, они формировали алжирскую идентичность, а с другой они готовили платформу для политического крыла национального движения для дальнейшей политической борьбы с чётким видением.¹²⁷

Беннаби поддерживал близкие отношения с различными группами и постоянно знал о событиях своего времени. Как сказано во многих местах его книг, он был способен оценить ситуацию и записывал влиятельные идеи и усилия, существенные для алжирского пробуждения. Хотя Улама имели связи со многими реформистскими группами, особенно восточной части Арабского мира, они обладали собственной самобытностью и особенными чертами, и пристальное изучение их деятельности, идей и работы подчеркивает значение уникальности их хода мышления:

«Существовала общая тенденция приписывать этому движению восточное происхождение, похожее на Аль-Афгани и Мухаммада Абду... В действительности, реформистское движение в Алжире характеризуется своей длительностью и может быть, что этот факт верный также во всем мусульманском мире, где те, которые призывали к реформам, были преемниками Ибн Таймийи в XVIII веке мусульманской эры.¹²⁸

Несмотря на критику участия Улама в политике, в 1936 году Беннаби все ещё поддерживал их образовательные и реформистские программы, поскольку «хотя они отклонились от своего метода и иногда зависели от неметодологического мышления, они оставались авангардом аутентичного алжирского сопротивления и одними из самых мощных мотиваторов».¹²⁹

ВЫВОДЫ

Личностный и интеллектуальный рост Беннаби нужно рассматривать в контексте колонизации и деколонизации.

На микроуровне два процесса повлияли на его жизнь. Когда он был подростком, он жил и учился в Констан-

тине, штабе Ибн Бадиса и реформистских движений Улама. Беннаби связан с их разными членами и их идеями.¹³⁰

На макроуровне, проживая в колонизированной стране и получая образование в колониальных школах в Алжире и Франции, Беннаби остро осознавал, что его особенная идентичность как алжирца, араба и мусульманина была медленно разрушена 132-мя годами французского колониального режима. Требовалось длительное время и огромные усилия Улама и других ответвлений алжирского национального движения для поддержания этой религиозной, интеллектуальной и культурной идентичности.

Беннаби наблюдал разрушение традиционных институтов и сети социальных взаимосвязей алжирского общества колонизаторами и их администрацией. Он также видел усилия национального движения по реформированию, которое стремилось возродить алжирскую идентичность и свободу. Эти усилия перенесли алжирское общество в новую эру истории, где начинается цивилизационный процесс, где оба крыла национального движения, особенно Улама, вывели общество из состояния пассивности пост-аль-муваххидской культуры и открыли путь для культуры динамизма и цивилизационного обновления.¹³¹

Два типа опыта направили внимание Беннаби на значение религиозной идеи (идеала) в создании и продвижении новой динамичной культуры, которая формирует идеи людей и предоставляет среду для новых парадигм, касающихся вопросов исторических изменений. Более того, закрытие некоторых учреждений и открытие других во время двух процессов позволили Беннаби осознать отличие между тем, что он называет постцивилизационной стадией, и доцивилизационной стадией.

Для Беннаби реформистское движение и политическая борьба после Первой мировой войны ознаменовали сдвиг в среде алжирской элиты от постцивилизационной стадии пост-аль-муваххидской эры к доцивилизационной стадии нового мусульманского цивилизационного цикла, требующего больше систематической работы для того, чтобы справиться с цивилизационным процессом.

Наблюдения Беннаби в это время предоставили плодотворный материал для развития определенных элементов его подхода, особенно его концепции сети социальных взаимосвязей и ее функции, и роли религии в предоставлении динамического взаимодействия для элементов цивилизации. Беннаби был частью колонизированного Алжира во время первых двух третей XX века, и это позволило ему сформировать взгляд на динамику и возможности обновления мусульманской цивилизации в наше время изнутри.

Он мог понять факторы, которые повлияли на ее упадок, осознать внутренние и внешние причины болезни, проявившиеся в алжирской драме, в частности и в примере мусульманского мира. Поэтому, с того времени как его книга была издана, он настаивал на разработке подхода к алжирскому положению в пределах модели мусульманской цивилизации, которая предпринимала несколько попыток возродить себя.

В действительности, когда он обсуждал различные подходы к состоянию стагнации в мусульманском мире в общем и в Алжире, в частности, он утверждал, что отсутствует целостное видение разных проявлений кризиса. Поэтому они потеряли много времени на поиски частных решений некоторых аспектов вопроса в связи с несистематической и неметодологической диагностикой болезни, атаковавшей мусульманский мир на долгие века. Поэтому, мы наблюдаем противоположные предложе-

ния, варьирующие от экономического до политического или нравственного подхода вместо того, чтобы предпринимать интегральные действия в направлении различных аспектов.¹³²

В этом же контексте, Беннаби считает, что для решения проблем, являющихся следствием колонизацию и уязвимость к ней, мы должны решить основные проблемы, лежащие в основании всего кризиса.

Интегральная модель является хорошей начальной точкой. Проблемы каждого человека являются проблемами его цивилизации, и чтобы решить любую проблему нам нужно связать ее с состоянием цивилизации.

В случае Алжира она связана с цивилизацией в состоянии стагнации и предложенные решения должны учитывать культурную идентичность в самом обширном понимании этого понятия и общую модель, к которой принадлежит это общество.¹³³

Беннаби предлагает новую парадигму для рассмотрения проблем мусульманского мира, включая колонизации и уязвимость к ней. Цивилизационная парадигма предполагает анализ условий жизни людей и социальные изменения в пределах модели цивилизации как единицу анализа и модель для связывания разных аспектов одной проблемы.

Предложенная парадигма, разработанная Беннаби, частично связана с внешними социальными факторами на протяжении его жизни, а именно с двумя процессами колонизации и деколонизации и разными подходами, а также с событиями и социальными контекстами, связанными с ними. Внешнее социальное измерение Ми помогает понять то, как Беннаби исследует проблемы цивилизации и анализирует исторические изменения на основании собственного понимания двух процессов колонизации и деколонизации. Внешние социальные факторы

определи начальную точку для его исследования цивилизации. Обеспокоенность ситуацией в Алжире и мусульманском мире того времени привела его к формированию собственного подхода для адекватного решения различных проблем, с которыми сталкиваются общество и умма.

1. Ritzer, *Sociological Theory*, p.17.
2. Bennabi, *Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.9, from al-Mubarak’s preface.
3. al-Hassani, Malek Bennabi; Mirish, ‘Malik Bin Nabi wa al- Ittijah al-Hadari fi al-Harakah al-Wataniyyah: 1920–1938’, pp.203–217.
4. Entelis, *Comparative Politics of North Africa*, p.16.
5. al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran*, p.127.
6. Chernow, et al, *The Columbia Encyclopedia*, p.601.
7. Bennabi, *Shurutal-Nahdah*, p.148.
8. Southworth, *The French Colonial Venture*, p.2.
9. Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, p.2.
10. Habermas, ‘Modernity: An Unfinished Project’, p.38.
11. Mauro, *L’expansion Européenne 1600–1870*, p.203; Metz, *Algeria: A Country Study*, p.23.
12. Gordon, *Images of the West: Third World Perspectives*, p.3.
13. Loomba, *Colonialism*, p.15.
14. Gordon, *Images of the West*, p.15.
15. McNeill, *The Expansion of the West*, pp.726–30, 653–64.
16. Gordon, *Images of the West*, p.4.
17. Loomba, *Colonialism*, p.8; Gordon, *Images of the West*, pp.6–7.
18. Hegel, *The Philosophy of History*, pp.111–115.
19. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.20.
20. Gordon, *Images of the West*, p.9.
21. Southworth, *The French Colonial Venture*, p.7.
22. Gordon, *Images of the West*, p.10.
23. al-Khatib, *Falsafat al-Hadarah ‘Inda Malik Bin Nabi*, p.80.
24. Gordon, *Images of the West*, p.13.
25. Woddis, *An Introduction to Neo-Colonialism*.
26. Entelis, *Comparative Politics*, p.17.
27. al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran*, p.28.

28. al-Asli, *Al-Jaza'ir wa al-Hamalat al-Salibiyah*, p.161.
29. Prochaska, *Making Algeria French*, p.2.
30. Barbour, *A Survey of North West Africa: The Maghrib*, p.239.
31. al-Asli, *al-Jaza'ir*, p.165.
32. Morel, *Algeria, The Topography and History, Political, Social and Natural of French Algeria*, p.92; Harik, 'The Civilizing Mission of France in Algeria', p.27; Bourdieu, *The Algerians*, p.60; Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria, 1830–1987*, p.67.
33. al-Mili, 'Al-Jaza'ir wa al- Mas'alah al-Thaqafiyah', p.37.
34. Harik, 'The Civilizing Mission', p.29.
35. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.21.
36. Turki, 'Adwa' 'Ala Ta'rib al- Tarbiyyah wa al-Idarah wa al-Muhit fi al-Jaza'ir', pp.86–90.
37. al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran*, p.35; Mauro, *L'expansion Europeenne*, p.203.
38. Barbour, *A Survey of North West Africa*, p.213; Entelis, *Algeria*, p.23.
39. Harik, 'The Civilizing Mission', p.1.
40. Metz, *Algeria: A Country Study*, p.25.
41. Prochaska, *Making Algeria French*, p.6.
42. Metz, *Algeria*, p.25; Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al-Mu'asirah*, pp.24–25.
43. Entelis, *Comparative Politics*, p.17.
44. *Ibid.*, p.18.
45. *Ibid.*, *Algeria*; Ageron, *Tarikh al- Jaza'ir al-Mu'asirah*.
46. Mauro, *L'expansion Europeenne*, pp.246–247.
47. Entelis, *Algeria*, p.27.
48. Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al-Mu'asirah*, p.26.
49. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*, p.145.
50. Entelis, *Algeria*, p.27; Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al-Mu'asirah*, p.26.

51. Gallagher, *The United States and North Africa: Morocco, Algeria and Tunisia*, p.64; Entelis, *Algeria*, p.28.
52. Entelis, *Algeria*, p.28; al- Sahmarani, *Malik Bin Nabi-Mufakkiran*, p.39.
53. ElTayeb, 'The 'Ulama and Islamic Renaissance in Algeria', p.34; Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al- Mu'asirah*, p.26.
54. Mauro, *L'expansion Européenne*, p.249.
55. Entelis, *Algeria*, p.29.
56. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria*, p.44.
57. *Ibid.*, p.4.
58. Morel, *Algeria, The Topography and History*, p.31.
59. Entelis, *Algeria*, pp.32–33.
60. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria*, p.50.
61. Confer, *France and Algeria: The Problem of Civil and Political Reform, 1870–1920*, p.22.
62. Grunebaum, *Modern Islam: The Search For Cultural Identity*, pp.12–14.
63. Sonn, *Between Qur'an and Crown*, p.93.
64. Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al- Mu'asirah*, p.78; Entelis, *Algeria*, p.35.
65. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.226.
66. Entelis, *Algeria*, p.36.
67. Bourdieu, *The Algerians*, p.133.
68. Ageron, *Tarikh al-Jaza'ir al-Mu'asirah*, p.106.
69. Harik, *The Civilizing Mission*, p.26.
70. al-Jundi, *Al-Fikr wa al-Thaqafah al-Mu'asirah*, p.132.
71. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.55.
72. *Ibid.*
73. *Qur'an*, 27: 34.
74. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.56.
75. Bennabi, *Wijhat al-'Alam al-Islami*, pp.110–111.
76. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.57.
77. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.16.
78. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.55.

79. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.21–23.
80. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.14.
81. Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.20–21.
82. Bennabi, *Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.48.
83. Bennabi, *Bayna al-Rashad wa al-‘Tayh*, p.174
84. Bennabi, *Al-Muslim fi ‘Alam al- Iqtisad*.
85. Bennabi, *Wijhat al-‘Alam al- Islami*, p.94.
86. *Ibid.*, p.94, 109; Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.40–50.
87. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp.98–99; Bennabi, *Milad Mujtama‘*, pp.82–84.
88. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.112.
89. Chamberlain, *Decolonization*, p.2, 73.
90. *Ibid.*, p.117; *New Encyclopedia Britannica*, p.465.
91. Ijarah, *Al-Sahwah al- Islamiyyah wa al-Tahaddi al- Hadari*, p.25.
92. *Ibid.*, p.26.
93. Turki, ‘*Hawla al-Harakah al-Wataniyyah*’, p.53; Talbi, ‘*Abd al-Hamid ibn Badis: Hayatuh wa Atharuh*’, p.71.
94. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.25.
95. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.36.
96. Entelis, *Algeria*, p.36.
97. Bennabi, *Mudhakkirat*, pp.100–158.
98. al-Qurayshi, *al-Taghyir al-Ijtima‘i*, p.20.
99. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria 1954–1968*, p.38; Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.49.
100. Cleveland, *Islam Against the West*, p.90.
101. Entelis, *Algeria*, p.46.
102. *Ibid.*, p.47.
103. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.276.
104. Entelis, *Algeria*, p.37.
105. al-Mili, *al-Jaza’ir wa al-Mas’alah al-Thaqafiyyah*, p.43.
106. Entelis, *Algeria*, p.38.

107. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria, 1954–1962*, p.40; Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.51.
108. Gallagher, *The United States and North Africa*, p.95.
109. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.52.
110. Horne, *A Savage War of Peace*, p.141.
111. Hmidatou, ‘Abd al-Hamid ibn Badis wa Juhuduh al- Tarbawiyah, p.66, 96–97.
112. Turki, ‘Hawla al-Harakah al- Wataniyyah’, p.54.
113. Knapp, *North West Africa: A Political and Economic Survey*, pp.75–77.
114. ElTayeb, ‘The ‘Ulama and Islamic Renaissance in Algeria’, pp.261–278.
115. *Ibid.*, p.257.
116. Entelis, *Algeria*, p.45.
117. Bennabi, *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Asyawiyyah*.
118. al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran; Ubadah, Safahat Mushriqah; Ukashah, al-Sira‘ al- Hadari fi al-‘Alam al-Islami*.
119. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.219.
120. Mirish, *Malik Bin Nabi wa al-Ittijah al-Hadari*, pp.208–209.
121. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.245. 122. *Ibid.*, p.246.
123. *Ibid.*, p.245, 276.
124. *Ibid.*, p.360.
125. *Shurut al-Nahdah*, p.25. 126. Qur’an, 13:11.
127. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*. 128. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.65. 129. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.26.
130. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.58. 131. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, pp.69–71.
132. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.40.
133. Bennabi, *Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.70; *Shurut al-Nahdah*, p.19; *Mushkilat al-Thaqafah*, p.100.

Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внутреннее интеллектуальное измерение

Это исследование обсуждает внутреннее интеллектуальные факторы, которые формируют третье измерение метатеоретизации в ее подтипе Ми. Она «включает исследование когнитивных факторов»¹, связанных с областью цивилизации и являющихся внутренними по отношению к области исследования Беннаби для решения проблем стагнации, отсталости и дезинтеграции мусульманского мира. Это охватывает самые главные когнитивные парадигмы, школы мысли, изменение парадигм и общие инструменты метатеоретизирования, с помощью которых можно анализировать существующие теории и разрабатывать новые.²

В этом контексте нужно учитывать следующие вопросы: как ученые до Беннаби подходили к исследованию цивилизации? Какие самые важные характеристики их подходов? Как Беннаби воспринимает область исследования цивилизации? Как другие подходы повлияли на Беннаби? Я использую две точки зрения, чтобы ответить на них: 1) превалирующие парадигмы, школы мысли и подходы, касающиеся исследования цивилизации и их влияния на подход к цивилизации Беннаби; и 2) сравнительный анализ подхода Беннаби и других подходов к вопросу цивилизации и толкованию ее развития, а также некоторых главных концепций, связанных с ней.

ОБЛАСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Для начала нужно прояснить четыре момента: высказывание Беннаби о центральности цивилизации; согласие между учёными, изучавшими Беннаби, о центральности цивилизации; сложность отслеживания идей к истокам трудов Беннаби; и доминирование двух широких парадигм, философии истории и общественных наук, в исследовании цивилизации.

Беннаби четко утверждал, что он больше всего заинтересован исследованием цивилизации и проблемой условий жизни человека, которая рассматривается как единица анализа:

«Проблемой каждого народа, по сути, является его Цивилизация. Поэтому невозможно для кого-либо понять и решить его/ее проблемы, если человек не возвышает своё мышление и возможности до уровня великих человеческих дел и не проводит глубокое обсуждение, чтобы понять факторы, создающие и разрушающие цивилизации.»³

Он рассматривал исследование уникальной области, предметом которой является цивилизация, а методология и концепции выведены из различных наук, истории, социологии и психологии, интегрально, что позволило ученым открыть этот феномен.⁴

Поэтому он разработал собственные концепции и понятия, и применил свои взгляды для изучения развития цивилизации в истории. Ученые, изучающие Беннаби, соглашаются, что его главным интересом и начальной точкой было исследование цивилизации.⁵ Гасум утверждал, что Беннаби интересовался предоставлением подхода к исследованию современного положения мусуль-

манской цивилизации в состоянии болезни, упадка и отсталости во всех аспектах.⁶

Третий момент поднимает вопросы о том, насколько глубоко Беннаби понимал различные исследования, рассматривающие цивилизации, несмотря на то, что во многих местах своих трудов Беннаби обсуждает и оценивает то, что разные философы и обществоведы говорили на эту тему.

Автор соглашается с Бариуном, который утверждал, что можно с уверенностью сказать, что Беннаби читал работы большого количества историков и обществоведов. Тем не менее, в своих трудах он редко полностью описывает свои источники, когда представляет свои взгляды на цивилизацию.⁷

Читатель может легко найти имена некоторых философов, ученых-обществоведов или мыслителей, но нет прямой ссылки на определенные книги, из которых Беннаби цитирует идею.

В своём предисловии к арабскому изданию книги «Ислам в истории и обществе» Беннаби, Аль-Мубарак упоминает, что Беннаби был не обычным академическим писателем, а мыслителем, который видел преграды для своего народа, поэтому он искал решения, а не думал о написании академического шедевра о цивилизации. Он был больше, чем писатель; в его душе соединялись видение философа, мыслителя и энтузиазм проповедника, который верил в священную миссию.⁸

Чтобы преодолеть препятствие, эта глава применяет контент-анализ, одну из методик, упомянутую в общем вступлении, который отследит некоторые идеи вплоть до их истоков, приведет к мыслителям и их трудам.

Ученые также соглашаются, что исследования цивилизации длительное время были предметом изучения и спекулятивной частью философии истории.⁹ Однако

после развития в критической философии и возникновения общественных и гуманитарных наук, научный мир расширил свои горизонты, если не изменил свою парадигму, в направлении области общественных наук с их разными подходами, школами и методами в пределах общей модели цивилизационных исследований.¹⁰ Следовательно, исследование цивилизации было под влиянием двух парадигм философии истории и общественных наук.

Анализ превалирующих парадигм и различных школ и мировоззрений устанавливает связи между концепциями, понятиями, методами Беннаби и их происхождением в смежных областях и доминирующих научных школах во время его жизни и на протяжении истории предмета исследования.

ПАРАДИГМА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В пределах парадигмы философии истории существует три школы, которые исследуют цивилизацию с помощью похожих парадигм: циклическое видение, прогрессивное видение и парадигма несвязанных историй разных народов.¹¹

В то время, как парадигма несвязанных историй была частью истории в ее «первом порядке», другие две парадигмы формируют часть истории в ее «втором порядке» и имеют далеко идущие последствия и большее влияние на исследование цивилизации. Они формируют главные взгляды исторического изменения условий жизни человека и главных школ, которые подходили к рассмотрению вопроса цивилизации, отмечая модели исторических изменений и концептуализировали их.¹²

Дальше мы обсудим общий взгляд, разные подходы, использованные методы, выдающихся философов исто-

рии в этих трёх школах, результаты их исследования цивилизации и то, как школы и подходы влияли на формулирование и развитие подхода Беннаби к цивилизации.

(1) Школа исторического прогресса,
ее вклад и влияние на Беннаби

*(а) Вклад школы исторического прогресса
в исследование цивилизации*

Исторические изменения, согласно мнению школы исторического прогресса, эволюционировали от примитивного к более развитому и более сложному.

В XIX веке наблюдалось возникновение нескольких теорий в пределах этой школы¹³, ведущими учеными которой были Гегель, Конт и Маркс.¹⁴ Под влиянием растущего и распространяющегося проекта возрождения и современности, сторонники школы рассматривали историю как прогрессивный процесс, и их вклад в исследование цивилизации сформировал развитие и подход Беннаби.

Они верили в прогрессивный характер истории, духовный (Гегель, Маркс) или линейный (Конт), хотя существовали отличия в концептуализации движущих сил истории. Они были «пророками» прогресса в XIX веке.¹⁵

По мнению Гегеля, мировая история была полем битвы идей и духовных сил, а Маркс считал, что сражались классы, технологии и экономические силы. Гегель рассматривал историю как нечто прогрессирующее в направлении подобия Прусской монархии, а Маркс считал, что целью прогресса было бесклассовое общество.¹⁶

На основании своего идеалистического мировоззрения, Гегель считал историческое развитие человеческой цивилизации прогрессивным и проходящим последнюю стадию, когда сознание и дух стремились к абсолюту.

Существуют три стадии объективного разума или духа: абстрактное право; мораль сознания или субъективная нравственность и стадия социальной нравственности или появление государства. Эти стадии больше метафизические, чем исторические, созерцательные, чем эмпирические. Они формируют рациональный процесс и доказаны спекулятивным восприятием.¹⁷ По сути, они не указывают на историческую преемственность, а диалектический процесс открывается или проявляется в сознании человечества особенно существенным образом в определенные моменты исторической эволюции.¹⁸

Например, абстрактное право обычно проявлялось во времена Римской империи; мораль сознания или субъективная нравственность - в век католичества и ещё больше в XVIII веке Просвещения, в то время как третья и последняя стадия, период, когда все противоречия исчезают, возникает в истории, когда немецкое протестантское общество обретает политическую форму и возникает государство как объективация Божественного. Последняя, согласно Гегелю, проявлялась в виде Прусского государства.¹⁹

Главным вкладом Гегеля является его диалектический метод. С диалектической точки зрения, вещи, которые кажутся противоположностями, на самом деле, являются только первыми стадиями окончательного синтеза. Поэтому история является историей прогресса цивилизации и человеческой свободы. Согласно Гегелю, человечество двигалось прогрессивно в направлении идеи свободы, которая является «самодостаточным существованием» каждой личности. Гегель утверждал, что прогресс «является безграничным импульсом мирового духа - целью его непреодолимого призыва». Первой стадией цивилизации является Восток, цивилизации Китая, Индии и Ближнего Востока. На этой стадии человечество проживает «дет-

ство» своей истории, в то время как с греками человечество достигло своей «юности» и понятие свободы личности было принято: «поэтому они были свободны, но они знали только то, что некоторые являются свободными, а не человек как таковой».

Согласно Гегелю, римляне привели человечество к «зрелости», когда те же свободные люди и их рабы создали великолепный материал и политическую империю. Потом пришли немцы или европейский мир с приходом современной цивилизации, представляющей кульминацию прогресса.

Поэтому Гегель провозгласил, что Европа - абсолютный конец истории, «поскольку история мира является ничем другим, как развитием идеи свободы».²⁰

Будучи отцом идеалистической исторической теории нации и исторического прогресса, Гегель верил, что проблемы нации-государства вскоре исчезнут. Люди становятся участниками прочной и стабильной «этнической социальной области», созданной экспансией государственной власти и ее профессиональных и просвещенных гражданских служащих.

Другим лидером школы исторического прогресса был Маркс, который вдохновлялся мыслями Гегеля. Он был одной из самых влиятельных личностей в философии истории и исследовании исторических изменений, и его поход строился на таких же основаниях, что и подход Гегеля: «непреодолимый марш человеческой свободы».²¹

Если Гегель использовал диалектику разума, Маркс использовал диалектику экономических средств, когда он определял экономику, а не политику, ключик для открытия человеческого прогресса посредством закона борьбы классов. Другими словами, непреодолимые человеческие экономические силы управляли людьми и определяли тенденции в истории.²²

Марксистский подход был декларацией о том, что история не умирает, как провозгласил Гегель, рассуждая о национальных государствах, а переходит на следующую стадию, которая расположена выше капитализма: социализм. На последней общество лишено классов и гегелевское понятие государства лишается смысла. В пределах коммунистического общества желания людей регулируются коммунистическим манифестом.²³ После того, аналогично заявлениям Гегеля, история закончится с приходом коммунизма, практической составляющей марксистской идеологии.

Оба теоретика говорили о детерминистическом конце истории; для обеих, история достигает конечной точки, достигнув которой она не может идти дальше.²⁴

Маркс считал, что факторы экономических сил объясняют историческое изменение в направлении высшей цели бесклассового общества.²⁵ Поэтому, потребности и технические средства составляют ось сил созидания; они определяют социальные отношения данной цивилизации и характеризуют цивилизацию в ее нравственном и материальном аспектах.

Другим пророком школы исторического прогресса был французский философ Огюст Конт. Он был интеллектуальным преемником сторонников Французской революции. Сен-Симон (1760-1825) в этом предсказал приход новой эры человеческого прогресса и рационального понимания мира, наподобие новой религии.²⁶

Конт был везунчиком и нашел более престижную должность, основав школу философов истории и социологов. В своей «позитивной философии» он провозгласил спасительное послание, очень похожее на гегелевское.²⁷

Под влиянием прогресса, Конт применял теорию эволюции Дарвина и развитие физических наук к условиям

жизни человека и историческим изменениям. В XIX веке его взгляды стали первыми в новом объяснении человеческой истории в эру «политической науки».²⁸

В своем понимании закона трех стадий или состояний (*la loi des trois états*), Конт представил другую периодизацию различных состояний в человеческой истории. По мнению Конта, человечество и человеческая мысль успешно прошли теоретическое (сверхъестественное), метафизическое (абстрактное) и позитивное (навечно) состояния.²⁹

В теологическом состоянии все объяснялось сверхъестественными сущностями и волей. В метафизическом состоянии, абстрактные оккультные причины заняли место сверхъестественных сущностей, и все относилось к жизненным силам, формам субстанции и т.д.

В конце концов, в политическом состоянии наука является уникальным законом - все понимается в свете чувств - доказанная наука и «законы» или постоянные связи между явлениями должны заместить «волю» и «причины».³⁰

С исторической точки зрения, закон трёх стадий является, даже в области знаний о явлениях, сомнительным и слишком обобщенным. Хотя Конт утверждал, что его закон трёх стадий был «абстрактным выражением общей действительности», он не предоставил данных, которые могли бы опровергнуть его теорию.³¹

Главным вкладом школы исторического прогресса в масштабе этого исследования является объяснение исторического движения, его стадий и причин. В этом отношении, важно увидеть, как Беннаби воспринимает эти вклады и как эти объяснения повлияли на его подход к цивилизации.

(б) Влияние школы исторического прогресса на подход Беннаби

По мнению Беннаби, толкование движения цивилизации было предметом изучения различных школ в пределах философии истории в XVIII-XIX веках. Многие историки и философы исследовали причины, определяющие историческое движение и создающие разные толкования хода истории,³² но были слишком медлительными в развитии систематического и целостного подхода к анализу исторических изменений.

Он утверждал, что большинство историков, от греческого Фукидида (460 до н.э.) до французского Гизо (1787-1874) сосредотачивались на собирании информации об исторических событиях, вместо того, чтобы разрабатывать модель для предоставления рациональной интерпретации этих событий.

С приходом Гизо и благодаря эпохе Просвещения, наука история начала предоставлять некоторые научные толкования. Однако, даже у Гизо, существовали некоторые декартовские стереотипы, которые не давали ему сформировать всесторонний и систематический метод.³³

В своей оценке исторического движения Беннаби изучил вклады Гегеля, Маркса и Конта, в частности,³⁴ и считал взгляды Гегеля отображением политических представлений о роли государства XIX века. Однако, он не рассмотрел вклад Гегеля в целом, а только идею противоречия, которая, по мнению Гегеля, формирует стимулирующую силу, которая создаёт историческое движение и может генерировать его причины.³⁵

Беннаби поддерживает акцент Гегеля на важности области идей в истории. Поэтому, исходя из его концепции религиозной идеи (см. вторую главу) можно сказать, что он разделял взгляды Гегеля, отводя главную роль в стимулировании движения цивилизации идеям.

