БАДРАН БЕНЛАХСЕН

СОЦІАЛЬНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ОСНОВИ ПІДХОДУ МАЛЕКА БЕННАБІ *до* ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Соціально-інтелектуальні основи підходу Малека Беннабі до цивілізації

Я присвячую цю роботу

МАЛЕКУ БЕННАБІ,
АБДУЛХАМІДУ БЕНБАДІСУ
ТА ІСМАЇЛУ РАДЖІ АЛЬ-ФАРУКІ

СОЦІАЛЬНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ОСНОВИ ПІДХОДУ МАЛЕКА БЕННАБІ ДО ЦИВІЛІЗАЦІЇ

•

БАДРАН БЕНЛАХСЕН

Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку

Міжнародний Інститут
Ісламської Думки

Рівне – 2021

Соціально-інтелектуальні основи
підходу Малека Беннабі до цивілізації (Ukrainian)
Бадран Бенлахсен

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки
1442 р. по Гіджрі / 2021 р. н. е.
Paperback ISBN 978-966-416-819-6

The Socio-Intellectual Foundations of
Malek Bennabi's Approach to Civilization (Ukrainian)
Badrane Benlahcene

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

Переклад: Віталій Щепанський
Редагування: Михайло Якубович
Обкладинка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов
Інститут Інтеграції Знань
Грузія, Тбілісі, вул. Дадіані 7,
Торгівельний та Бізнес-центр «Карвасла», А-317
ikiacademy.org

Усі права захищені.
Жодна із частин цієї книги не може бути відтворена
без письмового дозволу правовласника.
Погляди та думки, які викладені в цій книзі, належать автору
і можуть не співпадати з думкою видавця, перекладачів і редакторів.

Зміст

Подяка 9

Передмова 11

Вступ 14

1. Цивілізація: концепції та підходи 38

2. Основні концепції підходу Беннабі до цивілізації 84

3. Тлумачення руху цивілізації Беннабі 134

4. Коріння підходу Беннабі до цивілізації: внутрішньо-соціальний вимір 183

5. Коріння підходу Беннабі до цивілізації: зовнішньо-соціальний вимір 241

6. Коріння підходу Беннабі до цивілізації: внутрішньо-інтелектуальний вимір 292

7. Коріння підходу Беннабі до цивілізації: зовнішньо-інтелектуальний вимір 348

8. Висновки 400

Список літератури 422

ПОДЯКА

Я вдячний Аллаху (SWT)[1] за Його вказівки, благодать та благословення, без яких це завдання не було б виконане.

Я безмежно вдячний членам наглядової ради д. Заїду Ахмаду, пр. і д. Джаюму Явану та доценту Камаруззаману Юсуфу, чия завзята підтримка та критична думка, проникливі коментарі, пропозиції, неоціненна допомога та настанови зробили досвід написання цієї роботи не тільки можливим, але й незмінно вабливим та приємним.

Я також щиро вдячний професору Джорджу Рітцеру з кафедри теоретичної соціології Меріленського університету, США, професору Сайеду Фаріду аль-Аттасу з кафедри соціології Національного університету Сінгапуру та професору Азадармакі з кафедри соціології Тегеранського університету, професору Сано Котубу, директору Міжнародного інституту єдності мусульман Малайзії, доценту Ібрагіму Зієну з кафедри Усул аль-Діна, Міжнародний ісламський університет, Малайзія, і доктору Мазену Хашему з Американського центру цивілізаційних та міжкультурних досліджень (ACCIS) за їх коментарі, поради та академічну підтримку в період навчання.

Я також хотів би подякувати моїй дружині, доктору Фариді Зузу, коледжу ісламського університету Малайзії (Куїм), моєму другу Ріаду Хаую, чиї цінні коментарі та поради завжди були корисними, підтримуючими та провокаційними. Його дружба і дружба доктора Ахмада Буктіра та доктора Саліха Себуї зробили цей час досліджень і написання корисним і плідним.

Я вдячний також доктору Аднану Холдіну з Центру англійської мови Міжнародного ісламського університету в Малайзії за те, що він витратив значну частину свого часу на читання та редагування цієї роботи.

[1] *Subhanahu wa Ta'ala:* Нехай Його прославляють і підтверджують Його трансцендентність. Промовляється при згадці Бога.

Дякую також бібліотекарям Малазійського університету Путра, Університету Малая, Малазійському університету Кебансаан, Малазійському ісламському центру та Міжнародному ісламському університету Малайзії за допомогу у наданні вихідних матеріалів та наданні мені доступу до їх спеціальних колекцій.

І насамкінець, я висловлюю найщирішу подяку, вдячність та глибокі теплі спасибі народу та уряду Малайзії за те, що дали мені шанс жити серед них взяти декілька міцних уроків у їхніх культурних традицій і спадщини.

БАДРАН БЕНЛАХСЕН

ПЕРЕДМОВА

Ми знаємо лише те,
чому Ти навчив нас. (Коран 2:32)

МІЖНАРОДНИЙ ІНСТИТУТ ІСЛАМСЬКОЇ ДУМКИ (МІД) із великим задоволенням представляє книгу «*Соціально-інтелектуальні основи підходу Малека Беннабі до цивілізації*», спочатку написану та подану у якості докторської дисертації доктора Бадрана Бенлахсена.

У центрі уваги – творчість Малека Беннабі (1905–1973), видатного алжирського мислителя та великого мусульманського інтелектуала, що цілеспрямовано зосереджується на розкритті причин мусульманського занепаду та успіху західної цивілізації та культури. Широке дослідження Беннабі привело його до висновку, що ключова проблема полягає не в Корані чи ісламській вірі, а в самих мусульманах, і якщо справжня картина наслідків колонізації, а також факторів, що керують цивілізацією та її рухом, була б грунтовно досліджена, тоді, здавалося б, закріплені проблеми мусульманського світу можна було б вирішити, і настала б нова ера мусульманського ренесансу.

Автор досліджує підхід Беннабі до цивілізації та принципи, побудовані з використанням методології метатеоризації (*Мт*), що виходить за межі доступної літератури, щоб представити не лише міждисциплінарний підхід Беннабі до цивілізації, а й глибоко проаналізувати його підґрунтя. Роблячи це, він проливає подальше світло на, мабуть, один із найбільш інтригуючих елементів теорії Беннабі, що цивілізація керується внутрішньо-зовнішніми та соціально-інтелектуальними факторами, і що для самої цивілізації можна створити рівняння.

Це рівняння – Людина + Земля + Час = Цивілізація і релігія, яка за словами Беннабі утворює найважливіший каталізатор, детально пояснюється і вивчається та оцінюється її значення з точки зору зміни мусульманського занепаду. Ясно зрозуміло, що для Беннабі Людина є центральною силою в будь-якому цивілізаційному процесі, і без неї інші два елементи не мають жодної цінності.

Що стосується результатів, то безпомилкове переконання Беннабі про те, що якщо мусульмани не змінять свій духовний стан, вони не зможуть здійснити жодних далекосяжних, значущих змін у суспільстві, перегукується з рядками з Корану: «Аллах не змінює людей, доки вони не змінять самих себе». (13:11). Беннабі визнав, що це шлях, який веде до цивілізації.

Це дослідження дає нове розуміння методології та філософії думки Беннабі. Ми сподіваємось, що аналіз та ідеї, що містяться в ньому, не лише внесуть важливий внесок у тему цивілізації, але й породжуватимуть більшу обізнаність та інтерес у читачів до життя та роботи Беннабі в цілому.

Там, де дати вказані відповідно до ісламського календаря (Хіджри), вони позначаються р.х. (рік Хіджри). В іншому випадку вони дотримуються григоріанського календаря та позначаються н.е., де потрібно. Арабські слова виділені курсивом, за винятком тих, що увійшли до загального користування. Діакритичні позначення додаються лише до тих арабських імен, які не вважаються сучасними. Там, де цитати цитуються з іншомовних джерел, переклад англійською мовою був перекладом автора.

МІД, заснований у 1981 році, послужив головним центром для здійснення серйозних наукових зусиль, заснованих на ісламському баченні, цінностях та принципах. Програми досліджень, семінарів та конференцій Інституту протягом останніх тридцяти років призвели до публікації понад чотирьох сотень праць англійською та арабською мовами, багато з яких були перекладені на кілька інших мов.

Ми хотіли б висловити подяку та вдячність автору, який на різних етапах виробничого процесу тісно співпрацював з редакційною командою Лондонського офісу МІД. Ми також хочемо подякувати Емілії Гарофало за якість її редакційної роботи та пильну увагу до деталей. Її рекомендації та пропозиції були безцінними для кінцевого результату.

ЛОНДОНСЬКИЙ ОФІС МІД
Серпень 2011 року

ВСТУП

З моменту публікації відомої статті Семюеля Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій»[1], занепокоєння цивілізацією було знову введено в дискусію про світовий порядок в інтелектуальних колах. Це посилило попередні зусилля філософів історії та соціологів щодо встановлення цивілізаційних досліджень як розрізної галузі досліджень. Вона звернула увагу на важливість вивчення цивілізацій та їх значення для розуміння глобальних змін. Крім того, закінчення так званої Холодної війни та крах Радянського Союзу вивели на дискусію сферу цивілізаційних досліджень та пов'язані з нею питання, хоча саму категорію «цивілізації» та «цивілізацій» до недавнього часу уникали більшість інтелектуальних та політичних кіл. У цьому контексті багато дослідників та науковців закликали переглянути та повторно вивчити твори провідних цивілізаційних дослійників[2] серед істориків, соціологів, антропологів та філософів, які досліджували такі питання, як причини, виникнення, підйом, взаємодія, досягнення, занепад і падіння цивілізацій. До списку таких провідних цивілізаційних дослідників входять, серед інших, Ібн Халдун (1332–1406), Конт (1798–1857), Шпенглер (1880–1936), Вебер (1864–1920), Дюркгейм (1858–1917), Тойнбі (1889– 1975), Сорокін (1889–1968), Кройбер (1876–1960), Браудель (1902–1985) та ін.[3]. У мусульманському світі з початку 20 століття докладалися зусилля для перегляду історії з цивілізаційної точки зору. Серед мислителів та лідерів цих зусиль – Малек Беннабі (1905–1973), вчений глибоких ідей та провідний мусульманський алжирський інтелектуал. Деякі зацікавлені у його думці, вважають його письменником, мислителем та, мабуть, першим соціальним філософом та соціологом, якого побачив мусульманський світ з часів Ібн Халдуна[4]. Інші вважають його «філософом-візіонером для всієї

Умми», чия турбота про декаданс мусульманської цивілізації змусила його проаналізувати причини цього занепаду та запропонувати рішення.

Беннабі був також одним з небагатьох оригінальних мислителів, які досягли надзвичайно систематичного внеску. Він вирішив шукати загальнолюдські закони та основоположні принципи, що керують людськими суспільствами та цивілізаціями, та визначають їх долю в історії.

З 1940-х до своєї смерті в 1973 р., він написав численні книги та статті, що пропонують проникливий погляд на філософію історії, соціології, соціальних та історичних змін та нагальні культурні та цивілізаційні питання, а також різні культурні традиції, які залучали видатних мислителів будь-якого віку.

Однак центральною темою думки Беннабі було вивчення цивілізації загалом та спроба запропонувати рішення щодо стану мусульманської цивілізації зокрема. Інакше кажучи, мусульманська цивілізація стала відправною точкою для Беннабі, щоб вивчати цивілізацію та теоретизувати цю проблему.

З ранніх років Беннабі цікавився занепадом, в якому мешкали мусульмани. Тому він брав участь у багатьох інтелектуальних та активістських рухах, намагаючись відновити цивілізаційний процес у мусульманському світі. Однак багато спроб, здійснених у різних районах, здалися Беннабі безрезультатними через відсутність чіткого бачення та методології підходу до справи.

Як часто стверджується, Беннабі спрямовував свої зусилля на реактивізацію динамізму мусульманської цивілізації, розвиваючи свій підхід до вивчення цивілізації загалом та мусульманської цивілізації зокрема. Хоча багато активістів та інтелектуалів прагнули вирішити нинішню дилему відсталості мусульманського світу з точки зору економіки, політики чи ідеології, він наголосив на ролі ідей як каталізатора росту цивілізації. Цивілізація, стверджує Беннабі, є не нагромадженням, а, скоріше, будівництвом та архітектурою[5].

Спираючись на глибоке розуміння ісламу, міцне засвоєння та розуміння соціальних наук та належне розуміння динаміки людського суспільства та історії, Беннабі застосував етіологічний підхід, який дозволив йому отримати значні знання щодо діяльності людських суспільств та функціонування та динаміки культури та цивілізації з універсальної точки зору[6].

Він спрямував усі свої зусилля на вирішення суспільних проблем у рамках цивілізації. Іншими словами, він розглядав цивілізацію як зрозумілу одиницю, за допомогою якої слід вивчати суспільно-історичні явища. У зв'язку з цим він розглядав цивілізацію як стрижень будь-якого дослідження стану людини в короткостроковому чи довгостроковому масштабі. Він сказав:

> Проблема кожного народу, по суті, – це його цивілізація. І жодна людина не може зрозуміти і вирішити її проблему, якщо вона не підніме свою думку і можливості до рівня великих людських справ і не буде глибоко міркувати, щоб зрозуміти фактори, які будують і деконструюють цивілізацію[7].

Будь-який читач, який ознайомиться з трактатом Беннабі про цивілізацію, виявить, що ідеї та словниковий запас його думки є сумішшю і результатом розгляду творів багатьох провідних мислителів, і може не бути абсолютно новим, якщо його переглянути з часткової точки зору. Це, однак, не означає, що його ідеї взяті з існуючих джерел і стоять поруч як різнорідні елементи. Думка Беннабі насправді є організованою сукупністю, або системою, в яку були інтегровані всі концепції, терміни та ідеї, незалежно від їх походження, з цілком систематичною інтерпретацією.

У порівнянні з іншими мислителями та цивілізаційними дослідниками, підхід Беннабі до цивілізації ще потребує глибокого аналізу та розуміння. Він все ще не

повністю розкритий та впроваджений. Особливо він розробив свій підхід до цивілізації, щоб поставити діагноз явищам, що домінують у сучасному мусульманському світі, явищу відсталості, пояснюючи їх походження та шляхи подолання[8]. Останнє говорить про те, що підхід Беннабі до різних питань, пов'язаних з вивченням цивілізації та її перебігу в історії, має велике значення в інтелектуальному середовищі для діагностики мусульманської цивілізаційної кризи.

Як уже згадувалося раніше, хоча робота Беннабі доступна французькою та арабською мовами з кінця 50-х років, його ідеям чи методологічному підходу до вивчення різних проблем мусульманської цивілізації рідко приділяли серйозну наукову увагу до 1980-х років[9]. Швидше за все, його неправильно розуміли і навіть іноді неправильно представляли різні і суперечливі ідеологічні течії[10].

Незважаючи на ці пізніші визнання важливості аспектів, згаданих у думках та ідеях Беннабі, саме такі аспекти роботи Беннабі, які привернули увагу його читачів, не відображають глибини його думки. Відповідно, питання культури, цивілізації, циклічної концепції історичного розвитку та соціальних змін та актуальності всього цього для сучасних і негайних занять мусульман були в центрі уваги більшості праць про нього. Однак, мало уваги, якщо вона є, було надано фундаментальній теоретичній та методологічній базі, що лежить в основі вирішення Беннабі таких питань.

Інакше кажучи, мало і поверхнево було розглянуто коріння його підходу до цивілізації та джерела, з яких Беннабі розробив свої концепції, терміни та підхід. Наскільки відомо автору на сьогоднішній день, не було такої серйозної спроби розкрити основну структуру думки Беннабі, щоб зрозуміти оригінальність, достовірність та справжність його ідей у боротьбі з нездужанням мусульманської цивілізації.

У цьому ж контексті Месаві (1991) та Хассан (1991) стверджували, що значення думки Беннабі випливає з

його наукової підготовки в поєднанні з історичним, соціологічним та філософським світоглядом, який дозволив йому зрозуміти глибини європейської цивілізації та здобути глибоке розуміння її культури, а також його оригінальне мислення та аналіз сильних і слабких сторін Умми. Тому Хассан запевнив, що сфера діяльності Беннабі варіювалась від соціальних, політичних, економічних, моральних до теологічних міркувань[11].

Таким чином, головне питання цього дослідження полягає у визначенні різних факторів, які вплинули на формування та розвиток підходу Малека Беннабі до цивілізації, зокрема, подій та обставин його епохи, що мотивували цього мислителя, що жив у критичний період сучасного мусульманського світу.

Це дослідження також стосується інструментів, методів, концепцій та теорій, які використовує Беннабі. Крім того, воно стосується аналізу процесу, завдяки якому Беннабі сформулював і розвинув свій підхід.

ЦІЛІ ТА ПРАВОМІРНІСТЬ ДОСЛІДЖЕННЯ

Це дослідження дає глибоке розуміння теоретичних рамок підходу Беннабі до цивілізації та того, як це вплинуло на його теоретизацію цивілізації та її перебіг в історії. Дослідження також має на меті вивчити трактування Беннабі руху цивілізації протягом її курсу в історії та цивілізаційному процесі. Крім того, воно спрямоване на розуміння сучасної цивілізації та її наслідків для суспільного життя та забезпечує цивілізаційну основу для осіб, які приймають рішення, щоб вони могли краще вирішувати проблеми у відповідних цивілізаційних рамках.