Более того, Гегель приписывал любые социальные изменения принципу противоположности между тезисом и антитезисом. Поэтому, когда конфликтующие силы начали взаимодействовать, они сгенерировала следствие обязательного слияния или синтеза. Эти три фазы руководят каждым историческим изменением и составляют процесс социальных изменений.³⁶

Когда Беннаби рассматривал вклад Маркса, он был убеждён, что существовала связь между гегелевским понятием противоречия или диалектики и марксистским подходом, считающим, что противоречивые причины, генерирующие социальные изменения, являются экономическими по своей природе.³⁷

Вместо противоречий Гегеля, основанных на идеях, объяснение исторических изменений Маркса основано на материалистическом понимании истории. Он считает прогресс в направлении лучшего общества результатом экономических противоречий;³⁸ каждое историческое изменение, предшествующее рождению цивилизации, существует только как следствие материальных потребностей человека. Это мнение, согласно Беннаби, является слишком узким и ограниченным некоторыми ситуациями в Европе в Викторианскую эпоху.

Поэтому акцент марксизма на материальном аспекте цивилизации привёл марксистов к тому, чтобы отдать первенство экономическому измерению; их толкование является более «экономическим» и исторические изменения в цивилизационном процессе в пределах этой марксистской парадигмы основаны на классовой борьбе между пролетариатом и буржуазией. Таким образом, историческое движение цивилизации является всего лишь следствием этой диалектической классовой борьбы.

Хотя подход Маркса впервые объяснил социальные события в пределах модели феномена цивилизации, он был слишком ограниченным;⁴⁰ и если бы его лидеры

презентовали свой подход универсальными понятиями, чтобы указать на его общий характер и возможность применять к большому кругу человеческих обществ, они не смогли бы освободить свой анализ от духа евроцентризма XIX века.⁴¹

Сосредоточенность Маркса на человеческих потребностях и технических средствах как на двух полюсах типов производства, и детерминанте типа социальных отношений любой цивилизации и детерминанте сущности цивилизации как таковой, морально и материально, привела Беннаби к утверждению того, что этот подход не объясняет фундаментальные вопросы, которые возникают во время разрушения или разрыва социальных отношений и дезинтеграции цивилизаций, когда не происходило никаких изменений в природе человеческих потребностей или в плане средств производства.

Например, это не объясняет дезинтеграцию и упадок цивилизаций Америки до Колумба, Римской цивилизации, которая не исчезла из-за скудных человеческих потребностей и технических средств.

Поэтому, мы считаем, что прерывание в марксистском толковании и объяснение исторических изменений объясняется злоупотреблением методологией при объяснении событий. Эта методология начинается с материалистической предопределённости, бессознательного механического процесса в планировании цивилизации.⁴²

Очевидно, что подход марксистской школы концептуализирует человека как машину или как безвольное существо, и категоризирует его как существо с одним измерением, которое существует больше физически, чем морально. Соответственно, Беннаби отмечает:

«Марксистская философия также пренебрегает важным понятием цикла, утверждая, что социальный и исторический процессы двигаются от эры примитивных жи-

вотных инстинктов к эре изобилия, сознания и свободы, хотя завершенность, присущая этому выражению, противоречит основанному принципу диалектики».⁴³

Следовательно, марксистское толкование истории как старого метода было ограничено историческими обстоятельствами Европы XIX века.⁴⁴ С приходом XX века появились новые подходы для объяснения генезиса цивилизации, которые рассматривали ее шире, чем марксистские факторы человеческих потребностей и технических средств.⁴⁵

Беннаби считал, что теория человеческих потребностей, сформулированная Марксом, неспособна объяснить динамику рождения цивилизации. Он утверждал, что марксисты используют политическое перефразирование с их акцентом на «классовом сознании». Они приписывают политический характер проблеме цивилизации. Он утверждает, что идея человеческих потребностей напоминает индивидуалистские инстинкты людей и включает соревнование и конфликт. Поэтому каждый человек трудится ради себя, действуя под влиянием биологических законов.⁴⁶

Другими словами, классовое сознание и идея человеческих потребностей и материальных нужд ведут не к кооперации и интеграции, а к ещё большему конфликту и конкуренции между членами общества или общины, которые усложняют процесс объединения ради завершенности своего исторического опыта.

Беннаби утверждает, что если мы применяем к марксистскому подходу собственные законы экономических факторов, пределы его объяснения на экономической карте мира будут следующими: рассмотрение марксистского движения как экономического феномена приведёт нас к выводу, который действительно отвечает экономи-

ческой зоне, представляющей уровни, которых достигла Япония, с одной стороны, и Англия, с другой.⁴⁷ Беннаби объясняет ограниченность подхода марксистов:

«Мы можем утверждать, что, хотя и доказано противоположное, распространение коммунистической доктрины ограничено экономическими рамками, которые отвечают географическим границам, и за этими пределами марксистские взгляды не смогли найти благоприятных для их применения условий. Таким образом, они не могут дать нам основательное толкование, которое можно обосновано применять к тем областям, где они не распространены».⁴⁸

Мотивирующая сила истории может объяснить определенные истории, такие как европейская до периода Гегеля или Маркса, но это понятие, в его гегелевской или марксистской интерпретации, является ошибочным и ограниченным. Его нельзя обобщать и применять к человеческой цивилизации в целом. Например, к подходу, объясняющему генезис мусульманской цивилизации или ее развития в истории.⁴⁹

Беннаби считал Конта инициатором современной социологии после длительного периода сна со времён Ибн Хальдуна, который был отцом социологии за десять веков до Конта.⁵⁰ Однако, Беннаби очень критически относился к его позитивистскому видению истории. Основная парадигма позитивизма и закон трёх состояний Конта были для него ложным обобщением. Возможно индуктивно найти некоторые свидетельства такой конструкции, однако, индуктивный результат воспринимался и классифицировался в свете ошибочности позитивистской философии и не существует других знаний, кроме знаний о явлениях и толковании чувственного опыта.⁵¹ Другими словами, математические и физико-матема-

тические науки и все другие науки о явлениях имеют единую роль установления истины и реальных знаний в человеческом мышлении, и, таким образом, религия, мистический опыт, метафизика и поэзия в цивилизационном сознании являются наследством примитивной и дологической ментальности.⁵²

На Беннаби, во многом, повлияла школа исторического прогресса и ее различные подходы. Он критиковал ее, поскольку по его мнению, она является более теоретической, чем исторической, она основывается на евроцентрической модели, рассматривающей историю современной Европы как кульминацию прогресса человеческой истории без критического анализа различного цивилизационного опыта. Поэтому, она представляет подходы, которые сосредоточены на некоторых переменных исторического изменения и пренебрегает сложностью цивилизации как многогранного явления.

Беннаби признавал гегелевские идеи в качестве катализаторов изменения истории и хвалил марксистов за их диалектический анализ. Однако, он утверждал, что школа не была связана с природой цивилизации и критиковал ее из-за ограниченности методов, концепций и взглядов.

Поэтому, на Беннаби влиял общий подход школы к универсальному процессу цивилизации, по крайней мере на его теоретическом уровне, к общей модели исторических изменений, поиску мотивационной силы движения цивилизации и использованию очень абстрактных концепций, обозначающих намерения и осознание ее мыслителями метафизического аспекта цивилизации.

Упор Беннаби на важность универсальной связи привёл его к чтению и критическому рассмотрению вкладов различных философов истории, включая упомянутых из школы исторического прогресса. Они помогли ему понять и открыто универсальную модель цивилизации,⁵³ и построить свой междисциплинарный подход.

(2) Циклическая школа: вклад и влияние на подход Беннаби

В этом параграфе обсуждается вклад и влияние циклической школы на подход Беннаби: ее различные точки зрения, циклический феномен, стадии цивилизационного движения и сила, которая приводит в движение историю.

Ибн Хальдун и Тойнби были ведущими учеными этой школы, хотя их подходы к цивилизации отличались, но здесь больше внимания уделяется сравнению идей Беннаби с их идеями. Основанием для особенного внимания является то, что Беннаби склонялся к этой же школе, в ней применяли циклическую концепцию движения цивилизации и он чувствовал себя их преемником.⁵⁴

(а) Вклад циклической школы в исследование цивилизации

Как говорит Сандерсон, циклическая школа является уникальной среди историков, не только в различении моделей исторических изменений, а также в классификации этих моделей как циклических в природе.⁵⁵

Цивилизации проходят процесс рождения, роста, разрушения, дезинтеграции и упадка, и имеют общие модели развития и разрушения.⁵⁶ Подходы школы отличаются ответами касательно единиц, которые должны применяться в анализе и написании истории.⁵⁷

Другой чертой этой школы является ее методология, которая в основном включает сравнительное исследование различных цивилизаций. Другими словами, выдающиеся персоналии этой школы, такие как Ибн Хальдун, Шпенглер, Тойнби, Сорокин и другие занимались сравнительным анализом и изучением исторического развития в различных цивилизациях.⁵⁸

Ученые пришли к универсальным моделям исторических изменений после исследования исторических данных. Они экстраполировали определенный опыт формирования и развития цивилизаций и рассматривали человеческие общества в движении в направлении цивилизационных целей, как организмы в биологическом мире. По сути, они провели аналогию между жизнью (рождение, детство, отрочество, зрелость и смерть) живых организмов и цивилизаций.

Также, ученые интересовались многогранной природой цивилизаций как социоисторических и культурных единиц. Они упоминали присутствие религиозной идеи в разных концепциях: религия и дух солидарности (асабийя)⁵⁹ в подходе Ибн Хальдуна, вызов и реакция в подходе Тойнби и религиозная идея в подходе Беннаби.

(1a) Вклад Ибн Хальдуна в исследование цивилизации

В книге «Мукаддима» Ибн Хальдун впервые осуществил исследование истории, чтобы определить ее законы и модели. Его исследование природы общества и социальных изменений привели его к развитию того, что он называл илм аль-умран, наука о цивилизации.⁶⁰

Ибн Хальдун сделал сдвиг в исследовании жизни человека. Он осознавал модели, управляющие движением жизни человека в истории и чувствовал, что создание обычных хроник событий было, в лучшем случае, начальным заданием для историков. Нужно было освещать объяснительные и аналитические аспекты этих событий, поэтому в «Мукаддиме» он сделал сдвиг в исследовании истории от обычных хроник событий к объяснению и выявлению моделей изменений в истории (табадул).⁶¹

Он был знаком с основными принципами анализа цивилизационных и децивилизационных процессов. Лауэр определяет следующие принципы:

- 1) Социальные явления придерживаются законных моделей.
- 2) Законы действуют на общественном уровне.
- 3) Законы в социальном процессе должны быть открыты посредством сбора большого количества данных и наблюдения взаимосвязей между переменными.
- 4) В обществах с одинаковой структурой действуют одинаковые общественные законы.
- 5) Общества характеризуются изменениями.
- 6) Законы, применяемые к изменениям, являются социологическими, а не биологическими или физическими по природе.⁶²

Перечисленные Лауэром принципы изучения социальных явлений представлены в работе Ибн Хальдуна. Очевидно, что исследование цивилизации Ибн Хальдуна сначала было концептуализировано посредством использования «государств и династий» как понятных единиц анализа, и посредством исследования государств, он разработал свою концепцию стадий и цикла.

Опираясь на свой личный опыт и знания мусульманской истории, он установил, что государства на протяжении мусульманской истории появлялись и исчезали, все они развивались циклически, постепенно проживая определенные стадии от рождения до смерти.⁶³

Ибн Хальдун концептуализировал жизненный цикл (рождение, развитие, смерть), универсальную модель, общую для всех организмов,⁶⁴ и применил ее к продолжительности жизни государства (династии), являющейся организмом, который рождается и проходит жизненный цикл, завершающийся упадком и смертью: рождение, развитие, разрушение.⁶⁵ Государство состоит из людей, поэтому продолжительность его жизни влияет на их пе-

риод жизни и жизни трёх поколений, каждое равное возрасту личности, достигшей зрелости (40 лет).⁶⁶

Кроме трёх стадий, Ибн Хальдун обсуждал следующую четвертую стадию:

«Первое является поколением основателей, когда примитивная и оседлая жизнь бедуинов характеризует стадию. Асабийя все ещё находится в зените и ее члены (племя) все ещё придерживаются племенных обычаев и простой жизни. Они разделяют силу и славу, доставшиеся им, между собой».⁶⁷

Второе поколение наблюдает приход оседлой жизни, которая украшается на фоне простой жизни бедуинов. Члены асабийя постепенно переходят от состояния лишения к хорошо налаженной жизни и продолжают развивать государство, пока они не достигнут богатства и достатка. Потом они переходят к разделению и к абсолютизму правителя.⁶⁸ После этого асабийя начинает терять свою мотивационную силу и свои объединяющие характеристики и переживает начало своего разрушения. Хотя ее члены потеряли многие характеристики первого поколения, они все ещё стремятся восстановить славу своих предшественников.⁶⁹

В третьем поколении члены асабийя полностью забывают о жизни бедуинов с ее чертами, и забывают мотивы смелости и мужества. Культура роскоши распространяется и достигает своей кульминации в этом поколении, а общество начинает вести экстравагантный образ жизни, стремящийся к комфорту и снисходительности. Дух солидарности асабийя теряет свою связывающую и мотивационную силу. Поэтому, члены общества становятся трусами и больше не способны защищать своё общество от врагов. Следовательно, правитель использует других, вместо своих членов асабийя и государство начинает умирать.

В четвёртом поколении родовые связи исчезают, асабийя дезинтегрируется и государство терпит поражение и разрушается.

Таким образом, мы увидели, что Ибн Хальдун разделил продолжительность жизни на три общие поколения, но, когда он обсуждал характеристики каждого, то добавил четвёртое, которое, после некоторого анализа, не является поколением, которое нужно добавлять к предыдущему, как продолжение третьей стадии.

В дальнейшем Ибн Хальдун разделил процесс цивилизации или «государства» на пять стадий. Стадия рождения отвечает первому поколению; стадия доминирования и роскоши - второму поколению; начало упадка - третьему, и последняя стадия отвечает четвёртому поколению.⁷⁰

Цикл государств и династий будет неполным без его концепции асабийя, силы, мотивирующей исторические изменения в росте, развитии и дезинтеграции династий и государств; но одна асабийя не создает существенного развития, и чтобы группа сохраняла доминирование и создавала большую династию, она также требует религиозной идеи.⁷¹

Асабийя в основании государственного строения помогает объединять членов группы друг с другом и заставлять их защищать государство. Однако, в связи с тем, что асабийя имеет объединяющий и соревновательный аспекты, она требует религиозной идеи, которая не даёт людям заниматься самообогащением, соревнованием и взаимной завистью, и направляет их усилия в направлении благих деяний.⁷²

Религиозная идея не осуществит свои цели без присутствия асабийи, которая поддерживает, несет и защищает ее. Согласно Ибн Хальдуну, так случилось со всеми пророками, которые зависели от группы и родов, хотя Аллах поддерживал их и все живые существа.⁷³

Поиски универсальной модели в истории, циклическое движение династий и государств и понятие асабии были главными идеями Ибн Хальдуна, которые сделали очевидный вклад в исследование цивилизации.

Арнольд Тойнби был другим сторонником циклической школы цивилизации, который тем или другим образом повлиял на подход Беннаби.

(2a) Вклад Тойнби в исследование цивилизации

В книге «Исследование истории» Арнольд Тойнби⁷⁴ осуществил сравнительное исследование цивилизаций для установления законов, определяющих их развитие, чтобы разработать теорию природы и цели цивилизаций.⁷⁵

Он рассматривал мировую историю как последовательность цивилизаций, и понятной единицей исторического исследования являются не народы или периоды, а «общества», «не человечество в целом, а определенные группы человечества, которые мы называем обществом (цивилизация)».⁷⁶

Тойнби пришёл к такому заключению после исследования английской истории и выяснил, что эта история является частью «целого», которое содержит только части (Англия, Франция...) и связана с другими частями во времени и пространстве.

Соответственно, «целое» можно определить во времени и пространстве, и части этого «целого» поддаются одинаковым стимулам или вызовам. Более того, «целое», к которому принадлежит Англия, определяется как «Западный христианский мир»; его измерение в пространстве в разное время и его происхождение определены.⁷⁷ Тойнби применил свою теорию к цивилизациям мира. Это позволило ему определить, проанализировать, опи-

сать и изучить расцвет и падение более двадцати цивилизаций в ходе человеческой истории.⁷⁸

Он также считал цивилизации следствием диалектической взаимосвязи между вызовом и ответом, в которых в цикле наблюдаются рост и упадок. Рост происходит, когда ответ на определенный вызов не только успешный сам по себе, но и содействует следующему вызову, на который опять вырабатывается успешная реакция.

Более того, рост имеет два синонима: увеличивающийся контроль над средой человека (захват соседних народов) и увеличивающийся контроль над физической средой, который выражается в совершенствовании материальных технологий. В свою очередь, упадок имеет две стадии: разрушение и дезинтеграция; разрушение означает потерю контроля или потерю свободы в пользу автоматизма.⁷⁹

Тойнби предполагает, что стадия разрушения имеет собственные симптомы и это отличает ее от дезинтеграции. Эти симптомы можно увидеть в потере творческих сил креативного меньшинства, которое становится просто «доминирующим» меньшинством,⁸⁰ в ответ на уменьшение сплоченности и мимикрии со стороны большинства, и в потере социального единства у общества в целом.

Настоящей причиной упадка является недостаточное самоопределение, когда рекреативное большинство начинает следовать за творческими лидерами посредством механической и поверхностной имитации.

Впоследствии, лидеры могут перенять механичность своих последователей и в результате мы получим «арестованную» цивилизацию. В этом случае креативное меньшинство становится доминирующим меньшинством и большинство превращается в отчуждённый пролетари-

ат. Следовательно, общество находится на пути к дезинтеграции и теряет способность самоопределения.

В конце концов, стадия дезинтеграции цивилизации знаменует разделения социального тела на три фракции: доминирующее меньшинство, внутренний пролетариат и внешний пролетариат.

Когда творческое меньшинство потеряет свою креативность, оно станет доминирующим и деспотичным в отношении большинства, которое, в свою очередь, будет заниматься механической имитацией воли доминирующего меньшинства. В результате, большинство потеряет свою связь с культурой общества, и внешний пролетариат будет чувствовать себя врагом общества, которое пребывает в упадке.

Объяснение Тойнби силы, движущей историческими изменениями, было выдвинуто в пределах формулы «вызова и ответа», генерирующей те или иные вызовы, на которые формируется другая успешная реакция.

Вызов, создающий цивилизацию, должен прийти в первую очередь не от географических факторов, а от их человеческой среды, т.е. от «доминирующих меньшинств» обществ, к которым они относятся. На этот вызов внутренний и внешний пролетариат реагирует посредством отделения от них и от закладки основ новой цивилизации.

Не существует рамок для этого процесса роста, пока не возникнет вызов, на который цивилизация не сможет среагировать, трагическое событие, которое знаменует окончание роста. Последний означает разрушения цивилизационного процесса и начало противоположного процесса упадка цивилизации.

Предпринимается вторая судорожная попытка реагирования на него и, если она успешна, рост возобновится.

Однако, после частичного и временного успеха, этот ответ может также потерпеть неудачу.⁸¹

Идеи Тойнби были очень важны для развития подхода Беннаби. Тойнби подчеркивает истинную природу цивилизации как «целого» или понятной единицы исследования исторических изменений. Он был одним из первых, кто выдвинул идею циклического процесса истории, и его формула «вызова и ответа», согласно которой препятствие экономической или технической природы является вызовом для общества и требует ответа этого общества. Но эта формула «вызова и ответа» привела Беннаби к жесткой критике Тойнби в связи с его детерминистическим взглядом на неизбежный процесс упадка, как только цивилизация оказывается на этой стадии. Детерминистический взгляд Тойнби на цивилизационный процесс является очевидным. Несмотря на то, что он высказывал надежду на то, что процесс роста может восстановиться, он считал это явление частичным и временным. Как Ибн Хальдун, он был детерминистом, который концептуализировал цивилизационный процесс, который обязательно закончится разрушением и упадком цивилизации. Перед абсолютным упадком будет попытка восстановить все, за которой последует неудача, затем вторая попытка, опять неудача... и так далее. После некоторых признаков успеха окончательное поражение постигнет общество.

Общая теория расцвета и упадка государств и династий Ибн Хальдуна и теория цивилизаций Тойнби привлекли внимание Беннаби, когда он ознакомился с работами первого в раннем возрасте в Алжире и с работами последнего в Париже.⁸²

(б) Вклад циклической школы в подход Беннаби

(1б) Влияние Ибн Хальдуна

В средней школе Беннаби ознакомился с книгой «Мукаддима» Ибн Хальдуна. Она была источником на протяжении всей его интеллектуальной карьеры, особенно после того, как он посвятил свою жизнь исследованию цивилизации. Он рассматривал ее, аналогично Ибн Хальдуну, как феномен, который нужно анализировать аналитическим путем, чтобы открыть его модели.⁸³

Многие ученые соглашались с тем, что Беннаби был вторым Ибн Хальдуном по своим идеям, методу и области интересов.⁸⁴ Сам Беннаби черпал некоторые свои основные идеи из трудов Ибн Хальдуна⁸⁵ и признавал его вклад в развитие философии истории, особенно идеи циклического движения цивилизации. Он также заявлял, что Ибн Хальдун является гением, который открыл модель истории, отцом и специалистом арабской социологии в Средние века.

Он утверждал, что Ибн Хальдун был первым историком, который открыл логику в историческом развитии истории, поскольку до него «история была бесконечной чередой событий». Ибн Хальдун предложил «новый взгляд на историю, поскольку он связал историю с идеей причинности, что указывает на его понимание значения событий».⁸⁶

Оба понятия причинности истории и цикл цивилизации были тем, что привлекало внимание Беннаби к критическому изучению трудов Ибн Хальдуна.

В книге «Ислам в истории и обществе» Беннаби утверждает, что Ибн Хальдун, возможно под влиянием исламских психологических факторов, «разделил понятие цикла в своей теории на три поколения»,⁸⁷ и обратил внимание на два момента:

Во-первых, Ибн Хальдун был ограничен политическими понятиями, что ограничило его новые идеи. Поэтому терминология (государство, династия и племена, а также асабийя) «маскирует глубину идеи, сводя измерение цивилизации до пределов династии».⁸⁸

Во-вторых, несмотря на то, что понятие асабийя Ибн Хальдуна является узким, оно заставляет нас подчеркнуть переходящий аспект цивилизации. Использование понятия асабийя и интерпретация рассвета и упадка династий, хотя и ограничило измерение цивилизации, сведя его к одному из ее творений, посеяло семя глубинной идеи переходного или циклического хода цивилизации.⁸⁹

Весь подход к цивилизации был скрыт и замаскирован недостаточной терминологией во времена Ибн Хальдуна. Как утверждал Беннаби в следующей цитате:

«Возможно, Ибн Хальдун был первым, кто вывел модель исторического и цивилизационного движения. К сожалению, терминология его времени остановила его на одном творении цивилизации, а именно – государстве вместо того, чтобы рассматривать саму цивилизацию. Следовательно, мы не видим, что Ибн Хальдун оставил нам больше, чем просто теорию о развитии государства, было бы лучше, если бы его теория представила нам развитие самой цивилизации».⁹⁰

По мнению Беннаби, понятие циклического движения позволяет обсуждать не только условия прогрессивного развития, а также факторы упадка, хотя Ибн Хальдун не владел полноценным методом для рассмотрения феномена цивилизации.⁹¹ На Беннаби повлиял общий подход Ибн Хальдуна к историческим изменениям и его поиски универсальных понятий для понимания развития цивилизации, но Беннаби выбрал другую единицу исследова-

ния, рассматривал другие продолжительности жизни цивилизации и движущую силу.

Беннаби пошёл дальше государства Ибн Хальдуна как понятной единицы в качестве социально-исторического исследования, когда он рассматривал «государство» творения цивилизации, а цивилизацию использовал как единицу исследования.⁹²

Более того, в то время как Ибн Хальдун присвоил определённую продолжительность жизни государству, Беннаби оставил ее открытой с акцентом на динамичности и переходной природе цивилизации.⁹³

Другой основной идеей Ибн Хальдуна была движущая сила, которая начинает цивилизационный процесс, хотя значение отличается.

Ибн Хальдун считал, что человеческая цивилизация в движении имеет модели и следует постоянным законам. Эти модели он назвал табаи аль-умран, модели цивилизации.⁹⁴ Таким образом, изменения на протяжении истории имеют движущую силу под названием асабийя, являющуюся психосоциальной связью между членами группы и основанной на родственных связях или общей религии.⁹⁵

Беннаби разработал понятие религиозной идеи, когда он изучал антропологические и исторические данные. Кроме Корана, археологические материалы были среди главных источников, которые помогли ему ввести свою идею присутствия религии в историческом развитии человеческой цивилизации и постулировать религиозную идею в качестве двигателя цивилизационного процесса.⁹⁶

Также, их взгляды отличаются относительно того, является ли исторический процесс открытым или предопределённым.

Концепция циклического движения династий Ибн Хальдуна и его аналогия века государства с возрастом

людей была детерминистической. Он утверждал, что цивилизация является кульминацией процесса роста династии или государства, которая, в свою очередь, знаменует начало неизбежного конца.

Органическое видение Ибн Хальдуна привело его к тому, что он считал, что люди и династии имеют одинаковую продолжительность жизни, хотя их длительность может отличаться в зависимости от обстоятельств. Однако, он полагал, что ни одна династия не может избежать конца и стать исключением из сформулированного им правила.

Если династия достигла четвёртой стадии, упадок становится неизбежным и восстановление роста не происходит.⁹⁷

С другой стороны, Беннаби отрицал детерминистическое видение истории. Социальные явления не похожи на физические, и исторические движения вписываются в модели. Однако, последнее не указывает на детерминистический взгляд на историю. Скорее, эти модели, определяющие социо-исторические явления, не являются абсолютным детерминизмом. Они представляют определенный вызов для воли человека, на который он должен отвечать творчески, чтобы освободить себя от узко воспринимаемой причинности.⁹⁸

Беннаби считал, что концепции Ибн Хальдуна, хотя они помогли нам увидеть переходные и динамические аспекты цивилизации, были сформулированы с помощью биологических понятий, таких как продолжительность жизни и поколение.

В биологическом процессе внутренние противоречия ведут сущность к его/ее развитию и потом к его/ее разрушению. Однако, в социальных явлениях эта фатальность ограничена или адаптирована, поскольку направление и понятие эволюции зависит от психовременных

факторов, в пределах которых может действовать организованное общество, к определённой степени, посредством регулирования своей жизни и используя определенные методы целостным образом.⁹⁹

Другими словами, несмотря на условия существования общества, их можно отследить до духовного состояния его членов.¹⁰⁰ Если эти члены могут изменить собственные области идей согласно религиозному идеалу, они смогут войти в цивилизационный процесс. В этом ключе (как мы видели в третьей главе), мы можем понять утверждение Беннаби о доминировании идей, а также поступат о том, что люди являются самым важным устройством цивилизации. Поэтому, по мнению Беннаби, изменения в душах людей имеют большую ценность, чем изменения условий жизни человека, и не существует определенности в исторических изменениях

(2б) Вклад Тойнби в подход Беннаби

Беннаби ознакомился со взглядами Тойнби, когда он был во Франции и обучался в Политехнике (смотреть четвертую главу). Понятие Тойнби «вызовы и реагирования» повлияло на Беннаби и привело его к критическому рассмотрению его работы, в частности к толкованию исторического движения цивилизации.

Беннаби считал, что марксистский подход остановился на определенной точке без дальнейшего продвижения или достижений. Он не может попасть в географические и экономические условия, выгодные для его применения. Поэтому, он не может предоставить нам основательное толкование, которое может быть обоснованно применено на территориях, где он не был распространен; где распространены исламские взгляды.¹⁰¹

Поэтому, Беннаби установил связь: толкование Тойнби может содействовать там, где марксистское не может,

поскольку Тойнби смог четко определять границы, в пределах которых марксистское видение не может предоставить какого-либо существенного ответа.

Формулировка «вызова и реагирования» навязывается сознанию личностей и групп, и ответ на нее коррелирует с уровнем важности и стимулирования, содержащихся в них. Поэтому «существует равновесие между природой стимуляции и характером ответа человеческого сознания». ¹⁰²

Однако, Беннаби говорит, что, если мы предположим, что вызов будет низшего уровня, чем уровень, который Тойнби считал оптимальным, ответ на него будет слабым; поэтому не будут инициироваться изменения. Другими словами, когда вызов неспособен стимулировать сознание личностей или групп, не будет наблюдаться ответа на него, и не произойдет никаких исторических изменений». ¹⁰³

Следовательно, существует также ограничение того, что Тойнби называет оптимальным вызовом, который влечет за собой достаточный ответ, стимулирующий силы изменения. Эффективность ответа связана с уровнем вызова; когда возрастает вызов, ответ увеличивается соответственно. Однако, что происходит, когда вызов превышает «оптимальный» уровень, упомянутый Беннаби?

Демонстрируя главные стадии истории человечества, Тойнби расположил процесс исторических изменений между двумя границами, за пределами которых больше не существует. Тойнби рассматривает регион Верхнего Нила и эскимосов в качестве примера двух обществ, которые остались в состоянии стагнации, поскольку их вызов был выше или ниже оптимального уровня. Он показывает, как недостаточность, чрезмерность или жесткость вызова повлияла в том же направлении на силы в истории человечества. Однако, два примера не помогли

ему применить эту формулу ко всем цивилизациям,¹⁰⁴ в частности, когда мы говорим о восходе мусульманской цивилизации.

Более того, среди пяти базовых вызовов в книге «Исследование истории»¹⁰⁵ особенный акцент Тойнби на географическом вызове, особенно в двух упомянутых примерах, привел Беннаби к критике чрезмерного упрощения оснований цивилизационного движения.¹⁰⁶ Он обосновывает свою критику в «Шурут аль-нахда».

Беннаби в основном анализировал и критиковал географический вызов. В действительности, он не переходил к анализу других типов вызовов, поскольку он был под влиянием идеи вызова как таковой и ее концепции двух пределов, которые существуют в сознании личности или группы в пределах интервала позитивного ответа.

Поэтому, он перенял идею «вызова» Тойнби, чтобы использовать ее в контексте духовного вызова «религиозной идеи», которая объясняет рождение, эволюцию и разрушение мусульманской цивилизации, как показано в четвертой главе.¹⁰⁷

Беннаби также критиковал детерминистическое видение Тойнби касательно необратимого процесса рождения, роста, распада и упадка цивилизации. Хотя Тойнби сделал вклад в исследование цивилизации и оставил значительное наследие, детерминизм был слабым местом в его подходе, который не оправдан как в истории, так и в естественных науках.¹⁰⁸

Использование Тойнби цивилизации как единицы исторического анализа, его понятие цикла и главным образом его формулировка вызова и ответа повлияли на подход Беннаби (смотреть табл. 1).

Табл. 1. Сравнение взглядов Беннаби, Ибн Хальдуна и Тойнби

Идеи	Беннаби	Ибн Хальдун	Тойнби
Мотиватор	Религиозная идея	Главным образом асабийя + религия	Религии
Детерминизм	Не детерминист	Детерминист	Детерминист
Типы общества	Естественное общество Историческое общество	Бедуинское Оседлое	Примитивное Цивилизованное
Причины упадка	Разрушения сети социальных взаимосвязей; отклонение религиозной идеи от ее идеала; уязвимость к колонизации	Роскошь, упадок асабийя; отсутствие религиозного ограничения (вази)	Тяжелые вызовы; трансформация творческой элиты в доминирующую элиту; отсутствие универсальной церкви
Стадии	Доцивилизационное, цивилизационное, постцивилизационное	Три поколения: рождение, развитие, смерть	Роста, разрушения, дезинтеграции, упадка

Но не только это влияло на Беннаби. Он находился под влиянием философии истории при исследовании цивилизации и осознавал основополагающие предположения и метафизические приоритеты. Он перенял понятия и концепции, а также само понятие циклического феномена цивилизации, но сформулировал их по-другому, что указывает на его открытость и способность трансформировать и интегрировать их в собственную систему. В своем анализе различных школ, Беннаби продемонстрировал неудовлетворенность их толкованиями, хотя он уделил внимание исследованию их вклада и признавал пользу, полученную от них.

Влияние Ибн Хальдуна и Тойнби прослеживается во всем его анализе. Это подчеркивает необъективность Беннаби в отношении к школе циклического движения цивилизации. Так или иначе, он не соглашался с ними касательно детерминистического и драматического конца цивилизационного процесса. В отличие от биологических организмов, он считал, что конец исторических изменений или хода развития цивилизации является не предопределенным, а связанным с человеческим фактором и с его способностью перенаправлять ход истории. Другими словами, хотя цивилизация имеет общую модель развития, это не означает, что она умирает, особенно в наше время, когда разграничение между цивилизациями становятся все более и более незначительными, а возможности универсальной модели для цивилизации растут с каждым днем.¹⁰⁹

Большинство школ не предоставило методологического толкования силы, двигающей рождением, развитием и упадком мусульманской цивилизации, но Беннаби, который сформулировал свой подход позднее, пересмотрел доступные ранние работы на данную тему.

Исходя из этого, его главной целью было разработать систематическую модель для решения теоретически и эмпирически современного положения, Беннаби допустил, что если мы применяем все эти подходы к толкованию мусульманской цивилизации, они не удовлетворят нас полностью, поскольку, во всех отношениях, мы не сможем увидеть возникновение цивилизации вне естественных или географических вызовов, основываясь на методе Тойнби. Также, мы не сможем найти объяснение на основании марксистского подхода, который придает особенное значение материальным и техническим факторам. Поэтому, мусульманская цивилизация не была результатом естественных или экономических факторов.

Как автор демонстрирует во второй и третьей главах, Беннаби представил свое толкование движения цивилизации, используя свою концепцию религиозной идеи как катализатора для необходимых составляющих цивилизации и донора среды для динамического взаимодействия человека, души и времени, которое инициирует цивилизационный процесс любого общества. То есть, он установил, что соционисторические изменения инициируют движения посредством религиозной идеи.

Следовательно, он определил, что «какое бы общество мы не рассматривали: исламское или христианское, или древние архаические общества, или те, которые уже исчезли, мы можем утверждать, что именно религиозная идея была тем, что вдохновляло их на протяжении всей человеческой истории».¹¹⁰

ПАРАДИГМА ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

В сравнении с парадигмой философии истории, ее различными школами и подходами к исследованию цивилизации, парадигма общественных наук действительно является новым продуктом развития в пределах парадигмы философии, имеющей уникальные характеристики. Со времени ее зарождения в XIX веке, эта парадигма склоняется к игнорированию философских созерцательных вопросов и сосредоточена на прикладных и эмпирических исследованиях явлений.¹¹¹

В следующем параграфе, мы обсудим разные подходы в пределах этой парадигмы, взгляды Беннаби на вклад обществоведов в исследование цивилизации и вклад Беннаби в социальные науки.

Обсуждение парадигмы общественных наук отличается от парадигмы философии истории, поскольку оно является новым для исследования цивилизации, и сам

Беннаби не опирался на существующую социологическую литературу, которая, по его мнению, пребывала на своей ранней стадии и не была достаточно развитой для ее применения.

(1) Различные взгляды

История общественных наук показывает большое количество подходов.¹¹² С приходом ее западной вариации, основной единицей анализа была общественная формация, тип производства, национальное государство или просто общество.¹¹³ Общественные науки не имели уникальной картины того, что происходило в истории; скорее, у них были трудности с развитием представления и с определением превалирующих парадигм в пределах общей парадигмы общественных наук.¹¹⁴ Следовательно, в общественных науках существовало много разных подпарадигм, подходов и школ, связанных с разными дисциплинами.

Например, социология, по определению ее выдающихся ученых, является общественной наукой, занимающейся систематическим исследованием человеческого общества. С того момента, когда Конт впервые использовал термин «социология», эта область исследований наделила себя позитивистским предположением социального мира. Конт причислял понятие «социальная физика» к социологии с лежащим в основе предположением о том, что ее методология является эмпирической, хотя сам Конт, Карл Маркс, Дюркгейм и Макс Вебер (1864-1920) были больше теоретиками, чем эмпирическими социологами.¹¹⁵

Поэтому, большинство работ социологов посвящено исследованию той или иной составляющей части обществ (т.е. личностей, семей, общин и классов) и специ-

фическим характеристикам и проблемам (т.е. преступление, расовые отношения, религия, политика). Однако, социологи исследуют не только эти темы. Они также сосредоточены на человеческих обществах как таковых.¹¹⁶

Следовательно, противоречивые социологические взгляды характеризуют социологию.¹¹⁷ Несколько обширных взглядов касательно социальных изменений были сформулированы и развиты обществоведами, и начиная с XIX века, появилось несколько подходов.

С некоторым упрощением возможно выяснить главные обширные подходы (парадигмы) в пределах общественных наук до времен Беннаби. Они включают следующие: 1) функциональный обширный подход; 2) биоэкологический обширный подход; 3) эволюционный обширный подход; 4) структурный обширный подход. Каждый из них включает множество вариаций, ведь двойственность и полярные противоположности характеризуют общественные науки в общем и социологию, в частности.

Среди этих противоположностей были конфликт-консенсус, стабильность – изменение, структура – действие, субъективное – объективное и материалистическое – идеалистическое, а также макро – микро.¹¹⁸

В следующем параграфе исследуется влияние общественных наук на подход Беннаби, чтобы увидеть, как он рассматривал их вклад в изучение проблем цивилизации.

(2) Взгляды Беннаби на вклад обществоведов

Беннаби признавал то, что хотя обществоведам не хватало точности естественных или физических наук, они сделали вклад методологически в исследование условий жизни человека.¹¹⁹ Однако, они были очень критичным к различным школам и подходам.

Беннаби осознавал положение общественных наук своего времени, их теоретические основания и видел компартиментализацию знаний на специализированные дисциплины, - тенденция, возникшая в конце XIX века, хотя его истоки восходят к декартовской философии.

Он также видел влияние естественных наук, которые стимулировали и формировали развитие общественных наук до момента их сегрегации и подрыва их интегративного пути рассмотрения социальных явлений в общем и той их части, которые имели исторические измерения, как феномен цивилизации.

Однако, это не приуменьшает больших достижений общественных наук в изучении социальных феноменов. Беннаби считал, что методология этой дисциплины не была достаточно развитой, чтобы быть более точной, она еще не достигла уровня развития, чтобы предоставлять универсальные определения для их концепций и понятий. Она может только предоставить общую модель исследования социальных вопросов: «Правила в социологии не похожи на правила в математике или в естественных науках. Она не проводит четкой границы между тем, что правильное, а что нет. Она дает только общую ориентацию, которая помогает избежать больших ошибок». ¹²⁰ В этом направлении, он создал собственный подход к исследованию цивилизации и ее различных проблем.

В отличие от естественных наук, современная социология имеет концепции, которые в некоторых случаях являются запутанными и неоднозначными для читателей, особенно для мусульман. ¹²¹ Беннаби не был удовлетворен положением общественных наук, особенно социологии. Поэтому его критическая оценка достижений социологического подхода привела его к утверждению о необходимости «специальной социологии» для исследования

современной мусульманской цивилизации, особенно в постколониальных странах мусульманского мира.¹²²

Как подчеркивали некоторые писатели, призыв Беннаби к новой социологии для исследования мусульманских обществ основывался на двух уровнях. Первый, онтологическо-эпистемологический уровень охватывает современные общественные науки и формирует основополагающую теоретическую структуру философского предположения. Последнее, в свою очередь, онтологически избегает присутствия метафизического измерения в человеческой личности и метафизического измерения истории. Более того, только материалистическое, сосредоточенное на Западе, видение считают современные западные общественные науки универсальным и бесспорным.¹²³ Второе, практический уровень связывает усилия по реформированию в мусульманском мире с современной ситуацией, для изучения которой, согласно параметрам мусульманской цивилизации, необходима специфическая наука. Ее главной целью был бы анализ внутренних и внешних причин упадка мусульманской цивилизации и социальной действительности мусульманских обществ.¹²⁴

Беннаби заявляет о том, что эта новая социология должна иметь особенную методологию, хотя она может перенимать некоторые техники из современных общественных наук. Эта методология должна включать качественные и количественные измерения:

«...целостная методология, включающая статистику и толкование. Другими словами, эта наука должна учитывать анализ аномальных причин и должна анализировать их происхождение и исторические корни».¹²⁵

Согласно Беннаби, современные науки эволюционировали и принимали форму, в западном историческом и цивилизационном контексте; поэтому они включают от-

тенки определенного опыта западных обществ. Поэтому, они выводят свои главные концепции и категории из культурных и философских оснований этого опыта.¹²⁶ Более того, социальные проблемы и явления имеют собственный опыт и разный ход развития, присущие культурному и цивилизационному контексту, в котором они зарождались.¹²⁷ Беннаби особенно подчеркивает то, что любая попытка пренебречь этой истиной и окунуться в обычный плагиат является проявлением невежества и самоубийством.¹²⁸

Предыдущая критика, однако, не должна пониматься как абсолютный отказ от принятия современных общественных наук. Наоборот, она была эпистемологическим отношением к современным превалирующим парадигмам и научным школам в пределах общественных наук того времени. Он осознавал их философские и метафизические принципы, которые не позволяют им быть универсальными в конкретном исследовании мусульманской цивилизации. Поэтому, он не был ограничен определенной школой или подходом, чтобы осуществить это социологическое исследование проблемы социоисторического и социокультурного изменения.

Определенные понятия и концепции общественных наук и то, что он разделял идеи некоторых социологов и некоторых школ, нельзя пересмотреть в его подходе. Например, видение дисциплин, таких как история, социология, психология и даже география, систематически используются в его анализе и изучении человеческого общества и цивилизации.¹²⁹

В то время, как интеллектуальное наследие Беннаби включает эти науки, путем анализа содержания его трудов мы можем сравнить некоторые его идеи с превалирующими идеями его времени, поскольку он был «свободным мыслителем, который был убежден, что его философское

и социологическое понимание и наблюдения освободили его от педантических обязанностей». ¹³⁰

На подход Беннаби повлияли общественные науки на методологическом и техническом уровне в его формулировании и развитии, в анализе социальных событий его времени и в обсуждении роли религии в цивилизационном процессе. Это также можно увидеть в определении общества и в использовании структурно-функциональной модели анализа, в концептуализации цивилизации и в его анализе составляющих цивилизационных действий.

(3) Вклад Беннаби с социологической точки зрения

(а) Начальная точка анализа

Формирование и развитие подхода к цивилизации Беннаби было не просто теоретической, а социальной действительностью – условиями мусульманской цивилизации – требующей анализа и решений. Это было социологической начальной точкой для решения затруднительного положения; глубоким пониманием человеческой сущности, ее способностей и слабостей и сознательным поиском социальных ценностей ислама. Социология и психология необходимы для того, что открыть унаследованные ценности и принимаемые мусульманским возрождением подходы. Они также помогают обратить внимание на различия, связанные с мифами, унаследованными из пост-аль-муваххидской эры. ¹³¹ Беннаби не называет определенных социологов, теории которых он применял, но различные подходы общественных наук очень отчетливы в его социологии.

(б) Типология и определение общества

Как подчеркивалось во второй главе, Беннаби считал антропологическую типологию человеческого общества и социальных группировок, – здесь упоминается французский антрополог Леви-Брюль (1857-1939), – ограниченной и необъективной. Он критикует такие понятия, как «примитивное общество» и «цивилизованное общество», которые используются этнологией, в частности,¹³² и предложил собственные определения: «историческое общество» и «естественное общество».¹³³

Он больше интересовался «историческими обществами», которые представляют динамику, вписывающуюся в модели на протяжении истории.¹³⁴ Они включают два подтипа: географическое общество, рождение которого происходило в ответ на вызовы естественных обстоятельств, и идейное или идеологическое, появляющееся в ответ на призыв к определенному идеалу.

В отличие от антропологов, Беннаби исключил естественные стационарные общества из своего определения общества, поскольку, по его мнению, общество является динамическим феноменом.¹³⁵

Описательное определение должно сопровождаться диалектическим, чтобы дать определение общества в привязке к фактору времени.¹³⁶ Последний помогает рассматривать общество как группу, которая изменяет свою структуру на протяжении истории, чтобы осуществить свои исторические цели.

Таким образом, любая группа, которая не изменяется или прогрессирует на протяжении времени, исключается из диалектического определения понятия «общество».¹³⁷ В то время как взгляды Беннаби отличаются от типологии и определения социологии антропологов, он не отличается от таких социологов, как Конт, с его акцентом на социальном динамизме,¹³⁸ и Дюркгейм, с его структурно-функциональной методологией.¹³⁹

(в) Социальная функция религии

Беннаби считает религию синтезатором социальных ценностей и катализатором, который предоставляет атмосферу для первичных ингредиентов цивилизации, чтобы они вошли в динамическое взаимодействие. Он рассматривает фактор религии из двух интегративных аспектов: с одной стороны, религия является космической моделью человеческой личности с миссией связать землю с небесами, другим словами, предоставить идеал, который расширяет земной потенциал человеческого видения. С другой стороны, религия является фактором, который объединяет членов общества для создания сети социальных взаимосвязей. Беннаби отличается от современных социологов в первом аспекте, поскольку в своих позитивистских и материалистических предположениях они игнорируют метафизическое измерение религии. Они больше сосредоточены на ее роли в обществе, чем на ее Божественном происхождении или миссии.

Рассмотрим Дюркгейма в качестве примера взглядов социолога на религию во времена Беннаби. В книге «Элементарные формы религиозной жизни» он утверждает, что роль религии в обществе состоит в том, чтобы сдерживать людей от определенных действий. Религия не предоставляет моральные заповеди, она просто отображает то, что поддерживает общество. Коллективное сознание осуждает определенные действия, а не Господь. Поэтому религия не имеет Божественного происхождения, а отображает коллективное секулярное сознание общества. Более того, те вещи, которые считаются «священными» в религии, получили свой особенный статус благодаря услуге, которую они оказывают для сохранения социальной солидарности.¹⁴⁰ Убеждения и чувства формируют коллективное сознание общества:

«Все убеждения и чувства, общие для среднестатистических граждан одного общества, формируют определенную систему, которая живет своей жизнью; мы можем называть ее коллективным или общим сознанием... Поэтому, она кардинально отличает разные моменты в частичном сознании, хотя она может реализовываться только через них».¹⁴¹

Дюркгейм считал моральную систему результатом деятельности общества, культурной системой, играющей роль в определении того, что является моральным и аморальным в обществе.

Другим ведущим социологом, который отвел религии важное место, был немец Макс Вебер (1864-1920). Хотя непонятно, читал ли Беннаби работы Вебера, некоторые аналогии касательно важности религиозных идей в развитии человеческой цивилизации являются неизбежными.

Они оба изучали различные цивилизации и разные религиозные традиции, но Беннаби связывал рождение цивилизации с появлением религиозной идеи, а Вебер связывал религиозную идею с развитием капитализма. Он, в основном, интересовался экономическим развитием. В книге «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер не опровергает влияние протестантизма на экономическую алчность, но сосредотачивается больше на нравственной и этической системе, предоставленной им. Последняя подчеркивает экономический успех.¹⁴²

(г) Циклическая концепция изменений

Хотя рассмотрение циклического феномена цивилизации обсуждалось в параграфе, посвященном философии истории, важно обсудить его здесь в связи с общественными науками и социологической традицией, кото-

рая отказалась от философских рассуждений и теоретических предположений об исторических изменениях.

Сравнение между Сорокиным и Беннаби указывает на различные идеи, разработанные Беннаби.

Занимаясь сравнительной историей, Сорокин был профессиональным историческим социологом, который сосредоточился на широкомасштабных структурах и был одним из немногих социологов, которые еще в начале 1930-х гг. признали, что изменения на протяжении длительных периодов времени могут изучаться социологически. Он был очень критичным к философам истории, особенно к Тойнби в связи с его концепцией и классификацией цивилизаций.¹⁴³

Согласно Сорокину, цивилизации являются не логически или осмысленно интегрированным целым, а «неупорядоченными массами».¹⁴⁴ В своем труде «Социальная и культурная динамика» он применяет количественные методы к историческому материалу и выдвигает предположения касательно Западной цивилизации, имеющие предсказательную и объясняющую ценность.¹⁴⁵

Он применил идею циклического движения цивилизации и презентовал свое объяснение исторического изменения «культурных суперсистем», цивилизаций, которые, по его мнению, поддаются идентификации, в первую очередь, посредством некоторого центрального организующего принципа, важного для типа мышления людей и их чувств.¹⁴⁶

Развитие цивилизации, по мнению Сорокина, проходит три фазы цикла: мыслительную, тактильную и идеалистическую.¹⁴⁷ Они охватывают длительный период и, в то же время, формируют культуру и культурную ментальность, которые знаменуют каждый социальный период.

Мыслительная фаза рассматривает действительность как, по сути, нематериальную и сосредоточена на духовных потребностях и целях, а тактильная фаза, в свою очередь, рассматривает реальность как, в основном, материальную, в которой самые важные человеческие потребности связаны с телом. Благое состоит в максимальном удовлетворении этих материальных потребностей. Девиз этой культурной ментальности на второй фазе – удовольствие и использование жизни, которая считается короткой. Эта фаза печально известна своим желанием доминировать, контролировать и управлять миром природы и человеческим обществом.

Идеалистическая фаза является смесью двух культурных ментальностей. Она представлена равновесием потребностей и целей, восприятием действительности, как материальной, так и духовной, стремлением к удовлетворению физических и духовных потребностей.¹⁴⁸

Сорокин и Беннаби разработали и описали свои идеи практически в одно время – между 1930 и 1960 гг. Интересно, что это практически одинаковые мысли, концепции и периодизация фаз циклического феномена цивилизации. Трудно утверждать, кто и что у кого перенимал.

Это простое сравнение, мы считаем, что концепция Беннаби духовной, рациональной и инстинктивной фаз (третья глава) отвечает мыслительной, идеалистической и тактильной фазам. Они оба считали, что фазы имеют разные последствия для культуры и общества, отображают культурную ментальность или психоментальные состояния.

Беннаби рассматривал человека (человеческую сущность) как первичное устройство цивилизации; он создает изменения и контролирует свое развитие. Цивилизация начинается с «интегрированного человека» и угасает с «расформированным человеком». Сорокин имеет такие

же предположения: люди создают цивилизацию и человеческий фактор влияет на восход и упадок цивилизации.¹⁴⁹ В конечном счете, они были антидетерминистами касательно хода исторических изменений.¹⁵⁰

ВЫВОДЫ

Беннаби не был удовлетворен двумя доминантными парадигмами философии истории и общественных наук, тремя школами и разными подходами к исследованию цивилизации, которые, в основном, являются философскими размышлениями над историческими данными, доступными для историков.

Кроме того, каждая школа подчеркивает разные модели в исторических изменениях цивилизации. В разных местах своих книг, он пересмотрел, оценил и критиковал толкования движения цивилизации разных школ и мыслителей. Он четко заявил, что ни один из подходов, взглядов и методов не был адекватным, поскольку они не учитывают множественности феномена цивилизации, и они придерживались своего философского восприятия и парадигм без исследования социальной действительности.

Как было показано в первой главе, Беннаби рассматривал цивилизацию как многогранный феномен, и, как таковой, он требует адекватного подхода к исследованию его различных аспектов. Поэтому, он предложил подход, который учитывает целостность и включает науки, такие как философия, история, социология и психология.¹⁵¹

Согласно идее Куна о сдвиге парадигмы,¹⁵² или идее Куна об изменении парадигмы,¹⁵³ существовала потребность, по крайней мере в мусульманской интеллектуальной традиции, в новом подходе и в новой парадигме для исследования цивилизации. По мнению Куна, существу-

ет кризис парадигмы в исследовании цивилизации. Формулировка Беннаби о цивилизационной парадигме была важным новым развитием и альтернативой традиционным фрагментированным и противоречивым парадигмам, школам и подходам. Обладая большим количеством методологических источников, подход и парадигма Беннаби могут играть лучшую роль в исследовании цивилизации в общем и мусульманской цивилизации, в частности.

Разсуждения Беннаби о двух парадигмах философии истории и общественных наук позволили ему избежать тупика. Другими словами, он смог избежать конфликта между разными видениями, поскольку он не ограничивал себя частными желаниями и не ставил себя в положение поддержки или оппозиции к таким подходам.

Перенимая многие концепции и понятия из доступных источников, он повторно предложил их таким образом, чтобы позволить себе стать системным строителем, который работал с различными системами мысли, не теряя своих специфических характеристик. Беннаби применял методы историков в своем историческом исследовании разных событий и трансформаций в истории. Он открыл свой анализ для спекулятивной и критической философии истории, поэтому, он мог работать с горизонтом, не обязательно ограниченным унаследованным позитивистским и эмпирическим пониманием знаний. Более того, его исследование различных социологических и социальных научных школ и парадигм позволило ему усовершенствовать свои концепции и разработать их в свете современных достижений общественных наук, особенно в плане использования качественных и количественных методов.

Однако, благодаря его знаниям Корана и исследованиям религии он смог избежать материалистических и се-

кулярных концепций знаний и исторических изменений, хотя это также было частично связано с его жизненным опытом (как мы видели в четвертой главе).

Беннаби также подчеркивал потребность в междисциплинарном подходе, учитывающем все дисциплины. Он придерживался мнения, что исследование цивилизации требует использования истории, социологии, психологии, метафизики и других наук. Даже математика и физические науки помогают исследователю точно определять понятия и концепции.

Следовательно, на интеллектуальном и когнитивном уровне Беннаби разработал свой подход к цивилизации, основанный на предыдущих подходах; он отличался своей интегративной манерой и применял элементы различных дисциплин в одной системе для рассмотрения сложного вопроса цивилизации. Последняя имеет три главных измерения: историческое, социальное и культурное.

В конечном счете, использование внутреннего и внешнего измерений M помогло мне открыть, как Беннаби понимал доминирующие парадигмы в исследовании цивилизации и увидеть оценку, исследование и критику Беннаби различных парадигм, научных школ и подходов, а также концепций и понятий в пределах области цивилизационных исследований.

1. Ritzer, *Sociological Theory*, p.487.
2. Ibid.
3. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
4. Ibid., p.61.
5. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*; Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*; Ubadah, *Safahat Mushriqah*; Ukashah, *al-Sira' al- Hadari fi al-'Alam al-Islami*; al-Sahmarani, *Malik Bin Nabi Mufakkiran*; al-Khatib, *'Usus Falsafat al-Hadarah*; al-Milad, *Malik Bin Nabi wa Mushkilat al- Hadarah*.
6. Gassum, *'Ishkaliyat al-Hadarah fi Fikr Malik Bin Nabi'*, pp.290– 298.
7. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.113.
8. Bennabi, *Wijhat al-'Alam al- Islami*, pp.13–14, from the preface of *al-Mubarak*.
9. Sanderson, *'Civilizational Approaches to World-Historical Change'*, p.15; Stanford, *A Companion to the Study of History*; Breisach, *Historiography*.
10. Braudel, *A History of Civilizations*.
11. Breisach, *Historiography*, p.396; Stanford, *A Companion to the Study of History*, pp.18–21.
12. Sanderson, *'Civilizational Approaches to World-Historical Change'*, p.15.
13. Hutchins et al., *Gateway to the Great Books*, p.108.
14. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, p.30.
15. Ibid., p.30.
16. Hutchins et al., *Gateway to the Great Books*, p.109.
17. Hegel, *The Philosophy of History*, p.9.
18. Ibid., p.19.
19. Ibid., pp.17–19.
20. Ibid., p.456.
21. Herman, *The Idea of Decline*, p.33.
22. Wallbank, et al, *Civilization Past and Present*, p.5.

23. Marx and Engels, 'The Communist Manifesto', p.4.
24. Herman, *The Idea of Decline*, p.34.
25. Hutchins et al., *Gateway to the Great Books*, p.109.
26. Herman, *The Idea of Decline*, p.35; Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, p.75.
27. Comte, 'From Metaphysics to Positivist Science', p.45; Pickering, *Auguste Comte; An Intellectual Biography*, p.188, 564, 669; Whittaker, *Comte and Mill*, pp.15-16, 21.
28. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, p.287; Pickering, *Auguste Comte*, p.669.
29. Comte, 'From Metaphysics to Positivist Science'; Whittaker, *Comte and Mill*, pp.15–16; Braham, et al, *Sociological Thought From Comte to Sorokin*, pp.7–8.
30. Scharff, *Comte After Positivism*, p.74, 77– 91; Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*, p.28.
31. Pickering, *Auguste Comte*, p.669.
32. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.62.
33. Ibid.
34. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.19.
35. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.18.
36. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.19; *Milad Mujtama'*, p.21.
37. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.18.
38. Ibid.
39. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.20.
40. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63.
41. Ibid.
42. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63.
43. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.8.
44. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.22.
45. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63.
46. Ibid., p.72.
47. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.22.

48. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.20.
49. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.65.
50. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.27.
51. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.9.
52. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*.
53. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.7.
54. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp. 62–64.
55. Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.15.
56. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History*, p.210.
57. Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.15, 21.
58. Melko, 'The Nature of Civilizations', p.26.
59. Асабийя – племенные чувства или узы, которые связывают членов одного племени. Однако, этот термин также может означать групповые чувства, как разъясняют, исходя из содержания «Муқаддимы».
60. Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, p.142; Khalifa, *An Analytical Study of 'Asabiyya': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict*, p.1; al-Husari, *Dirasat 'an Muqaddimat Ibn Khaldun*, pp.175–177; Ritzer, *Sociological Beginnings*, pp.28–29; Richter, 'Medieval Arabic Historiography', p.240.
61. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, p.58.
62. Lauer, *Perspectives on Social Change*, p.35.
63. al-Wardi, *Mantiq Ibn Khaldun fi daw' Hadaratih wa Shakhsiyyatih*, p.180.
64. Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, pp.158–160; *The Muqaddimah*, pp.343–346.
65. *Ibid.*, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, p.160; *The Muqaddimah*, p.346.

66. Ibid., Muqaddimat Ibn Khaldun, p.195; The Muqaddimah, p.344.
67. Ibid., Muqaddimat Ibn Khaldun, p.159; The Muqaddimah, pp.344–345.
68. Ibid., Muqaddimat Ibn Khaldun.
69. Ibn Khaldun, The Muqaddimah, p.345.
70. Ibn Khaldun, Muqaddimat Ibn Khaldun, pp.163–165; Ibid., The Muqaddimah, pp.353–355.
71. Ibid., Muqaddimat Ibn Khaldun, p.147.
72. Ibn Khaldun, The Muqaddimah, p.320.
73. Ibn Khaldun, Muqaddimat Ibn Khaldun, p.148.
74. Арнольд Тойнби (1889-1980) был британским историком и философом цивилизации. «Исследование истории» - это его главный вклад в историю, а также философию истории и цивилизации. Он ввел такие концепции, как вызов и ответ, творческое меньшинство, доминирующее меньшинство, внутренний пролетариат, внешний пролетариат, время испытаний, универсальная церковь, volkerwanderung, время междуцарствия и Weltanschauung. Он верил, что религии мира предоставили почву, на которой развивались цивилизации. Breisach, Historiography, p.399.
75. Hourani, A Vision of History; Gargan, The Intent of Toynbee's History, p.9.
76. Toynbee, A Study of History, p.50, 172, 175; A Study of History (Abridged), pp.1–6, 11–12.
77. Toynbee, A Study of History, pp. 22–50, 3–11.
78. Gargan, The Intent of Toynbee's History, p.9; Gardiner, Theories of History, p.200.
79. Gardiner, Theories of History, p.208; Toynbee, A Study of History, pp.270–277, 1–3, 112–131, 320–380.

80. Доминирующее меньшинство, по определению, является правящим классом, который перестал вести за собой и стал деспотичным.
81. Toynbee, *A Study of History*, pp.1–6, 548.
82. Bennabi, *Mudhakkirat*.
83. *Ibid.*, *Shurut al-Nahdah*, p.71.
84. Jadan, 'Usus al-Taḡaddum, p.416; Bariun, Malek Bennabi: *His Life and Theory of Civilization*, p.115; al-Khatib, *Falsafat al-Hadarah*, p.53.
85. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.49; *Mushkilat al-Thaqafah*, p.20.
86. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.27; *Shurut al-Nahdah*, p.62.
87. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.7.
88. *Ibid.*
89. *Ibid.*
90. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.62.
91. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.8.
92. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.172.
93. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.98; *Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.23.
94. Ibn Khaldun, *Muḡaddimat Ibn Khaldun*, p.42; *The Muḡaddimah*, p.76.
95. Ibn Khaldun, *Muḡaddimat Ibn Khaldun*, p.146; *The Muḡaddimah*, p.319.
96. Bennabi, *Ta’ammulat*, p.198; *The Qur’anic Phenomenon*, p.69.
97. Ibn Khaldun, *Muḡaddimat Ibn Khaldun*, p.165; *The Muḡaddimah*, p.343, 346.
98. Said, *Hatta Yughayyiru ma Bi Anfusihim*, p.20, from Bennabi’s introduction to Said’s book.
99. Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.7–8; *Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.28.
100. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, p.156.

101. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.19.
102. *Ibid.*
103. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.21.
104. Bennabi, *Milad Mujtama'*, pp.23–24.
105. Toynbee, *A Study of History*, pp. 1–6, 88–139;
Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-
Historical Change', p.16.
106. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.65.
107. *Ibid.*, p.64.
108. Said, *Hatta Yughayyiru*, p.21.
109. Bennabi, *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Asyawiyyah*, p.206,
261–173.
110. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.52.
111. Fuchs, *Metatheory and the Sociology of Sociology*,
p.531.
112. Gordon, *The History and Philosophy of Social Sci-
ence*, p.2; Allen, *Socio-cultural Dynamics*, pp.19–20.
113. Bergesen, 'Let's Be Frank About World History',
p.195.
114. Turner, et al, *The Emergence of Sociological Theory*,
p.384.
115. Lachmann, *The Encyclopedic Dictionary of Sociolo-
gy*, p.285.
116. Nolan & Lenski, *Human Societies*, p.4.
117. Borgatta & Borgatta, *Encyclopedia of Sociology*,
p.1169.
118. *Ibid.*; Turner et al, *The Emergence of Sociological
Theory*, p.384; Ritzer, *Sociological Theory*; Nolan &
Lenski, *Human Societies*, pp.20–21.
119. Said, *Hatta Yughayyiru*, pp.19–22.
120. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.42–43.
121. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.5.
122. Bennabi, *Bayna al-Rashad wa al- Tayh*, p.35.

123. Elmesseri, *Ishkaliyyat al- Tahayyuz: Ru'yah Ma'ri-fiyah* (Bias: Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences); Ahmed, *Towards An Islamic Anthropology*; al-Qurayshi, *Al- Taghyir al-Ijtima'i*.
124. *Ibid.*, *Al-Taghyir al-Ijtima'i*; al- Milad, *Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah*.
125. Bennabi, *Bayna al-Rashad wa al-Tayh*, p.37.
126. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.xviii.
127. Bennabi, *Al-Muslim fi 'Alam al- Iqtisad*, p.60.
128. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.47–48.
129. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, p.45.
130. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.113.
131. Bennabi, *Wijhat al-'Alam al- Islami*, pp.61–62.
132. Bennabi, *Milad Mujtama'*, pp.15–16.
133. *Ibid.*, p.15.
134. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.6.
135. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.15.
136. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.13.
137. Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.16.
138. Turner, et al, *The Emergence of Sociological Theory*, p.28.
139. Allen, *Socio-cultural Dynamics*, pp.139–142.
140. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, pp.454–455.
141. Durkheim, quoted in Ritzer, *Sociological Theory*, p.82.
142. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p.53, 64.
143. Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.17.
144. Sorokin, *Society, Culture, and Personality*, p.637.
145. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, p.vii.

146. Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.18.
147. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, pp.20–39.
148. Ibid.; Sanderson, 'Civilizational Approaches to World-Historical Change', p.18.
149. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, p.644.
150. Ibid., p.645; Said, *Hatta Yughayyiru*, p.21.
151. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.7; *Wijhat al-'Alam al-Islami*, p.25.
152. In terms of Kuhn's idea of paradigm shift in Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.
153. Kung, et al, *Paradigm Change in Theology*.

Истоки подхода Беннаби к цивилизации: внешнее интеллектуальное измерение

Четвёртое измерение Ми в подходе метатеоретизирования, которое применяется в этом исследовании, включает внешнее интеллектуальные факторы, представляющие альтернативу другим академическим дисциплинам в отношении идей, инструментов, концепций и теорий.¹ Другими словами, внешнее интеллектуальное измерение сосредоточено на влиянии наук и областей исследования, которые традиционно считаются внешними по отношению к исследованию цивилизации.

Поэтому, эта глава анализирует влияние внешних факторов (области исследования или наук) на формирование и развитие подхода к цивилизации Беннаби. Она рассматривает концепции, видения, понятия и методы, перенятые из внешних интеллектуальных действий, которые помогли Беннаби разработать собственный подход. Если точнее, то внимание в этой главе сосредоточено больше на когнитивных и интеллектуальных, чем на социальных аспектах этих действий. В случае Беннаби, это внешнее интеллектуальное измерение включает влияние Корана и Сунны, религиозной реформистской мысли в мусульманском мире, психологии, естественных науках, философии и других интеллектуальных видах деятельности, внешних по отношению к области исследования цивилизации и ее двум доминантным парадигмам.

ВЛИЯНИЕ КОРАНА И СУННЫ НА ПОДХОД БЕННАБИ

Коран и Сунна являются первичными источниками знаний для всех мусульман, и для Беннаби они формировали не только религиозное и духовное основания, а также интеллектуальную карьеру. Однако, с методологической точки зрения читатель должен понимать, что Беннаби не был профессиональным юристом или религиоведом в традиционном академическом смысле понятия в пределах мусульманских научных традиций; скорее, он был мусульманским мыслителем, который считал ислам и его учение своей интеллектуальной моделью мысли и действия.² Поэтому, многие ученые соглашаются с приверженностью Беннаби исламским принципам.³

Если быть более точным, они утверждают, что Беннаби был мусульманским мыслителем, на которого сильно влияли Коран, Сунна и достижения мусульманских научных традиций. Поэтому, Коран, особенно для него, был источником видения и вдохновения для новых идей, концепций и методологии.⁴

Следующие параграфы рассматривают формирование и развитие подхода Беннаби. Анализ подчеркивает аспекты источников, которые повлияли на него, и масштаб того, насколько они помогли ему сформулировать и разработать свой подход.

(1) Важные аспекты Корана и Сунны для Беннаби

Я вижу четыре момента, которые могут помочь нам понять, какие аспекты Корана и Сунны имели большее влияние на теоретизирование Беннаби.

1. Первой книгой Беннаби, написанной в 1930-х годах, была «Le phénomène coranique: Essai d'une théorie sur le Coran». ⁵ В этой книге Беннаби предлагает экзегезу Корана и толкования с использованием нового подхода, основанного на современных научных открытиях и разработках социологии, археологии, психологии, лингвистики и философии. Любой читатель видит, что Беннаби установил свое онтологическое отношение и эпистемологические, а также методологические основания для своих последующих интеллектуальных работ, которые рассматривают различные вопросы, касающиеся человеческого общества и культуры. ⁶
2. Объясняя циклическую концепцию исторического изменения, Беннаби ссылается на Коран в связи с двумя причинами: чтобы объяснить работу религиозной идеи в цивилизационном процессе и проанализировать авторитет коранического принципа в истории. Касательно последнего, Беннаби заявлял, что для усиления значения религиозной идеи в изменчивом человеческом характере мы должны опираться не только на внутреннюю аутентичность коранических принципов, а изучать их работу и аутентичность на протяжении истории, чтобы установить, как религия трансформирует человеческую личность и направляет цивилизационный процесс. ⁷
3. Беннаби применяет один из коранических аятов как свой слоган: «Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя». ⁸ Он формирует модель для анализа положения человека и доминирования человеческого фактора в исторических изменениях и изменении условий жизни человека. ⁹ Влияние человеческого фактора привело его к рассмотрению соционисторических изменений.

Другими словами, Беннаби считает, что изменение условий жизни человека на всех уровнях является зависимой переменной, связанной с независимыми переменными человека и его свободной воли в пределах моделей и законов, которые определяют положение человека. Поэтому изменения не предопределены или неизбежны, но они все зависят от человеческой воли и от того, способна ли человеческая воля понять эти модели изменений в их необратимости.

4. В своих доводах важности сети социальных взаимосвязей, а также в различном историческом опыте он ссылался на изречения и поступки пророка Мухаммада, направленные на то, чтобы основать мусульманское общество, умму и цивилизацию.¹⁰

Он также ссылался на Сунну, чтобы установить некоторые из своих исходных идей и концепций. Очевидно, что его концепция врожденной природы или естественной предрасположенности (фитры) является прямым цитированием хадиса Пророка, приведённого в третьей главе, согласно которому: «Каждый ребёнок рождается в состоянии фитры (в природном состоянии) и только его родители делают из него иудея, христианина или последователя зороастризма».¹¹

Хадис подчеркивает то, что человек создан Аллахом в состоянии *homo natura* (природной предрасположенности или фитры), то есть он полностью «вооружён» всеми врождёнными инстинктами. Однако, человеческие условия и социальное окружение сильно влияют на него и могут направить его как к процветанию, так и к упадку. Это значит, что человек, с социальной точки зрения, является результатом действия социально-исторических факторов.¹²

Поэтому, Беннаби утверждал, что для инициации цивилизационного процесса, общество должно изменить положение человека из его естественного положения как несформированной личности на такое, чтобы он мог стать сформированной личностью.¹³ Первая является созданием природы в сыром и элементарном состоянии, а вторая формируется обществом. Роль религиозного идеала состоит в трансформации положения человека в сформированное состояние; он поддаёт человеческие инстинкты процессу адаптации посредством механизмов ориентации и совершенствования.¹⁴

Четыре момента, которые обсуждались выше, являются примерами аспектов, в которых на Беннаби влияли Коран и Сунна при разработке его подхода к цивилизации.

(2) Как Коран и Сунна повлияли на Беннаби

Как верующий в исламские принципы, Беннаби был одним из ведущих мыслителей, который пытался найти все возможные решения дилеммы мусульманского мира. Кроме своего начального образования в куттабе, которое познакомило его с Кораном, он читал, чтобы понять, как он изменил положение арабов во времена Пророка. Сунна была для него другим источником, который помогал ему понять и увидеть, как Пророк систематически работал для основания нового общества и начала нового цивилизационного процесса.

Более того, в своем стремлении сформировать подход к цивилизации Беннаби ссылается на многие исследования философов истории, чтобы найти движущую силу, позволяющую основным элементам цивилизации находиться в динамическом взаимодействии и начать цивилизационный процесс. С другой стороны, он также применял различные идеи тех философов, разработанные для

определенных цивилизаций.¹⁵ Таким образом, он пришел к выводу, что присутствие религиозной идеи является главной силой во всех цивилизациях. При анализе развития мусульманской цивилизации, он сосредоточился на исламе и его источниках, Коране и Сунне, чтобы понять, как они формировали катализатор или мотиватор мусульманского цивилизационного процесса.¹⁶

Беннаби утверждает, что мусульманская цивилизация начинается с Откровения, со слова «читай», которое удивило Пророка и подняло людей за и против него. С этого момента арабские племена вошли в мировую историю и возглавляли человеческую цивилизацию на протяжении более десяти веков.¹⁷ Он обратился к Корану, чтобы открыть то, как и почему Священная Книга и Пророк изменили положение кочевых племен и создали цивилизацию.

В Коране мы находим первичный текст сущностной истории, запечатленный в аяте: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя». ¹⁸ Он предоставляет принцип того, как происходят исторические изменения, т.е. любое историческое изменение в условиях группы, народа или цивилизации обусловлено внутренними изменениями». ¹⁹

Беннаби дальше объясняет, когда мы читаем его, мы можем «понимать секрет призыва Корана к мусульманам обдумать историю прошлых народов, поэтому мы можем понимать как может произойти синтез человека, почвы и времени». ²⁰ Следовательно коранический принцип предоставляет основание для понимания исторического изменения и роли религии в этом процессе, в то же время, историческое исследование помогает нам усовершенствовать коранический принцип и предоставляет эмпирические доказательства. ²¹ Другим фактором, который вдохновлял Беннаби читать Коран, был его продолжи-

тельный спор с модернистской философией или секулярным духом модернизма, который отрицал любую активную роль религии в человеческой цивилизации.

Как мусульманский мыслитель, Беннаби хотел доказать текстуально и исторически, что Коран и Откровение (как утверждается в учениях всех пророков) являются интегральной частью человеческой цивилизации. Идеи, установленные Кораном, являются общими правилами, которые руководят разумом человека и его сознанием и формируют систему существования, руководство, которое небеса предоставили человечеству для освещения его исторического пути, и предоставляют модели для выполнения обязанности установления человеческой цивилизации на земле.²²

Хотя Беннаби получил образование в колледже, который готовит студентов быть судьями, он не написал книги на тему экзегезы или исламской теологии или юриспруденции; наоборот, он описал свои наблюдения и размышления о социальной действительности. Для него Коран является источником понимания, идей и методов.²³

(3) Насколько Коран и Сунна влияли на Беннаби?

Кроме рассмотрения Корана и Сунны как религиозных источников, Беннаби использует их как источник данных, концепций, методов и доказательств, а также источники понимания истории и ее измерений. Положение человека, важность личности и группы, законы истории, переходный феномен цивилизации, значение религиозной идеи и ее роль в цивилизационном процессе, циклическое движение, доминирование идей, доминирование человека в цивилизационном процессе и другие

ключевые идеи Беннаби берут своё начало с Корана и Сунны.

Беннаби не опирался только на эти источники, но Коран касается многих моментов того, что хотел подчеркнуть Беннаби, таких как наличие моделей в истории, доминирование человеческого фактора, отсутствие предопределения в концепции изменения значения внутреннего фактора (человеческой души) и роли общества и сети социальных взаимосвязей в осуществлении цивилизационного процесса, не только возможного, но и полезного для личности и общества.

Циклическое видение движения цивилизации Беннаби, хотя и является философской идеей, также почерпнуто из Корана. В книге «Ислам в истории и обществе» он приводит следующий аят Корана перед обсуждением циклического феномена цивилизации: «Мы чередуем дни (счастье и несчастье) для людей».²⁴ Беннаби применяет идею изменения (тадавул) и именует ее «циклическим феноменом». Главу, в которой он обсуждает эту концепцию, он начинает с цитирования Корана²⁵, чтобы осуществить анализ аята, который привёл его к выводу о том, что «Коран включает основные модели исторических явлений».²⁶

Чтобы решить проблему отсталости в мусульманском мире нам нужно рассмотреть постоянные модели в истории, которые упомянуты в Коране и объяснялись Ибн Хальдуном.²⁷

Беннаби был убеждён, что этот аят и влияние Корана на формирование культуры мусульман позволило Ибн Хальдуну развить свои понятия цикла, роста и упадка в исторических изменениях, и заметить, что модели и законы в истории являются последовательными и универсальными.²⁸

Более того, Беннаби применил концепции в кораническом видении человека как создания, рождённого в состоянии фитра (естественной предрасположенности), как о том сказано в хадисе Пророка, касательно положения человека и роли социальной среды против концепций и понятий, выведенных марксистской, либеральной или экзистенциальной философией его времени.

Хотя он не упоминает много хадисов,²⁹ Коран и Сунна, предания Пророка, цивилизационный процесс, инициированный Пророком и критически важный опыт изменения арабского мышления и ситуации присутствуют в теоретизации и формулировках Беннаби, поскольку он искал цивилизационный взгляд для прочтения мусульманской истории, особенно на ранних этапах.

Коранический подтекст очень четко отслеживается исследователями Беннаби. Хотя он не перенимал свои понятия непосредственно из Корана и Сунны, кроме нескольких случаев, большинство его идей, понятий и концепций характеризуются их основополагающей структурой и контекстом.

Автор убеждён, что Коран и Сунна, в контексте Мекки, были главным внешним интеллектуальным фактором, который повлиял на формулирование и развитие подхода Беннаби к цивилизации. Однако, Коран также был внутренним социальным фактором, влияющим на его религиозные убеждения и помогающим ему формулировать свои ранние идеи, которые оформили его личность, продвигали и ориентировали его видение и понимание его положения в обществе и его роли как мусульманина. Следовательно, он использовал Коран в Сунну как источник видения, концепций и модели для понимания, но способ их рассмотрения является прямым результатом реформистской мысли с ее новой парадигмой в мусульманском мире, которая проложила путь для новой методологии при работе с этим текстом.

ВЛИЯНИЕ НА БЕННАБИ РЕФОРМИСТСКОЙ МЫСЛИ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

В книге «Шурут аль-нахда» видно, что идея ислах (реформы) привлекала его. Предположение Беннаби о реформистском движении в мусульманском мире следующее:

«Мы видим здесь и там сторонников реформ, которые ведут нас к другому методу, основанному на рациональном убеждении, приверженности первому поколению ислама и избавления души от остатков эры отсталости... реформистское движение, возглавленное алжирскими улемами, было близким нашим душам и сердцам, поскольку его подход был основан на аяте: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя».³⁰ Это рациональное мышление, которое для перестроения цивилизации как социального феномена должно осуществляться в таких же условиях, который дал толчок для ее первого цикла».³¹

Ссылка Беннаби на алжирское реформистское движение не означает, что он не контактировал с реформистами в других регионах мусульманского мира. В его понимании, терминология ислах, таджид, Ибн Абдул-Ваххаба, Аль-Афгани, Абду, Риды и других была синонимичной и обозначала истинную природу реформистского движения в мусульманском мире.

Краткое обсуждение реформистского движения и его первопроходцев направлено на установление интеллектуальной связи между школами и мыслями Беннаби.

(1) Реформистская мысль: ее первопроходцы и идеи

Реформистская мысль в мусульманском мире известна в арабском как мысль *ислах* и *таджид*. Ее школа включала много важных имен в интеллектуальной истории и религиозной мысли мусульманского мира на протяжении последних двух веков,³² таких как Мухаммад ибн Абдул-Ваххаб (1703-1792), Джамалуддин аль-Афгани (1838-1897), Абд аль-Рахман аль-Кавакибби (1848-1902), Мухаммад Абду (1849-1905), Мухаммад Икбал (1873-1938), Абдул-Хамид бен Бадис (1889-1940) и другие. Хотя эти реформисты происходят из разных регионов и городов, они сформировали научную школу с уникальной парадигмой, идеями и подходами к различным проблемам мусульманского мира. Они все применяли идеи *ислаха*, *таджид* и *нахды*, отличительные черты этого движения, которые обозначают реформу, обновление и ренессанс соответственно. Они были выражением новой парадигмы, которая начинала зарождаться в середине XVIII века, они вселяли идеи в поколения мусульманской молодежи.

Первопроходцы реформистской мысли и движения прикладывали свои усилия в направлении перестройки мусульманского общества и цивилизации, чтобы изменить мышление и обновить мусульманское восприятие истинных смыслов ислама и мира и таким образом, достичь ренессанса. Чтобы легитимизировать свои усилия, сторонники движения опирались на хорошо известную модель, являющуюся ключевым принципом ислама, *таджид*, основанного на очень популярной аутентической традиции пророка Мухаммада. Как сказано в хадисе: «Аллах будет посылать для этой общины каждые сто лет того, кто будет возрождать для нее ее религию».³³

Обновление является внутренней моделью религии и уммы ислама, реформисты используют ее как эпистемо-

логическое и методологическое основание для продвижения своего проекта, не только для легитимизации, но и для развития новой парадигмы, которую можно называть парадигмой таджиды и реформы.

Ибн Абдул-Ваххаб инициировал идею ислах в Аравии и позже - в Азии и Африке. Он призывал к возвращению к исламским принципам, следованию путем Пророка, очищению исламские убеждения от мифов и обычаев, которые практикуются многими мусульманами, и к применению ислама как религии, убеждений, правил поведения и способа жизни.³⁴

Главной интеллектуальной трансформацией, происходящей от движения Ибн Абдул-Ваххаба, была подлинная концепция единобожия, оригинальный и фундаментальный взгляд ислама, в котором идея единства является осью других динамических принципов ислама.³⁵ Во времена таклида (имитации), который длился от XV до XIX века, идея единства Бога потеряла свою мотивационную силу из-за многих мифов и идей девиационистов, связанных с ней.³⁶

Поэтому движение Ибн Абдул-Ваххаба было очень значительным в контексте оживления оригинального и фундаментального мировоззрения ислама, в котором идея единобожия является осью других принципов ислама.³⁷ Несмотря на критику, направленную на движение на методологическом и практическом уровнях, на эпистемологическом уровне, оно имеет длительное влияние не только на своих последователей, но также и на всех мусульман. Оно играло важную роль в реформации мировоззрения ислама в наше время благодаря сосредоточенности на вопросах смыслов, Откровении, иджтихаде,³⁸ уникальности и измерениях принципа единобожия.³⁹

Поэтому, движение требует того, что Икбал описывает как «первый импульс жизни в современном исламе. Оно

было источником вдохновения, непосредственно или опосредованно, для большинства современных движений среди мусульман Азии и Африки». ⁴⁰

Другим ментором реформистской мысли в мусульманском мире был Аль-Афгани. Хотя он не применял такой же подход, как Ибн Абдул-Ваххаб, он принадлежал к такой же реформистской парадигме, которая рассматривает возвращение к чистому учению ислама и наследию ранних поколений ислама, как предпосылку для успешного возрождения или реформы. Его главным акцентом была политическая, а не интеллектуальная реформа. Он призывал к изменению положения мусульман, основываясь на руководстве Корана. В своем шедевре «Аль-урва аль-вуска» («*Крепкая рукоять*»), Аль-Афгани утверждает:

«Книга Аллаха (Коран) среди нас, возвращайтесь к ней и используйте ее в ваших действиях и поведении... Она подарит людям возрождение, чтобы вернуть назад то, что было отобрано у них. Они будут вести всех и сохранят свои права. Если смыслом Корана придавали бы значение, они бы вдохновляли и вселяли бы жизнь в души мусульман. Поэтому мы увидим его значение в этой жизни и славу в следующей, данную Аллахом». ⁴¹

Аль-Афгани считал, что мусульманское население и страны могли объединиться вокруг панисламизма как политической идеологии. Он стоял за многими политическими движениями и революциями в Египте, Индии, Турции и других частях мусульманского мира в XIX веке. ⁴²

Современником Аль-Афгани был Аль-Кавакиби, который в труде «Умм аль-кура» («Мать деревни») представил интеллектуальную диалектику, касающуюся причин отсталости в мусульманском мире. Также, Рида в «Тафсир аль-манар», ввел новую методологию экзегезы Корана,

чтобы найти политические, психологические и социальные ориентиры.

В свою очередь, Абду был пионером в дебатах с ориенталистами и традиционалистами. С последними он вступил в бесконечные дебаты на тему реформирования религиозного образования и продвижения иджтихада и реформы.⁴³

Все это было беспрецедентным в современной мусульманской истории. Эти идеи привлекли внимание Беннаби и сделали его более критичным к унаследованным интеллектуальным традициям пост-аль-муваххидской эры. «Реформистское движение в мусульманском мире со времен Аль-Афгани и его студентов, таких как Абду, Рида, Бен Бадис и другие инициировало новые пути для обновления мусульманской культуры посредством избавления от унаследованных болезней и причин упадка».⁴⁴

(2) Насколько сильно идеи реформистского движения влияли на Беннаби?

Беннаби перенял фундаментальные идеи этого движения в его интеллектуальных аспектах, а не в юридических, но может возникнуть вопрос, как они воспринимали его усилия и интеллектуальную деятельность, а также его парадигму таджида и его идеи? Я считаю, что ответ включает два момента: во-первых, я установил связи между Беннаби и реформистами (это всесторонне обсуждалось в третьей главе), и, во-вторых, я опираюсь на эти связи больше интеллектуально, чем социально, чтобы установить пределы идей философии Беннаби.

Движение салафитов воплотило идеи Улама в Алжире во времена колониальной эры, и Беннаби читал книги и журналы, изданные этими выдающимися личностями.

С его концепцией религии как мотиватора и катализатора цивилизационных ценностей, Беннаби рассматривал движение салафитов как «единственные исламские идеи, которые, благодаря их динамизму, могли реформировать и модернизировать отсталый мусульманский мир со времён разрушения Аббасидского халифата в Багдаде»,⁴⁵ новую систему мышления, которая возвращает ясность и целостность исламских доктрин, которые вращаются вокруг единобожия.

Если применять его вместе с кораническим руководством, единобожие создаёт критическое сознание и свободный дух, которые никогда не примут вредоносные идёты или мифические доктрины, которые превалировали в мусульманском мире на протяжении последних нескольких веков.⁴⁶ Следовательно, реформистское движение воспитывало в его сознании критическое отношение к религиозным и секулярным сектантским тенденциям в мусульманском мире. Он видел, что большинство тенденций и типов мышления находятся в оппозиции к универсальному духу единства Бога, к которому призывает ислам со времени своего появления.