Хоча існує багато досліджень з питань цивілізації та все більша кількість історичного мислення про Беннабі, важливість цієї роботи базується на метатеоретичному підході Беннабі через наступні моменти:

1. Вона відображає різні інтелектуальні зусилля в мусульманському світі, починаючи з початку 19 століття, сформувати комплексний підхід для вирішення дилеми відсталості та повернення та активізації мусульманської цивілізації.
2. Основна увага приділяється розвитку цивілізації, використовуючи міждисциплінарний підхід, який базується на внесках у дисципліни філософії історії та соціальних наук, а також пов'язаний зі спадщиною Ібн Халдуна.
3. Вона відображає нечасту перспективу і тому є важливою для діагностики різних часткових дилем як у мусульманському світі, так і в інших світових цивілізаціях.
4. Вона аналізує та розробляє деякі концепції Беннабі, які ще потребують розробки, аналізу та розуміння як інтегровану систему, включаючи, наприклад, концепцію цивілізації, роль та статус людини в історії, релігію як каталізатор цивілізаційних цінностей, три сфери, три стадії, мережу соціальних відносин, ідею орієнтації тощо.
5. Вона вивчає досвід Беннабі, щоб з'ясувати, як він вплинув на розробку свого підходу. З одного боку, він мав ісламське походження, вивчав ісламські традиційні науки та переймав спадщину Ібн Халдуна. З іншого боку, він збагатив свої знання західної культурної та наукової традиції під час тридцятирічного перебування у Франції, де вивчав філософію та суспільні та природничі науки.

Викладені вище пункти дають призначення для цієї роботи та пропонують адекватну методологію для проведення досліджень щодо підходу Беннабі та його коріння.

ДЕЯКІ ПРИМІТКИ ЩОДО МЕТОДОЛОГІЇ ТА ПІДХОДУ

Існує багато підходів, які можна застосувати до досліджень подібного характеру, тобто провести дослідження, яке зосереджує увагу на соціально-інтелектуальних засадах та розкриває основну структуру підходу Беннабі до цивілізації, на додаток до різних факторів, які вплинули на його формулювання та розвиток. Методологічно кажучи, для проведення цього дослідження я обрав метатеоретизуючий підхід, оскільки він включає елементи як соціології знання, так і історії ідей, як це буде видно на наступних сторінках.

У цьому контексті я приймаю метатеоретизуючий підхід Рітцера – з деякими адаптаціями – через його практичність та корисність, а також його відмінність, яка буде продемонстрована у наступних розділах. Він надає теоретичний аналіз, який визначає проблему дослідження, і визначає, як слід вирішувати цю проблему[12].

Щоб краще оцінити цивілізаційну концепцію Беннабі, метатеоретизація Рітцера більш систематично пристосовується до ісламських інтелектуальних та культурних рамок, які становили фундаментальну сферу, в якій ідеї Беннабі зростали та приймали остаточну форму.

Повне пояснення цього методу та його технік, здається, має велике значення. Таким чином, ми будемо обговорювати наступні елементи:

(1) Підхід Метатеоретизації Рітцера

Останніми роками існує зацікавленість у використанні метатеоретизуючого підходу в соціології, а також інших суміжних галузях дослідження[13]. Для того, щоб узаконити його використання у цьому дослідженні, важливо дати відповідне пояснення цьому підходу. Автор прагне відповісти на такі запитання: (1) Що таке метатеоретизація? (2) Чому вона стає все більш важливою? (3) Як вона

використовується в соціології? Як вона буде втілена в цьому дослідженні, яке належить до філософії історії, з одного боку, і соціології з іншого?

(а) Що таке метатеоризація?

Приставка «мета» з'явилася в багатьох дисциплінах соціальних наук. Взагалі, вона використовується для позначення «після», «про» та «поза». Як заявив теоретичний соціолог Чжао, метатеоретизація – це спосіб практичного метадослідження на додаток до мета-методу та аналізу мета-даних[14]. Мета-дослідження стосується досліджень, які передбачають дослідження щодо (або інших) досліджень. Іноді його називають дослідженням другого порядку. Наприклад, дослідження першого порядку аналізує дане явище X, а дослідження другого порядку аналізує дослідження X. Метадослідження виходить за рамки попередніх досліджень або виходить за їх межі[15].

Метатеоретизація – це поєднання двох слів; мета та теоретизація. Мета означає, вихід за межі або вище, перевершення: воно використовується для формування термінів, що позначають область дослідження, метою якої є вивчення природи, припущень, структури тощо визначеного поля (метафізика, метакритика), а теоретизація означає формування теорії або теорій[16], або процес створення теорії. Таким чином, метатеоретизація може бути визначена як вихід за межі процесу створення теорії, погляд за межі теорії, аналіз коріння, що є підставою такої теорії. Крім того, слід вийти за межі теорії, щоб вивчити природу, припущення, структуру та оточення такої теорії чи теорій.

Метатеоретизація – це систематичне вивчення основної структури соціологічної теорії[17]. Це спосіб здійснення метадослідження та своєрідний метааналіз структури теорій та теоретиків. Іншими словами, це теоретичне намагання розкрити різні фактори поза появою, формою, розвитком та використанням такої теорії. Крім того, саме метатеоретична точка зору теоретично має справу з

різними факторами, які сприяли формуванню теорії та теоретика[18].

Починаючи з 1980-х, Джордж Рітцер стверджував, що метатеоретизація – це систематичне вивчення основної структури соціологічної теорії[19]. Щоб зробити цю модель пристосованою до інших дисциплін, він зазначає, що соціологи – не єдині вчені, які роблять метааналіз, тобто, рефлексивно вивчають власну дисципліну, але й філософи, психологи, політологи, ряд інших соціологічних вчених, а також історики.

Крім того, що метатеоретики та метааналіз знайдені в інших галузях, те, що відрізняє інші види таких аналізів від моделі метатеоризування, є кінцевими продуктами, а не процесом метатеоретизації, який поділяють усі метатеоретики.

У своїй моделі Рітцер зазначає три різновиди метатеоризації, що значною мірою визначаються різницею в кінцевих продуктах[20]. Перший тип, Метатеоретизація як засіб глибшого розуміння теорії (M*p*), передбачає вивчення теорії з метою вироблення кращого, глибшого розуміння існуючої теорії. M*p* стурбована більше зокрема вивченням теорій, теоретиків та спільнот теоретиків. Другий тип, Метатеоретизація як прелюдія до розвитку теорії (M*n*), тягне за собою вивчення існуючої теорії з метою вироблення нової соціологічної теорії. Існує також третій тип, Метатеоретизація як джерело поглядів, що охоплюють соціологічну теорію (M*o*), в якій вивчення теорії орієнтоване на мету вироблення перспективи, можна сказати, метатеорію, яка перевершує деякі частини або всю соціологічну теорію.

(b) Метатеоретизація як засіб розуміння Mp

Автор розглядає та аналізує перший тип метатеологізації (M*p*), що відповідає цілі цього дослідження.

M*p* передбачає вивчення теорії з метою кращого, глибшого розуміння існуючої теорії, а конкретніше, вивчення теорій, теоретиків та спільнот теоретиків. Відповідно до

Рітцера, М*р* складається з чотирьох основних вимірів (підтипів), які всі передбачають формальне чи неофіційне вивчення теорії для досягнення глибшого її розуміння.

ПЕРШИЙ ВИМІР (*внутрішньо-соціальний*) розглядає сферу дослідження і зосереджується на соціальних, а не на когнітивних чинниках. Основний підхід тут підкреслює спільні аспекти різних теорій і включає зусилля щодо виявлення основних шкіл історії галузі дослідження. Він також наголошує на дослідженнях самих теоретиків, які вивчають їхню інституційну приналежність, кар'єрні зразки, їхні позиції в галузі досліджень тощо[21]. Він включає в себе зусилля щодо виявлення основних шкіл в історії галузі дослідження. У цьому метатеоретичному вимірі акцент робиться на походженні самих теоретиків, тобто на сімейному походженні та зв'язках, релігійних зв'язках, інтелектуальних зв'язках з основними мислителями та особистому досвіді[22]. У випадку Беннабі, фокус робиться на його різноманітному особистому досвіді та інтересах, його походженні (сімейне, релігійне та освітнє походження) та інтелектуальних пошуках (активістське та інтелектуальне життя).

ДРУГИЙ ВИМІР (*зовнішньо-соціальний*) переходить більше на макрорівень, щоб переглянути суспільство більшого масштабу (національні та соціокультурні умови тощо) та характер його впливу на теоретизацію. Іншими словами, зовнішній соціальний вимір підкреслює взаємозв'язки між процесом теоретизації та різними інститутами, структурами суспільства та іншими соціальними діями, які мають прямий чи опосередкований зв'язок з розвитком підходу чи теорії[23]. У випадку Беннабі цей вимір буде зосереджений на взаємозв'язку зовнішніх соціальних факторів та формулюванні та розвитку підходу Беннабі. Це дає більше соціологічних уявлень, щоб зрозуміти ширший суспільно-історичний контекст, який спрямовував Беннабі вивчати цивілізацію та сформулювати його підхід.

Тому основна увага цього виміру приділяється двом процесам колонізації та деколонізації, які формували більш широкий історичний та соціальний контекст думки

Беннабі. Це дозволяє нам вивчити взаємозв'язок між двома процесами та зусиллями Беннабі, щоб сформулювати підхід до проблеми цивілізаційної відсталості в мусульманському світі та постійного занепаду та застою цивілізації.

ТРЕТІЙ ВИМІР (*внутрішньо-інтелектуальний*) зосереджується на інтелектуальних чи когнітивних питаннях, які традиційно є внутрішніми у галузі дослідження (цивілізації)[24]. Він включає спроби виявити основні пізнавальні парадигми, школи думки, зміни в парадигмах та розробку загальних метатеоретичних інструментів, за допомогою яких можна аналізувати існуючі теорії та розробляти нові[25]. У випадку Беннабі внутрішньо-інтелектуальні чинники, що впливають на його теоретизацію і пов'язані з вивченням цивілізації, є когнітивними (інтелектуальними).

Він також досліджує, як вчені, які мали подібні проблеми, підходили до цього ж питання, які основні особливості їх підходів, а також їх вплив на теоретизацію Беннабі проблеми цивілізації. Інакше кажучи, він зосереджений на формуванні інтелектуального аспекту його особистості, на парадигмах думки, шкіл та підходах до тих же питань, які турбували Беннабі.

ЧЕТВЕРТИЙ ВИМІР (*зовнішньо-інтелектуальний*) звертається до інших наукових дисциплін для пошуку ідей, інструментів, концепцій та теорій, які можуть бути використані при дослідженні цивілізації[26]. У випадку з Беннабі цей вимір передбачає вплив Корану[27], релігійної думки в мусульманському світі, філософію, психологію, природничі науки та іншу зовнішню інтелектуальну діяльність, в галузі цивілізаційних досліджень та її двох домінуючих парадигм.

Ці чотири виміри допомагають нам зосередитись на тому, що ця методологія надає дослідникам теорії та теоретичні походження.

М*р* пропонує систематичні методи розуміння, оцінки, критики та вдосконалення існуючих теорій. Це відмінна відповідальність метатеоретизації для поглиблення рівня розуміння теорій. Метатеоретики систематично

вивчають деталізовані (часто порівняльні) масиви соціологічних теорій і мають у своєму розпорядженні арсенал інструментів, що дозволяє їм розкрити багато речей, які не були б видимі для більш випадкового студента теорії.

Крім того, М*р* забезпечує більш адекватну оцінку та критичний аналіз існуючих теорій. Коли ми говоримо про дослідження першого і другого порядку, те, що відрізняє ці два типи досліджень, – це їх взаємозв'язок із соціальним світом. У той час як дослідження першого порядку показують, що первинне дослідження стосується безпосередньо соціального світу, дослідження другого порядку (метатеорія) стосується первинного дослідження.

(c) Чому Метатеоретизація важлива?

Рітцер заявляє, що метатеоретизація має таке значення для теоретизації:

> Хоча метатеоретична робота з видаляється із соціального світу, вона далеко не беззмістовна для нашого розуміння того, як працює цей світ. Таким чином, на мій погляд, метатеоретизація – це не лише законне завдання по своїй суті, але воно ще більш легітимізоване корисністю для покращення нашого розуміння соціокультурної реальності[28].

Чжао, зі свого боку, надає великого значення метатеорії, яка, зрештою, є інструментом, який використовується для вирішення певних дисциплінарних проблем. Бувають ситуації, коли метадослідження (метатеорія) стає не тільки необхідним, але й неминучим. Тим не менш, метатеорія є особливо важливою за двох умов: перша передбачає раптове виникнення якихось фундаментальних зрушень у розумінні предмета дисципліни. Метадослідження (метатеорія) необхідне в цій ситуації для перестановки когнітивного статусу мінливої дисципліни. Прикладом може бути сучасна революція у фізиці, створена

теорією відносності Ейнштейна, що призвела до розвитку філософії науки. Друга умова, при якій метадослідження (метатеорія) має особливе значення, полягає у невдачі дисципліни розвиватись[29].

Крім того, метатеорія може бути джерелом нової концепції, яка змінює або адаптує попередні теоретичні прогнози; вона може запропонувати нову проблему, фокус чи галузь; або містити припущення, роздуми над яким, призводять до нового теоретичного твердження, що пояснює, що метатеорії, які лежать в основі теорій, здавалося б, можуть принести важливі переваги теоріям, які часто формулюються з рішучим уникненням метатеоретичних питань[30].

Крім того, вид рефлексивної роботи, яку проводять метатеоретики, може бути корисним для уточнення наших теоретичних відмінностей і показувати нам, де можлива більша інтеграція. Така роль переносить метатеоретизацію з царства абстракції на дуже практичне місце, допомагаючи дисципліні в цілому подолати свої труднощі[31].

(г) Наскільки Метатеоризація може бути корисною в цьому дослідженні?

Хоча ця модель розроблена в основному в галузі соціології, а точніше в теоретичній соціології, вона може бути застосована до інших галузей досліджень. Так, Рітцер зазначив, що різні статті, написані багатьма теоретиками про метатеоретизацію, відображають бурхливий інтерес соціологів та інших соціологічних науковців, які беруть участь у метааналітичній роботі всіх типів: метаметодології, аналізу метаданих та особливо метатеоретизації[32].

В інтересах цього дослідження, яке знаходиться в межах суспільно-історичних змін, М*р* застосовна з багатьох причин. По-перше, метатеоретизація – це систематичне вивчення теорій і теоретиків, і вони присутні в будь-якій науковій діяльності та в будь-якій галузі досліджень. По-друге, метатеоретизація як теоретичне дослідження забезпечує точну модель розуміння праць теоретиків та структури

інтелектуальних, соціальних, внутрішніх та зовнішніх змінних (факторів), які впливають на їх теоретизацію. Іншими словами, мета цього дослідження полягає в тому, щоб краще зрозуміти теорію цивілізації Беннабі, використовуючи чотири виміри (внутрішньо-соціальний, внутрішньо-інтелектуальний, зовнішньо-інтелектуальний та зовнішньо-соціальний) підтипу метатеоретизації (М*ƥ*), орієнтованого на краще розуміння. По-третє, М*ƥ* вимагає порівняльного методу, щоб забезпечити глибше розуміння, більш адекватну оцінку та критичний аналіз теорії та теоретика. Порівняльний метод, який буде використаний у цьому дослідженні, використовує модель М*ƥ* для глибокого розуміння проблеми цивілізації в думці Беннабі та порівняння його підходу з такими зацікавленими, як Ібн Халдун і Тойнбі, як головні уми цивілізаційних досліджень[33].

(2) Деякі Техніки

Як вже було сказано раніше, використання метатеоризуючого типу *Mƥ* вимагає використання комбінованих методів або режимів аналізу. Тому в цьому дослідженні використовується змішаний метод, який поєднує три методи: 1) історичний аналіз, 2) порівняльний аналіз та 3) контент-аналіз. Змішані методи можуть доповнювати один одного і забезпечувати більш широке розуміння досліджуваної теми.

Історичний аналіз має бути використаний для розуміння того, як розвиваються ідеї та історичні сили. Ретельний історичний аналіз обставин та різних тенденцій думки, домінуючих парадигм протягом епохи Беннабі, а також соціально-історичні процеси можуть стати підставою для формулювання альтернативного підходу до предмету руху цивілізації. Історичний аналіз у цьому плані допомагає врахувати фактор часу, зокрема минулого. Це також допомагає зрозуміти критичні процеси суспільних та інтелектуальних змін та розвиток ідей протягом життя Беннабі.

Порівняльний метод покликаний перетворити поле (цивілізаційні дослідження) з по суті описової справи, що акцентує ідеографічні ознаки суспільно-історичного дослідження та феномен цивілізації на зусилля, які могли б пояснити та передбачити таке явище через формулювання загальних законів. За допомогою порівняння автор має намір зрозуміти та виявити відмінності та схожість між підходом Беннабі та іншими. Це може також допомогти зробити висновки про те, чому ідеї Беннабі розвивалися таким чином, а не іншими способами. Інакше кажучи, відмінності допомагають нам виявити причини чи фактори, що стоять за цим процесом чи теоретизацією.

Прийняття методу аналізу контенту виявляє своє призначення у характері дослідження, яке ґрунтується на аналізі творів Беннабі, а також інших творів, що займаються тими ж проблемами, і пов'язане з вивченням його підходу. Метод аналізу контенту використовується як прийом для розгляду понять, припущень та термінів, які використовує Беннабі щодо вивчення цивілізації. Цей спосіб аналізу корисний, коли погляди та корені підходу Беннабі обмежені документальними джерелами, які намагаються направити сенс його творів. Таким чином, аналіз змісту його творів застосовується для того, щоб зрозуміти його вирази. Іншими словами, якщо Беннабі, як предмет цього дослідження, вже не живе, його можна вивчити лише за допомогою записів про його діяльність, через те, що його сучасники згадують про нього, або через твори, які він залишив нам[34]. Відповідно, це дослідження намагається розкрити основоположну структуру підходу Беннабі та розглянути його різні уявлення як одиницю чи систему в щоб отримати глибоке розуміння на основі *Мр.* Крім того, використання контент-аналізу може допомогти співвідноситися з різними термінами, які використовує Беннабі для формування свого підходу у вирішенні різних вимірів явища цивілізації.