По мнению Беннаби, национализм, ататюркизм,⁴⁷ мистицизм, сектанство и другие подобные «-измы» противостояли любому цивилизационному процессу по двум причинам: они не были способны предоставить адекватное видение изменчивого положения стагнации в мусульманском мире и инициировать создание первоначальных условий для взаимодействия между составляющими цивилизации.⁴⁸

Признание реформистского движения и мысли Беннаби не остановило его от критики некоторых его идей; они касались теоретической реформы, а не открытия пути для мусульманского сознания к новым методам мышления.⁴⁹ Он утверждал, что хотя реформисты принесли

новый динамизм в мусульманский мир, им не хватало практических, а не теоретических идей,⁵⁰ они не предложили пост-аль-муваххидским мусульманам новые методы рассмотрения практических вопросов.

Более того, сторонники реформистского движения не рассматривали вопрос отсталости с целостной точки зрения, хотя они сделали сдвиг парадигмы в понимании кризиса. Они переняли парадигму таджиды, которая, по сути, смогла обновить наши концепции и восприятие ситуации, но они только частично рассматривали проблемы мусульманского мира.⁵¹

Будучи политиком, Аль-Афгани подчеркивал политическое решение, в то время как Абду, религиовед, говорил о реформе теории посредством религиозного образования. Другие выдвигали разные диагнозы, которые не рассматривали болезнь, и потратили больше времени на лечение симптомов полумерами.

Следовательно, даже несмотря на то, что они применяли целостную парадигму для реформирования мусульманской цивилизации,⁵² реформистские усилия были несистематическими и частичными.

Например, они не подчеркивали человеческий фактор, как это было необходимо, несмотря на применённый ими коранический аят в качестве девиза, который подчеркивает импорт человеческого фактора и внутренних изменений. Также, реформаторы не уделяли достаточно внимания психологическим факторам, ключевым для понимания моделей, изменяющих личность человека в направлении активного участника.⁵³ Критикуя это отношение, Беннаби видел, что это был не вопрос убеждений мусульман в истинности ислама, наоборот, это был вопрос того, как заставить их жить как мусульман и чувствовать себя мусульманами, которые должны быть активными в жизни.⁵⁴

Поэтому, психология является важной в развитии новой науки, предоставляющей внутренний момент для масс, пытающихся побороть собственную инертность.⁵⁵

Беннаби был творением реформистского движения в отношении своих взглядов, идей и концепций реформистов мусульманского мира последних двух веков.⁵⁶ Это не значит, что он был обычным имитатором. Он был ценителем и критиком их неудач в разработке методологии, которая систематическим образом рассматривает различные проблемы мусульманского мира.

Беннаби видел потребность обогащения собственного подхода другими источниками, поэтому в поиске понятий, концепций и видений он переключился на психологию.

ВЛИЯНИЕ ПСИХОЛОГИИ НА ПОДХОД БЕННАБИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Беннаби был сильно обеспокоен тем, как вывести мусульман из их инертного состояния, чтобы они могли играть существенную роль в истории и сделать вклад в цивилизационный процесс. Хотя он ценил усилия реформистов, он не находил в их новой парадигме полноценно разработанной теории о том, как рассматривать психологические аспекты человеческого фактора в цивилизации. Поэтому, он обратился к психологии в поиске систематического подхода.

Сейчас я хочу поднять два вопроса, которые, как мне кажется, имеют большое методологическое значение: как Беннаби связался с психологией и какие главные идеи имели влияние на него в каждой школе?

(1) Как Беннаби познакомился с психологией?

Существовало множество факторов, которые привели Беннаби к чтению психологических работ ведущих психологов его времени.

Акцент на человеческом факторе и заинтересованность во внутренних аспектах человеческой личности привели его к поиску инструментов и средств для понимания того, как человеческая личность может измеряться и развиваться вместе с целью достижения цивилизационного процесса. Интеллектуальные и социальные связи во время пребывания во Франции и Египте побудили его к прочтению литературы о новых постулатах в современной науке, включая психоанализ Зигмунда Фрейда (1856-1939), аналитическую психологию Карла Густава Юнга (1875-1961) и психологию развития Жана Пиаже (1896-1980).

Аналитическое изучение автобиографии и других текстов Беннаби четко демонстрирует эти факторы:⁵⁷ он утверждал, что, несомненно, психология была одним из его главных источников для исследования цивилизации.⁵⁸

Прогресс цивилизации заставил его сосредоточиться на психосоциологических аспектах и психологических теориях, чтобы понять механизмы психосоциальных трансформаций человеческой жизни в цивилизационном процессе.

Религия является другим фактором и характеристикой человеческой жизни, от самых примитивных стадий социальной организации до наиболее продвинутых стадий цивилизации. Другими словами, от «простого дольмена до самого величественного храма архитектура эволюционирует вместе с религиозными представлениями».⁵⁹

В то время, как в его трактате это выражение может быть исторически правильным, как цивилиционисту, ему нужно было понять, как религиозная идея вступает в синтез социальных ценностей и как они поднимают человеческое видение над земной жизнью, чтобы связать его с метафизическими амбициями.⁶⁰

Следовательно, он считал, что много теологов, философов, обществоведов и моралистов поддерживают его в существовании религии в человеческой жизни и цивилизации, и, в то же время, он столкнулся с большим противоречием и диспутом касательно происхождения религии, ее природы и роли в человеческой жизни.⁶¹ Беннаби столкнулся с двойным заданием понимания того, как работает религия в изменчивой человеческой душе, и проведения связи между психологической ролью религии как социального катализатора и ее духовной ролью руководства в земных делах со своими небесными амбициями.

Автор считает, что среди психологов Беннаби в своих работах разделяет идеи Фрейда и Юнга касательно положения и функции религии, хотя он не соглашается с их теоретическими моделями, как мы увидим далее.

Другим фактором выбора психологии было стремление понять условия трансформации человека в личность.⁶² Такие понятия как адаптация, архетипы, интеграция, угнетение, процесс приспособления и обсуждения движущих сил и роли религии и психологических аспектов внедрены в работу Беннаби.⁶³ Он искал инструменты для понимания и объяснения социокультурного развития общества и нашёл их в психологии развития Пиаже, как описано в работе «Проблемы идей в мусульманском мире».

Вклад Пиаже в психологию развития повлиял на типологию психосоциального развития общества Беннаби

на протяжении трёх веков: век вещей, личностей и идей.⁶⁴

И последнее, ученые, изучавшие Беннаби, соглашались, что психология была важной областью, из которой Беннаби выводил и перенимал свои понятия и концепции, когда изучал современные науки во Франции.⁶⁵

Сейчас автор предлагает обсудить главные идеи в психологии, которые повлияли на Беннаби и то, насколько сильно они повлияли на его подход.

(2) Главные идеи в психологии, повлиявшие на подход Беннаби

В этом параграфе автор применяет частичный сравнительный подход для изучения того, что перенял Беннаби от психологов в противовес своей оригинальности, но я хотел бы обсудить это отдельно для каждого из трёх главных деятелей психологии.

(a) Влияние Фрейда на подход Беннаби

В книге «Шурут аль-нахда» Беннаби подчеркивает необходимость психоанализа для исследования процесса адаптации и приспособления человеческого фактора, чтобы трансформировать его от состояния homo natura в сформированного человека.⁶⁶ У Фрейда он перенимает такие понятия, как угнетение, инстинкт и религиозный фактор, и другие его идеи, связанные с исследованием цивилизации.

На самом деле, Фрейд выражает свои взгляды на цивилизацию в двух своих работах: «Будущее одной иллюзии» (1927) и «Недовольство культурой» (1929-1930). Под влиянием популярности эволюционных идей XIX века и концепции культуры и цивилизации Тейлора с этнографической точки зрения,⁶⁷ Фрейд концептуализировал

цивилизацию эволюционными антропологическими понятиями, использованными для формирования психологической теории психоанализа.

Высшие умственные виды деятельности человечества, согласно Фрейдю, включают религиозные системы, философию и стремление людей к идеалу на основании высших идей.⁶⁸

Другими словами, цивилизация становится возможной, когда общество принуждает людей отказаться от их инстинктивных желаний и дикого поведения. В результате Цивилизация требует огромных жертв не только в плане сексуальности человека, но также и его агрессивности.⁶⁹

По мнению Фрейда, подавление желаний является обязательным механизмом для осуществления цели цивилизации, т.е. каждая цивилизация должна строиться путём принуждения и отказа от инстинктов.⁷⁰ Фрейд полагает, что люди не являются добрыми и дружелюбными созданиями, желающими любви, которые просто защищают себя при нападении. Наоборот, сильнейшее желание агрессии нужно рассматривать как часть инстинктивной составляющей человека, поэтому склонность к агрессии является фактором, который мешает нашим отношениям с соседями и делает необходимым для культуры (цивилизации) устанавливать свои потребности.

Цивилизованное общество постоянно чувствует угрозу дезинтеграции посредством этой первичной враждебности людей по отношению друг к другу, которое ставит под удар миссию цивилизации. Поэтому, Цивилизация должна предупреждать самые худшие акты жестокости и насилия, наделяя себя правом использовать насилие против агрессии людей.⁷¹

Фрейд признаёт, что суперэго в религиозном смысле рассматривается в качестве выражения Воли Бога. Он

считает, что религия обеспечивает суперэго, которое контролирует эго и его желания и не даёт ему перейти в неконтролируемое состояние. Он также настаивает на роли религии в обеспечении гармонии и утешения,⁷² но продолжает свою концепцию «религии как иллюзии».

Хотя автор понимает, что концепция Фрейда и его отношение к религии являются ограниченным и научно и культурно интегрированными,⁷³ Беннаби настаивает, что психоанализ привёл нас к взаимодействию религиозной жизни человека, религиозного опыта или религиозных идей, работающих в направлении изменения человека изнутри; а также на том, что психоанализ является важным инструментом для более глубокого понимания религиозного феномена и его роли в направлении жизненных сил и способностей личности в цивилизационном процессе.⁷⁴

Беннаби видел, что когда мы хотим с эпистемологической точки зрения проанализировать процесс адаптации и приспособления человеческого фактора в цивилизационном процессе, нам нужно сослаться на такие психоаналитические понятия Фрейда, как «инстинкт» и «подавление». Это связано с тем, что начальной точкой человека в цивилизационном процессе является *homo natura* или то, что мы называем врожденным естеством человека. Однако, религиозная идея возьмёт верх над ролью приспособления его инстинктов. Последнее известно в психологии Фрейда как «подавление».⁷⁵

По мнению Беннаби, религия подавляет инстинкты, но в разном смысле, как говорит Фрейд: «в этом смысле личность становится частично свободной от законов природы (инстинктов), встроенных в ее тело. В то же время, она полностью подвластна потребностям души, которые религиозная идея внедрила в ее сознание».⁷⁶

Религиозная идея освобождает душу человека от законов инстинктов и подчиняет ее закону духа, особенно на первой стадии цивилизационного процесса.

Под влиянием Корана и исламской культуры, Беннаби рассматривает инстинкты как часть человеческой личности и как таковые они не настолько дьявольские, чтобы отказываться от них. Их нужно перевести из их естественного состояния в более динамическое состояние в процессе осуществления цивилизационной миссии.⁷⁷

Аналогии между пониманием Беннаби роли религиозной идеи и концепцией Фрейда о роли религии в цивилизационном процессе включают понятие «подавление инстинктов» ради суперэго в случае Фрейда и ради духа в случае Беннаби. Они отличаются своим толкованием уровня подавления и его ориентацией. В то время, как подавление Фрейда обозначает абсолютное подавление и отказ от инстинктов, концепция Беннаби предполагает, что врожденные инстинкты отдают приоритет амбициям духа в цивилизационном процессе.⁷⁸

Хотя Беннаби имеет собственную концепцию религии и ее роли в обществе, Божественный аспект религии предоставляет соображения для ограничения людей своими учениями.

Несмотря на то, что Фрейд придерживается своей концепции «религии как иллюзии», он признаёт роль религии в обеспечении гармонии и утешения.⁷⁹ В «Будущем иллюзии» Фрейд подчеркивает значение религии:

«Доктрина религии не является дисциплиной, которую можно оспаривать, как остальные. Наша цивилизация построена на ней, и существование человеческого общества основано на большинстве человеческих верований в истинность этих доктрин. Если учить людей, что не существует Всесильного и Справедливого Господа, Божественного порядка и следующей жизни, они по-

чувствуют себя свободными от своих обязанностей и не будут подчиняться общепринятым правилам цивилизации. Каждый, без сдерживания или страха, будет следовать собственным асоциальным, эгоистическим инстинктам и стремиться использовать свою силу; хаос, которого нам удавалось избежать на протяжении многих тысячелетий работы цивилизации, будет царить опять.⁸⁰

В любой эпохе цивилизации суперэго возникает на индивидуальном и коллективном уровнях; оно основывается на впечатлении, оставленном выдающимися личностями, людьми великой силы разума или людьми, в которых некоторые склонности были развиты с необычной силой и чистотой. Хотя эти личности принадлежат к «области мифологии», они важны для «культурного суперэго, чтобы устанавливать высшие идеалы и стандарты», и неспособность достигнуть их карается «страхом сознания».⁸¹

Эти высокие идеалы и стандарты объединены в понятие «этика». Последняя для Фрейда должна упоминаться как терапевтическое усилие, как стремление достигнуть чего-то посредством стандартов, установленных суперэго.⁸² Однако, по мнению Беннаби, роль религии, или религиозной идеи важна для осуществления цивилизационного процесса в любом человеческом обществе.⁸³

Беннаби считает, что религия является не иллюзией, а частью вселенского порядка. Более того, значение религии не только связано с ее сущностью и Божественным источником, а с ее социальной ролью катализатора человеческих ценностей. Это вынуждает душу преодолеть ее первичные ограничения для достижения высшего уровня эффективности и просвещенности.⁸⁴

Она направляет личность к ее жизненным силам и позволяет обществу осуществлять совместную деятельность. Она играет роль синтезатора составляющих цивили-

лизации, предоставляя нравственный фактор, который Фрейд называет этикой или суперэго.⁸⁵

На этом этапе дискуссии, автор утверждает, что наиболее значимое влияние на Беннаби произвели взгляды и инструменты Фрейда, которые выдвигает психоанализ для понимания психовременной роли религии в изменении внутренней стороны человеческой личности, и в направлении жизненных сил личностей и групп к положительной роли в цивилизационном процессе.

Хотя он использовал теории Фреда, Беннаби чувствовал себя свободным от философских взглядов, а также мог применить их в собственной системе другим путём. Чтобы побороть недостатки понимания Фрейда, Беннаби обратился к Юнгу.

(б) Влияние Юнга на подход Беннаби

Беннаби ссылается на Юнга много раз. Он применил некоторые из его концепций различными путями.⁸⁶ Одним из самых важных понятий, который Беннаби перенял у Юнга для исследования области идей, является понятие «архетипов», т.е. форм или идей, которые обозначают «первичные изображения», присущие коллективному сознанию человечества, для того, чтобы доказать присутствие религии в человеческой личности.⁸⁷ Он считает, что понятие обозначает фундаментальные идеи общества, которые формируют «оригинальную культурную плазму общества, которая будет определяться его характеристики сравнительно с другими культурами и цивилизациями».⁸⁸

Оба ученые придерживаются той же концепции, но предоставляют разное содержание и истоки понятия. Если архетипы Юнга содержат весь духовных опыт человечества, который создаёт коллективное сознание,⁸⁹ то концепция архетипов Беннаби укоренена в религии, будь

то установленный или созданный человеком религиозный идеал, который предоставляет обществу мировоззрение и модель для его существования.⁹⁰

Более того, он предоставляет ему собственные акценты. Он считает, что общества на постцивилизационной стадии теряют свою креативную связь с собственными архетипами, являющимися «основными идеями», которые каждое поколение получает в наследство от предыдущего и передаёт следующему: «основные идеи, которые поддерживают деятельность общества, содержатся в его этике, в то время, как практические идеи, которые направляют его деятельность, воплощаются через его технологии». Оба типа основных идей имеют своё происхождение, священное или секулярное, в культурной вселенной общества.⁹¹ Архетипы также включают некоторые практические идеи, которые каждое поколение поддаёт большим или меньшим изменениям, чтобы они отвечали специфическим обстоятельствам его исторического момента.⁹² Когда религиозная идея, которая направляет цивилизационный процесс теряет свою динамическую роль, цивилизационный процесс общества начинает деградировать и перестаёт слажено работать вместе с его идеями или архетипами. Разрушение цивилизации начинается, когда:

«Разрыв с архетипами достигает своей наивысшей точки, поскольку среда наших впечатляющих идей (архетипов) практически полностью разрушена нашей субъективностью, и наши высказанные идеи, сформированы согласнo этой среде, становятся бесформенными, разрозненными и лишенными ценности».⁹³

Беннаби перенял и внедрил в собственную систему другие понятия и концепции Юнга, такие как «экстраверты» и «интроверты», для анализа постепенной интегра-

ции людей, от детства в общество (их уровень социализации). Беннаби рассказывает, что он использовал эти два термина для того, чтобы обучать некоторых неграмотных алжирских работников на протяжении девяти месяцев в 1938 году во Франции. Результат был интересным: он смог изменить идеи, способ жизни и даже внешний вид этих работников.⁹⁴

Он также внедрил эти два понятия на социальном уровне (коллективном), согласно своему понятию ориентации, чтобы справиться с различными типами групп в обществе, такими как сельский и городской тип.⁹⁵

В сравнении этих двух теоретиков важно то, что они отрицали позитивистскую концепцию человеческого сознания, и оба понимали роль религии в цивилизационном процессе. Они оба подчеркивали эту роль, которая предоставляет архетипы для общества, для осуществления его миссии в истории и для личности для жизни и действовали согласно коллективному сознанию.

На данном этапе дискуссии автор не хочет углубляться в отказ Беннаби принять основополагающую структуру некоторых его взглядов на религию из-за их материалистической и позитивистской модели. Кажется, Беннаби не удовлетворён наследием Фрейда и Юнга, поскольку они не помогли ему изучить психосоциальное развитие людей в цивилизационном процессе. Поэтому он перенимает другие инструменты анализа у Пиаже.

(в) Влияние Пиаже на подход Беннаби

Хотя Пиаже вывел свою концепцию стадий в основном от Ибн Хальдуна (см. третью главу), и несмотря на то, что они оба подчеркивали аналогию между ростом личности и общества,⁹⁶ Беннаби пошёл далее, применяя современную психологию развития для анализа психосоциального прогресса общества.

В книге «Проблемы идей в мусульманском мире» Беннаби признаёт, что применял то, что психологи развития сформулировали в своих исследованиях ментального и когнитивного развития личности посредством контент-анализа, в частности теории когнитивного развития. Однако, Беннаби сосредоточился больше на последствиях каждой стадии в процессе интеграции личности в общество.⁹⁷

После изучения концепции трёх веков общества Беннаби, автор понял, что на него влияла идея универсальных стадий, выдвинутая Пиаже в его исследовании ментального роста людей.⁹⁸ Он пытался установить универсальные стадии, которые проходит общество в своём историческом развитии. Более того, он подчеркивает, что с исторической точки зрения общество и личность, скорей всего, проходят одинаковые три стадии: 1) век вещей; 2) век личности, и 3) век идеи.⁹⁹

Осознавая отличие между личностью и группой (обществом), Беннаби утверждает, что в обществе переход от одного века к другому не такой очевидный, как в случае личности.¹⁰⁰

Однако, психологический подход позволит наблюдателю охватить качественные изменения, происходящие в обществе, которые проявляются в сети социальных взаимосвязей общества.¹⁰¹ Более того, техники, развитые психологами развития, можно применять при изучении психосоциального развития общества.¹⁰²

Также, существуют большие сходства между характеристиками сенсорной моторной стадии Пиаже, формальной стадией и концепцией Беннаби веков вещей, личностей и идей.

Первая стадия Пиаже обозначает, что взаимодействие ребёнка с внешним миром является сенсорным и механическим,¹⁰³ в то время, как первая стадия Беннаби включа-

ет общество, которое формулирует свои суждения и решения согласно критериям, навязанным областью вещей, которая подразумевает, что общество все ещё находится на стадии детства. Поэтому, природа и качество суждений являются предметом примитивных потребностей человека и по сути связаны с миром его чувств, который укореняет его в области вещей (объектов).¹⁰⁴ Ментальность чувств руководит обществом. По словам Беннаби, ментальность вещей, «выбор это я», охватывает личность и общество во всех аспектах жизни.

Предоперационная стадия Пиаже подразумевает, что ребёнок все ещё неспособен логически мыслить, поэтому, он опирается на своих родителей и пытается копировать их.¹⁰⁵ Это отвечает второй стадии Беннаби (век вещей или объектов), на которой общество формирует суждения согласно стандартам человеческой модели, и люди на этой стадии зависят от человеческой модели, которая, в свою очередь, предоставляет им авторитет для наследования или копирования.¹⁰⁶

Беннаби называет ее веком «персонификации», когда героические и гнусные личности доминируют в жизни общества.¹⁰⁷

Последние две стадии Пиаже конкретных действий и формальных операций указывают на то, что ребёнок или личность являются достаточно зрелыми для того, чтобы мыслить независимо, выделять и осуществлять обоснованное мышление.¹⁰⁸ На самом деле, последние две стадии Пиаже отвечают веку идей. На этом этапе общество достигает своей зрелости, идеи становятся более абстрактными и самообоснованными, они играют решающую роль в ориентации предназначения общества.¹⁰⁹ Другими словами, Беннаби искал подтверждение в теории Пиаже процессов и механизмов, которые трансформируют человека от его состояния *homo natura* в состоя-

ние личности, которая живет согласно определённому идеалу.¹¹⁰

Он подошёл к этому процессу адаптации с философской точки зрения, используя психологию развития Пиаже, которая, в основном, разрабатывалась для ментального развития личности, к психосоциальному развитию общества.¹¹¹ Этот подход к исследованию человеческих коллективных психосоциологических условий был беспрецедентным среди специалистов, изучающих цивилизации.

Он повлиял на его теоретизацию и привел его к тому, что он не полагался на внешние наблюдения и исторические классификации стадий, а также к обозначению психосоциального возраста общества, чтобы осознать фундаментальным и глубинным путями культурную область обществ и глубже понять механизмы такого общества на ранних стадиях его исторического процесса.

Влияние Пиаже на теоретизацию Беннаби не упускает то, что он критиковал теоретические концепции и идеи Пиаже, их метафизические и философские акценты и основополагающие структуры.

Влияние психологии на теоретизацию Беннаби было отличительной чертой его подхода к цивилизации. В своём анализе он имплементировал новейшие методики, такие как психоанализ, аналитическая психология и психология развития, поскольку они могут помочь глубже понять механизмы, которые изменяют личность человека согласно величественному архетипу, выдвинутому религиозным идеалом.¹¹² Поэтому, Беннаби сделал психологию одной из четырёх наук, необходимых для исследования цивилизационного феномена, вместе с социологией, историей и метафизикой.

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ НА ПОДХОД БЕННАБИ

Четвёртым внешним интеллектуальным фактором, повлиявшим на поход Беннаби к цивилизации, была философия. Его друг Бенсаи в Париже познакомил его с этой областью во время его обучения в Политехнике.¹¹³ Бенсаи писал свою диссертацию по философии на тему Аль-Газали¹¹⁴ в Сорбонне в то время, и его профессионализм в исламоведении, его связи в Сорбонне и обширные знания философии помогли Беннаби ознакомиться со многими философскими идеями¹¹⁵ его времени и прошедших времён.¹¹⁶ Связи Беннаби с философией, декартовской мыслью и дискурсом современности представляют внешний источник его подхода к цивилизации.

(1) Связи Беннаби с некоторыми философами

(а) Менее значимые философы и философские теории

С методологической точки зрения, Беннаби имел два типа отношения к различным философским теориям и философам: те, что имели меньшее значение, и те, что были большего значения.

Он упоминает много философских идей и философов, что обосновывает и добавляет авторитетности его анализу. Соответственно, этот параграф содержит много имён, которые приведены как источник идей, понятий или исторических событий, а также личностей, которые повлияли на научное мышление Беннаби.

В своём анализе области идей и «ответов космическому вакууму» Беннаби ссылается на два романа, которые показывают то, как две разные цивилизации смотрят на мир: «Хайй ибн Якзан» Ибн Туфайля (ум. 581 г.х./1185

н.э.), андалусского романиста и философа, представившего свой взгляд на мусульманскую цивилизацию, и «Робинзон Крузо» Даниеля Дефо (1660-1731), представившего мировоззрение Западной цивилизации.¹¹⁷

Другой пример - Ибн Рушд (520-595 г.х. / 1126-1198 г. н.э.) и Аль-Газали. По мнению Беннаби, они формируют модель для интеллектуального диалога, который должен происходить в мусульманском мире.¹¹⁸

Беннаби демонстрирует «механизм обусловленных рефлексов» тем путём, которым Аль-Газали преодолел свой духовных кризис; это пример того, как мы можем изменять обусловленные рефлексы посредством образования.¹¹⁹

В анализе Беннаби Джон Лок (1632-1704) и французские энциклопедисты¹²⁰ обычно упоминались как те, кто предоставил научную секулярную модель для европейской и западной культуры.¹²¹

Кроме того, в своем анализе идеального типа общества и модели для общества на его цивилизационной стадии, и в своей концепции о роли сети социальных взаимосвязей, Беннаби отрицает «Республику» Платона и «Аль-Мадина аль-фадила» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города», также известный как «Идеальный город») Аль-Фараби (257-338 г.х. / 870-950 г. н.э.), поскольку моделью исламского города является сама Медина времён Омара ибн аль-Хаттаба (ум. 23 г.х. / 644 г.н.э.).

В пределах этого исследованиями не будем вспоминать всех философов, на которых ссылается Беннаби в своих трудах. Однако, самые значимые из них и их идеи будут рассмотрены в следующем параграфе.

(б) Более значимые философы

Автор рассмотрит два момента на основании внешнего интеллектуального измерения Ми: Рене Декарт и его философия, и дискурс современности.

Несмотря на то, что существовали другие значимые философы, которые повлияли на Беннаби, такие как Ибн Хальдун, Гегель и Конт, которых мы обсуждали в контексте других измерений Ми, автор оправдывает свой выбор Декарта среди других философов тем, что его влияние на Беннаби не было достаточно исследовано.

Все философские влияния на Беннаби будут рассматриваться в контексте современного дискурса. Совокупность всех философских взглядов в Западном мире со времён Возрождения повлияла на формирование, ориентирование и формулировку этого дискурса.

(2) Влияние Декарта на подход Беннаби

Влияние Декарта и его идей можно поделить на картезианский дух и аналитический метод анализа.

(а) Влияние картезианского духа

В своей оценке усилий по реформированию в мусульманском мире, на универсальном уровне, Беннаби пытался сравнить их с современными европейскими усилиями по реформированию, такими как идеи Лютера и Кальвина. Он считал, что эти усилия были тратой времени и энергии. Поэтому если мы хотим оценить их, мы должны сравнить их с трудами Лютера и Кальвина во время Европейской реформации и с работами Декарта, которые проложили путь в Европе для технического развития.¹²²

По мнению Беннаби, Декарт был первым в своём образе мышления. Он осознавал новый дух, которому понадобилось два века для того, чтобы полностью укорениться.

ниться в Европе.¹²³ Более того, в «Рассуждении о методе» Декарта Беннаби увидел новый образ мышления и новую методологию, которая до сих пор влияет на Западную цивилизацию. В «Кадайя Кубра» («Большие тьмы»)¹²⁴ Беннаби цитирует Декарта:

«Возможно достичь знаний, которые будут полезны в этой жизни и вместо спекулятивной философии, которой сегодня учат в школе, мы можем изобрести практическую, с помощью которой знать природу и поведение огня, воды, воздуха, звёзд, небес и всех остальных тел, которые окружают нас, а также понять различные навыки наших рабочих, мы можем использовать эти субъекты для любых целей, для выполнения которых они были предназначены, и, таким образом, сделать себя правителями и владельцами природы.¹²⁵

Беннаби подчеркнул, что эти прекрасные идеи заложили то, что случилось после времён Декарта в отношении научной и технологической трансформации, которая привела Запад к его современной цивилизации. Другими словами, «именно метод Декарта в общем сформировал ментальную и интеллектуальную среду, в которой возникла прагматическая ментальность, характеризующая современную Западную цивилизацию».¹²⁶ Беннаби искал модель во взаимоотношениях между интеллектуальной и ментальной средой такого общества и ориентацией, которая является ее следствием. Более того, он также черпал идеи из аналитической философии Декарта, используя два механизма анализа и синтеза.

Дух декартовой методологии был тем, что сделало его первым критическим мыслителем. Многие философы пришли к выводам, которые отличались, в той или иной степени, от его, но они продолжали работать в духе Декарта. Ими двигало желание определить, что можно

знать о действительности, и готовность отказаться от традиционных убеждений, если результаты исследования покажут, что традиционные взгляды нельзя подтвердить.¹²⁷

Этот дух привлекал внимание Беннаби. Поэтому, он утверждал, что Декарт положительно ориентировал и очертил объективный путь для западной культуры. Последняя основывалась на эмпирическом методе, который, на самом деле, являлся прямым следствием развития современной Западной цивилизации в ее материальном аспекте.¹²⁸

«Метод был центральным интересом Декарта» и имел некоторые очень важные и интересные характеристики. Во-первых, он приводил к знаниям, являющимися абсолютно точными. Во-вторых, метод накладывает определённую структуру на знания.¹²⁹

(б) Влияние аналитического метода

Самым важным из того, что Беннаби перенял от Декарта, был его аналитический метод. Беннаби применял два разных, тесно связанных аналитических механизма для исследования структурных элементов цивилизации и функции этих элементов в цивилизационном процессе. Первый представляет собой механизм анализа, при котором производится расчленение исследуемых явлений на их основные составляющие, чтобы установить их структуру. Второй - это механизм синтеза, который рассматривает явления в процессе их реализации, чтобы охватить их динамику.¹³⁰

Более того, влияние Декарта на интеллектуальную историю Западной цивилизации остаётся двойственным в установлении современной западной культуры: с одной стороны, он провёл критическое рассмотрение средневековой культуры, инициировав новый способ рассмотре-

ния европейского наследия самими же европейцами, что привело к обнаружению множества мертвых и опасных идей, унаследованных в истории.

С другой стороны, Декарт установил рациональный образ мышления, который привёл западную мысль к тому, чтобы быть более критичной к себе и к позаимствованным идеям, и быть более объективной и избегать мифологии и непрактичных идей.

Таким образом, он проложил путь для эмпирического метода, который, в свою очередь, был непосредственным фактором в развитии современной цивилизации в ее материальном аспекте.¹³¹

(3) Влияние дискурса современности

Говорить о влиянии современности на теоретизацию Беннаби означает говорить об атмосфере и среде, в которой Беннаби жил и рос, особенно во времена своей зрелости, когда он был студентом университета и позже активистом и писателем.

Существует методологический взгляд относительно дискурса современности, который сосредоточен больше на ее общих характеристиках, не учитывая вклада отдельных мыслителей, и нацелен установить общую модель мышления на Западе, чтобы ввести теоретизацию Беннаби в ее интеллектуальный контекст.

Беннаби рассматривает различные парадигмы, школы мысли и подходы открыто, и хотя он перенял много концепций, понятий и техник из различных областей исследования, он был очень критичным к западному секулярному мировоззрению, которое лежит в их основании.¹³²

Эти различные подходы опираются исключительно на рационализм, эмпиризм и редукционизм. Поэтому, их видение человеческой личности и условий жизни чело-

века исключает духовное измерение и стремится материализовать и экстернализировать все аспекты человеческой личности.¹³³

Основываясь на личном религиозном опыте и влиянии Корана на его теоретизацию, Беннаби провёл эпистемологическое разграничение между тем, что он позаимствовал и внедрил в свой подход, и теоретической моделью, которая была частью западного модернистского мировоззрения.

Во многих случаях он проводил сознательное изучение различных областей исследования и рассматривал современные общественные и гуманитарные науки как продукт западной культурной и научной традиций. Поэтому, они формируют интегрированное целое западной современности, которое является предпочтительно материалистическим, секулярным и научным.

Модернистское мировоззрение создаёт науки, которые по своим фундаментальным парадигмам, подходам, методологиям и взглядам на человека и условия его жизни являются абсолютно материалистическими и секулярными. Беннаби презентовал «Коранический феномен», в котором присутствует глава, обсуждающая «некоторые философские и методологические соображения», чтобы ввести собственные концепции исследования религии в противовес общему методу аргументации модернистов.¹³⁴

Как часть общего творения современности, западные взгляды в основном являются секулярными, и характеризуются атеизмом, агностицизмом и гуманизмом. Вместе с этим мировоззрением, превалирующая тенденция в западной интеллектуальной традиции также является материалистической и секулярной.

В современной социологии, психологии, философии и мысли в целом условия жизни человека рассматривались и изучались с материалистичной точки зрения. Как

результат, духовное или религиозное измерение человеческой личности меньше осознавалось или отрицалось или ему предавали только небольшое значение.

По мнению Беннаби, современная философия и общественные и гуманитарные науки в их модернистском контексте ограничены редукционизмом. Под впечатлением от развития естественных наук, обществоведы и философы применяли методологию естественных наук в исследованиях человеческих и социальных явлений.

Соответственно, цель достижения точности и простоты естественных наук привела их к применению эмпирического подхода в исследованиях социальных феноменов. Таким образом, «социальная физика» Конта привела к «положительным» общественным и гуманитарным наукам, которые развили свои взгляды в позитивистскую модель.

Позитивизм стал доминирующей методологией во всех общественных и гуманитарных науках, включая психологию. Опыт, сам по себе, провозглашён источником всех наших знаний и ото всех неэмпирических элементов нужно избавиться.

С эпистемологической точки зрения, основание современной науки становится все больше редукционистским. Редукционизм является главным признаком большинства современных парадигм и подходов, которые можно увидеть в двух аспектах современных знаний. Первый из них - избежание внешних источников знаний или посланных знаний как источника концепций, понятий, значений, методологий и фактов, начиная с исторического конфликта между церковью и учеными, и обобщая весь религиозный опыт без рационального основания. Второй аспект - ограничение человеческих и социальных явлений, сведение их к одному измерению. Связанные эмпирической концепцией «научной методологии», современные общественные и гуманитарные науки

используют методологию, которая рассматривает человека и условия жизни исключительно на уровне вещества или тела. Позитивистская парадигма, выдвинутая Контом, Сен-Симоном и другими, привела к измерению каждого явления, и применения методик наблюдения и эксперимента.

В этой методологии религия и духовная действительность пустые, незначительные и мифические. Их нужно признавать только как придуманный человеком миф или идеализацию для предоставления объяснений необъяснимым явлением.¹³⁵

Обсуждение не означает отрицания полезного и относительно достоверного эмпирического исследования явления или высокоразвитых методик современных наук и пользы количественной парадигмы. Однако, упор только на нее привел к редукционизму и отказу от религии, одного из важных источников знаний. Материалистическая секулярная точка зрения современных знаний эпистемологически не предоставляет целостного видения человеческой личности и условий жизни человека.¹³⁶

Ее видение ограничено узкими мирскими целями, в то время, как религия в свете Корана установлена человеку для того, чтобы предоставлять мотивацию для его цивилизационных способностей, связать амбиции человека, получить благословение и милость Аллаха. Потребности земли, и оценить его амбиции за пределами земной жизни.¹³⁷

Дискурс современности позволил Беннаби, мыслителю, который придерживался исламских принципов, понять философскую и методологическую модель и историческое развитие различных наук и теорий.¹³⁸ Хотя он перенял много от различных наук, он видел потребность в методологии, соответствующей взаимосвязанным аспектам человеческой личности.

ВЛИЯНИЕ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК НА ПОДХОД БЕННАБИ

Как инженер, Беннаби находился под влиянием математики, физики и естественных наук. Они повлияли на его терминологию, его поиски точности, образ анализа, сознательное разграничение естественных и социоисторических явлений и способ презентации идей. Поэтому, в анализе теоретических и практических вопросов он использует алгебраическую формулу и математические уравнения, а также понятия, происходящие из области физики или химии.

Как утверждает Бариум, научное образование инженера вселило в Беннаби заинтересованность определением своих концепций, обычно, посредством анализа и синтеза¹³⁹. Это проявилось в презентации им структурных элементов и функциональных ролей процесса формирования цивилизации. В его критической оценке мусульманского религиозного движения в направлении реформы он использовал позаимствованные из физики понятия:

«Религиозное движения за мусульманское возрождение было, используя физический термин, «центростремительным движением». Чтобы достичь нового цивилизационного процесса оно искало религиозный импульс, необходимый для гомогенного исторического динамического синтеза, предоставленного исламом.¹⁴⁰

Реорганизованное движение в мусульманском мире рассматривало ислам как свой центр ссылок и источник понимания. На протяжении его развития оно работало для того, чтобы активизировать мусульманское сознание и заставить его осознать главную роль ислама в цивилизационном процессе. В другом случае, он использует по-

нятие «энтропия» из термодинамики и понятие «поляризация» из физики, чтобы описать поляризацию или разрушение в мусульманской мысли и жизни из-за псевдоразвития, богатого на методики и материалы, но бедного идеями:¹⁴¹

«Мусульманское сознание разорвано из-за противоречий. Мусульмане не знают, как встроить себя в мир, в котором они вынуждены жить; поэтому он был неспособным справиться с этим. Данная ситуация случилась из-за энтропийного развития, которое усиливает материалы, а не предлагает новые идеи...»

Следовательно, мусульманская мысль находится в состоянии двойной поляризации, которая разделила ее душу на два отдельных мира: мусульманин живет в страшном для него мире, в котором он обладает своими вещами, но не идеями.¹⁴²

Влияние науки на мышление Беннаби можно разделить на четыре фундаментальных аспекта его мысли и подхода. Первым, в отличие от других мыслителей его времени, он использовал беспрецедентный язык математики, физики и естественных наук без риторических и дословных формулировок. Этот язык использует больше теоретических, философских и математических выражений, которые склонны идти прямо к цели. Его стиль отличает его от многих других книг того времени.¹⁴³

Второй аспект состоит в его понимании стадий, которые прошли естественные науки в направлении большей точности и научности. Его обучение в области естественных наук помогло ему установить две их важные характеристики. С одной стороны, он видел теоретическое обоснование современных наук, которые ориентируют науку, направляют ее цели и моделируют ее судьбу относительно того, что он называет объективными зна-

ниями, основанными на количественных понятиях. С другой стороны, он понял главную цель современной науки, а именно приверженность общим правилам естественных явлений.

Касательно первой характеристики, Беннаби был очень критичным к позитивистской и рациональной модели современной науки, которая привела к идеологическим концепциям, не обязательно основанным на научном исследовании. В этом отношении, материалистическое видение естественного мира и превращение материалистического понимания явлений в идеологию или новую религию было одним аспектом модернистского дискурса, который критиковал Беннаби, как мы обсудим в следующем параграфе.

Касательно второй характеристики, Беннаби ее поддерживал. Возможно под влиянием настаивания Корана на присутствии законов и моделей для каждого существа, события и действия, которые вместе принадлежат Аллаху, Творцу всех этих законов и моделей, Беннаби поддерживал достижения современной науки по открытию законов естественных явлений, чтобы использовать их ради пользы человеческого процветания. Поэтому он утверждает, что открытие естественных явлений побудило ученых, исследующих социальные явления, работать сообща ради того, чтобы открыть модели и законы, которые руководят ими.¹⁴⁴

В этом контексте, все интеллектуальные усилия и теоретизация цивилизации Беннаби установили интеллектуальные и научные традиции среди мусульманской элиты для аналитического рассмотрения вопросов развития и отсталости в мусульманском мире, которое открывает основополагающий закон: «отыскать модели Аллаха в этих явлениях».¹⁴⁵

Третий аспект влияния естественных наук на Беннаби можно найти в его понимании комплексности общественного явления в отношении временно-пространственных факторов и человеческого фактора на его личностном, психологическом, социальном, духовном, материальном и ментальном уровнях.

Беннаби поддерживал методологию естественных наук, но, в то же время, он осознавал ошибочность применения ее к общественным явлениям; естественные явления являются предопределёнными, им не хватает свободной воли, позволяющей им изменять их предназначение, в то время как общественные явления из-за человеческого фактора трудно определить.

Более того, поскольку человеческий фактор включает множество измерений, обществоведы должны учитывать каждое измерение и аспект, они должны разработать целостный подход и принятые обобщения, которые полностью соответствуют общественным наукам.¹⁴⁶

Таким образом, с самого начала своей интеллектуальной карьеры Беннаби призывал к новому подходу, который учитывает все измерения и аспекты цивилизации. Именно это автор именует междисциплинарным подходом к цивилизации: он включает систематическое использование различных концепций, понятий, методов и методик разных наук интеграционным образом, предоставляя глубинно показания и знания феномена цивилизации.¹⁴⁷

ВЫВОДЫ

Беннаби был обеспокоен центральным вопросом мусульманской отсталости, поэтому он искал во всех направлениях и всеми интеллектуальными средствами стремился к формулированию собственного подхода для

рассмотрения данного вопроса. Он не интересовался обсуждением различных систем мышления или философиями, а сосредоточился только на систематическом синтезе, который позволил ему рассмотреть данную проблему.

Внешние интеллектуальные факторы, согласно Му, которые повлияли на формулировку и развитие подхода Беннаби, можно разделить на четыре главных типа: Коран и Сунна, психология, философия и естественные науки.

Коран и Сунна формировали его онтологию и эпистемологию в контексте Му, и были главным внешним интеллектуальным фактором и источником видения, концепций и модели для понимания и осознания.

Психология предоставила ему инструменты для понимания психологической роли религии с одной стороны, и трансформаций, происходящих в человеческой личности в цивилизационном процессе с другой.

Философия открыла его разум для основополагающих структур и теоретических моделей в различных областях исследований, с которыми он взаимодействовал.

В конце концов, современные естественные науки воспитали в нем остроту и точность, а также стремление к определенности, присущее этой области.

Реформистская мысль в XVIII, XIX и начале XX века имела плодотворную почву для усилий по реформированию мусульманского мира. Она инициировала новое мировоззрение, предложив новую парадигму таджиды, которая имела устойчивое влияние на все интеллектуальные круги. Беннаби также находился под огромным влиянием этой мысли и, на самом деле, был продуктом реформистского движения в отношении взглядов, идей и концепций. Без их усилий на протяжении последних двух веков он бы не имел основания для таких живых идей и парадигм реформы. Хотя он признавал их влия-

ние на своё мышление и поддерживал сдвиг парадигмы, который реформистское движение принесло в мусульманский мир, он очень критически относился к их неспособности разработать систематическую методологию, которую можно применять к вопросам отсталости в мусульманском мире. Он перешёл к психологии, вместе с социологией, историей и метафизикой, чтобы отыскать понятия, концепции и взгляды для развития своего анализа человеческого фактора в цивилизационном процессе, где он применил последние разработки главных ответвлений или школ психоанализа, аналитической психологии и психологии развития. Таким образом, он обрёл важные знания о психологических исследованиях и ощутил потребность интегрировать психологию в исследование условий человеческой жизни. Контакты Беннаби с множеством школ психологии демонстрируют то, что он понимал их структуру, а также их философскую модель и ориентацию. Поэтому, он был очень избирательным в своих интеллектуальных заимствованиях из этой области исследования.

Философия также играла важную роль. Беннаби обладал глубокими знаниями о философских идеях философов того периода и прошлых времён. Однако, Декарт и дискурс современности были самыми главными аспектами философии, которая повлияла на его подход и идеи.

В конце концов, он понимал основополагающую модернистскую структуру в различных науках и это помогло ему не потеряться среди их доменов и доменов гуманитарных и общественных наук.

1. Ritzer, *Sociological Theory*, p.21.
2. Ubadah, *Safahat Mushriqah*, p.75.
3. Said, *La Ikraha fi al-Din; Dirasat wa Abhath fi al-Fikr al-Islami*; Zoubir, 'State, Civil Society, and the Question of Radical Fundamentalism'; al-Hassani, Malek Bennabi.
4. Kepel, *Allah in the West*; Esposito, *The Islamic Threat*; Ubadah, *Safahat Mushriqah*; Barghuth, *Mawqi' al-Mas'alah al-Thaqafiyah*.
5. Беннаби окончил написание первого черновика своего исследования «Феномена Корана» в начале Второй мировой войны. Поскольку он участвовал в антиколониальной деятельности и выражал свою поддержку стран «оси», а не союзников, среди которых была Франция, он подозревал, что французские власти следили за его деятельностью. Именно поэтому он доверил рукопись своей французской теще, которая спрятала его в отверстие в фундаменте. Беннаби арестовали в начале 1943 г. В это время французская полиция охотилась за подозреваемыми активистами. Его теща была настолько напугана, что сожгла рукопись. Когда его отпустили после двух лет заключения, Беннаби узнал об уничтожении его труда, но вместо того, чтобы сдаться, Беннаби закрылся на несколько недель и восстановил работу в той форме, в которой она была впервые издана в 1947 году в Алжире. См. примечания переводчика «Феномена Корана» Беннаби, стр. 17-18.
6. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.ix.
7. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
8. Qur'an, 13:11.
9. Bennabi, *Wijhat al-'Alam al-Islami*, p.52.
10. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.19–27; *Islam in History and Society*, pp.6–11.
11. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.76.

12. Ibid., pp.128–129.
13. Ibid., p.75.
14. Bennabi, Milad Mujtama‘, p.109.
15. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.65.
16. Ibid., p.66.
17. Ibid., p.51.
18. Qur’an, 13:11.
19. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.49.
20. Ibid., p.52.
21. Ibid., p.49.
22. Ibid., The Qur’anic Phenomenon, pp.1–3.
23. Said, La Ikraha fi al-Din, p.67.
24. Qur’an, 3: 140.
25. Bennabi, Islam in History and Society, p.6.
26. Bennabi, Wijhat al-‘Alam al-Islami, p.25.
27. Bennabi, Shurut al-Nahdah, pp.48–49.
28. Ibid., p.49.
29. Bennabi, Milad Mujtama‘; Bennabi, On the Origins of Human Society.
30. Qur’an, 13:11.
31. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.25.
32. Merrad, Al-Islam al-Mu‘asir; Jadan, ‘Usus al-Taquadum, p.416; Imarah, al-Sahwah al-Islamiyyah; Masqawi, Nazarat fi al-Fikr al-Islami wa Malik Bin Nabi, pp.47–48.
33. Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, p.109.
34. Ibn Abd al-Wahhab, Kitab al- Tawhid, p.12, 16, 40; Kashf al-Shubuhah, pp.13–16.
35. Ibid.
36. Bennabi, Islam in History and Society, p.24; Marzuqi, Dirasat Naqdiyyah fi al-Fikr al-Islami, p.34.
37. Ibn Abd al-Wahhab, Kitab al- Tawhid, p.12, 16, 40; Kashf al-Shubuhah, pp.13–16.

38. Иджтихад – коллективное критическое размышление о религиозных вопросах согласно основным принципам ислама.
39. Imarah, Al-Sahwah al- Islamiyyah, p.174.
40. Iqbal, Tajdid al-Tafkir al-Dini fi al-Islam, p.175.
41. al-Afghani, Al-‘Urwah al- Wuthqa, p.74.
42. Imarah, Al-Sahwah al- Islamiyyah, pp.161–167.
43. Abdu, al-A‘mal al-Kamilah, p.20, 330–343.
44. Bennabi, Mushkilat al-Thaqafah, p.72.
45. Bennabi, Mudhakkirat, p.150.
46. Ibid., p.130.
47. Ататюркизм – понятие, которое происходит от Ататюрка, имени, данного Мустафе Кемалю, основателю современной секулярной республики Турция, которая была центром Османского халифата на протяжении более пяти веков. После его смерти его идеи стали идеологией крайнего секуляризма, который не только разъединяет, но и подчиняет религию государству.
48. Bennabi, Wijhat al-‘Alam al- Islami, pp.53–57; Shurut al-Nahdah, p.41.
49. Bennabi, Wijhat al-‘Alam al- Islami, p.54; Shurut al-Nahdah, pp.29–30.
50. Bennabi, The Problem of Ideas.
51. Bennabi, Shurut al-Nahdah, p.29.
52. Ibid., p.20, 30, 55.
53. Ibid.
54. Bennabi, Islam in History and Society, p.24.
55. Ibid.; Bennabi, Milad Mujtama‘, p.85.
56. Jadan, ‘Usus al-Taqaaddum, p.416.
57. Bennabi, Mudhakkirat.
58. Bennabi, Milad Mujtama‘, p.75; On the Origins of Human Society, p.89.
59. Bennabi, The Qur’anic Phenomenon, p.29.

60. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.61–68.
61. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*.
62. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.74.
63. Bennabi, *The Problem of Ideas; On the Origins of Human Society*.
64. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.19.
65. al-Qurayshi, *Al-Taghyir al-Ijtima'i*; al-Milad, Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah; Bariun, Malek Bennabi: *His Life and Theory of Civilization*; Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*.
66. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.67.
67. Tylor, *Primitive Culture*, p.2.
68. Gabriel, *Freud and Society*, p.58.
69. Beg, *Perspectives of Civilization*, p.77, 81, 84.
70. Freud, 'Civilization and its Discontents', p.792; Bert, 'Freud and Lyotard on Civilization', p.126.
71. Freud, 'Civilization and its Discontents', p.787.
72. *Ibid.*, p.767.
73. Friedlander, *History and Psychoanalysis*, p.29.
74. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.67.
75. *Ibid.*
76. *Ibid.*
77. Bennabi, *Milad Mujtama'*, pp.60–61.
78. Freud, 'Civilization and its Discontents', p.793; Bennabi, *Islam in History and Society*, p.11.
79. Freud, 'Civilization and its Discontents', p.767.
80. Freud, 'The Future of an Illusion'. Quoted in Beg, *Perspectives of Civilization*, p.85.
81. Freud, 'Civilization and its Discontents', p.800.
82. *Ibid.*
83. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.71; *Wijhat al-'Alam al-Islami*, p.52.
84. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.54; Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View', p.13.

85. Bennabi, *Shurut al-Nahdah; Wijhat al-‘Alam al-Islami*, p.154; Freud, ‘Civilization and its Discontents’, p.800.
86. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, p.39.
87. Jung, *Psychological Types*, p.442.
88. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.25.
89. Clarke, *In Search of Jung*, p.117.
90. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.43–44; Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, pp.128–129.
91. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.39.
92. *Ibid.*
93. *Ibid.*, p.44.
94. *Ibid.*, pp.13–15.
95. *Ibid.*, p.16.
96. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.122.
97. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.11–17.
98. Bruno, *Dictionary of Key Words in Psychology*, p.43.
99. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.19.
100. *Ibid.*, pp.19–20.
101. Bennabi, *Milad Mujtama‘*, p.14; *On the Origins of Human Society*, pp.44–45.
102. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.11.
103. Wadsworth, *Piaget’s Theory of Cognitive and Affective Development*, p.26.
104. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.22.
105. Ginsburg and Opper, *Piaget’s Theory of Intellectual Development*, p.26.
106. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.22–23.
107. *Ibid.*, pp.60–61.
108. Wadsworth, *Piaget’s Theory*, p.26; Ginsburg, *Piaget’s Theory of Intellectual Development*, p.26.
109. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.23.
110. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.33.
111. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.19.

112. Ibid., p.31, 39–44.
113. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.236.
114. Ibid.
115. Ibid., p.234, 252; Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.82.
116. Bennabi, *Shurut al-Nahdah; The Problem of Ideas; On the Origins of Human Society; The Qur’anic Phenomenon*.
117. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.3–10.
118. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.45.
119. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.78.
120. A collective term for the distinguished editors (Diderot, and d’Alembert) and contributors (Voltaire, Montesquieu, Helvetius and Rousseau) to the *Encyclopedie*, a major work of social and political reference published in France (1751–72) and associated with the French Enlightenment. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.73.
121. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63; *Milad Mujtama’*, p.72.
122. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.181.
123. Bennabi, Ibid., p.184; *The Problem of Ideas*, p.29.
124. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.185.
125. Descartes, *Discourse on Method*, p.40.
126. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.185.
127. Scharff, *Comte After Positivism*, p.39.
128. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.71.
129. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p.6.
130. Mesawi, *A Muslim Theory of Human Society*, p.72.
131. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.71.
132. Ibid., *The Problem of Ideas*, p.3, 10, 47; Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.99–106.
133. Ibid., *The Problem of Ideas*, pp.3–5; Bennabi, *The Qur’anic Phenomenon*, pp.29–41.

134. Bennabi, *The Qur'anic Phenomenon*, pp.28–41.
135. Freud, 'Civilization and its Discontents', pp.800–801.
136. Bennabi, *The Qur'anic Phenomenon*, pp.28–46.
137. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.14; Bennabi, *Milad Mujtama'*, p.73.
138. Esposito, *The Islamic Threat*; Moussalli, 'Introduction to Islamic Fundamentalism'; Zoubir, 'State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria.'
139. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.163.
140. Bennabi, *Qadaya Kubra*, pp. 61–62.
141. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp.85–118.
142. Bennabi, *Fikrat Commonwealth Islami*, p.25.
143. al-Qurayshi, *Al-Taghyir al- Ijtima'i*, p.58.
144. Bennabi, *Mushkilat al-Thaqafah*, p.100; Said, *Hatta Yughayyiru*, p.10.
145. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.49–61.
146. Said, *Hatta Yughayyiru*.
147. al-Qurayshi, *Al-Taghyir al- Ijtima'i*, pp.9–10, 294, 316; al-Milad, *Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah*, pp.109–11; Bennabi, *Fi Mahab al-Ma'rakah*, pp.35–37

Выводы

ВКЛАД БЕННАБИ В ИССЛЕДОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

(1) Критическое рассмотрение доминирующих парадигм

Эта работа установила, что в исследовании цивилизации доминируют два направления философии и общественных наук. Две парадигмы также имеют в пределах своих моделей разные субпарадигмы и подходы. Многие мыслители признавали слабость существующих подходов из-за их ограничений и односторонних и изолированных взглядов. Это ведет к выводу, что феномен цивилизации требует междисциплинарного и целостного подхода, учитывающего комплексность социально-культурных и социально-исторических аспектов.

Автор решил изучать подход Малека Беннаби к цивилизации в связи с его междисциплинарным основанием. Он был одним из некоторых теоретиков, которые рассматривали цивилизацию как многоаспектный феномен, и как таковой метатеоретический метод хорошо работал для разбора пластов, развитых Беннаби, для глубокого понимания ее сути.

Вклад Беннаби можно считать важным развитием и альтернативой традиционным фрагментированным и противоречивым парадигмам.

В 1930-е годы Беннаби увидел, что фрагментированные подходы философии истории и общественных наук к цивилизации, разработанные во французских и араб-

ских университетах, были одинаково несоизмеримы, и самый лучший из них не может быть применен в любой функционирующей всеохватывающей системе.

Это исследование установило, что он был пионером, разработавшим много передовых подходов для изучения этой ситуации. Во-первых, он обнаружил, что руководствовавшийся благими намерениями эклектизм мертв ввиду отсутствия методологической базы. Во-вторых, ему пришлось преодолевать идеологические вызовы того времени, марксизм и либеральные идеологии, которые были популярными для выхода за границы предмета.

Они были догматическими, а не научными, и время показало их несоответственность. Третий вариант – выбрать направление понимания и исследования социально-исторического феномена с широким подходом, который охватывает все эти измерения. Этот последний подтверждается истинной природой феномена цивилизации, который является психологическим, историческим и социально-культурным по своей природе.

Беннаби был очень критичным к методологическим ошибкам, допущенным фрагментарным использованием различных наук. Первой ошибкой было отличие между физическими и социально-культурными историческими феноменами. Хотя Беннаби настаивал на том, что они подчиняются хорошо известным универсальным законам, он утверждал, что механистическое основание и влияние в естественных и физических науках отличаются от таковых в социальном феномене – цивилизации – который состоит из огромного количества переменных. Кроме того, обществоведам еще предстоит разработать более утонченные методы для понимания человеческой природы, как это сделали ученые в области естественных наук.

Второй ошибкой было то, что доминирующие парадигмы среди обществоведов были, по сути, позитивистскими, и концептуализация науки таким путем привела к пониманию социально-культурных и исторических феноменов только посредством взглядов и концепций физических и естественных наук, к поиску точности и ограничений естественных явлений в социальном явлении. Более того, развитие общественных наук за пределами парадигмы биологического эволюционизма и теории эволюции, а также стремление достичь точности и достижений физики и естественных наук, привело обществоведов к количественной оценке данных и к использованию правил измерения и статистического анализа.