Отже, аналіз праць Беннабі, як і інших джерел, буде поставлений у контекст пошуку соціально-інтелектуальних підвалин його підходу до цивілізації, тобто обмежить

аналіз основними питаннями та основним контекстом цього дослідження, оскільки в аналізі контенту, як згадував Криппендорф, автору доводиться «визначати межі, за які його аналіз не поширюється».[35]

(3) Деякі Вживані Визначення

Деякі терміни та концепції, що використовуються для вирішення запропонованого питання, вважаються ключовими інструментами для дослідження та розвитку чіткого розуміння всього його кістяка. Тому, крім термінів, пов'язаних безпосередньо з *Mp*, тобто внутрішньо-соціальний, внутрішньо-інтелектуальний, зовнішньо-соціальний та зовнішньо-інтелектуальний, автор намагається викласти інші вживані визначення, які є ключовими термінами, що використовувались у дослідженні. Вони такі:

(a) Парадигма

Термін «парадигма» вперше введений Томасом Куном у «Структурі наукових революцій». Однак, на думку Мастермена, він використовує парадигму не менше ніж в двадцять одному різному значенні у своїй книзі.[36] Автор не має наміру вступати в дискусію навколо філософського статусу перспективи Куна або суперечки, що оточує його застосовність до сучасного дослідження. Автор вважає, що дискусія з цього питання займе багато сторінок і буде периферійною для завдання теми цього дослідження. Відповідно, незважаючи на суперечки, автор просто припустить корисність такої концепції для цього дослідження.

У зв'язку з цим термін парадигма буде використовуватися як фундаментальний образ предмета в такій галузі дослідження, або спосіб погляду на речі, спільне припущення, яке регулює світогляд епохи та її підхід до наукової проблеми . Він служить для визначення того, що слід вивчати, які питання слід задавати, як їх слід задавати та яких правил слід дотримуватися при тлумаченні отриманих відповідей.

Парадигма – це найширша одиниця консенсусу в науці або галузі дослідження і служить для розмежування одного наукового співтовариства (або підспільноти) від іншого. Вона включає, визначає та взаємозв'язує зразки, теорії і методи та інструменти, що існують в ній.[37]

(b) Макро-Мікро Континуум

Соціальна реальність поділяється на рівні. Між мікро- та макрорівнем немає жорсткої та швидкої межі: вони служать гносеологічним приладом для того, щоб мати змогу боротися зі складністю соціального світу.[38] Отже, поняття рівнів соціальної реальності (макро та мікро) не означає що соціальна реальність дійсно розділена на рівні. Насправді її найкраще розглядати як широке коло соціальних утворень у постійному потоці. Щоб вирішити цю величезну складність, соціологи абстрагували різні рівні для соціологічного аналізу. Таким чином, рівні – це соціологічні конструкції, а не стани, які справді існують у соціальному світі.[39] Континуум мікро-макро починається від індивідуальної думки та дії на самому мікрорівні, і в міру просування до більшого суспільства він стає макро, наприклад організації, товариства та весь світ.[40]

(c) Школи

Термін «школа» широко використовується в історії та соціології соціологічної думки. Це стосується угруповань академіків та дослідників, які можуть або не можуть становити ідентифіковану адміністративну одиницю. Він приймає багато форм; група сучасників, що приймають подібні ідеї (основні припущення, основні теорії, предметні області або їх поєднання). Поняття школи вживається також у значенні групи теоретиків, що поділяють ту саму філософію; або про визначену теоретичну чи філософську перспективу, до якої можуть бути прикріплені значні фігури історії; або загальна теоретична спрямованість, традиція чи парадигма. У зв'язку з цим можна згадати чотири відомі школи ісламського правознавства

(Ханафі, Шафії, Малікі та Ханбалі), Чиказьку школу, Франкфуртську школу, Халдуніанську школу, Циклічну школу історії тощо.[41] Термін «школа» буде використовуватися в тому ж контексті в цьому дослідженні.

(4) Джерела

Основні джерела цього дослідження поділяються на дві категорії. По-перше, це оригінальні твори Беннабі, який публікував всі свої книги під однією назвою, *Mushkilat al-Hadarah* (Проблеми цивілізації), зі специфічними підзаголовками для кожної книги. Автентичне видання, яке опублікував Дар аль-Фікр арабською мовою, буде основним посиланням, тоді як перекладені видання англійською мовою будуть предметом звертання, коли виникає потреба.

Друга категорія включає роботи з соціології та її різних галузей, філософії історії, антропології, історії та інших соціальних наук, до яких будемо звертатись та використовувати для аналізу рамок Беннабі та його підходу до цивілізації.

Автор також використовуватиме інші твори як другорядні джерела, зокрема твори про життя чи думку Беннабі, твори про різні школи та тенденції думки, що мають відношення до його творів, та книги з історії, які фіксували політичні, соціальні та культурні події його часу.

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, *'Usus al-Taqaddum 'Inda Mufakkiri al-Islam fi al-'Alam al-'Arabi al-Hadith*, p.416; Rashid, 'Iqbal and Malek Bennabi', p.12.
5. Ibrahim, (Keynote Address).
6. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.ix.
7. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.19.
8. Talbi, 'The Implication of Malek Bennabi's View on Contemporary Muslim Society', p.1.
9. Arif,*Hadarah, Thaqafah, 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. Тут слід зазначити, що ставлячи Коран в рамки четвертого виміру *Mp* не означає, що Коран є зовнішнім джерелом думки Беннабі. Він вкладений в цей четвертий вимір, де він стосується традиційних підходів та парадигм цивілізаційних досліджень в межах академічних кіл. Я це знаю, тому з одного боку я ставлюсь до впливу Корану на формування особистості Беннабі, релігійного та освітнього походження – у межах внутрішньо-соціального виміру (*Mp*); з іншого боку, я вказую на вплив Корану у формулюванні точки зору, понять та термінів Беннабі всередині зовнішньо-інтелектуального виміру *Mp*.
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, *Toward an 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.190.

1

Цивілізація: концепції та підходи

ВСТУП

Мета цього розділу – представити загальний огляд цивілізації з точки зору її концепції та підходів. Тобто, якщо говорити про концепцію цивілізації Беннабі та його підхід до неї, ми повинні мати спочатку деяке визначення того, що ми маємо на увазі під «цивілізацією», а також про те, що ми маємо на увазі під «бути цивілізованим».

Крім того, автор стверджує, що слід чітко розмежовувати цивілізацію як багатогранне явище та його часткові аспекти. У вирішенні питання цивілізації в цілому важливо також згадати про наявність неадекватних підходів до «цивілізації», заснованих на одному чи двох аспектах явища, ігноруючи інші аспекти.

Таким чином, основою цього розділу є виклад та обговорення цих підходів. Автор також стверджує, що міждисциплінарний підхід є найбільш продуктивним як для теорії, так і для досліджень цивілізації, оскільки він здатний охоплювати всі аспекти явища.

Для цього дослідження, основним завданням якого є метатеоретична подорож, важливо мати дещо точніше визначення цього терміна, щоб створити основу для аналізу концепції цивілізації Беннабі. Насправді він розробив свій підхід стосовно внутрішніх / зовнішніх та інтелектуальних / соціальних факторів. Вивчення розвитку концепції «цивілізація» та вироблення підходів до її проблем протягом усієї історії, мабуть, мають велике значення. Це

може допомогти визначити домінуючі парадигми та школи, які мали провідну роль у формуванні галузі цивілізаційних досліджень. Однак при вирішення такого завдання виникають дві труднощі.

По-перше, існує проблема визначення поняття цивілізації, яка виникає через різноманіття культурних і мовних традицій різних цивілізацій, особливо західної та мусульманської традицій. Відповідно до метатеоретичного підходу, застосованого до цього дослідження, автор вважає корисним обговорити поняття цивілізації в обох традиціях. Насправді для цього є дві причини; з одного боку, Беннабі писав арабською та французькою мовами, що робить його творчість актуальною як для культурних, так і наукових традицій ісламської та західної мов. З іншого боку, термін цивілізація має інші синоніми, що вживаються в різних мовах мусульманського світу.[1] Тому, щоб поставити концепцію цивілізації Беннабі у свій контекст, здається, необхідно вивчити різні значення та оцінки, які приписані концепції «цивілізації» в обох традиціях.

Друга складність полягає у суперечці між різними письменниками, які дають різні визначення цивілізації. Наприклад, історики, соціологи, психологи, антропологи та інші визначають цивілізацію по-різному, враховуючи області їх концентрації.[2] Вони відрізняються між собою поняттям, основними компонентами цивілізації та її перебігом в історії. Отже, корисно надати загальний огляд різних поглядів, що використовуються для підходу до цивілізації в різних галузях дослідження.[3]

У наступних розділах розглядаються як змінна лексика поняття цивілізації, так і різні підходи до неї.

КОНЦЕПЦІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ЗМІННА ЛЕКСИКА

Як запевняє Браудель, було б приємно просто і точно визначити слово «цивілізація», як можна визначити пряму, трикутник або хімічний елемент. Термін «цивілізація» широко використовується істориками, антропологами

та іншими працівниками соціальних наук, але не має єдиного, закріпленого значення. Таким чином, будь-яке обговорення концепції повинно починатися з питання про визначення.

На жаль, гуманітарним та соціальним наукам ще належить визначити свої терміни та поняття так само, як природничим наукам, через складність соціальних явищ, які, зокрема, соціальні науки займають як предмет їх дослідження.[4] Крім того, в соціальних науках спостерігаються часті розбіжності в значеннях найпростіших слів, відповідно до думки, яка їх використовує та інформує.

Попередній абзац підказує, що в загальному розуміється під терміном цивілізація, але значення, присвоєне «цивілізації» у західних та мусульманських наукових традиціях, може сприяти уточненню того, що загалом означає цивілізація.

(1) Цивілізація в Західній Науковій Традиції

(a) Буквальне Визначення Цивілізації

Буквально кажучи, корінь терміна «цивілізація» в грецькій мові – лежати розтягнутим і розташовуватися. Таким чином, місто лежить, і громадянин робить своє ліжко, на якому повинен лягти. Термін також походить від латинського слова *civites*, що означає місто, і *Civis*, тобто мешканець міста, або *Civilis*, що означає громадянськість або те, що пов'язане з мешканцем міста. Це також означає громадянина.[5]

Незважаючи на своє буквальне греко-латинське походження, слово «цивілізація» є відносно новим. Воно з'явилось пізно, і ненав'язливо, у Франції 18 століття. Воно сформувалось зі слів «цивілізований» та «цивілізовувати», які давно існували і були загальновживаними в Європі 16 століття.[6]

У сучасній англійській мові воно отримало свої значення з греко-латинських коренів, а також культурних традицій Заходу. У зв'язку з цим *«Оксфордський словник англійської мови»* дає широкий спектр значень для терміна

«цивілізація» та його похідних: «розвинений або розвинутий стан людського суспільства; певний етап або певний тип цього». Це також гуманізація людей у суспільстві ... цивілізувати – це вивести із стану варварства, навчати мистецтву життя і таким чином підноситись у масштабі людства; просвітити, вдосконалити та полірувати. В іншому випадку цивілізація – це одомашнення. Це акт одомашнення. Крім того, цивілізація – це дія чи процес цивілізування чи піддання цивілізації.

Іншим терміном, похідним від цивілізації, є «громадянськість». Останній має багато значень, таких як відповідність принципам суспільного порядку, поведінка, що відповідає громадянину, хороша громадянська позиція. Громадянськість також означає поведінку, що відповідає взаємодії цивілізованих людей, звичайна ввічливість або вихованість, на відміну від грубості поведінки.[7]

«Оксфордський тезаурус» допомагає з'ясувати значення «цивілізації» англійською мовою. П'ять термінів пов'язані між собою: «місто», яке є мегаполісом, муніципалітетом, адміністративним центром; «громадянин», який є міщанином, жителем та мешканцем міста чи муніципалітету; «громадянськість», що означає ввічливість, вихованість, повага, міськість, доброзичливість; «цивілізація», яка має значення вдосконалення, культивування, просвітництва, спорудження, витонченості, полірованості, культури, звичаїв і традицій; і, нарешті, «цивілізований», що означає освічений, вдосконалений, відшліфований, вибудований, освічений і культурний, і включає дієслова («цивілізувати») приручати, одомашнювати, розширювати, підносити та культивувати.[8]

Різні значення обертаються навколо кількох понять, таких як місто, житло, ввічливість та вишуканість, культивування та піднесення людського стану, а також існування групи людей, які беруть участь у надбанні таких характеристик, щоб вони могли бути в вищою стадія розвитку, відповідно до соціального порядку чи звичаїв.

Однак до успадкованих значень приєдналися й інші. Дійсно, з 18 століття термін цивілізація супроводжується різними і ширшими конотаціями, надбаними протягом останніх двох століть в цивілізаційній історії Заходу, і вплинув на народну концепцію цивілізації в Європі, зокрема, і на Заході, загалом.[9]

(b) Термінологічне Визначення Цивілізації

З числа визначень, які були дані «цивілізації» в *«Оксфордському словнику англійської мови»* та *«Оксфордському тезаурусі»*, очевидно, що вони відображають вплив культурних традицій та цивілізаційної історії Заходу. Історичний концептуальний аналіз може допомогти нам зрозуміти історичний розвиток терміна в європейській історії.

(1b) Цивілізація як володіння добрими звичаями та розвинутою стадією розвитку

Ідея цивілізації вперше була задумана і розвинена в 18 ст. французькими письменниками, такими як Вольтер (1694–1778) та Мірабо (1749–1791), а потім запозичені англійськими письменниками[10], щоб виступити проти концепції дикунства чи «варварства»[11]. Цивілізоване суспільство – це суспільство, яке володіє добрими звичаями та високою стадією розвитку. Ідея цивілізації тут стосується стану цивілізованості, тобто володіння добрими манерами, вихованою ввічливістю та звичаями, що є ознаками передової стадії людського стану. Це протилежно дикунству чи варварству.

Саме під час запалу європейської світової експансії у 18-му та 19-му століттях західні держави пропагували цивілізацію Заходу як еталон людського розвитку. У цьому контексті цивілізація позначала досягнення таких естетичних та інтелектуальних занять, як архітектура, живопис, література, скульптура, музика, філософія та наука, а також успіху, який має народ у встановленні контролю над своїм людським і фізичним середовищем.[12]

Однак ступінь цивілізованості, на думку Клоу, пов'язана з тим, наскільки група людей забезпечує фізичну та соціальну безпеку для своїх членів. Якщо група людей виробляє естетичні та інтелектуальні твори з високим достоїнством та забезпечує фізичну та соціальну безпеку для своїх членів, то їх можна вважати цивілізованими. І навпаки, чим менше група людей усвідомлює або якість, або кількість як принципи цивілізації, тим менш цивілізованими вони є.[13] Клоу вводить поняття фізичної та соціальної безпеки як два основні фактори, що відіграють важливу роль у цивілізаційному процесі.

Згадуючи лексику 19-го століття про використання цивілізації, Хантінгтон пише:

> Концепція цивілізації забезпечувала стандарт, за яким судити про суспільство, і протягом 19-го століття європейці приділяли багато інтелектуальної, дипломатичної та політичної енергії розробці критеріїв, за якими можна оцінювати неєвропейські суспільства.[14]

Відповідно до попередніх визначень, Тайлор визначав цивілізацію як «ступінь передової культури, в якій добре розвинені мистецтво та наука, а також політичне життя».[15] У визначенні Тайлора «цивілізація» супроводжується іншим словом, «культура», яке вперше до англійської мови ввів Тайлер, який використовував «культуру» та «цивілізацію» як рівнозначні терміни.[16]

Чайлд був серед антропологів-модерністів, який концептуалізує цивілізацію відповідно до прогресивної думки 19-го століття. Він бачить істотні характеристики цивілізації як внутрішню соціальну ієрархію, спеціалізацію, міста та велике населення та розвиток математики та писемності.[17]

Європейська думка 18-го і 19-го століття обмежувала цивілізацію Європою, і сприймала її як «єдиний ідеал», а не «можливий ідеал» для людського розвитку. Відповідно

до цього, Європа просувала себе як цивілізація на відміну від доцивілізованих суспільств поза Європою. Таким чином, цивілізація використовувалася у своїй одній формі, оскільки в європейській модерністській думці того часу Європа була синонімом цивілізації і навпаки.[18]

Усвідомлюючи свою упередженість, західні інтелектуали намагалися уникати використання «цивілізації» в її єдиному вигляді, особливо після розвитку культурних антропологічних досліджень різних народів та суспільств світу за межами Європи. Отже, сингулярне вживання цивілізації поступилося місцем множинному вживанню.

Відповідно, як пише Чендлер, цивілізація втратила свій престиж, і визнання існування багатьох цивілізацій проклало шлях двом уявленням про розуміння цивілізації. По-перше, Європа перейшла від «єдиного ідеалу» до «можливого ідеалу» серед багатьох ідеалів, цивілізація поряд з іншими цивілізаціями. По-друге, використання цивілізації як передової стадії людського розвитку поступилося місцем концепції цивілізації як культурної ідентичності, яка відрізняє таке суспільство від іншого і позначає спосіб організації цього суспільства. Іншими словами, цивілізація набула двох значень: специфічний шлях до організації людського суспільства, соціально-економічна система та спосіб мислення про реальність, пізнавальна структура.[19]

Припущення, висловлене Чендлером, було ознакою дискусій кінця 19-го століття про усвідомлення того, що Європа – не ідеальна цивілізація, а, скоріше, одна з цивілізацій світу. Тому цивілізацію почали розуміти на двох рівнях: якщо використовувати її в єдиному розумінні, вона позначає поняття універсальної основи для розуміння людських умов та ходу історичних перетворень, про які свідчить людство з самої зорі історії. Вживаючись у множинному значенні, вона позначає тотожність різних суспільств чи культур.[20]

Концепція цивілізації 18-го та 19-го століття в Європі частково була пов'язана з розвитком культурних антропологічних досліджень різних суспільств поза Європою

європейськими вченими. Частково це було зумовлено також німецькою інтелектуальною традицією та німецькою інтелігенцією, яка сприяла розвитку терміну «цивілізація», і наступний розділ – це обговорення вкладу Німеччини у розвиток концепції цивілізації у західних культурних традиціях.