Поскольку на них влияло развитие знаний в естественных науках, обществоведы и гуманитарии рассматривали социальные феномены всего лишь так, как естествоиспытатели и физики подходят к изучению естественных явлений.

Следовательно, они не разработали соответствующей теоретической модели для рассмотрения предмета исследования, и они не смогли применить адекватные методы и техники для исследования социальных феноменов.

Хотя изучение работы Беннаби говорит о том, что он заимствовал многое из различных парадигм и областей исследований, он осознавал идеологическую войну за доминирование и их разрозненность. Он также понимал доминирующие парадигмы в общественных и гуманитарных науках, философии, естественных и физических науках. Беннаби был убежден, что принятие доминирующей парадигмы в естественных науках и физике и применение ее к социальному явлению, особенно в мусульманском мире, было разрушительным для самобытности мусульман, которые на протяжении длительного периода

искали новый синтез цивилизационных ценностей для возобновления цивилизационного присутствия.

Беннаби пришел к выводу, что большинство мусульманских ученых и студентов, которые поехали в Европу в поиске знаний, не могли справиться с развитием знаний. Скорее, они больше стремились к престижной степени, с которой они возвращались из европейских университетов. Кроме того, неспособность понять дух Западной цивилизации не позволяла мусульманским элитам того времени отличить установленные научные традиции и идеологические начинания, псевдонаучные постулаты и фальсификации колониальных властей под именем науки, такие как «цивилизационная миссия Запада» и различные оправданные западные типы экспансии, такие как колонизация, евроцентризм, коммунизм и империализм. Таким образом, Беннаби пытался дать критическую оценку научным достижениям в контексте западной экспансии в мире.¹

Именно поэтому он разработал собственный подход, в который он внедрил отличительные черты мусульманской цивилизации и ее многогранный характер.

Это исследование установило то, что, по мнению Беннаби, ни реакционный метод, ведущий к отрицанию научных достижений Запада, ни ассимиляционный метод, состоящий в принятии истинного результата западных научных исследований, не способны решить цивилизационную проблему в мусульманском мире.

Он считал, что междисциплинарный подход, который совмещает различные области исследования интегративным путем, предоставляет теоретическую модель, понятия, концепции и техники понимания вопроса цивилизации в общем и исследования мусульманской цивилизации, в частности.

(2) Междисциплинарный подход Беннаби

Беннаби сформировал собственную парадигму, способную предоставить основание для разумного подхода к человеческому существованию: цивилизации. Он предложил собственное определение понятия с разных интегрированных точек зрения и определил его масштаб. Это было его ключевым интересом на протяжении более 50 лет интеллектуальной карьеры.

Автор подытожит особенные характеристики подхода Беннаби следующим образом:

1. Среди наук Беннаби использовал историю, социологию, философию и психологию, но он также непосредственно использовал религию, исламские религиозные науки, физические науки, естественные науки и математику при разработке своего видения, концепций, понятий и анализе.
2. Чтобы систематически изучить феномен цивилизации с его множественными измерениями, он подчеркивает значение использования исторических, аналитических и сравнительных методов и техник, и других процессов для достижения более глубокого понимания динамики цивилизации. Он также был сильно заинтересован историческим, социальным, культурным и психологическим измерениями.
3. Беннаби предложил собственное определение цивилизации с различных точек зрения и уровней, а потом концептуализировал цивилизацию как понятную единицу исследования социально-исторических изменений.
4. Он разработал свои главные концепции, формирующие фундаментальные элементы цивилизации или ба-

зовые составляющие цивилизационного процесса. Он ввел свое уравнение цивилизации, которое имеет следующую форму: человек + почва + время = цивилизация». В этом уравнении он ввел три концепции: человека (человеческий фактор), почвы и времени. Потом он ввел концепцию «религиозной идеи», которая играет роль катализатора, придающего уравнению цивилизации динамическую атмосферу, в которой его элементы позитивно взаимодействуют.

Беннаби также концептуализировал человека как первичное устройство цивилизации, которое нужно направлять и интегрировать. Поэтому он ввел идею ориентации и идею интегрированного человека против дезинтегрированного человека. Он считал, что человек, почва и время вместе с религиозной идеей приведут к формированию трех областей: идей, людей и вещей. Вместе они формируют три социальные категории, полученные из уравнения цивилизации.

Чтобы завершить картину социальных категорий общества, Беннаби ввел концепцию сети социальных взаимосвязей для формирования четвертой области. Она является совокупностью связей между тремя областями и сводит эти области внутренне и внешне.

5. Беннаби разработал собственное толкование пути цивилизации в истории, рассматривая феномен в его движении и взаимодействии, чтобы охватить его динамику. Он включил в свое толкование анализ работы различных элементов цивилизации в их цивилизационных и децивилизационных процессах.

В своем толковании пути цивилизации в истории он подчеркивает ее циклическое движение, важность общества и стадии, которые общество и цивилизация проходят во время своего исторического путешествия. Вместе с таким акцентом, он ввел параллельную группу концеп-

ций: цикл цивилизации, три стадии цивилизации, три века общества и три состояния сети социальных взаимосвязей.

Это исследование установило, что толкование движения цивилизации Беннаби является многоуровневым анализом и многосторонним пониманием социальных условий жизни людей, и определяет то, как историческое движение общества можно рассматривать с разных, но интегрированных точек зрения.

Он представил свой подход, основанный на собственноручно созданной парадигме, которая имеет способность организовывать и объяснять специфическую область проблемы, как это происходит в реальном мире, особенно в случае мусульманской цивилизации.

Это исследование также обнаружило то, что анализ парадигмы Беннаби, основанной на ее философских основаниях и исторических данных, продемонстрировал, что объяснительная сила парадигмы имеет большой потенциал. Автор убежден, что это связано с тем, что он использовал объяснительные концепции из многих дисциплин; его применением междисциплинарного подхода, который позволил ему интегрировать все дисциплины для формулирования теоретической модели своего подхода, и его комбинацией теоретического исследования вопросов цивилизации и личного опыта жизни более 50 лет в пределах двух цивилизационных и культурных областей в Европе и мусульманском мире. Автор показывает, что применение междисциплинарного подхода развивает осознание глобальных вопросов и идей, и позволяет исследователям понять феномены в пределах их универсальной модели. Поэтому они могут установить связи и понять их в динамическом взаимодействии. Таким образом, предложенные решения будут соответствующими, адекватными, целостными и обновленными.

ПОЛЬЗА МУ

(1) Эффективность Му в открытии оснований подхода Беннаби

Автор не достиг бы результата без применения Му, которая раскрывает различные факторы, повлиявшие на формирование и развитие подхода Беннаби.

Автор применил внутреннее социальное измерение Му для того, чтобы открыть аспекты жизни Беннаби, которые повлияли не его поход. Аспекты его опыта и интеллектуальной деятельности направляли его к тому, что он сосредоточился на пожизненном исследовании причин упадка мусульманской цивилизации. Несмотря на специальность инженера-электрика, его плодотворный опыт позволил ему подчеркнуть значение перестройки интеллектуальной жизни в мусульманском мире, которую он считал начальной точкой в цивилизационном обновлении.

Автор установил, что на Беннаби влиял личный опыт (его семья, религиозные убеждения и образование) и его интеллектуальная деятельность (жизнь активиста и интеллектуальные связи).

Беннаби осознавал значения ситуации в семье и роль ислама в сохранении ее ценностей и структуры на протяжении колониальной эры с одной стороны и разрушение традиционной жизни с приходом колонизаторов с другой, который вынудил его наблюдать разрушение социальных связей и коллапс традиционных институтов в алжирском обществе. Последнее отвело в его сознании центральное место религии и позволило осознать значение сети социальных взаимосвязей для цивилизационного процесса.

Его личный опыт, связанный с семьей, религией и образованием повлиял на формирование его предположений касательно многих вопросов и на развитие его парадигмы, рассматривающей разные темы, связанные с центральной единицей «цивилизацией». Образование Беннаби сыграло ключевую роль в осознании того, что упадок мусульманской цивилизации объясняется больше внутренними причинами, слабостью внутреннего строения общества, а не влиянием колонизации.

Он разработал критический взгляд на затруднительное положение мусульманской цивилизации, а также на европейскую цивилизацию, наблюдая присутствие колонизаторов рядом с колонизированными алжирцами.

Его религиозные убеждения сильно повлияли на его мышления и подход, достоверность которых подтвердилась, когда автор анализировал свои первые книги и концепцию циклического феномена, а также своё понимание религиозной идеи и ее роли в синтезе цивилизационных ценностей.

Функциональная концепция цивилизации объяснялась длительным опытом столкновения с разными проблемами в Алжире и во Франции. Более того, его понимание роли общества в обеспечении потребностей его членов было связано с различными проблемами его лично, а также его семьи и братьев-мусульман в то время.

Его интеллектуальные стремления помогли ему, с одной стороны, начать принимать участие во многих видах деятельности, что позволило ему разработать свои концепции и осуществить анализ на основании опыта и доказательств. С другой стороны, его интеллектуальные связи помогли ему оценить, углубить и определить свои концепции, больше соответствовать целостной системе своего мышления и развитию знаний того времени.

Внешнее социальное измерение Ми, в свою очередь, помогло автору понять то, как Беннаби исследовал проблемы цивилизации и изучал исторические изменения на основании своего понимания таких обширных процессов колонизации и деколонизации, под влиянием которых он формировался и развивался как личность.

Автор обнаружил, что внешние социальные факторы помогли Беннаби определить начальную точку для исследования цивилизации. Его обеспокоенность ситуацией в Алжире и в мусульманском мире привела его к формулированию своего подхода для адекватного решения различных проблем, с которыми сталкивался он и общество, в котором он жил.

Внешние социальные факторы повлияли на его подход на микро-и макроуровнях. На микроуровне они влияли на его жизнь в раннем возрасте, когда он жил и учился в Константине, в которой были штабы Бен Бадиса и реформистского движения Улама. Последние по сути были научной школой, к которой относился Беннаби; он был знаком и общался с разными ее членами и идеями. Кроме того, политическое движение с его различными тенденциями сформировало личность Беннаби.²

На макроуровне, проживая в колонизированной стране и обучаясь в колониальных школах в Алжире и во Франции, Беннаби глубоко осознавал свою особенную идентичность алжирца, араба и мусульманина. Он осознавал, что коллективная идентичность сталкивалась с процессом жестокого разрушения на протяжении более 132 лет французского колониального режима. Это был, в основном, религиозно-интеллектуальный и культурный процесс, который требовал длительного времени и огромных усилий Улама и других ответвлений алжирского национального движения.

Оба процесса колонизации и деколонизации указали его сознанию на потребность целостного проекта реформы и цивилизационного обновления. Он наблюдал разрушение традиционных алжирских институтов и разрушение сети социальных взаимосвязей посредством систематического процесса колонизации, а также усилия по реформированию и национальное движение, стремящееся возродить алжирскую идентичность и свободу.

По мнению Беннаби, тяжелая работа двух крыльев национального движения, особенно Улама, привела алжирский народ к тому, что он отказался от пассивности пост-аль-муваххидской культуры и начал прокладывать путь к культуре динамизма и цивилизационному обновлению.

Два типа опыта на макро- и микроуровне привели Беннаби к исследованию механизмов исторического изменения, помогли осознать важность религиозной идеи в формировании и продвижении динамичной культуры, которая генерирует и оформляет новые идеи и делает доступными новые парадигмы для рассмотрения вопросов исторических изменений.

Беннаби осознал, что отсутствие мусульманской цивилизации на глобальной арене ослабило мусульман на личностном уровне в противостоянии колонизации. Закрывание некоторых институтов и внедрение новых учреждений во время колонизации и деколонизации позволило Беннаби концептуализировать отличие между тем, что он называл постцивилизационной стадией и доцивилизационной стадией.

Реформистское движение и политическая борьба после Мировой войны предоставили ему пример сдвига в алжирской элите, который он концептуализировал как сдвиг от постцивилизационной стадии пост-аль-муваххидской эры к доцивилизационной стадии нового му-

сультманского цивилизационного цикла, который, в свою очередь, требует более систематических усилий для продолжения своего цивилизационного процесса.

Мое исследование установило, что некоторые составляющие подхода Беннаби, особенно его концепция сети социальных взаимосвязей, ее функционирование и роль религии в обеспечении динамического взаимодействия элементов цивилизации, не были простыми теоретическими концепциями, выведенными на основании его размышлений, а также были результатом наблюдений.

Длительный опыт Беннаби предоставил ему возможность взглянуть изнутри на динамизм и возможности обновления мусульманской цивилизации в наше время. Он мог понять факторы, повлиявшие на ее упадок и осознать внутренние и внешние причины болезни, которая проявилась в алжирской драме.

Соответственно, со времени появления первой изданной им книги, он призывал к разработке стратегии в алжирском вопросе в пределах модели цивилизации. Он считал, что для решения различных проблем, часть которых заключается в колонизации и уязвимости к колонизации, мы должны решить базовые проблемы, формирующие основание всего кризиса.

По мнению Беннаби, в случае Алжира, где цивилизация была в состоянии стагнации, все предложенные решения должны учитывать каждую грань культурной идентичности и общую модель, к которой принадлежит общество. Автор установил, что на основании социального и исторического опыта он предложил новую парадигму для решения проблем в мусульманском мире, включая проблемы колонизации и уязвимости к колонизации. Он предложил анализ условий жизни человека и социальных изменений в пределах структуры цивилиза-

ции как единицы анализа и модели для связывания разных аспектов одной проблемы.

Применяя внутреннее интеллектуальное изменение Ми автор установил, что Беннаби понимал доминирующие парадигмы в исследовании цивилизации и то, что разработка его концепций циклического движения цивилизации, религиозной идеи, типов общества и его концепции функционального определения цивилизации, а также его понимания переходных аспектов цивилизации были следствием критического рассмотрения им этих парадигм, школ и подходов.

Беннаби не устраивали две дисциплины, философия истории и обществоведение, с различными школами и единичными подходами к исследованию цивилизации. Он утверждал, что они в основном были философскими размышлениями об исторических данных, предоставленных им историками. Более того, каждая школа подчеркивала другую модель в историческом измерении цивилизации. В своих книгах он рассматривал, оценивал и критиковал различные толкования, поскольку он считал их несоответствующими.

Учитывая идею Куна о сдвиге парадигмы или его идею об изменении парадигмы, существовала потребность в новой парадигме для исследования цивилизации. По словам Куна, наблюдался кризис парадигмы в исследовании цивилизации. Автор заметил, что Беннаби осознавал этот кризис и потребность в сдвиге в области цивилизационных исследований.

Критическое рассмотрение двух дисциплин философии истории и обществоведения позволило ему избежать конфликта между разными взглядами, когда он не ограничивал себя частичными ориентациями или не поддерживал такие подходы.

Хотя он заимствовал много своих концепций и понятий из доступных источников, он толковал их таким образом, который позволил ему стать строителем системы, работающей с различными системами мысли, не теряя своей самобытности и особенных характеристик.

На методологическом уровне, Беннаби применил методы историков посредством своего исторического анализа разных событий, а также критической философии истории. Он использовал их также для того, чтобы открыть свой анализ идей спекулятивной и критической философии истории. Он мог работать с точкой зрения, не обязательно ограниченной унаследованным позитивистским и эмпирическим пониманием знаний.

Его исследование разных социологических и социальных научных школ и парадигм позволило ему осуществить двойное задание: с одной стороны, он мог формулировать, совершенствовать и разрабатывать свои концепции в свете современных достижений в общественных науках, особенно ввиду использования ими качественных и количественных методов. С другой стороны, он очень критично относился к материалистическим и концепциям знаний и исторических изменений, которые использовались в общественных науках.

Формулируя свои идеи, Беннаби сосредоточился на потребности междисциплинарного подхода к цивилизации, который включает все уместные дисциплины. Он открыто призывал к применению такого подхода и был убежден в том, что исследование цивилизации требует знаний в области истории, социологии, психологии, философии и других наук, и даже математические и физические науки важны для точного определения понятий и концепций.

Следовательно, на интеллектуальном и когнитивном уровне подход Беннаби интегрирует и перенимает зна-

ния у различных дисциплин, чтобы рассмотреть сложный вопрос цивилизации, состоящий из трёх главных измерений: исторического, социального и культурного.

Автор применяет внешнее интеллектуальное измерение Му, чтобы найти позаимствованные концепции, видения, понятия и методы из внешней интеллектуальной деятельности; акцент был на когнитивных и интеллектуальных, а не на социальных аспектах этой деятельности.

Внешние социальные факторы включали Коран и Сунну, религиозную реформистскую мысль, философию и другие интеллектуальные виды деятельности, внешние к области исследования и ее двух традиционных доминирующих парадигм.

Обеспокоенность Беннаби центральным вопросом мусульманской отсталости привела его к поиску всевозможных путей и интеллектуальных средств для формулирования собственного подхода. Его интересовало не обсуждение различных систем мысли, а систематический синтез, позволяющий ему справиться с областью своих интересов.

В контексте Му, Коран и Сунна влияли на формирование и развитие подхода Беннаби к цивилизации. Он применил их для видения, концепций и как модель понимания и проницательности. Другими словами, Коран и Сунна формируют его онтологию и эпистемологию; психологию, наделяющую его инструментами для понимания психологической роли религии и трансформаций, происходящих в личности человека во время цивилизационного процесса.

Реформистская мысль и новая парадигма таджиды имели длительное влияние на интеллектуальные круги мусульманского мира в общем и на Беннаби в частности.

Хотя он очень критически относился к неспособности реформистов разработать систематическую методологию

для вопроса отсталости в мусульманском мире, он признавал их влияние на его мышление и прагматическое изменение, инициированное реформистским движением.

Поэтому в отношении видения, идей и концепций, Беннаби был продуктом реформистского движения. Без наследия, унаследованного им от тех выдающихся реформаторов, он смог сделать шаг вперёд к развитию собственного подхода уже цивилизации, в общем, и к мусульманской цивилизации, в частности.

Автор также установил, что психологические понятия, концепции и взгляды были Улама способствовали его пониманию и помогли при анализе человеческого фактора в цивилизационном процессе. Он применил последние разработки в этой области посредством их ответвлений или школ психоанализа, аналитической психологии и психологии развития.

Он также интегрировал психологию в исследование условий жизни человека, но был очень избирательным в своих интеллектуальных заимствованиях из этой области исследования. Философия также играла важную роль, в ней Беннаби хорошо разбирался. Хотя Беннаби упоминал и о других философах в своих книгах, философской диссертацией, которая повлияла на него и позволила осознать многие идеи в западной цивилизации, был «Дискурс современности Декарта».

Понимая декартовы основания современной критической философии и модернистскую основополагающую структуру различных наук, Беннаби не путает их области и область гуманитарных и общественных наук.

Автор убеждён, что «цивилизация» как феномен со многими измерениями, привлекала внимание многих исследователей на протяжении истории. Разнообразие подходов, школ и парадигм в исследовании цивилизации привело к постоянным дебатам. Однако, мнение автора

состоит в том, что отличия можно вместить в две общие и широкие парадигмы, которые доминируют в исследовании цивилизации: философия истории и общественные науки. Обе парадигмы включают широкий спектр школ и подходов.

Тезис автора также продемонстрировал то, что Беннаби не был удовлетворён литературными источниками, изданными этими двумя парадигмами, касающимися исследования цивилизации.

На основании анализа литературы, подход Беннаби ещё не был открыт и систематически осознан, в существующих текстах не наблюдается ни одной целостной попытки выяснить основополагающую структуру его подхода и отыскать истоки его формулировок и развития.

Поэтому это исследование утверждает, что только посредством метатеоретизирования можно досконально понять подход Беннаби, поскольку *Ми* предоставляет многоуровневый анализ. Я достиг двух самых главных целей, ибо рассмотрел главный вклад Беннаби в его междисциплинарный подход к цивилизации и показал, что метатеоретизирование (*Ми*) - самая продуктивная методология для исследования формулировок и развития идей, теорий и подходов.

(2) Методологические инструменты, предоставленные *Ми*

Одним из результатов этого исследования является метатеоретизирование (*Ми*), целостная методология с многоуровневым анализом и рассмотрением многих измерений для исследования формулирования и развития идей, подходов, теорий и областей исследования.

(а) Ми предоставляет понимание идей, теоретиков и теорий в пределах парадигмы с использованием некоторых особенных концепций, таких как изменение парадигмы, микро-макроуровни, школы и подходы, внутренний, внешний социальный и интеллектуальный.

Применение концепции «парадигмы» и «школы» позволяет автору найти доминантные тенденции мысли, а также исследования цивилизации. Оно также помогает автору понять изменения, которые произошли исторически в пределах области цивилизационных исследований в широком понимании, и рассмотреть эти изменения в рамках их взаимосвязей и целостности.

Оба понятия играли методологическую роль в предоставлении средств категоризации, используемых для различения разных идей и исторических эр. Таким образом, легко классифицировать, к какой школе Беннаби принадлежит и к какой парадигме склоняется.

Более того, микро- макроуровни анализа помогли автору рассмотреть социально-исторические процессы, в пределах которых Беннаби разработал собственный подход. Микро-макроконтинуум предоставил связь между макро- и микроисторическими контекстами. Два уровня анализа вместе помогли автору исследовать подход Беннаби от маленького круга к большому контексту. Поэтому опыт Беннаби (образование, семья, религиозные убеждения и интеллектуальные связи) как круги микроуровня были связаны с социально-историческим контекстом (процессами колонизации и деколонизации), как два широких макроисторических и макросоциальных контекста, которые создали атмосферу, в которой Беннаби рос и развивал свои идеи.

Использование четырех измерений помогло автору внедрить все факторы, которые внутренне, внешне, со-

циально и интеллектуально сделали вклад в формирование и развитие подхода Беннаби.

Разделение между интеллектуальным измерением и социальным измерением предоставляет методологический инструмент для поиска социальной и интеллектуальной структуры Беннаби. Здесь *Ми* объединяет социологию знаний и философию науки, рассматривая общие и когнитивные аспекты знаний.

Более того, внутренние и внешние взгляды дают широкое понимание процессов, которые повлияли на формирование и развитие идей, подходов и теорий.

В этом отношении, внутренне социальное и внешнее социальное измерения (факторы) предоставляли горизонт для автора для рассмотрения микроуровня и макроуровня социально-исторических процессов, которые повлияли на развитие подхода.

Посредством *Ми* и внутренне-внешних социальных факторов автору удалось разделить два измерения социальных факторов. Отсутствие тех измерений, как методологических инструментов, присутствующих в литературе о Беннаби, не позволяет категоризировать то, какие факторы были внутренними, а какие внешними в их исследовании интеллектуального наследия Беннаби. Хотя некоторые писатели освещали колонизацию и историческую ситуацию, а также карьеру Беннаби как инженера, они не проводили систематический анализ.

На внутреннем социальном уровне, данное исследование демонстрирует, что личный опыт и интересы были очень важными для понимания его подхода. С метатеоретической точки зрения, опыт Беннаби использован для того, чтобы найти связи между его подходом и его личной жизнью, а его интеллектуальная деятельность использовалась как внутренний социальный инструмент для понимания базовых микросвязей, которые Беннаби

имел на социальном уровне, а не на интеллектуальном уровне.

На внешнем социальном уровне, *Ми* расширяет область заинтересованности к широкому социально-историческому контексту, в котором Беннаби получал опыт и обогащал свои знания и сознание с новыми идеями и концепциями, особенно процессы колонизации и деколонизации.

Автор смог отследить интеллектуальные истоки подхода Беннаби посредством внутреннего/внешнего интеллектуального измерения; *Ми*, как метатеоретический инструмент, помог автору понять интеллектуальную структуру подхода Беннаби с анализом внутреннего и внешнего факторов. Различие между внутренними и внешними интеллектуальными факторами – один из вкладов *Ми*, которому доступная литература о Беннаби не уделяет много внимания. Однако, ее применение позволяет автору установить внутреннюю интеллектуальную область исследования, особенно посредством парадигматического понимания исторического развития исследования цивилизации.

С помощью внутреннего интеллектуального измерения *Ми* автор выяснил, что цивилизация является внутренней областью исследования Беннаби и она была охвачена двумя парадигмами философии истории и обществоведения с одной стороны, и внешним интеллектуальным измерением с другой. Автор также осознал дополнительные области исследования, которые помогли Беннаби разработать собственный подход к цивилизации.

(б) *Ми* включает внутреннее и внешнее понимание предмета, а также совокупность социологии знаний, философии науки и истории идей. Поэтому оно подчеркивает внутреннюю и внешнюю динамику знаний и ее

социальную структуру, и когнитивное основание, а также историческое измерение идей.

Метатеоретизирование предоставляет инструменты для того, чтобы увидеть формирование и развитие знаний, определенное внутренними факторами (внутренняя логика) и внешними факторами (социальный и культурный контекст). Поэтому Му изучает знания не только как внутреннюю диалектику (историю идей и философию науки) или социальный феномен (социологию знаний), но и соединяют их все в единый набор измерений, который, по сути, предоставляет парадигматическое понимание развития знаний.

Му не замещает другие науки или методики для исследования развития знаний, а предоставляет набор инструментов, который учитывает все измерения и факторы, влияющие на формирование и развитие знаний. Поэтому автор считает, что метатеоретизация (Му) в связи с его целостностью может играть лучшую роль в получении глубокого понимания теорий и подходов, а также развития знаний в общем.

В конце концов, автор призывает к большему вниманию к междисциплинарному подходу для исследования цивилизации, сформулированному и разработанному Беннаби, и к применению подхода метатеоретизации в исследовании формирования и развития идей, подходов, теорий и областей исследований из-за его потенциала в предоставлении целостного понимания генезиса и роста знаний.

1. Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.32–34.
2. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.58.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Abdel-Malek, Anouar, 'The Civilizational Orientation in the Making of the New World', *Journal of World-Systems Research* (3) (Fall/Winter 2000).

Abduh, Mohammad, *Al-A'mal al-Kamilah* (The Complete Work), Mohammad Emara (ed.) (Cairo: Dar al-Shuruq, 1993).

Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath, *Sunan Abu Dawud, Kitab al-Malahim* (Damascus: Dar al-Fikr, n.d).

al-Afghani, Jamal al-Din, *al-'Urwah al-Wuthqa* (Beirut: Dar al-Kitab al- 'Arabi, 1980).

Ageron, S. Robert, *Tarikh al-Jaza'ir al-Mu'asirah* (History of Modern Algeria). Trans. from French by Issa Asfor (Beirut: Manshurat 'Uwaydat, 1990).

Ahmed, Akbar S., *Towards An Islamic Anthropology* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1990).

Allen, Francis R., *Socio-cultural Dynamics: An Introduction to Social Change* (New York: The Macmillan Company, 1971).

Arif, Nasr Muhammad, *Hadarah, Thaqafah, Madaniyyah* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1994).

Armillas, Pedro, 'The Concept of Civilization' in Sills, David L., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: MacMillan Company & The Free Press, 1972).

al-Asli, Bassam, *al-Jaza'ir wa al-Hamat al-Salibiyyah* (Algeria and the Crusades Expeditions) (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1980).

Atkinson, R. F., *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to The Philosophy of History* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).

Barbour, Nevill, *A Survey of North West Africa: The Maghrib* (London: Oxford University Press, 1959).

Barghuth, Tayeb, *Mawqi' al-Mas'alah al-Thaqafiyah fi Istratijiyyat al- Tajdid al-Hadari 'Inda Malik Bin Nabi* (The Status of Culture in Bennabi's Strategy of Civilizational Renewal) (Algiers: Dar al-Yanabi', 1993).

Bariun, Fawzia, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization* (Kuala Lumpur: Buaya Ilmu Sdn. Bhd., 1993).

al-Bathi, Ibrahim, *Shakhsiyyat Islamiyyah Mu'asirah* (Contemporary Muslim Personalities) (Cairo: Dar al-Sha'b, 1972).

Beg, Muhammad Abdul Jabbar, *Islamic and Western Concepts of Civilization* (Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1982).

———, *Perspectives of Civilization* (Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1985).

Bennabi, Malek, *Mushkilat al-Thaqafah* (The Problem of Culture) (Damascus: Dar al-Fikr, 1984).

———, *The Qur'anic Phenomenon*. Trans. into English by Mohamed Tahir Mesawi (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001).

———, *Wijhat al-'Alam al-Islami* (The Course of Muslim World) (Damascus: Dar al-Fikr, 1989).

———, *Hadith fi al-Bina' al-Jadid* (Discourse on the New Construction) (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, n.d.).