(2b) Вплив Німеччини на розвиток цієї концепції

У той час як французькі та англійські письменники розробляли концепцію цивілізації для ознайомлення з передовим етапом розвитку та стандартом для інших суспільств, німецькі мислителі розрізняли цивілізацію та *Kultur* (культуру). Насправді, німецькі письменники та мислителі, а також філософи та історики підкреслювали унікальність німецької культури; вони вважали, що кожен народ має свою цивілізацію та культуру. Тому завдяки їх вкладу цивілізація стає множинною.[21]

Багато німецьких, римських, єврейських, американських, японських, китайських, арабських чи єгипетських письменників почали писати про перебіг різних цивілізацій, а не говорити про універсальний процес цивілізації, як у французькій та англійській традиціях 18-го століття.

Норберт Еліас у *«Цивілізаційному процесі»* виступив одним із найвидатніших мислителів, який проводив дослідження концепції цивілізації в межах західної наукової традиції. Для Еліаса «цивілізація» відноситься до найрізноманітніших фактів. Він включає рівень технології, тип манер, розвиток наукових знань, релігійні уявлення та звичаї. Вона може стосуватися типу житла або способу спільного проживання чоловіків і жінок, до форми судового покарання або способу приготування їжі.[22]

Інакше кажучи, для Еліаса дещо складно узагальнити все, що можна охарактеризувати як цивілізацію. Хоча він розвинув свою концепцію цивілізації завдяки вивченню французького суспільства в епоху революції, він вивчив генезис цього терміна і провів порівняльне дослідження як у німецькій, так і у французько-англійській традиціях.

Німецька концепція *Kultur*, за Еліасом, по суті відноситься до інтелектуальних, мистецьких та релігійних «фактів», і має тенденцію проводити різку межу між фактами такого роду, з одного боку, і політичними, економічними та соціальними «фактами», з іншого. Цивілізація у французькому та англійському використанні описує процес або, принаймні, результат процесу. Вона стосується того, що постійно перебуває в русі і постійно рухається вперед. Німецька концепція *Kultur* має інше відношення до руху. Вона стосується людських виробів, подібних до «квітів поля», до творів мистецтва, книг, релігійних чи філософських систем, в яких виражається індивідуальність народу.[23]

Існує загальне значення, яке вказує на соціальний вимір обох понять. Обидва носять тавро не сект чи родин, а цілого населення, чи, можливо, лише певного класу людей.[24] Це означає, що цивілізація є досягненням суспільства, тоді як *Kultur* посилається на динамічний характер цивілізації та інтелектуальності.

Відповідно до поняття цивілізації Еліаса, Хантінгтон у своїй статті *«Зіткнення цивілізацій та відновлення світового порядку»* розглядає цивілізацію як культурну сутність на більш високому рівні. Він вважає, що цивілізація є найвищою культурною групою людей, і найширший рівень культурної ідентичності у людей не відрізняється від того, що відрізняє людей від інших видів.[25] Не тільки це, але і протягом усієї історії, цивілізація забезпечила найширші ідентифікації для людей.[26]

Експерт у галузі міжнародної політики, тісно пов'язаний з Міністерством закордонних справ Сполучених Штатів, схоже, його метою є перехід міжнародних відносин до використання цивілізацій як одиниць аналізу та утворення замість національних держав та ідеологічних блоків.

Він говорить про «рівні ідентичності», оскільки, як він стверджує, у селах, регіонах, етнічних групах, національностях, релігійних групах усі мають різні культури на різних рівнях культурної неоднорідності. Але цивілізація – найширша культурна сутність.[27] Народна держава, здається,

застаріла, за словами Хантінгтона, і має відбутись перехід зацікавленості до широкої концепції, яка може допомогти розробникам політики впоратися з нею.

Для Хантінгтона існує широка домовленість між учнями цивілізації щодо існування центральних пропозицій щодо природи, ідентичності та динаміки цивілізацій. Таким чином, більшість дослідників погоджуються, що цивілізації – це найширші культурні утворення. Вони є всеосяжними, тобто жодна їх складова частина не може бути повністю зрозуміла без посилання на цілу цивілізацію. Цивілізації є смертними, але також довгожителями; вони еволюціонують, адаптуються та є найбільш стійкими людськими об'єднаннями. Вони динамічні; вони зростають і занепадають; вони зливаються і діляться; вони також зникають. Нарешті, вчені, як правило, погоджуються щодо визначення основних цивілізацій в історії і тих, що існують у сучасному світі.[28]

Важливим для концепції Хантінгтона є те, що він ставить цивілізацію в контекст історії та розвитку протягом усього часу. Він також поєднує цивілізацію з релігією, – центральною визначальною характеристикою цивілізації:[29]

> Зі всіх об'єктивних елементів, які визначають цивілізацію, однак, найважливішим, як правило, є релігія… в дуже великій мірі основні цивілізації людської історії були тісно ототожнені з великими світовими релігіями.[30]

Щодо відмітного місця, яке релігія відіграє у формуванні та розвитку цивілізацій, він поділяє погляди Ібн Халдуна, Тойнбі, Беннабі та інших вчених цивілізації. Підсумовуючи поняття Хантінгтона, цивілізація – це культурна сутність, заснована головним чином на релігії, історичному процесі та має місцево-часове розміщення. Останнє допомагає розрізнити багато цивілізацій протягом історії.

Перш ніж закінчити обговорення різних конотацій терміна «цивілізація» у західних традиціях, важливо зазначити, що сьогодні існує низка загальних значень. Різноманітність значень показує динамізм цивілізації, складність явища та широкий спектр конотацій, які цивілізація може мати в межах однієї культурної традиції.

(2) Цивілізація в Мусульманській Науковій Традиції

Після обговорення мінливої лексики «цивілізації» на Заході, обговорення цього терміна в ісламській науковій традиції (мусульманській) може допомогти зрозуміти її з іншої точки зору. У цьому контексті обговорюються буквальні та термінологічні визначення з метою слідування лінії розвитку.

(a) Буквальне Значення Цивілізації

В арабській мові поточний термін *Hadarah* використовується як синонім англійського слова «цивілізація». У відомому традиційному словнику арабської мови *Lisan al-'Arab* він означає присутність на відміну від відсутності ... малорухливий по відношенню до кочового бедуїна. Він пов'язаний з терміном *Hadirah*, що означає місто чи велику громаду.[31] Він також означає перебування в місті, на відміну від кочового бедуїна, також мешканця міст і сіл.[32]

В *«Арабсько-англійському лексиконі»* Лейн згадує, що арабський термін *Hadari* вживається для позначення землі чи будинку, де мешкають, проживають люди та є добре населеними. Він означає землю в процвітаючому стані, у стані, що суперечить спустошенню, відходам або руйнуванню. Інше значення – земля, колонізована та культивована, або добре оброблена. Крім того, він означає будинок у стані ремонту.[33] Це визначення позначає два аспекти цивілізації в арабському контексті: по-перше, стабілізація або осідання на місці чи землі чи будинку, по-друге, цивілізація – це стан розвитку та багатства.

Hadarah також означає «будівля, структура, споруда; або, можливо, акт будівництва».[34] Це визначення підкреслює значення структури та акту будівництва. Іншими словами, цивілізація може бути будівельним процесом ... і актом створення процвітаючого життя людства.

Коли люди більше не повинні піддаватися грубій необхідності, а починають домінувати над своїм оточенням, вони, нарешті, в змозі переказати свої життєві звички та передати загальну соціальну спадщину. Коли цей процес триває до того моменту, коли люди здійснюють широкий контроль над природою та розробили дуже складний культурний паттерн – включаючи міську структуру, накладену на сільськогосподарську базу, – можна сказати, що вони володіють цивілізацією.

У *«Словнику сучасної писемної арабської мови»* Ханса Вера читач знаходить ретельний аналіз слова *Hadarah* та пов'язаних з ним похідних слів.[35] У цій книзі шість взаємопов'язаних термінів, які можуть допомогти з'ясувати значення цивілізації в арабській мові. По-перше, є *hadara* (дієслово), що означає бути присутнім або бути в присутності. Другий термін – *hadarah* (іменник), що означає бути осілим, малорухливим (у цивілізованому регіоні, на відміну від ведення кочового існування). По-третє, *hadar* (іменник), що означає цивілізований регіон з містами та селами та осілим населенням (на відміну від пустелі, степу), поселеним населенням, мешканцями міст. Четверте – hadari (прикм.), що означає осілий, малорухливий, житель, а не кочовий, не бедуїнський, міський житель та житель міста. П'яте, це *hadirah* (іменник), що означає цивілізацію, культуру, осілість, спокій. Шосте – *hadirah* (іменник), що означає столицю, метрополіс, місто (як центр цивілізації).[36]

Інші терміни, які мають тісні зв'язки з *hadrah*, – це *madaniyyah*, *tamaddun* і *tamdin*. Насправді слово *tamaddun* походить від арабського слова Madinah (буквально «місто» або «адміністративний центр») і *tamaddun* (в основному урбанізація). Близько до останніх термінів існує також термін *madaniyyah*, який буквально означає урбанізм.[37]

Три взаємопов'язані терміни міста, урбанізації та урбанізму позначають, що місто є вихідною точкою процесу урбанізації для досягнення стану урбанізму. У цьому ж контексті *madinah* і *hadirah* однакові, і обидва означають місто і містечко.

Однак щодо сучасного використання термінів у мусульманській традиції є деякі відмінності. З кінця 19-го століття сучасні мислителі та письменники в мусульманському світі вживають певні терміни на відміну від терміну цивілізація, який вживають європейці. Вони використовували різні терміни, такі як *'Umran*, *hadarah*, *madaniyyah*, *nahdah*, *tamaddun* і *madaniyat*.[38] Незважаючи на різні терміни, які використовуються для позначення англо-французького терміну цивілізації, найвідомішим і вживаним в арабській мові терміном є *hadarah*. Бег зазначає, що популярним терміном для цивілізації в деяких мусульманських країнах є не *hadarah*, а *tamaddun* або *tamadun*. Останнє широко використовується в малайській культурі та мові.[39]

Перші зміни були привнесені в арабське суспільство приходом ісламу, особливо міграцією (хіджрою) пророка Мухаммеда (SAAS)[40] від Мекки до Медини. Він змінив назву міста Яхріб на Медина (місто). Крім того, він змінив основи соціальних відносин. Замість племінних, стосунки тепер ґрунтувалися на релігійній ідеї братства, яка об'єднала різних людей з різних соціальних верств та різних етнічних груп, щоб сформувати нову мережу соціальних відносин. Ці зміни в суспільних відносинах перетворили культуру людей з племінного язичництва в засновану на ідеях громадянську ісламську культуру, яка сприяла новому цивілізаційному процесу та новій ісламській сутності.

Місто є відправною точкою будь-якого цивілізаційного процесу, і серед археологів, доісториків, античних істориків та соціологів існують аргументи щодо походження цивілізації та місця міст у цивілізаційному процесі.[41] Таким чином, Пророк як засновник нового суспільства та нової цивілізації, зрозумів, що повинен бути якийсь розвиток міського суспільства таким чином, щоб культура

не була кочовою, племінною, розсіяною та могла залишити значні фізичні свідчення її присутності. У зв'язку з цим він створив місто Медина в перший день своєї міграції, оскільки він мав бути ядром трансформації цивілізації, що відбулася після приходу ісламу.

З точки зору культури, очевидно, що поняття «місто», що вказує на дискретний спосіб життя, було доступне протягом усієї історії мусульманського світу з моменту заснування Медини. У всіх цивілізаціях склалися значні центральні місця, де розташовані ключові соціальні функції та де зібралося населення. Можна згадати становлення Куфа, Басри, Дамаска, Багдаду, Каїра, Бухари та інших міст мусульманського світу як центрів цивілізованого осілого життя. Багато ісламських традицій зосереджено на місті (або *madinah*) з мечеттю, лазнею та ринками як місцевості, де може бути досягнуте благочестиве життя.[42]

(b) Термінологічне Визначення Цивілізації

Визначення терміна «цивілізація» в рамках мусульманських культурних традицій засвідчило два етапи. Його вперше задумав Ібн Халдун на початку 14-го століття, а кінець 19-го століття був свідком другого етапу. Наступні два розділи – це обговорення обох етапів.

(1б) Перший етап

Термін цивілізація вперше був задуманий у мусульманському світі ще в 14-му столітті н. е., у 8-му столітті мусульманської епохи Ібн Халдуном. Він ввів три терміни: перші два – *hadarah* і *'umran*, що можна порівняти із західним терміном цивілізації, а третій – *'Ilm al-'Umran*, що можна перекласти як «цивілізаційна наука». Він розглядав цивілізацію як якість, властиву людині. Це означає, що люди повинні жити і поселятися разом у містах і селищах для комфорту товариства та задоволення людських потреб.[43] Він також надав іншого значення терміну цивілізація – «необхідний характер соціальної організації людини».[44] З цим визначенням Ібн Халдун зосередив увагу

на соціальному вимірі цього терміна, тоді як у попередньому визначенні він зосередився на колективному поселенні в містах. Концепція Ібн Халдуна лежить в основі соціального виміру, а також динамічного характеру явища цивілізації в процесі людського розвитку.

Згадуючи про Ібн Халдуна, не слід нехтувати внесками інших мусульманських істориків та філософів, які були як до нього, так і після нього. Такі імена, як Аль-Фарабі (259–339 р. х. / 872–950 рр.), Аль-Табарі (224–310 р. х. / 838–922 рр.), Аль-Масуді (помер 346 р. х. / 957 р.), Ібн Хазм (помер 456 р. х. / 1063 р.) та інші мали велике значення для Ібн Халдуна для розвитку його теорії цивілізації, але на відміну від нього вони не розробляли конкретних теорій у цьому плані. Дійсно, Ібн Халдун – видатна постать у темі піднесення та падіння цивілізації, і його можна класифікувати як репрезентуючу першу стадію розвитку ісламської концепції цивілізації.[45]

(2б) Другий етап

Другий етап розвитку концепції цивілізації серед мусульманських науковців, учених, академіків, активістів та інтелектуалів взагалі розпочався наприкінці 19-го століття з перших протистоянь сучасній Європі та виникнення ісламського відродження.

На цьому етапі в арабському світі з'явилися дві тенденції тлумачення терміна «цивілізація». У першій ми знаходимо таких письменників, як Ріфаа аль-Тахтаві (1801–1873), Мухаммед Абду (1849–1905) та Рашид Реда (1865–1935), що перекладають його на арабський термін *madaniyyah*, а його синоніму *tamaddun* дають значення цивілізації.[46] У другій тенденції, у другій чверті 20-го століття, термін *hadarah* використовувався для позначення цивілізації. Він став популярним серед наукових та інтелектуальних кіл в арабському світі, і Беннабі був першопроходцем у виборі його для позначення «цивілізації» з перших днів своєї інтелектуальної кар'єри, розпочатої публікацією *Le phénomène coranique* («Феномен Корану») у

1947 р. Крім того, Беннабі дав серії назву *Mushkilat al-Hadarah* («Проблеми Цивілізації») з конкретним заголовком для кожної книги в серії.

В інших мовах мусульманського світу вживається термін *madaniyyah* або його похідні. Бег зазначає, що:

> Перська інтелігенція придумала два терміни для цивілізації, а саме: *madaniyah* та *tamadun*... турки, з іншого боку, використовують термін medeniyet, а також *medeniyeti* в значенні цивілізації ... У Східній Африці носії мови суахілі вживають термін *Utamaduni* (походить від арабської *tamadun*) як термін для цивілізації ... в Індії, Пакистані та Бангладеші загальновизнаного терміну для цивілізації не існує. Представники урду та бенгальської мови використовували два слова (іноді взаємозамінні), щоб висловити почуття культури та цивілізації, а саме: *tahzib* (*tahdhib*) і *tamadun*. Деякі пакистанські урду-лексикографи вживають термін *tahzib* у подвійному розумінні культури та цивілізації, але вони обмежують використання *tamadun* у розумінні цивілізації… Бангальські мусульманські інтелектуали вживали слово *tamadun* у значенні культури. Вони також використовують слово *tahzib* у значенні цивілізації ... з іншого боку, малайці Малайзії та Індонезії одноголосно використовують слово *tamaddun* (часто пишеться як *tamadun*) як термін для цивілізації.[47]

Беручи до уваги різні терміни, які в мусульманських культурних традиціях означають цивілізацію, важливо зазначити, що всі використовувані терміни походять з арабської. Однак, незважаючи на відмінності в застосуванні термінів, їх значення мають тенденцію до того, щоб позначати цивілізацію, а кожен термін приділяє особливу увагу певним аспектам цивілізації.

Варто також зазначити, що спочатку сучасне вживання було обмежене *tamaddun* і *madaniyat*, але після того,

як знову відкрили *Muqaddimah* Ібн Халдуна і зазнали його впливу, араби віддали перевагу терміну *hadarah*, тоді як неарабські мусульмани вважали за краще використовувати близькі за значенням *madaniyat* і *tamadun*.

У пошуках відповідного терміна для цивілізації в мусульманській науковій та культурній традиції, *hadarah*, *tamaddun* чи *tamadun* – це вживані терміни. Однак термін Ібн Халдуна *hadarah* є найбільш підходящим для вираження концепції цивілізації в її сучасному розумінні. Лінгвістично, *hadarah* пов'язана з цивілізаційними та урбанізаційними процесами. Вона також пов'язана з містом та його духом. Вона має соціальний зміст, а також конотації присутності, малорухливі та заселених місць, де розвиватимуться суспільні відносини та взаємообмін. Люди співпрацюють, організовуються та будують міста та установи. Таким чином, *hadarah* в мовному значенні акцентує увагу на соціальному аспекті. Цивілізація не може виникнути, якщо між людьми не існує суспільних відносин, що зумовлюють співпрацю, організацію та порядок у певному місці.

І мусульманське, і західне використання погоджуються з певними рудиментарними елементами цивілізації, – присутністю міста, порядку чи організації та осілим життям його мешканців. Це тому, що людина, використовуючи слова Ібн Халдуна, за своєю природою є соціальною істотою.[48] Іншими словами, вона має бажання жити в організованій і упорядкованій громаді. Це частина людського інстинкту, яка керує поведінкою в її соціальній та цивілізаційній сфері, і завжди була об'єктивною протягом усієї історії людства.

(3) Висновок

Підсумовуючи різні визначення, що відносяться до терміна «цивілізація», важливо згадати, що вони погоджуються з певними основоположними елементами, такими як наявність декількох (хоча не обов'язково всіх) умов у суспільстві чи групі незалежних суспільств, і деякими з

них, які можуть бути використані як критерії, щоб будь-яке суспільство називалося «цивілізацією».[49] Можна вивести наступні умови:

По-перше, відбудеться певний розвиток міського суспільства, тобто міського життя, щоб культура не була кочовою, розсіяною і, таким чином, могла залишити значні фізичні докази її присутності.

По-друге, буде певна форма правління, за допомогою якої люди здійснюють управління своїми політичними потребами та обов'язками.

По-третє, буде розвиватися форма грамотності, щоб одна група могла спілкуватися з іншою, і що ще важливіше, одне покоління може спілкуватися з іншим в письмовій формі.

Четверте, люди стануть інструментами, здатними хоч скромно перетворити своє фізичне середовище, своє соціальне, інтелектуальне, економічне, політичне, моральне, а також духовне життя.

П'яте, розпочнеться деяка ступінь спеціалізації функцій, як правило, на робочому місці, так що гордість, місце і мета функціонують як згуртовані елементи в суспільстві.

Шосте, виникла мережа соціальних відносин, яка перетворила духовні цінності в соціальні цінності.

Нарешті, існуватиме система вірування та концепція Бога чи вищої істоти, хоча не обов'язково через розкриту релігію, з якої люди отримують автентичність та призначення для свого існування, а також бачення, яке виводить їх за межі щоденного життя. Інакше кажучи, існуватиме світогляд, заснований на релігійних ідеях у найширшому розумінні.

ПІДХОДИ ДО ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Попередній розділ позначає, що впродовж історії вивчення цивілізації приваблювало багатьох дослідників та галузей дослідження. Тому причини, виникнення, розквіт, взаємодії, досягнення, занепад і падіння цивілізацій були детально досліджені відомими істориками, соціологами, антропологами, філософами та іншими.

Хоча існує широка згода щодо ключових пропозицій стосовно природи, ідентичності та динаміки цивілізацій, існують відмінності в перспективі, методології, фокусі та концепціях, що переважають в різних підходах.

У наступних розділах автор обговорить різні підходи до цивілізації в межах двох домінуючих парадигм філософії історії та суспільних наук з їх двома підпарадигмами або широкими поглядами антропології та соціології.

Презентація буде більш загальною, щоб забезпечити основу для розуміння проблеми цивілізації взагалі, і концепції Беннабі зокрема. (Про конкретний аналіз парадигм, шкіл думки та їх підходів до цивілізації з порівняльним аналізом підходу Беннабі див. Розділ сьомий).

(1) Підхід Філософії Історії

Філософія історії народилася з людського прагнення дати раціональні пояснення подіям. Це спроба виявити закон, який їх регулює, і простежити сенс їхньої діяльності, який вводить логічний порядок у події минулого, висвітлює теперішнє і дещо освітлює майбутнє.[50] Іншими словами, поки історія – це дослідження «першого порядку» минулих дій, подій і ситуацій, філософія історії – це дослідження «другого порядку», дослідження про дослідження цих тем. Її можна вважати «мета» дослідженням, тобто це означає, що вона не стосується безпосередньо подій, дій та ситуацій; скоріше, це непряме дослідження, яке прагне пояснити та розробити відповіді про минуле. Тому філософи історії, як правило, прагнуть дійти до комплексних поглядів на

процес історії в цілому. Вони вбачають свою роботу в синтезуванні або узагальненні на основі детальних даних, наданих більш робочими істориками.[51]

Хоча між предметними питаннями істориків та філософів історії існує академічна відмінність, важко знайти історика, який не має свого роду філософії щодо своїх історичних праць. Таким чином, немає чіткої межі між предметами двох дисциплін. Важко мати відношення до історії, не беручи до уваги деякі філософські питання щодо причин подій, ходу історії, процесу змін та сил, що стоять за рухом історії.

Історики прагнуть описати не тільки те, що відбувалося в минулому, але і те, чому змінюється суспільство. Будь-яке дослідження подібного роду викликає ряд принципових питань. Перше стосується суб'єктів історії з точки зору ролі провидіння, особистості та групи в історії. Друге стосується наявності універсальних зразків в історичних рухах, того, наскільки історичні події є унікальними або вписуються у закономірності. Третє відноситься до проблеми, чи у людських справах є прогрес, спад чи циклічний рух підйомів та падінь.

Відповіді на ці запитання залежать від різних філософських поглядів на людство і породжують багато шкіл думки, які, у свою чергу, можуть відрізнятися у своїх підходах.

Існує багато шкіл думок і поглядів на питання про дійових осіб історії. Деякі підкреслюють наявність божественної волі, наприклад, святий Августин (354–430 рр.) у своїй праці *«Про Град Божий»*, в якій він стверджував, що призначення Бога виявляється в розгортанні історичних подій. Починаючи зі Старого Заповіту і до свого часу, він простежив дію божественного провидіння.

Інші мінімізували роль провидіння, підвищуючи роль особистості в історичному процесі. Останнє було у випадку з Томасом Карлайлом (1795–1881 рр.), який вважав, що «визначальними і конструктивними силами в історії є її великі люди та герої».[52]

Деякі школи занижували це узагальнення, підкреслюючи вплив економічних та інших безособових сил (навколишнє середовище, економічна продукція). Найкращим прикладом є марксистська думка, яка підкреслює перевагу економічних факторів в історичних змінах.

Деякі філософи бачать історію як прогресивну. Наприклад, Платон, Гердер, Гегель та багато інших європейських мислителів намагалися по-різному поєднувати іудейсько-християнські погляди на час та історію як прогрес у прямому руслі з класичним поняттям історичних циклів.[53]

Циклічних поглядів теж часто притримувались, як в античності, так і пізніше. Віко (1668–1744 рр.), який вважається вченими Відродження як першовідкривач нової науки, взяв цю лінію, як і Тойнбі, який прагнув застосувати емпіричний метод до історії, наскільки він вважає, що цивілізація, хоча й точно не має фіксованого терміну життя, проте демонструє загальну схему розвитку і розпаду.[54]

Відповіді також різняться залежно від того, які одиниці приймати для аналізу та написання історії. Хоча продукти історичної науки стають все більш витонченими та численними, проблема як писати світову історію, і яка одиниця аналізу є найбільш прийнятною, залишилася невирішеною. Однак потреба знайти рішення все більше зростає щодо глобальної історії.

Отже, за відсутності загальноприйнятої концептуальної схеми, яка могла б створити рамки єдності, ті, хто намагався написати світову історію, до цих пір використовували три підходи. Вони використовували модель ряду (послідовності) культур або цивілізацій, в яких усі культури (цивілізації) підпорядковані однаковій схемі розвитку; модель прогресу; і прості супровідні історії про різноманітні народи людства.[55]

Власне, другий і третій підходи були домінуючими з початку історіографії. Роботи Платона, Святого Августина та ранньохристиянських істориків можна згадати за другим підходом, і гегеліанці та марксисти, які вважали

історію або лінійною ретрогресивною, або лінійною прогресивною, належать до тієї ж моделі. Третій – це античний підхід до історіографії, але він все ще підтримується істориками, які зосереджуються на національній та регіональній, а також расовій та етнічній історії.

Найбільш розвинений підхід – перший, який базується на моделі послідовності. Якщо порівнювати з іншими двома, це спроба зламати нове підґрунтя у написанні світової історії та виявити призначення її перебігу. Він з'явився в результаті зусиль великих цивілізаційних вчених, таких як Ібн Халдун, Віко, Шпенглер, Тойнбі, Еліас, Браудель та інші.

Наприклад, Ібн Халдун розвинув своє циклічне уявлення про історію, вивчаючи історію різних династій у мусульманському світі, Європі та Азії як в своєму часі, так і раніше. Його стурбованість розумінням механізмів розквіту і падіння держав і династій спонукала його першим виявити в історії цих держав і династій шаблон завоювання пустелі, а потім корупцію правителів внаслідок розкоші . Через три покоління корупція підготувала шлях до нового підкорення пустелі, щоб розпочати цикл заново. По-друге, у випадку його суспільства він розробив свою теорію циклів, яка розглядає цикл розквіту і падіння як зразок історичної зміни на рівні держав та династій.[56]

Через три століття після Ібн Халдуна, Віко, в *«Новій науці»* було представлено циклічну теорію історії всіх народів. Під впливом платонівської ідеальної держави він бачить, що реальна історія – це «ідеальна, вічна історія», яка має три етапи: «епоха богів», до якого належать найдавніші установи, такі як релігія, сім'я та поховання; «епоха героїв», в якій глави сімей об'єдналися проти класу кріпаків; і «епоха людей», в якій плебс нарешті встановив свої права людини та правовий принцип справедливості. Затвердження приватних інтересів призвело до занепаду громадського духу та подальшого розпаду інституцій, поки нарешті не відбувся поворот до варварства стану природи, і цикл знову почався на більш високому рівні із зорі християнства.[57]

Найважливішим внеском Віко в вивчення історії є його спроба виявити загальну закономірність світової історії. Він торкнувся певних методологічних правил вивчення історичних змін.

Віко дотримувався думки, що певні періоди історії мають загальний характер, який з'явився в інші періоди, тому два різні періоди можуть мати однаковий загальний характер, і аналогічно можна полемізувати від одного до іншого.

Ці періоди, як правило, повторювалися в тому ж порядку. За епохою богів йде епоха героїв, за якою у свою чергу йде епоха людей. Потім йде спад у нове варварство та епоха богів. Віко пояснив свій цикл так: по-перше, керівним принципом історії є груба сила; тоді доблесна чи героїчна сила; потім доблесна справедливість; потім блискуча оригінальність; потім конструктивне відображення; і, нарешті, свого роду брак.

Цей циклічний рух – це не просте обертання історії через цикл нерухомих фаз; це не коло, а спіраль.[58] Тому можна погодитись, що Віко є прогресивістом і циклічним мислителем водночас, оскільки він бачить циклічний рух не в круговій, а у спіральній формі. Тобто, хоча він круговий, він прогресує по спіралі так і не повертаючись до тієї ж точки, з якої почався.

Шпенглер представив всесвітню історію як історію «високих» культур (цивілізацій), яких до цих пір було вісім: індійська, вавилонська, китайська, єгипетська, ісламська, мексиканська, класична та західна. Виходячи з його погляду, що цивілізації чи культури є органічною сутністю з життєвим циклом визначеної тривалості і без будь-якої мети, що виходить за межі їх розгортання, він побачив, що високі культури серед багатьох інших є тими, які завдяки своїй особливій динаміці дають значні досягнення. Після закінчення їх творчої кар'єри вони залишалися в статичному стані.[59] Для пояснення розквіту і падіння цивілізацій він використовував такі терміни, як «душі культур», «рівномірні культурні тривалості життя» та органічні «органічні

паралелі». Шпенглер віддав перевагу використанню терміна «культура» для цивілізації в німецькій традиції.[60]

Зі свого боку, Тойнбі, англійський історик і цивілізаційний філософ, розглядав світову історію як послідовність цивілізацій. Розбірливі одиниці історичного дослідження – це не нації чи періоди, а цивілізації.[61] Він також вважав цивілізацію результатом діалектичного зв'язку між викликом та відповіддю. Він застосував свою теорію до цивілізацій світу. Отже, він визначив, проаналізував, описав та дослідив розквіт та падіння понад двадцяти цивілізацій у процесі людської історії.[62] Нарешті, він вважав, що релігії світу забезпечували грунт, з якого виростали цивілізації.[63]

(2) Підхід Соціальних Наук

Порівняно з традиційною парадигмою Філософії історії та її різними підходами до цивілізації, парадигма суспільних наук є нововиявленою парадигмою. У парадигмі соціальних наук існують різні підпарадигми, підходи та школи, які взаємопов'язані між собою, як антропологія та соціологія. Соціологія включає історичну соціологію, макросоціологію та соціологію змін. Між ними немає встановленої межі, оскільки вони стосуються одних і тих же явищ (як культурних, так і соціальних явищ),[64] і вони походять з однієї родини, тобто суспільних наук. Тим не менш, важливо проаналізувати їх стосовно цивілізації, щоб вивчити їх внесок у її вивчення.

(a) Підхід Антропології

Першою суспільною наукою, яка займалася вивченням людської цивілізації та культури, була антропологія.

Британський антрополог Едвард Бернетт Тайлер (1832–1917 рр.) був першим вченим сучасності, який зробив свій внесок у створення антропології як дисципліни. Під впливом інтелектуальних дебатів кінця 19-го століття, які були викликані *«Походженням видів»* Дарвіна, він глибоко вплинув на самі початки антропології та її тему обго-

ворення.[65] Центральним для внеску Тайлора було його визначення культури. Для нього:

> культура чи цивілізація, взяті в її широкому етнографічному сенсі, – це найскладніше ціле, що включає знання, віру, мистецтво, мораль, закон, звичай та будь-які інші можливості та звички, набуті людиною як членом суспільства.[66]

Для Тайлора, батька-засновника антропології, цивілізація та культура, є синонімами, особливо в етнологічному сенсі, який є найважливішим доповненням антропології до соціальних наук, а переклад досвіду інших культур є постійним внеском антропології в інтелектуальне життя.[67] Ця культурна свідомість є вогнищем антропології, як стверджує Кребер:

> З усіх соціальних наук, антропологія, мабуть, найбільш виразно культурно усвідомлена. Вона має на меті дослідити людську культуру як таку: у будь-який час, скрізь, у всіх її частинах та аспектах та роботах. Вона шукає узагальнені висновки щодо того, як функціонує культура – буквально, як люди поводяться за даних культурних умов – та щодо основних подій в історії культури.[68]

У контексті концепції та етнографічної бази Тайлора, культура обертається навколо долітератури та доісторії. Однак, сфера та предмет антропології, за Кребером, охоплюють відповідно всі часи (всю історію людства) та культури.

Незважаючи на те, що Кребер стверджує, що предмет антропології є актуальним протягом усієї його історії, він зазначає, що на ранніх етапах, з точки зору масштабу, він здавався зайнятим давніми, дикими, екзотичними та вимерлими народами. Він також був обмежений духом Європи 19-го століття, який опинився під заклинанням концепції еволюції в першому потоці та найпотужнішим постулатом прогресу.[69]

Протягом 19-го століття європейці приділяли багато інтелектуальної, дипломатичної та політичної енергії розробці критеріїв, за якими неєвропейські суспільства можуть бути оцінені достатньо «цивілізованими», щоб прийняти міжнародну систему, що переважає в Європі.[70]

Однак між раннім та пізнішим етапами антропології відбулися величезні зрушення в її концепціях, методологіях та масштабах. Крім того, виникло багато галузей антропології, таких як культурна, соціальна та фізична антропологія. Кожна з них концентрується на різних типових характеристиках суспільства.[71]

Кребер стверджує, що це причина особливого розвитку підрозділів антропології, відомих як археологія, «наука про те, що є старим» у кар'єрі людства, та етнології, «науки про народи» та їх культур, і історії життя як груп, незалежно від ступеня їх просування.[72]

Таким чином, коли Кребер проаналізував ці події, він виявив їх причину в прагненні до кращого розуміння всіх цивілізацій, незалежно від часу та місця, абстрактних або, як це можливо, узагальнених принципів.[73]

У цьому ж контексті Хантінгтон і Брінтон згадують розвинуту ранніми антропологами цивілізацію як протилежну концепції «варварства», і упередженість, успадковану цим терміном. Цивілізоване суспільство відрізнялося від первісного суспільства тим, що воно було осілим, міським та грамотним. Поняття «цивілізації» дало стандарт, за яким слід судити про суспільства.

Незважаючи на те, що в цій концепції були деякі розробки, які застосовувались по-різному, антропологи зберегли класичне визначення культури, дане Тайлором. Тому антропологічний підхід до цивілізації включений у вивчення культури.

Іншими словами, цивілізація в антропологічній традиції – це найвищий стан культури, або ступінь розвиненої культури.[74] Це також найширша культурна ідентичність.[75] Тому загалом, антропологи підходили до цивілізації з точки зору культури.

(б) Підхід Соціології

Соціологи підходять до історії з різних точок зору, деякі аналізуючи походження, інститути та функції груп, а деякі додають особливе значення факторам популяції як критеріїв судження про еволюцію даного суспільства. Інші аналізують суспільство з точки зору розподілу праці всередині них (Дюркгейм) або з точки зору взаємозв'язку між різними силами, такими як дух протестантизму та етики ранньомодерного капіталізму (Вебер) – або непереборними економічними силами, які керують людьми та визначають тенденції в історії (Маркс).

Деякі уникають будь-якої єдиної «теорії історії». Вони приписують важливість впливу навколишнього середовища на соціальні організації та установи, потужну роль, яку відіграють не лише економічні, але й політичні та релігійні фактори, а також вплив на події різних видатних особистостей, що займають ключові посади в історії.