———, *al-Muslim fi 'Alam al-Iqtisad* (The Muslim in the Realm of Economics) (Damascus: Dar al-Fikr, 1987).

———, *The Qur'anic Phenomenon*. Trans. by Abu Bilal Kirkari (Indianapolis: American Trust Publications, 1983).

———, *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* (Memoirs of a Century's Witness) (Damascus: Dar al-Fikr, 1985).

———, *Fi Mahab al-Ma'rakah* (In the Heat of the Battle) (Damascus: Dar al-Fikr, 1981).

———, *Islam in History and Society*. Trans. by Asma Rashid (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988).

———, *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Asyawiyyah (Afro-Asiatism)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1981).

———, *Fikrat Commonwealth Islami (The Idea of an Islamic Commonwealth)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1990).

———, *Dawr al-Muslim wa Risalatuhu fi al-Thuluth al-Akhir Min al-Qarn al-'Ishrin (The Role and Message of the Muslim in the Last Third of the Twentieth Century)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1978).

———, *Qadaya Kubra (Grand Matters)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1991).

———, *The Problem of Ideas in the Muslim World*. Trans. by Mohamed T.

Mesawi (Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd, 1994).

———, *Ta'ammulat (Contemplations)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1986).

———, *Bayna al-Rashad wa al-Tayh (Between Maturity and the Wilderness)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1978).

———, *Shurut al-Nahdah (The Conditions of Renaissance)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1981).

———, *Milad Mujtama' (The Birth of Society)* (Damascus: Dar al-Fikr, 1986).

———, *On the Origins of Human Society*. Trans. by Mohamed T. al-Mesawi (Kuala Lumpur: The Open Press, 1998).

———, *L'Afro-Asiatisme: conclusion sur la conference de Bandoeng (The Idea of Afro-Asiatism in the Light of the Bandung Conference)* (Cairo: Imprimerie Misr, 1956).

Bennoune, Mahfoud, *The Making of Contemporary Algeria, 1830-1987* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Bergesen, Albert, 'Let's Be Frank about World History', in S. K. Sanderson (ed.), *Civilizations and World Systems* (Walnut Creek: Altamira, 1995).

Bert, Oliver, 'Freud and Lyotard on Civilization', *South African Journal of Philosophy* 2 (17) (1998).

Borgatta, Edgar F. and Marie L. Borgatta (eds.), *Encyclopedia of Sociology* (New York: MacMillan Publishing Company, 1992).

Boudon, Raymond and Francois Bourricaud, *A Critical Dictionary of Sociology*. Trans. from French by Peter Hamilton (London: Routledge, 1989).

Bourdieu, Pierre, *The Algerians*. Trans. from French by Alan C. M. Ross (Boston: Beacon Press, 1962).

Boyle, J. A., *A Practical Dictionary of the Persian Language* (London: Luzac, 1949).

Braham, Francis A. and John Henry Morgan, *Sociological Thought From Comte to Sorokin* (Madras: MacMillan India Limited, 1985).

Braudel, Fernand, *A History of Civilizations*. Trans. by Richard Mayne (London: Penguin Books, 1986).

———, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper & Row, 1976).

Breisach, Ernest, *Historiography* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983).

Brinton, Crane et al., *A History of Civilization* (New Jersey: Prentice Hall, 1984).

Bruno, Frank J., *Dictionary of Key Words in Psychology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987).

Bryant, Christopher G. A., *Positivism in Social Theory and Research* (London: MacMillan Publishers Ltd, 1985).

al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'īl, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Kitab, 1979).

Burns, Edward M., *Western Civilizations: Their History and Their Culture* (New York: W.W. Norton & Company, 1963).

Bustani, Butrus, *Kitab Muhit al-Muhit* (Beirut: Maktabat Lubnan, 1970). Chamberlain, M. E., *Decolonization* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999).

Chandler, Keith, *Beyond Civilization: The World's Four Great Streams of Civilization : Their Achievements, Their Differences, and Their Future* (USA: Rivendell Publishing Company, 1992).

Chernow, Barbara Ann, and George A. Vallasi (eds.), *The Columbia Encyclopedia* (New York: Columbia University Press, 1993).

Childe, Gordon, *What Happened in History* (London: Penguin Books, 1978). Clarke, John James, *In Search of Jung* (London: Routledge, 1992).

Cleveland, W. L., *Islam Against the West* (Texas: Texas University Press and London: Dar al-Saqi. 1985).

Clough, B. Sheppard, *The Rise and Fall of Civilization: An Inquiry into The Relationship Between Economic Development and Civilization* (New York: Columbia University Press, n.d.).

Collingwood, R. G., *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Collins, Randall, 'On The Microfoundations of Macro-sociology', *The American Journal of Sociology* (86) (1980).

Comte, Auguste, Excerpts from 'From Metaphysics to Positivist Science', in

Volker Meja & Nico Stehr, *The Sociology of Knowledge*, vol.1 (Massachusetts: Edward Elgar Publishing, 1999).

Confer, Vincent, *France and Algeria: The Problem of Civil and Political Reform, 1870 –1920* (Syracuse: University Press, 1966).

Coomaraswamy, Ananda K., *What is Civilization?* (Great Barrington: Lindisfarne Press, 1989).

Cowan, J. Milton, *Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie Du Liban & London: MacDon-ald and Evans Ltd, 1974). Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge, 1998).

Descartes, René, *Discourse on Method*. Trans. by Laurence J. Lafleur (New York: Macmillan Publishing Company, 1956).

Dhaouadi, Mahmoud, 'Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology', *International Sociology* 3 (5) (1990).

Edwards, Paul (Editor in Chief), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., 1967).

Elias, Norbert, *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994).

———, *The Court Society* (New York: Pantheon Books, 1983).

Elmessiri, Abdelwahab M. (ed.), *Ishkaliyyat al-Tahayyuz: Ru'yah Ma'rifiyyah* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1996). Selected articles translated into English see, *Bias: Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (London: IIIT, 2006).

ElTayeb, Salah ElDin ElZein, 'The 'Ulama and Islamic Renaissance in Algeria', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 2(6) (1989).

Ember, Carol R. and Melvin Ember, *Anthropology* (New Jersey: Prentice Hall, 1992).

Entelis, John P., *Algeria: The Revolution Institutionalized* (Boulder: Westview Press, 1986).

———, *Comparative Politics of North Africa* (New York: Syracuse University Press, 1980).

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality* (Oxford: University Press, 1995).

Etzioni, Amitai, 'Toward a Macrosociology', in John C. McKinney and Edward A. Tiryakian, *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments* (New York: Appleton-Century-Crofts, Meredith Corporation, 1970).

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970).

al-Faruqi, Isma'íl Raji, 'Islamization of Knowledge: Problems, Principles, and Prospective', in *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988).

Freud, Sigmund, 'Civilization and its Discontents', in Mortimer J. Adler, *Great Books of the Western World*, vol. 54 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1990).

Friedlander, Saul, *History and Psychoanalysis*. Trans. by Susan Sulaiman (London: Holmes & Meien Publishers, 1980).

Fuchs, Stephen, 'Metatheory and the Sociology of Sociology,' *Sociological Perspectives* 3 (35) (1992).

Gabriel, John, *Freud and Society* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1981).

Gallagher, Charles F., *The United States and North Africa: Morocco, Algeria and Tunisia* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

Gardiner, Patrick, *Theories of History* (New York: The Free Press, 1959). Gargan, Edward T. (ed.), *The Intent of Toynbee's History* (Chicago: Loyola University Press, 1961).

Gassum, Abd al-Razzaq, 'Ishkaliyat al-Hadarah fi Fikr Malik Bin Nabi' (The Problem of Civilization in Malek Bennabi's Thought), *Al-Muwafaqat* (3) (1994).

Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World* (New York: Pantheon Books, 1982).

Ginsburg, Herbert P. and Sylvia Opper, *Piaget's Theory of Intellectual Development* (New Jersey: Prentice Hall, 1988).

Gordon, David C., *Images of the West: Third World Perspectives* (Rowmand: Littlefield Publishers, 1989).

Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science* (London: Routledge, 1991).

Grunebaum, Gustave Von, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Random House, 1964).

Guba, Egon G. and Yvonna S. Lincoln, 'Competing Paradigms in Qualitative Research' in Denzin, Norman K. and Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research* (California: Sage Publications, 1994).

Habermas, Jürgen, 'Modernity: An Unfinished Project' in D'entreves, Maurizio Passerin and Syela Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (Massachusetts: MIT & Polity Press, 1996).

Harik, Elsa M., 'The Civilizing Mission of France in Algeria', in Harik, Elsa M. and Donald G. Schilling, *The Politics of Education in Colonial Algeria and Kenya* (Athens: Ohio University Center for International Studies, 1984).

Harvey, Lee, 'The Nature of "Schools" in the Sociology of Knowledge: The Case of The "Chicago school"'. *The Sociological Review* 2(35) (1987).

Hassan, M. Kamal, 'Reflections on Some of the Ideas and Thoughts of Malek Bennabi'. Paper presented at the International Seminar on "Malek Bennabi", University Malaya, Malaysia, September 1991.

al-Hassani, Muhammad al-Hadi, *Malik Bin Nabi: Lamahat Min Hayatih wa Qabasat Min Fikrih* (Malek Bennabi: Glances From His Life and Insights From His Thought). *Al-Muwafaqat* (3) (1994).

Hegel, W. F., *The Philosophy of History*. Trans. by J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956).

Henwood, Karen. L., 'Qualitative Inquiry: Perspectives, Methods and Psychology', in *Handbook of Qualitative Research Methods*, John T. E. Richardson (ed.) (Leicester: The British Psychological Society, 1996).

Herman, Arther, *The Idea of Decline in Western History* (New York: The Free Press, 1996).

Hmidatou, Mustafa Muhammad, 'Abd al-Hamid ibn Badis wa Juhuduh al- Tarbawiyah (Abd al-Hamid ibn Badis and his

Educational Efforts) (Doha: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 1997).

Holsti, O. R., Content Analysis for the Social Sciences and Humanities (Reading: Addison-Wesley, 1969).

Holton, R. J., Cities, Capitalism and Civilization (London: Allen & Unwin Publishers Ltd, 1986).

Horne, Alistair, A Savage War of Peace: Algeria, 1954–1962 (Middlesex: Penguin Books, 1977).

Hourani, Albert, A Vision of History. (Beirut: Khayats, 1961).

Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World

Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

———, ‘The Clash of Civilizations’, Foreign Affairs 3(72) (1993).

al-Husari, Sati, Dirasat ‘An Muqaddimat Ibn Khaldun (Studies on The Muqaddimat of Ibn Khaldun) (Cairo: Matba‘at al-Sa‘adah, 1961).

Hutchins, Robert M. and Mortimer J. Adler, Gateway to the Great Books (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1963).

Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, Kitab al-Tawhid (Beirut: Manshurat Dar Maktabat al-Hayat, n.d.).

———, Kashf al-Shubuhah (Alexandria: Dar al-‘Iman, n.d.).

Ibn Badis, Abd al-Hamid, ‘Li Man A‘ish’ (For Whom I Live), Al-Shihab (11) (October 1934).

Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman, The Muqaddimah: An Introduction to History. Trans. from Arabic by Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1986).

———, Muqaddimat Ibn Khaldun (Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah, 1995). Ibn Manzur, Abu al-Faraj, Lisan al-‘Arab (The Arab’s Language) (Beirut: Dar Sadir, 1968).

Ibrahim, Anwar, 'Keynote Address', "The International Seminar on Malek Bennabi", Kuala Lumpur, Institute of Advanced Studies, University of Malaya (September, 1991).

al-Idrisi, Ali, 'Makanat al-Mar'ah fi Fikr Malik Bin Nabi' (The Status of Women in Malek Bennabi's Thought), *Al-Muwafaqat* (3) (1994). Imarah, Muhammad, *Al-Sahwah al-Islamiyyah wa al-Tahaddi al-Hadari* (Islamic Awakening and the Civilizational Challenge) (Cairo: Dar al-Mustaqbal al-'Arabi, 1985).

Iqbal, Muhammad, *Tajdid al-Tafkir al-Dini fi al-Islam* (Renewal of Religious Thought in Islam). Trans. by Abbas Mahmud (Cairo: Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa al-Nashr, 1968).

Jadan, Fahmi, 'Usus al-Taqqaddum 'Inda Mufakkiri al-Islam fi al-'Alam al-'Arabi al-Hadith (Foundations of Progress according to the Muslim Thinkers in the Modern Arab World), 3rd edn. (Amman: Dar al-Shuruq, 1988).

al-Jafairi, M. A., *Mushkilat al-Hadarah 'Inda Malik Bin Nabi* (Tripoli: al-Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab, 1984).

Jary, David and Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology* (New York: Harper Collins Publishers Ltd, 1991).

al-Jundi, Anwar, *al-Fikr wa al-Thaqafah al-Mu'asirah fi Shamal Ifriqyah* (Thought and Contemporary Culture in North Africa) (Cairo: al-Dar al-Qawmiyyah, 1965).

Jung, C. Gustave, *Psychological Types*. Trans. by H. G. Baynes (London: Routledge, 1989).

Kepel, Gilles, *Allah in the West*. Trans. by Susan Milner (Cambridge: Polity Press, 1997).

Khalifa, I. M., *An Analytical Study of 'Asabiyya': Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1972).

al-Khatib, S., *Falsafat al-Hadarah 'Inda Malik Bin Nabi* (Malek Bennabi's Philosophy of Civilization), 1st edn. (Herdon: International Institute of Islamic Thought, 1993).

———, 'Usus Falsafat al-Hadarah fi al-Islam (The Basics of the Concept of Civilization in Islam) (Cairo: Maktabat al-Zahra', 1986).

Knapp, Wilfred, *North West Africa: A Political and Economic Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Krippendorff, Klaus, *Content Analysis: An Introduction to its Methodology* (Newbury Park: Sage Publications, 1980).

Kroeber, A. L., *Anthropology: Culture Patterns and Processes* (Harcourt: Brace & World, 1963).

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

Kung, Hans and David Tracy, *Paradigm Change in Theology* (New York: The Crossroad Publishing Co., 1989).

Lacey, A. R., *A Dictionary of Philosophy*, 2nd edn. (London: Routledge, 1986).

Lachmann, Richard, *The Encyclopedic Dictionary of Sociology* (Guilford: The Dushkin Publishing Group, 1991).

Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso Editions, 1984).

Lane, Edward William, *An Arabic English Lexicon* (Lahore: Islamic Book Center, 1968).

Lauer, Robert. H., *Perspectives on Social Change* (Boston: Allyn and Bacon, 1982).

———, *Perspectives on Social Change* (Boston: Allyn and Bacon, 1991). Lawler, Edward D. and Rebecca Ford, 'Metatheory and Friendly Competition in Theory Growth: The Case of Power Processes in Bargaining' in Berger, J. and Morris Zelditch Jr. (eds.), *Theoretical Research Programs: Studies in the Growth of Theory* (Stanford: Stanford University Press, 1993).

Loomba, Ania, *Colonialism / Postcolonialism* (London: Routledge, 1998). Mannai, Ayshah Yusuf, 'Madahir al-Tajdid fi Fikr Malik Bin Nabi' (Aspects of Revival in Malek Bennabi's Thought). *Al-Muslim al-Mu'asir*, 101(26) (2001).

Marshall, Gordon, *A Dictionary of Sociology*, 2nd edn. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Marx, Karl and Frederick Engels, 'The Communist Manifesto' in *Marx & Engels Collected Works*, Volume 6: 1845–48 (New York: International Publishers, 1976).

Marzuqi, Jamal, *Dirasat Naqdiyyah fi al-Fikr al-Islami* (Critical Studies in Islamic Thought) (Cairo: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 2001).

Masqawi, Umar Kamil, *Nazarat fi al-Fikr al-Islami wa Malik Bin Nabi* (Views on Islamic Thought and Malek Bennabi) (Damascus: Dar al-Fikr, 1986).

Masterman, Margaret, 'The Nature of a Paradigm' in Lakatos, Imre and Alan Musgrave, *Criticism and The Growth of Knowledge* (Cambridge: University Press, 1970).

Mauro, Frederic, *L'expansion Européenne, 1600 –1870*, 3rd edn. (Paris: Presses Universitaires de France, n.d.).

McGreal, Ian P., *Great Thinkers of the Western World* (New York: Harper Collins Publishers, 1992).

McNeill, William, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

Melko, Matthew, 'The Nature of Civilizations', in S. K. Sanderson (ed.), *Civilizations and World Systems* (Walnut Creek: Altamira, 1995).

Mennell, Stephen, 'The Sociological Study of History: Institutions and Social Development', in Bryant, Christopher G. A. and Henk A. Becker (eds.), *What Has Sociology Achieved* (London: Macmillan, 1990).

Merrad, Ali, *Al-Islam al-Mu'asir* (Modern Islam). Trans. by Mahmud Ali Merrad (Cairo: al-Hay'ah al-Masriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1940).

Mesawi, M. T., *A Muslim Theory of Human Society. An Investigation into the Sociological Thought of Malek Bennabi* (Batu Caves: Thinker's Library Sdn. Bhd, 1998).

Metz, Helen Chapin (ed.), *Algeria: A Country Study* (Washington: Federal Research Division, 1994).

Al-Milad, Zaki Ahmed, *Malik Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah* (Malek Bennabi and the Problems of Civilization), 1st edn. (Beirut: Dar al-Safwah, 1992).

al-Mili, Muhammad, 'Al-Jaza'ir wa al-Mas'alah al-Thaqafiyah' (Algeria and the Cultural Affair), *Al-Mustaqbal al-'Arabi*, 45(5) (1982).

Miraj, Muhammad, 'Ibn Khaldun and Vico: A Comparative Study', *Islamic Studies* (19) (1980).

Mirish, Muhammad, 'Malik Bin Nabi wa al-Ittijah al-Hadari fi al-Harakah al-Wataniyyah: 1920-1938' (Malek Bennabi and the Civilizational Trend in the National Movement: 1920-1938), *Al-Thaqafah*, 85(15) (1985).

Mondalios, John, 'Historical Sociology', in Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997).

Moore, Jerry D., *Visions of Culture* (Walnut Creek, California: AltaMira Press, 1997).

Morel, John J., *Algeria, The Topography and History, Political, Social and Natural of French Algeria* (London: Milford House, 1845).

Moussalli, Ahmad S., 'Introduction to Islamic Fundamentalism: Realities, Ideologies and International Politics', in Ahmad S. Moussalli, *Islamic Fundamentalism Myth and Realities* (Reading: Garnet Publishing Limited, 1998).

Mughli, Muhammad al-Bashir, 'Malik Bin Nabi Kana Ummatan Wahdahu' (Malek Bennabi was an Ummah), *al-Muwafaqat*, (3) (1994).

Neufeldt, Victoria and David B. Guralnik, *Webster's New World Dictionary*, 3rd edn. (New York: Prentice Hall, 1994).

New Encyclopedia Britannica (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

Nolan, Patrick and Gerhard Lenski, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, 8th edn. (New York: McGraw-Hill College, 1999).

Outhwait, William and Tom Bottomore (eds.), *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought* (Oxford: Blackwell Reference, 1993).

Pickering, Mary, *Auguste Comte: An Intellectual Biography* (New York: Cambridge University Press, 1993).

Prochaska, David, *Making Algeria French* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Quandt, William B., *Revolution and Political Leadership: Algeria 1954–196* (Cambridge: The MIT Press, 1969).

al-Qurayshi, Ali, *Al-Taghyir al-Ijtima'i 'Inda Malik Bin Nabi* (Social Change in Malek Bennabi's Thought) (Cairo: Maktabat al-Zahra', 1989).

Rashid, Asma, 'Iqbal and Malek Bennabi', *Hamdard Islamicus*, 1(2), 1978. Riazi, A. Mahdi, *A Dictionary of Research Methods* (Tehran: Rahmana Publications, 1999).

Richter, Gustav, 'Medieval Arabic Historiography'. Trans. by M. S. Khan, *Islamic Studies*, 3(xxiii) (Autumn 1984).

Ritzer, George, 'Reflections on the Rise of Metatheorizing in Sociology' in *Sociological Perspectives*, 34(3) (1991).

———, *Sociological Theory*, 4th edn. (New York: McGraw-Hill, 1996).

———, *Modern Sociological Theory*, 4th edn. (New York: McGraw-Hill, 1996).

———, 'The Legitimation and Institutionalization of Metatheorizing in Sociology', *Sociological Perspectives*, (35) 1992.

———, *Metatheorizing* (Newbury Park: Sage Publications Inc., 1992).

———, 'Sociological Theories in Progress', *Social Forces*, 1(70) (1991).

———, *Sociology: A Multiple Paradigm Science* (Boston: Allyn and Bacon, 1980).

———, *Toward an Integrated Sociological Paradigm* (Boston: Allyn and Bacon, 1981).

———, *Sociological Theory*, 5th edn. (New York: McGraw-Hill Companies, 2000).

———, *Sociological Beginnings* (New York: McGraw-Hill, 1994).

Ritzer, George and J. Daniel Schubert, 'The Changing Nature of Neo-Marxist Theory: A Metatheoretical Analysis', in *Sociological Perspectives*, 3(34) (1991).

Safi, Louay M., *The Challenge of Modernity* (Lanham: University Press of America, 1994).

al-Sahmarani, Asad, *Malik Bin Nabi Mufakkiran Islahiyyan (Malek Bennabi: A Reformer Thinker)*, 2nd edn. (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986).

Said, Jawdat, *La Ikraha fi al-Din; Dirasat wa Abhath fi al-Fikr al-Islami (No Compulsion in Religion; Studies and Researches in Islamic Thought)* (Damascus: al-'Ilm wa al-Salam li al-Dirasat wa al-Nashr, 1997).

———, *Hatta Yughayyiru ma bi Anfusihim (Until They Change What is in Their Souls)* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asr, 1993).

Sanderson, S. K., 'Civilizational Approaches to World-Historical Change' in *Civilizations and World Systems*, S. K. Sanderson (ed.) (Walnut Creek: Altamira, 1995).

Scharff, Robert C., *Comte After Positivism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Segesvary, Victor, *Dialogue of Civilizations* (Lanham: University Press of America, Inc, 2000).

Siddiqui, Abdul Hameed, *A Philosophical Interpretation of History* (Lahore: Kazi Publications, 1979).

Simpson, J. A. and E. S. Weiner, *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Sonn, Tamara, *Between Qur'an and Crown* (Oxford: Westview Press, 1990). Sorokin, Pitirim, *Society, Culture, and*

Personality: Their Structure and Dynamics (New York: Harper & Brothers Publishers, 1947).

———, *Social and Cultural Dynamics* (New Jersey: Transaction Publishers, 1991).

Southworth, Constant, *The French Colonial Venture* (Westminster: P. S. King & Son, Ltd, 1931).

Spengler, Oswald, *The Decline of the West*. Originally published as *Der Untergang des Abendlandes Welthistorische Perspecktiven*. This is a two- volume work the first volume of which was published in 1918 and the second volume, subtitled *Perspectives of World History*, in 1923).

Stanford, Michael, *A Companion to the Study of History* (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1994).

Talbi, Ammar, 'The Implication of Malek Bennabi's View on Contemporary Muslim Society', paper presented at the "International Seminar on Malek Bennabi", University Malaya, Malaysia (September 1991).

———, 'Abd al-Hamid ibn Badis: Hayatuh wa Atharuh (Abd al-Hamid ibn Badis: His Life and Writings) (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1984).

Toda, Masanao, 'The Need for a Science of Civilization', in *Ciba Foundation Symposium 1, Civilization and Science in Conflict or Collaboration* (Amsterdam: Associated Scientific Publishers, 1973).

Toynbee, J. Arnold, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1956).

———, *A Study of History*. Abridged by D. C. Somervell (Oxford: Oxford University Press, 1974).

Turki, Rabah, 'Hawla al-Harakah al-Wataniyyah' (On the National Movement), *al-Mustaqbal al-'Arabi*, 47(5) (1983).

———, 'Adwa' 'Ala Ta'rib al-Tarbiyyah wa al-Idarah wa al-Muhit fi al- Jaza'ir' (Clarification on the Policy of Arabization of Education, Administration and the Environment in Algeria), *Al-Mustaqbal al-'Arabi*, 57 (11) (1983).

Turner, Jonathan H., Leonard Beeghley, and Charles H. Powers, *The Emergence of Sociological Theory* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998).

Tylor, Edward B., *Primitive Culture* (New York: Gordon Press, 1974).

———, *Dictionary of Anthropology* (Dehli: Goyl Saab, 1988).

Ubadah, Abd al-Latif, *Safahat Mushriqah Min Fikr Malik Bin Nabi* (Some Enlightening Aspects of Malek Bennabi's Thought) (Batna: Dar al-Shihab, 1984).

Ukashah, Shayaf, *al-Sira' al-Hadari fi al-'Alam al-Islami* (Civilizational Conflict in the Muslim World), 1st edn. (Damascus: Dar al-Fikr, 1986). Urdang, Lurance, *The Oxford Thesaurus* (New York: Oxford University Press, 1992).

Van Buren, Mary and Janet Richards, 'Introduction: Ideology, Wealth, and the Comparative Study of Civilizations', in Janet Richards and Mary Van Buren (eds.), *Order, Legitimacy and Wealth in Ancient States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Wadsworth, Barry J., *Piaget's Theory of Cognitive and Affective Development*, 5th edn. (New York: Longman Publishers, 1996). Wallbank, T. Walter, Alastair M. Taylor, and Nels M. Bailkey et. al., *Civilization Past and Present* (Chicago: Scott, Foresman and Company, 1992).

al-Wardi, 'Ali, *Mantiq Ibn Khaldun fi Daw' Hadaratih wa Shakhsiyyatih* (The Logic of Ibn Khaldun in Light of His Civilization and Personality) (Tunis: al-Sharikah al-Tunisiyyah Li al-Tawzi', 1977).

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribners, 1958).

Weinner, Philip P., *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribers Sons Publishers, 1973).

Whittaker, Thomas, Comte and Mill (Bristol: Thoennes Press, 1993). Woddis, Jack, *An Introduction to Neo-Colonialism* (New York: International Publishers, 1980).

Zeitlin, Irving M., *Ideology and the Development of Sociological Theory* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1994).

Zhao, Shanyang, 'Metatheory, Metamethod, Meta-Data-Analysis: What, Why, and How', in *Sociological Perspectives*, 34(3) (1991).

Zoubir, Yahya H., 'Democracy and Islam in Malek Bennabi's Thought', in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (15) (1998).

———, 'State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria', in Ahmad S. Moussalli, *Islamic Fundamentalism: Myth and Realities* (Reading: Garnet Publishing Limited, 1998).

После публикации книги Сэмюэла Хантингтона «Столкновение цивилизаций» беспокойство по поводу цивилизованного мира вновь повлекло за собой дискуссию о мировом порядке. Малек Беннаби (1905–1973) – выдающийся алжирский мыслитель и великий мусульманский интеллектуал, сосредоточил свое пристальное внимание на разборе причин упадка мусульман и успеха западной цивилизации и культуры. Основная, теоретизируемая им проблема, заключается не в Коране или исламской вере, а в самих мусульманах. Автор исследует подход Беннаби к цивилизации и разработанные им фундаментальные принципы, используя методологию метатеоризации. В этой связи, он проливает дополнительный свет на, возможно, один из наиболее интригующих элементов теории Беннаби о том, что цивилизацией управляют внутренние-внешние и социально-интеллектуальные факторы, а также, что уравнение может быть составлено для самой цивилизации. Это уравнение: Человек + Земля + Время = Цивилизация, в котором религия, согласно Беннаби, образует важнейший катализатор, объясняющий и оценивающий его значение с точки зрения обращения вспять упадка мусульман. Совершенно очевидно, что для Беннаби человек – это центральная сила в любом цивилизационном процессе, и без него два других элемента не имеют ценности.

Что касается результатов, то безошибочная убежденность Беннаби в том, что, если мусульмане не изменят своего духовного состояния то, они не смогут добиться каких-либо далеко идущих, значимых изменений в обществе, отражено в стихе Корана: «Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя» (13:11).

Бадран Бенлахсен – доцент кафедры цивилизационных исследований и философии истории факультета исламских, социальных и гуманитарных наук Университета Батны, Алжир. Он является экспертом по работе Беннаби, опубликовал статьи в ряде журналов и представил доклады о Беннаби и цивилизационных исследованиях на конференциях в Алжире, Марокко, Саудовской Аравии и Малайзии.



Международный Институт
Исламской Мысли