Існує багато підсфер соціології, які стосуються вивчення соціально-історичних явищ. Серед цих підсфер є історична соціологія, макросоціологія та соціологія змін.

(1б) Підхід історичної соціології

Корисно провести межу між двома типами історичної соціології. Перший може бути просто названий «соціологією минулого». У цьому виді досліджень історичний соціолог використовує соціологічні концепції та теорії для дослідження груп людей, що живуть у конкретному суспільстві протягом конкретного періоду в минулому. Це принципово не відрізняється від досліджень груп, що живуть сьогодні; просто документи складають більшу частину доказів, ніж при дослідженні груп, що живуть в даний час.[76]

Випадки «соціології минулого» можна класифікувати на мікро- та макрорівні. *«Придворне товариство»* Норберта Еліаса (1983) – найкращий приклад соціології минулого свого мікрорівню, оскільки стосується чітко визначеного місця та періоду (Франція та її королівський двір у століття до французької революції). На макрорівні

найяскравішим прикладом є Броделівський *«Середземномор'я та середземноморський світ в епоху Філіпа II»* (1976).

Що відрізняє соціологію минулого від соціології довгострокових процесів розвитку, це те, що перша не ставить за мету передусім будувати моделі розвитку структурованих процесів змін.

Найкращим прикладом останнього типу є також Норберт Еліас у *«Цивілізаційному процесі»* (1994). Він просуває теорію державотворення, засновану на вивченні Західної Європи протягом останнього тисячоліття. Він пов'язує становлення Західної Європи зі змінами психологічного складу людей, що вони зазнають з часом, оскільки вони поступово стають більш підданими соціальним обмеженням, накладеним монополізацією засобів насильства державним апаратом.[77]

Історична соціологія, яка зосереджується на історії під час вивчення соціальних аспектів історичних подій, фактів чи установ, сприяла вивченню цивілізації з соціологічної точки зору.

(2б) Підхід макросоціології

Традиційно соціологія, як визначено її прихильниками, є суспільною наукою, що займається систематичним вивченням людського суспільства. Тому значна частина роботи соціологів присвячена вивченню однієї з багатьох різних складових частин суспільства (наприклад, окремих людей, родин, громад та класів), а також специфічним особливостям та проблемам (наприклад, злочинність, расові відносини, релігія, політика). Однак соціологи займаються більше ніж цими темами. Вони також зосереджуються на людських суспільствах.[78]

Дослідження цих компонентів та особливостей суспільства іноді називають мікросоціологією, тоді як дослідження самих суспільств – макросоціологією.[79] Про останню брати Богратта стверджують, що:

> Термін макро позначає великий; таким чином, макросоціологія відноситься до вивчення масштабних явищ. Вона охоплює широкий спектр тем, що включає групи та колективи різної чисельності, основні організації та установи одного чи декількох суспільств, поперечні або історичні дослідження одного суспільства, а також порівняльний та історичний аналіз багатьох суспільств. На найвищому рівні вона може охоплювати все людське суспільство та історію.[80]

Хоча макросоціологія також стосується індивідів, сімей, класів, соціальних проблем та всіх інших частин та особливостей суспільства, вона аналізує їх у відношенні до більшої соціальної системи – суспільства, до якого вони належать.[81] В цьому контексті, такі теорії, як марксизм, функціоналізм та теорія систем розглядаються як макросоціологічні.[82]

Іншими словами, макросоціологія – це рівень соціологічного аналізу, що стосується аналізу цілих суспільств, соціальних структур в цілому, глобальних та історичних процесів суспільного життя та соціальних систем.[83] В якості своїх одиниць аналізу вона використовує структурно-рівневі одиниці або випадки, що є більшими за спостереження за індивідуальною дією та взаємодією.[84] У цьому контексті цивілізація як масштабне явище та історично-еволюційний довгостроковий структурований процес розвитку належить до макросоціології з її підходом до вивчення людських суспільств протягом тривалого періоду, щоб зрозуміти критичний процес суспільних змін та розвитку.[85]

Макросоціологи включають історію у свою тему дослідження. Як і історики та філософи історії, вони вважають, що чим ширший часовий проміжок вони беруть до уваги, тим краще вони можуть зрозуміти основні процеси змін у житті людини. Ось чому відбувається «пожвавлення інтересу» до макросоціології, як стверджували Нолан та Ленскі. Вони бачать багато причин цього відродження.

По-перше, зростає визнання, що найактуальніші проблеми сучасності (наприклад, війна, страждання країн, що розвиваються та нерозвинених, проблема бідності та деградація довкілля) – це все макросоціологічні проблеми, які потребують макросоціологічної теорії та досліджень, якщо ми хочемо знайти рішення.

По-друге, зростає визнання, що багато мікросоціологічних проблем та подій (наприклад, зміна ролі жінок, мінливий характер сім'ї, зростаюча частота злочинності) не можна адекватно зрозуміти або ефективно вирішувати їх, якщо не розглядати їх в контексті більш широких суспільних тенденцій.[86]

У цьому контексті макросоціологія, орієнтуючись на одиниці аналізу, сприяла вивченню масштабних явищ. Вона зробила соціологічний внесок шляхом аналізу довгострокових процесів, культурних систем, суспільства та цивілізації в цілому.[87]

(3б) Підхід соціології змін

Соціальні зміни, як стверджує Лауер, – це всеохоплююча концепція, що стосується змін соціальних явищ на різних рівнях людського життя від індивідуального до глобального. За словами Лауера, соціальні зміни на цивілізаційному рівні подібні до соціальних змін на культурному, суспільному, комунальному, інституційному, організаційному, інтеракційному та індивідуальному рівнях.[88]

Зміни на рівні цивілізації є соціально-історичними, оскільки вони є соціальними, а також відбуваються протягом тривалого періоду часу, і є соціокультурними, оскільки цивілізація, на думку багатьох науковців, є соціальним, а також культурним явищем.[89] Цивілізаційне явище враховує суспільство, культуру та історію.

Тому виникло багато підходів в рамках Соціології змін для вирішення проблеми змін, і вони відрізняються залежно від аспекту цивілізації, який слід вивчати.

Хоча існує думка щодо гіпотези, що соціальна зміна слідує привілейованій, навіть ексклюзивній схемі, соціологи

випустили широкий спектр теорій про силу, яка стоїть за її ініціацією та послідовністю.[90] Але загалом, як зазначав Лауер, Соціологія змін зайнята поясненням соціальних змін, відповідаючи на ключові питання, пов'язані зі зміною, наприклад, що викликає зміни? Яка закономірність змін? Чому зміни відбуваються в конкретному напрямку, який ми спостерігаємо, а не іншим, таким же зрозумілим альтернативним способом?[91]

Нарешті, соціологія змін сприяла вивченню цивілізації та історичних змін шляхом категоризації різних рівнів змін на основі однієї змінної: розмір (сім'я, суспільство, культура, цивілізація, земна куля) або період (історичний, довгостроковий, короткостроковий) або її аспект (культурний, інтелектуальний та цивілізаційний). Вона також класифікує зміни на основі поєднання двох змінних: соціоісторичної та соціокультурної змін.

У зв'язку з цим соціологія змін вносить виразний внесок у вивчення цивілізаційних змін, хоча вивчення такого явища як цивілізація є однобічним. Це пов'язано з її прихильністю до традиційного світогляду (парадигми) соціології, що дозволяє уникнути теоретичних та філософських питань, які можуть виникнути.

Підсумовуючи обговорення підходів до цивілізації в рамках парадигми соціальних наук, важливо згадати, що ця парадигма, намагаючись здійснити емпіричне вивчення соціального явища, встановила свою спадщину, уникаючи більш теоретичних і філософських питань, які виникають.

Уникаючи філософських міркувань, підхід соціальних наук не може пояснити деякі питання, що виходять за рамки позитивістських, емпіричних та фізичних факторів. Насправді, їм не вистачає діафрагми, яку теоретичні дослідження можуть передбачити для вивчення таких складних явищ, як цивілізація, і вони страждають недоліком однобічної перспективи.

ВИСНОВОК: ПОТРЕБА В МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ПІДХОДІ ДО ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Викладене вище обговорення різних концепцій та різних підходів до цивілізації призвело до певних питань щодо того, який підхід слід використовувати для вивчення цивілізації, якщо всі вони часткові і не в змозі всебічно її вивчити.

Наявна література викликала методологічну потребу в тому, що можна назвати міждисциплінарним підходом до вивчення цивілізації. Останнє, в свою чергу, призводить до чергової методологічної необхідності систематичного вивчення її складності та аргументів для міждисциплінарного підходу.

(1) Складність Явища Цивілізації

Різні поняття «цивілізації» можуть допомогти розглянути її багатогранний характер та згадати про неадекватність підручних підходів для вирішення даного питання.

Дискусія показує, що термін цивілізація охоплює широку ідею, і що це міждисциплінарний предмет.[92] Крім того, складність цивілізації як соціокультурного, так і соціально-історичного феномена призводить до потреби у підході, який враховує її складність з одного боку, і розглядає її багатозмінність з іншого. Нарешті, вивчення цивілізації – це справа та предмет багатьох наук, кожна з яких підходить до неї з іншого погляду стосовно сфери її застосування, методології, концепцій та цілей чи галузі дослідження.

Жоден із обговорюваних підходів не може забезпечити комплексного дослідження цивілізації, включно чи корисно. У нас є явище з багатьма змінними, стосовно якого кожна з названих наук зосереджується на одній або двох змінних, і припускає, що вона може йти вперед, ставлячись до інших змінних як до констант.[93]

Тому існує потреба використовувати або *«'Ilm al-'Umran»*, термін «наука про цивілізацію», який Ібн Халдун дав дослідженню людської організації та цивілізації,[94] або «міждисциплінарний підхід».[95] Останній термін виявився найпопулярнішим серед вчених та науковців, тим більше, що міждисциплінарний підхід до теорії, культури та суспільства зародився з творів кількох письменників 20-го століття, таких як Марк Блох, Фернан Браудель, Іммануель Валлерштейн, Мішель Фокульт, Юрген Гебермас, Норберт Еліас, Ентоні Гідденс, Майкл Манн, Роланд Робертсон і Бенджамін Нельсон.[96]

Дослідникам ще належить оцінити, визнати і почати використовувати термін Ібн Халдуна *'Ilm al-'Umran*. Хоча багато досліджень стверджують, що він був першовідкривачем у використанні терміна та науки при вивченні питань цивілізації, історії, соціології та культури, що виникли ще в 14-му столітті.

У цьому контексті Рітцер ставить питання про те, чому дослідники не використовують термін Ібн Халдуна, і він бачить, що відповідь полягає в тому, що його робота не призвела до розвитку галузі соціології в 14-му і 15-му століттях на Близькому Сході. Його робота та ідеї були втрачені на християнізованому заході, але не в мусульманському світі, і лише зараз його знову відкривають західні вчені, зацікавлені у ранніх джерелах соціології.[98]

(2) Аргументи Міждисциплінарного Підходу

Багато мислителів та науковців висловили стурбованість міждисциплінарним підходом. Вони визнають неспроможність існуючих підходів до вивчення цивілізації через їх обмеженість та їх однобічне бачення та закликають до більш підходящого для її вивчення підходу.

Сорокін, наприклад, ставив під сумнів доцільність перспективи та підходу філософів історії до вивчення цивілізацій від їх довготривалих суспільно-історичних змін. Зі своєї соціологічної точки зору, він не визнавав

можливості внутрішніх зв'язків таких величезних і всеохоплюючих географічних та історичних одиниць, як цивілізація, що їх осмислили Тойнбі, Шпенглер та інші філософи історії.[99]

Тому він поставив цивілізації на категорію систем і «конгресів», сумніваючись у наявності «єдиного цілого, що живе і змінюється у спільності», що необхідно розглядати як одиниці, які слід вивчати з соціологічної точки зору.[100]

Більше того, він поставив під сумнів відсутність методологічних інструментів для всебічного вивчення соціокультурних явищ, оскільки причини змін виходять за рамки самих явищ.[101]

Різноманітність підходів також згадується багатьма письменниками. Бернс[102] бачив, що складність феномену цивілізації змусила деяких дослідників зосередитись на її довгостроковому розвитку, а інших – на її економічному аспекті. Інші наголошували на соціальній чи географічній експансії. Тому багато підходів і теорій було сформовано для вивчення кожного аспекту, не даючи всебічного розуміння всіх його частин.

Браудель був одним із видатних мислителів та істориків, який висловив критику наявних підходів до цивілізації. В *«Історії цивілізацій»* він підкреслював, що для визначення ідеї цивілізації потрібні об'єднані зусилля всіх суспільних наук. Вони включають історію, географію, соціологію, економіку та всю колективну психологію.[103]

Інші згадали про методичні проблеми, пов'язані з вивченням цивілізації серед соціальних наук. Едвардс стверджує, що існує фундаментальна теоретична суперечка щодо обмеження суспільних наук коротким проміжком часу та уникненням історії явищ. Тобто виокремлення «складного цілого» у певний момент часу можливе лише частково.[104]

Невдача різних підходів до комплексного управління вивченням цивілізації може призвести до висновку, що цивілізація, з її багатьма аспектами, не може бути адекватно вивчена на різних рівнях ізольовано. Натомість

її потрібно концептуалізувати з точки зору глобальної перспективи.

Тому триває суперечка щодо того, який підхід є більш досконалим для вивчення цивілізації. Аргументи цієї глави підкреслюють, що значна частина літератури про цивілізацію є заплутаною, оскільки не всі, хто вживає цей термін, досить чітко відрізняють його від інших явищ, а деякі письменники навіть, здається, використовують його взаємозамінно з іншими суспільно-історичними та соціокультурними явищами.

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. Weinner, *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. Weinner, *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. Weinner, *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 Khalduun 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 Civilizations*, p.40.
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 Khalduun: The Founding Father of Eastern Sociology', p.319; Ritzer, *Sociological Beginnings*, p.28; Bennabi, *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.

2

Основні концепції підходу Беннабі до цивілізації

У цій главі обговорюється вихідна точка підходу Беннабі, щоб зрозуміти загальну лінію його ідей, його концепцію та елементи цивілізації, які включають рівняння цивілізації та трьох інгредієнтів, концепцію трьох царств та концепцію мережі соціальних відносин.

ВІДПРАВНА ТОЧКА ПІДХОДУ БЕННАБІ

У 30-х роках Беннабі зрозумів, що криза мусульманського світу не може бути діагностована за допомогою поверхневого аналізу. Таким чином, хоча він визнав їхні зусилля, він також розкритикував дві тенденції у сучасному мусульманському світі, реформаторську та модерністську, за те, що вони не визначили справжні причини кризи та не вийшли за рамки її симптомів. В тих зусиллях, за словами Беннабі, «не було методологічного аналізу кризи, діагностичного та патологічного дослідження мусульманського суспільства»[1]. Він також критикував тих, хто винуватив зовнішні фактори, але ігнорував внутрішні.[2]

Він стверджує, що зусилля, спрямовані на відродження в мусульманському світі, не виробили системного підходу до кризи, щоб забезпечити рішення для мусульманського суспільства. У зв'язку з цим він здійснив критичний огляд різних тенденцій та ідей у сучасному мусульманському світі не лише для розуміння того, що було винним, але й щоб виробити власні ідеї та пропозиції щодо відновлення.[3]

Крім того, він критикував тих, хто пов'язував кризу з відсутністю засобів та інструментів. Проблема сягає корінням у мусульманську культуру пост-*al-Muwahhid* епохи. Вона була в їхніх думках, душах та поведінці. Ось чому

Беннабі сказав: «Справа не в засобах та інструментах. Скоріше, це питання методів та ідей».[4]

Щоб зрозуміти і подолати кризу, яка не почалася з колоніальної епохи, Беннабі вважав, що важливо враховувати історичний процес кризи, який проклав шлях для духу колонізованості.[5]

Колонізація не є основною причиною нинішньої ситуації в мусульманському світі, але це один із багатьох вторинних факторів. Первинним фактором є колонізованість, тобто наша вразливість до колонізації. Інакше кажучи, сучасний стан мусульманського світу вимагає більш глибокого аналізу, який виходить за рамки часткових проявів та симптомів, і проводить систематичну перевірку історичного процесу відсталості, щоб знайти його вихідну точку та основні фактори. Потрібно вивчити статус людини та їх культуру настільки, щоб будь-які зміни, які не враховували цей фактор, не мали важливого значення.

За словами Беннабі, це питання всебічної теорії ренесансу в мусульманському світі. Тому він вирішив розкрити коріння кризи і запропонував систематичну орієнтацію на зусилля та діяльність цього руху, яка повинна базуватися на діагностиці різних етапів мусульманського суспільства протягом історії.[7]

Наступним кроком був пошук центральної теми чи підрозділу, який можна було б використати для подолання різних проявів кризи.

Центральний підрозділ, який включає всі інші часткові діагнози, відсутній у зусиллях епохи Відродження, оскільки цьому руху не вистачає методологічного та наукового мислення.[8] Тому мусульманський світ страждає від різних криз, які Беннабі узагальнював одним висловом: «цивілізаційна криза»:[9]

> Проблема кожного народу, по суті, – це його цивілізація. І жодна людина не може зрозуміти і вирішити свою проблему, якщо вона не підніме свою думку і можливості до рівня великих

людських подій та не почне глибоко розміркову-вати, щоб зрозуміти фактори, які будують та де-конструюють цивілізацію.[10]

Політичні, економічні, соціальні та освітні кризи в мусульманському суспільстві – це лише прояви цивілізаційної кризи, яка є реальною і основною кризою. Відповідно, будь-яке рішення для полегшення цих симптомів не змінить становища мусульман та їхнього суспільства. Навпаки, це посилить її і створить ще гіршу ситуацію.[11] Попередній абзац, цитований із *Shurut al-Nahdah* [Умови Відродження], також пропонує центральну одиницю, яка інтегрує критичні аспекти сучасного стану мусульманської цивілізації. Ця одиниця є «цивілізацією», або, як Тойнбі називав її «розумною одиницею аналізу».[12]

Дослідження потребує інтегрованого підходу, який сприяє всебічному розумінню такого явища.[13] Беннабі закликав використовувати міждисциплінарний підхід, загальні правила якого походять з різних наук, таких як історія, соціологія, психологія та метафізика.[14] Науковці Беннабі також підкреслюють і погоджуються в галузі досліджень та підходів Беннабі. Вони вважають, що вивчення цивілізації – це його внутрішня сфера вивчення та головна проблема. Вони також погоджуються з тим, що він представляє інший підхід щодо її термінів, визначень, понять, одиниць аналізу, обсягу аналізу та погляду, які він прийняв.[15]

Кожен науковець із новим меседжем вводить свої власні терміни, поняття та визначення, і Беннабі не є винятком. Хоча він запозичує різні парадигми, школи думок, підходи та мислителів, він був новим та оригінальним у своєму синтезі різних ідей та у створенні нової системи вирішення питань цивілізації.

КОНЦЕПЦІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ БЕННАБІ

(1) Визначення Цивілізації

Визначень цивілізації у Беннабі багато, вони походять з різних поглядів і є багатовимірним явищем. Тому, щоб з'ясувати, як Беннабі розумів значення цивілізації, автор класифікував визначення на шість категорій:

> Цивілізацію можна визначити як сукупну моральну, а також матеріальну обстановку, яка дозволяє даному суспільству забезпечити кожному зі своїх членів усі соціальні гарантії, необхідні для його розвитку.[17]

Термін цивілізація використовується для позначення балансу між моральним та матеріальним аспектами в житті людини. Беннабі не визначав цивілізацію лише моральними та духовними умовами, або лише матеріальними умовами, як це зазвичай визначають антропологи. Швидше, він усвідомлював важливість загальної суми всіх умов.

Цивілізація – це «сила, яка вдосконалює примітивні риси в індивідуальному та суспільному контексті».[18] Це лише «здатність нести конкретну місію та виконувати чітку функцію».[19] Це вид психологічної та ментальної сили, що організовує людські можливості та життєву енергію людини, щоб відповідати потребам розвитку та прогресу. Цивілізація набуває характеру і самопотенції, що допомагає людині контролювати поведінку та енергію та спрямовує її на користь суспільства.

Беннабі вважав, що цивілізація є, по суті, ідеєю та проектом для систематичної роботи. Він активізує соціальний потенціал для вирішення найважливіших проблем суспільства.[20] Іншими словами, цивілізація це:

> результат живої динамічної ідеї, яка мобілізує доцивілізоване суспільство увійти в історію та побудувати систему ідей відповідно до її архетипів. Отже, суспільство згодом розвиває справжнє культурне середовище, яке, в свою чергу, контролює всі характеристики, які відрізняють це суспільство від інших культур і цивілізацій.[21]

Беннабі по суті визначає цивілізацію як:

> Сумарний результат моральних і матеріальних умов, які дають суспільству можливість пропонувати кожному своєму члену на кожному етапі його існування від дитинства до загробного життя необхідну соціальну допомогу, яка вимагається для його розвитку на цій стадії або на іншій.[22]

Беннабі позначає, що цивілізація – це соціальна сила, яка відіграє важливу роль у розвитку особистості та суспільства. Це загальна сума моральних і матеріальних умов. Індивід не забезпечує цих аспектів сам; суспільство пропонує їх, породжує цивілізацію та допомагає індивідові грати свою роль в історії як в цивілізаційній силі. Беннабі надає перевагу суспільству над людиною, за його визначенням. Для нього людина як індивід не може побудувати цивілізацію, але саме суспільство або група може ініціювати цивілізаційний процес і зробити перший крок до свого історичного прогресу. Суспільство надає реального значення людській діяльності в царині історії. Воно становить прогресивне середовище, яке допомагає людині виконувати свої обов'язки у формі місій та функцій.

Отже, за концепцією Беннабі, суспільство є основною силою в будь-якому цивілізаційному процесі. Воно дозволяє індивідові володіти необхідними гарантіями в процесі його прогресу та розвитку. Індивід так само важливий і сприяє розвитку свого суспільства, як інтегрований член соціального руху.

Його роль залежить від рівня комунікабельності та взаємодії суспільства, що обмежує його становище та роль у всьому русі людського розвитку. Останнє – це роль цивілізації з функціональної точки зору. Вона будує діалектичний зв'язок між суспільством та індивідом і пов'язує інтегрованого індивіда з його суспільством як частину однієї єдиної одиниці, яка зазнає цивілізаційного процесу до стану стабільності, зростання та процвітання.

Беннабі стверджує, що моральні та матеріальні фактори мають вирішальне значення для створення рівноваги та життєдіяльності в людському суспільстві, з одного боку, та створення солідарності та єдності між членами суспільства, з іншого. Загальна сума моральних і матеріальних умов надає соціальні послуги членам суспільства. Ось чому Беннабі концентрується не лише на продуктах і предметах цивілізації, а на моральних аспектах, які посідають перше місце в цивілізаційних цінностях. Отже, якщо цивілізація не надасть цих двох видів допомоги, зокрема моральної, вона не зможе створити цивілізаційне середовище.

Цього разу Беннабі визначає цивілізацію, орієнтуючись на структуру та соціальну сутність цивілізації. Таким чином, цивілізація означає, що:

> людина навчається жити в межах групи і одночасно сприймає істотне значення мережі соціальних відносин в організації людського життя з метою виконання його історичної функції та обов'язків.[23]

Це визначення відображає важливість мережі соціальних відносин серед членів суспільства. Цивілізація допомагає сформувати мережу соціальних відносин, яка робить соціальну взаємодію та освіту серед членів суспільства можливою та корисною.

Беннабі дає ще одне визначення, яке підкреслює соціально-інтелектуальний вимір цивілізації:

> ...продукт вагомої ідеї, що надихає доцивілізоване суспільство життєвим поривом, який проникає в нього на історичний рух. Таким чином, суспільство будує свою інтелектуальну систему відповідно до оригінальної схеми своєї цивілізації. Воно пускає коріння в оригінальній культурній обстановці, яка визначатиме всі його характеристики по відношенню до інших культур і цивілізацій.[24]

Ідеї – це значна соціальна сила, яка надає суспільству його інтелектуальні характеристики, культурну своєрідність та соціальну життєву силу. Дійсно, ідеї є головною силою, яка змушує суспільство увійти в історію для реалізації своєї місії та виконання своїх обов'язків у певний історичний момент.

Різні підходи Беннабі формулюють його унікальну цивілізаційну концепцію як зрозумілу одиницю, з якою можна вивчати проблему відсталості в мусульманському світі.

З цих різних визначень виділяється інтегративний підхід. Цивілізація виглядає як багатовимірна концепція, яка дозволяє нам узгодити її цілісні частини, щоб скласти всю її динамічну структуру. Останнє змусило Беннабі закликати і застосувати міждисциплінарний підхід для вивчення складного явища цивілізації. У наступному розділі обговорення міждисциплінарного підходу Беннабі може допомогти в більш систематичному розумінні його концепції цивілізації.

(2) Міждисциплінарний Підхід до Цивілізації

Беннабі звернув увагу на важливість міждисциплінарного підходу до вивчення цивілізації. Представлені раніше визначення пропонують інтегративний спосіб зробити це об'єктивно. Для аналізу цивілізації як соціального явища потрібно багато дисциплін, і Беннабі усвідомлював її багатоаспектність. З цієї причини він розглядав її з різних ракурсів, використовуючи різні науки, враховуючи інтегративний характер вимірів цивілізації як єдину сукупність.

Беннабі стверджував, що цивілізація – це соціальне явище, а не фізичне. Тому, вивчаючи її та її історичний рух, слід усвідомлювати комплексність соціальних явищ, які є складними за своєю природою через певні слабкі сторони методів соціального аналізу. Він каже, що «на відміну від природничих наук, гуманітарні науки ще не досягли такого рівня зрілості, щоб дати загальноприйнятні визначення для своїх понять і термінів».[25] Результатом є те, що «правило соціології не таке, як у точній науці, – сувора межа між правдою і неправдою, правильним і неправильним, а воно є лише загальним проводом, за допомогою якого ми можемо уникнути кричущих помилок».[26]

Інакше кажучи, поводитись з соціальними явищами складніше, ніж спілкуватись з математикою чи природними явищами. Це тому, що існує оригінальна різниця в їх природі та галузі. Підхід до цивілізації як до соціального явища вимагає правильного розуміння її природи та масштабів.

Наприклад, соціологи стикаються з певними труднощами у визначенні моменту народження однієї цивілізації та занепаду іншої. Вони не можуть точно пояснити прямі та опосередковані причини розвитку будь-якої цивілізації. Насправді, Беннабі стверджує, що методи його вивчення не в змозі встановити «точну межу між цивілізацією, яка формується, і цивілізацією, яка вже сформована».[27]

Беннабі «як інженер, був навчений використовувати різні наукові напрямки досліджень, такі як спостереження, гіпотеза, розвиток та аналіз».[28] Він усвідомлював природу соціального явища та його вимоги, і наголосив, що цей метод має бути всеосяжним, щоб мати справу з цивілізацією у всій її структурі, а не ділити аналіз та обмежувати його до певних частин та підривати інші. Метод повинен бути повним та неупередженим. Він повинен спробувати виявити проблему та вивчити її походження, історію та причини.[29]

Беннабі не покладається лише на те, що дають історики цивілізації, чиї праці стосуються збору та інтерпретації

історичних подій; він підкреслює психосоціальний аналіз, який надає і психологія, і суспільствознавство.[30]

Ці дві науки дуже важливі в підході Беннабі. Він виграє від інструментів, які вони надають, і він стверджує, що якщо цивілізація є соціальним явищем, то логічно, що вона стосується і людей, і суспільства.

Отже, він вивчить проблему цивілізації, використовуючи інформацію, надану історією, враховуючи мірила психоаналізу.

Беннабі вважає, що він повинен підходити до явища цивілізації не як до ряду подій, про які розповідає історія, а як до феномена, аналіз якого спрямовує нас до його сутності або, можливо, веде нас до моделі Бога, який ним керує. Цей підхід може дати нам можливість вивчити це явище,[31] і він вимагає інтеграції загальних правил, що випливають з історії, соціології та психології.[32]

Він зазначив, що застосовуватиме метод, який застосовується для поводження зі складними об'єктами;[33] та намагався інтегрувати інструменти в одну єдину систему аналізу.

Беннабі дотримується такої ж точки зору на релігію, як і деякі інші історики та філософи історії, особливо Ібн Халдун і Тойнбі. Він визнає значення релігії та наполягає на тому, що одкровення стає вирішальним елементом. Ми не можемо зосередитись лише на даних та фактах, наданих соціальними та гуманітарними науками, а повинні обов'язково використовувати точні дані, надані релігією, оскільки вони стосуються божественних джерел знань.

Його підхід реалізує чотири науки (історію, психологію, соціологію та метафізику), але він ґрунтується на ролі релігії чи релігійної ідеї, як він її називає, у породженні цивілізаційного процесу в будь-якому людському суспільстві.[34] Беннабі досліджує, як релігія впливає на людину та суспільство, спрямовуючи та даючи їй можливість виконувати свої ролі в історії.

Дослідження цивілізації повинно не тільки зосереджуватись на об'єктах, якими вони є у дійсності, але й осягати їх

за їхнім призначенням.[35] У своєму обговоренні важливості чотирьох наук Беннабі пояснив свої погляди так:

> Можна було розглядати історичне явище з різних точок зору: з точки зору особистості, це перш за все психологія, тобто дослідження людини, що розглядається як психо-часовий фактор цивілізації. Однак ця цивілізація є проявом життя та колективної думки. З цієї точки зору історія – це соціологія, тобто вивчення умов розвитку соціальної групи, що визначається не стільки її етичними чи політичними чинниками, скільки комплексом етичних, естетичних та технічних спорідненостей, що відповідають повітрю, або простору цивілізації. З іншого боку, ця соціальна група не є ізольованою, і її еволюція зумовлена певними зв'язками з єдиним людським цілим. З цієї точки зору, історія є метафізикою, оскільки її перспектива, що виходить за межі історичної причинності, охоплює явища у їхній остаточності.[36]

Чотири елементи інтегровані в єдину систему, і складність явища цивілізації вимагає впровадження різних ракурсів і перспектив, спільний підхід, який забезпечує всебічну діагностику та розуміння.

Зрозуміло, що вивчення цивілізації та її перебігу в історії не можна задовільно вирішувати ізольовано, шляхом традиційно відомих підходів. Це можна здійснити лише за допомогою спільного міждисциплінарного підходу, який не буде зрозумілий без дискусії про те, як Беннабі структурно аналізував елементи цивілізації у своєму знаменитому «цивілізаційному рівнянні».

ЕЛЕМЕНТИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

(1) Рівняння Цивілізації

Для Беннабі формула «цивілізація = людина + земля + час» являє собою цивілізаційне рівняння, яке структурно визначає його елементи або інгредієнти Воно дає нам основні елементи будь-якої цивілізаційної дії чи продукту:

> Цивілізація = Людина + Земля + Час вказує, що проблему цивілізації можна аналізувати як три основні проблеми: проблема людини, проблема землі та проблема часу. Таким чином, вирішити проблему чи питання цивілізації можна не шляхом збору та зберігання її продуктів, а шляхом принципового вирішення трьох її проблем.[37]

Структурно кажучи, три елементи виробляють продукт цивілізації: людина, матерія (земля) та час. Хоча людина є генератором і трансформатором сировини для досягнення певної мети, матерія є основним джерелом, а час – необхідний період для досягнення мети виробництва цього продукту. Наприклад, якщо ми аналізуємо виробництво радіо, телевізора чи машини зі структурної точки зору, в них беруть участь людина, земля (матерія) та час.

Беннабі зрозумів, що всі предмети або речі, які виробляє людина, є результатом трьох елементів: людина (*Insan*), земля (*Turab*) і час (*Waqt*),[38] і стверджує, що якщо ми аналізуємо всі продукти цивілізації, то результат – це наступне рівняння: Усі продукти такої цивілізації = всі задіяні люди + вся земля (матерія) + всі керовані періоди часу. Три елементи завжди знаходяться в будь-якому суспільстві та утворюють основи, які дозволяють будь-якому суспільству розпочати цивілізаційний процес.[39]

Крім того, всі інгредієнти згаданого рівняння є певним чином сировиною або оригінальними джерелами, якими

володіє кожне людське суспільство. Позитивна взаємодія цих попередніх елементів породжує цивілізаційний процес, який може допомогти суспільству розвиватися. Однак будь-яка проблема, з якою стикається цивілізація, не може бути вирішена, якщо ми не в змозі зрозуміти елементи, що утворюють цивілізаційне рівняння. Тобто «цивілізація = людина + земля + час».

Застосування одного і того ж аналізу до кожного продукту цивілізації призводить до виявлення того, що одні і ті ж елементи беруть участь у процесі їх виробництва. Вони є результатом людини як творця всіх суспільних подій та активатора себе як соціальної істоти. Людина також активує землю. Це формулює фізичний світ, який обрамляє і дає форму всім предметам. Земля є одним з найважливіших компонентів у кожному об'єкті, і ці два компоненти, людина та земля, взаємодіють протягом певного часу. Чим більш організований і спланований відрізок часу, тим більше взаємодія виробляє орієнтований цивілізаційний процес протягом історії.

На думку Беннабі, коли ми плануємо цивілізацію, ми не повинні думати про її продукцію та предмети. Швидше ми повинні думати про три речі; людина, земля і час. Коли ми науково вирішимо ці три питання, – будування людської особистості, використання землі та організація часу, лише тоді цивілізація забезпечить необхідні соціальні послуги та допомогу, яку люди потребують для розвитку.[41]

Згідно з підходом Беннабі, три елементи людини, землі та часу є першоджерелом для будь-якого суспільства в його точці відходу, щоб побудувати нову цивілізацію. «У цих трьох елементах розташоване соціальне багатство будь-якого суспільства, і саме це фактори, які втілюють його в історію».[42] Коли суспільство починає свої перші кроки в історії, воно користується не багатьма речами та ідеями, а цивілізаційним рухом, який складається з людини, земля і час дозволять людям побудувати те, що Беннабі називає світом речей і предметів.

Ці три елементи – це первісні цінності, які Аллах дав людям як соціальне багатство. Він вважає, що «поки три основні цінності: людина, земля і час (у часи негараздів) перебувають у руках людей ... народ, без сумніву, тримає ключ до своєї долі».[43] Беннабі знав про ще один елемент, необхідний для динамічної позитивної чи негативної взаємодії цих трьох елементів для формулювання цивілізаційних чи децивілізаційних процесів.

На основі історичного аналізу світових цивілізацій взагалі та мусульманської цивілізації, він зрозумів, що всі цивілізації процвітають під теплою тінню релігійної ідеї, якою б вона не була. Тому він додав до свого рівняння цивілізації елемент релігії, який відіграє роль «каталізатора цивілізації».[44]

У наступному розділі буде проаналізовано перший найважливіший інгредієнт, людина, її значення та статус і роль релігії у рівнянні цивілізації.

(2) Людина (*Insan*), Первинний Пристрій Цивілізації

За словами Беннабі, серед трьох структурних елементів цивілізації людина є первинним пристроєм суспільства; отже, вона є центральною силою у будь-якому цивілізаційному процесі, і без неї інші два інгредієнти не мають жодної цінності. Людина є рушійною силою розвитку та прогресу чи відсталості та занепаду. Беннабі вважав важливим згадати діалектичний зв'язок між людиною і цивілізацією, «людина є основною умовою всіх цивілізацій і цивілізація постійно фіксує стан людини».[45]

Він стверджує, що людина – це те, що підсумковим аналізом визначає соціальну цінність цивілізаційного рівняння. Хоча вона не підриває значення землі та часу, вони не можуть досягти жодної соціальної чи цивілізаційної трансформації, якщо ми покладаємось лише на них.[46]

Він також припускає, що Аллах створив людину в її природному вигляді. Однак людські умови та соціальне оточення глибоко впливають на неї і спонукають її до

процвітання чи занепаду, а це означає, що людина є результатом суспільно-історичних факторів.

Людина – істота соціальна. Історично люди взаємодіють із часом та простором не як природні істоти, а як соціальні істоти, тому їхнє ставлення до життя формувалось їхнім постійним досвідом, що стикається з різними життєвими викликами.[47] Людина – це складна істота, яка будує цивілізацію і одночасно є її продуктом.

Беннабі критикував реформістський рух у мусульманському світі за його спробу реформувати середовище, а не сам людський фактор,[48] і стверджує, що ми повинні реформувати людину як головну умову реформування її оточення. Таким чином, в якості своєї основи для аналізу стану людини він використовує рядок «Справді, Аллах ніколи не змінить стан людей, поки вони не змінять те, що є в них самих».[49]

Далі йде дискусія про концепцію Беннабі інтегрованої людини проти дезінтегрованої людини та його ідеї орієнтації, яка є механізмом перетворення людини на динамічний пристрій цивілізації.

(2.1) Різниця між Інтегрованою та Дезінтегрованою Людиною

Очевидно, що цивілізація не починає свій цивілізаційний процес де б і коли б не зустрілись люди і не зібрались в певному місці чи часі. Швидше вона починається з людини, яка готова виконувати свої цивілізаційні обов'язки і яка готова розпочати цивілізаційний процес. Беннабі розмежовує дві якості людей: інтегровані та дезінтегровані. В той час як цивілізація починає свій цивілізаційний процес з першого типу людини, вона починає свій занепад з другим.

Беннабі стверджує, що «історія починається з інтегрованої людини, яка постійно пристосовує свої зусилля до свого ідеалу та потреб і здійснює в суспільстві свою подвійну місію актора і свідка».[50] Іншими словами, цивілізація піднімається разом із інтегрованим типом людини,

яка здатна перетворити свої характеристики в свої ідеали, щоб виконати свою роль у своєму суспільстві.

Таким же чином, «історія закінчується дезінтегрованою людиною, тілом, позбавленим вогнища тяжіння, індивідом, що живе в розпущеному суспільстві, яке вже не забезпечує його існування ні моральною, ні матеріальною базою».[51]

Два типи людини відповідають двом різним фазам цивілізації. У той час як інтегрована людина починає цивілізаційний процес, дезінтегрована людина стає свідком фази занепаду, коли вона більше не здійснює жодних цивілізаційних дій; вона втратила усі амбіції брати участь у будь-якому суспільному русі.

Щоб розрізнити інтегровану і дезінтегровану людину, Беннабі також вводить сиру та сформовану людину: що він мав на увазі під цим, це те, що, перша є продуктом природи в нерафінованому та елементарному стані, друга формулюється суспільством. Саме функція суспільства формує її відповідно до її конкретних цілей та орієнтації. У сирому стані людина знайомиться з природними здібностями, перебуваючи у сформованому стані із соціальними особливостями. Перший доступний у будь-якої людини, в її біологічній структурі, і він представлений її вродженою здатністю використовувати свій інтелект, землю та час, тоді як друга цінність представлена в засобах і досвідах, які індивід знаходить у своєму соціальному середовищі з метою просувати свою особистість і розвивати та вдосконалювати свої можливості. Таким чином, роль суспільства полягає лише в цьому розвитку та вдосконаленні.[52] Беннабі стверджує, що:

> ... оскільки ми вже наголошували на тому, що людське суспільство не є простою сукупністю індивідів, слід більш точно сказати, що основна одиниця суспільства – це не сирий індивід; скоріше це сформована особа.[53]

Це поняття про адаптацію чи обумовленість чітко висловлюється Пророком у наступних хадисах:[54] «Кожна дитина народжується у *fitrah* (природня диспозиція), і саме її батьки роблять її євреєм, християнином або магійцем».[55]

Людина вимагає певної трансформації зі своєї сирої форми в сформовану людину, яка є типом інтегрованої людини. Кваліфікація людини для виконання своєї ролі в історії вимагає такої трансформації в її особистості та соціальному оточенні. Беннабі наголошує на ролі перетвореної (адаптованої чи сформованої) людини в історії та вважає, що справжній процес цивілізації повинен сформувати цю людину. Проблема будь-якої цивілізації в значній мірі пов'язана з діяльністю людини. Таким чином, будь-які роздуми про проблему людини – це роздуми про проблему цивілізації.[56]

Людина також є життєво важливою соціальною силою. Беннабі стверджує, що:

> …людина бере участь у суспільному житті як психо-часовий чинник. Вона діє не лише з точки зору тимчасовості, її матеріальних потреб, але і з точки зору її психіки, своєї духовності, і в цьому полягає повна реальність людини, яку необхідно враховувати, щоб охопити її у всій її сукупності.[57]

Це повна картина, яку Беннабі малює для людини цивілізації (інтегрованої людини). Коли Беннабі займався проблемою цивілізації в мусульманському світі, він спрямував нашу увагу на такого роду людину. Наша найважливіша потреба, пояснює він, полягає у царині людей більше, ніж у царині речей ... наша основна потреба – це нова людина ... цивілізована людина ... людина, яка знову повертається до історії, яку наша цивілізація залишила на тривалий час.[58] Як сприяти такій інтегрованій людині? Через процес перетворення її з сирого стану в сформований стан, що дозволяє їй бути інтегрованою і готовою відігравати свою роль у цивілізаційному процесі.

(2.2) Ідея Орієнтації

Концепція орієнтації (*tawjih*), за Беннабі, відноситься до гармонії в русі цивілізації, єдності в цілях, і уникненні конфлікту між зусиллями, що починаються з одних і тих же джерел і спрямовані на подібні цілі. Це забезпечує міцність у фундаментах, гармонію у процесі та єдність у цілях. Це механізм запобігання марнотратству сил і часу. Є мільйони працюючих людей і мислячих розумів, доступних для використання в будь-який час, але їх потрібно розмістити у відповідній системі, яка забезпечує правильне місце для кожного члена.[59] По суті, орієнтація означає планування та організацію наших можливостей.[60]

Проблема цивілізації в мусульманському світі полягає не в рівні засобів або речей, а в проблемі спрямування цих засобів і речей. Це також не проблема інституцій, а людини, а також того, як дати їй можливість здійснювати динамічну та творчу взаємодію з часом та землею. Беннабі чітко визначив основну проблему мусульманської цивілізації. Таким чином, він пояснює, на що слід спрямовуватися. Він каже:

> Потрібно зіткнутися з проблемою (цивілізації) в цілому і особливо врахувати її головний елемент, тобто людину. Отже, щоб зрозуміти, як людина може зробити свій внесок у синтез історії ... індивід впливає на суспільство спочатку своєю думкою, потім своєю працею і, нарешті, своїм багатством. Тому питання орієнтації на людину залежить від орієнтування на три її аспекти: культуру, працю та капітал (багатство).[61]

Планування є рушійною силою, важливою для орієнтації. Отже, вона матиме вплив на соціально-психологічну ситуацію як людини, так і суспільства протягом попереднього визначення цілей та визначення практичних методів та програм їх досягнення.[62]

Орієнтація на Рівень Людини

Орієнтація на цьому рівні означає врахування здібностей, якими чоловік чи жінка може сприяти суспільству, і план спрямовувати його/її інтелектуальні здібності, працю та багатство на досягнення своїх цілей. Для Беннабі це рівень культури, оскільки культура – це середовище, яке забезпечує людину орієнтацією. Він розглядає культуру як основний фактор, який впливає на людину як на соціальну особистість, а на суспільство – як на колективне тіло.[63]

Тому він вважає культуру центром орієнтації людського розуму і життя. На відміну від інших вчених, згаданих у цій главі, Беннабі дав власну концепцію культури та її зв'язок із цивілізацією. Хоча цей пункт буде широко обговорюватися в сьомому розділі, коли ми будемо аналізувати зовнішньо-інтелектуальний вимір метатеоретизації в контексті підходу Беннабі, саме це він має на увазі під культурою. Він вважає культуру інтелектуальним, соціальним та психологічним середовищем, яке охоплює існування людини в суспільстві,[64] в якому індивід формує свої характеристики та особистість; як середовище, що відображає особливу цивілізацію, і в його межах людина цієї цивілізації може бути зайнята своєю діяльністю.[65] Крім того, лад культури, за його словами, визначає напрям цивілізації та її долю в історії.

Орієнтація на Рівень Праці

За підходом Беннабі орієнтація на цьому рівні означає організацію соціальної роботи в одному напрямку. Це спроба синтезувати всю соціальну діяльність та роботу задля зміни стану людини та створення нової атмосфери для прогресу. З цієї нової атмосфери поняття праці породжує свій соціальний сенс.[66]

Оскільки мимовільна праця не дає належних та постійних результатів, ми повинні думати з точки зору організованої та запланованої праці, яка забезпечує відповідну роботу та місце для кожного члена суспільства, який міг би спрямовувати енергію в цивілізаційний процес.

Беннабі стверджує, що робота в команді або соціальна праця – це насамперед школа, яка дозволяє людині стикатися з будь-якими особливими обставинами, такими як відсталість, наприклад, тому що вчить її, що «цивілізаційна воля» дозволяє людині виявити «цивілізаційну силу» і здібності.[67] Отже, колективна праця вимагає систематичного плану, який орієнтує індивідуальну діяльність та спрямовує її до цивілізаційного процесу.

Орієнтація на Рівень Багатства

Орієнтація багатства означає не лише його накопичення, а і його мобілізацію та активізацію; на цьому рівні це означає зробити кожну фінансову частину активною та мобільною для руху з одного місця в інше, щоб створити робочі можливості та активність.[68] Беннабі стверджує, що ми повинні перенести його соціальний сенс зі стану застою на активний капітал, який здатний відновити думку, роботу та життя в суспільстві,[69] і, хоча він намагався бути відкритим до всіх тенденцій думки свого часу, він уточнює різницю між його концепцією та концепціями марксистів та капіталістів.

Насправді, беручи до уваги домінуючі тенденції думки щодо поняття багатства та капіталу, він спробував скласти синтез і придумав власні ідеї: орієнтація на багатство може активувати його, розподілити його між різними агентами суспільства, і може надати людині вирішальну роль у суспільстві, і навпаки.

Підсумовуючи три рівні орієнтації, Беннабі дійшов висновку, що вони разом забезпечують елементарні умови для того, щоб індивід був інтегрованою людиною, яка може розпочати цивілізаційний процес.[70] Він також пропонує механізм і процес перетворення людини від сирої до сформованої, яка зможе інтегруватися та грати свою роль як первинний пристрій цивілізації.

(3) Релігія та Її Позиція в Рівнянні Цивілізації

Цивілізаційне рівняння Беннабі ґрунтується на трьох фундаментальних елементах; людина, земля та час, до яких він додав ще один елемент, релігія, так само важливий, але не структурний фактор рівняння. Релігія – це каталізатор, мотиватор і постачальник середовища, в якому три елементи вступають у динамічну взаємодію для формування цивілізації.

(3.1) Важливість Релігії як Каталізатора

Для Беннабі «Каталізатор Цивілізації» – це той елемент, який має силу змішувати та синтезувати інші три елементи в динамічну взаємодію з метою формування цивілізації. Як показав історичний аналіз, встановлено, що цей каталізатор – це справді «релігійна ідея», яка завжди супроводжувала побудову цивілізації протягом історії.[71]

Тож віра в релігію супроводжує процес побудови цивілізації в історії.[72] Для Беннабі саме стимул сприяє та активізує цю взаємодію, а обґрунтування цього твердження посилається на історію та археологію. Історія – це лабораторія, яка це підтверджує цей експеримент синтезу людини, землі та часу для формування історії з урахуванням релігійних ідей. Беннабі стверджує, що якщо ми вивчимо історію цивілізацій:

> …ми зрозуміємо, що всі цивілізації мають своє коріння в релігійних настроях. Бо історія нам скаже, що буддистська цивілізація має коріння в буддизмі, мусульманська цивілізація в ісламі та західна цивілізація в християнстві.[73]

Релігія – це ключовий коефіцієнт рівняння цивілізації, без якого три значення (елементи: людина, земля і час) не можуть бути організовані та спрямовані на їх цивілізаційний процес.

Ці три елементи працюють не в окремій чи ізольованій формі, а в гармонійному синтезі, завдяки якому цивілізоване суспільство володіє своєю волею та силою. Згодом проблема цього гармонійного синтезу стає вирішальною.[74]

Важливість релігії в підході Беннабі пов'язана не тільки з її сутністю і божественним джерелом, але, по суті, з її соціальною роллю як каталізатора людських енергій і можливостей. Як соціальний мислитель, Беннабі шукав умови, необхідні для відродження нової цивілізації в мусульманському світі. Таким чином, він шукав шляхи реактивізації цих первинних елементів цивілізації та розкривав, як їх інтегрувати. Релігія створює мережу духовних стосунків, яка з'єднує душі суспільства з вірою в Бога, з одного боку, і об'єднує членів суспільства в горизонтальну мережу стосунків, з іншого. Іншими словами, Беннабі мав на меті створити парадигму, яка виходить за межі земного життя.[75]

Як мусульманський соціальний мислитель, Беннабі наголошує на ролі релігії у вирішенні проблем цивілізації. На нього вплинув приклад ісламу першого покоління, заснований пророком Мухаммедом та його супутниками, та їхнє практичне розуміння ісламу. Він наполягає на тому, що потрібно показати людині, як жити по відношенню до Аллаха і вірити в Нього. Він підкреслює, що це спосіб змусити душу перевершити свої обмеження для досягнення високого рівня ефективності та яскравості.[76]

Повертаючись до своєї теоретичної концепції про роль релігії, Беннабі стверджує, що «Соціальна роль релігії – це, по суті, роль каталізатора, що сприяє перетворенню цінностей, які переходять від природного до психочасового стану, відповідних певним етапам цивілізації».[77] По-перше, вона перетворює біологічну людину на соціологічну сутність. По-друге, вона перетворює час – просту хронологічну тривалість, оцінену як «години, які проходять», – в соціологічний час, який оцінюється годинами праці. По-третє, вона перетворює землю – поступаючись в односторонньому та безумовному плані для людини відповідно до простого процесу споживання – у технічно

обладнаний та кондиціонований ґрунт для забезпечення різноманітних потреб суспільного життя відповідно до умов виробничого процесу. Тоді релігія є каталізатором соціальних цінностей.[78]

Інакше кажучи, релігія вносить три зміни: вона об'єднує мережу соціальних відносин, мотивує спільну активність, а також змінює психологічне ставлення людей у суспільстві. Талбі бачить, що в понятті Беннабі релігія дає можливість суспільству брати участь у спільній діяльності, і змінює поведінку індивіда, спрямовуючи його життєві сили на досягнення конкретної мети.[79] Ця психологічна зміна (індивідів і суспільства) є необхідною умовою будь-яких соціальних змін, необхідних для створення історичної та органічної конструкції, складеної з трьох елементи суспільства: людина, земля і час.

Всі цивілізації, без винятку в історії, процвітали в тіні релігійних ідей. Однак у підході Беннабі релігія не може розпочати свою цивілізаційну функцію як каталізатор, якщо вона не розпочне цивілізаційний процес, який збирає людину, землю та час в одному проекті.

Беннабі вважає, що історія та археологія можуть допомогти у доведенні важливості релігії в цивілізаційному процесі та допомогти визначити причину його твердження. Він заявляє:

> Якщо ми заглянемо в минулу історію людини, чи то в найкрасивіші періоди її цивілізації, чи в найбільш рудиментарні етапи її соціальної еволюції, ми завжди знаходимо там сліди релігійної думки. Археологія завжди виявляла серед знахідок, які вона виводить на світ, залишки пам'яток, які були освячені стародавнім культом. Від простих дольменів до найпомітнішого храму, архітектура розвивалася нарівні з релігійною думкою, яка також включала закони і навіть науку про людину. Крім того, цивілізації народжувались у тіні храмів, таких як Соломон чи Каба. Таким чином, саме з цих місць випромінювалася циві-

лізація, щоб освітити світ, щоб прояснити його університети та лабораторії та, зокрема, просвітити політичні дебати в парламентах. Закони сучасних народів по суті є канонічними. Що стосується їх цивільних законів, то у Франції не останнє значення релігійної сутності, особливо там, де воно було запозичене з мусульманського права. Звичаї та звички людей моделюються метафізичною зайнятістю, яка відправляє навіть найменше негритянське село навколо невеликої хатини, особливо та ретельно побудованої для більшменш примітивного духовного життя людей.[80]

Кожна цивілізація починалася з релігійного потягу, який підштовхував суспільство до початку цивілізаційного процесу. Релігія природно вписана в походження всіх людських перетворень.[81] Насправді він стверджує, що ці сучасні цивілізації (індуїстська, буддистська, християнська та мусульманська…) сформулювали оригінальний динамічний синтез людини, землі та часу в колисці релігійної ідеї.[82]

Цивілізація не починається без появи релігійної ідеї в її найширшому розумінні. Тому в будь-якій цивілізації ми повинні шукати релігійні основи, які змусили її розквітнути. Не буде зайвим стверджувати, що ми могли знайти в буддизмі насіння буддистської цивілізації, а в Брахмі насіння цивілізації Брахмана. Цивілізація не може з'являтися в даному суспільстві, за винятком викриття (у найширшому розумінні), яке розкривається з метою формування законодавства та методу для людей. Однак релігійна ідея не відіграє своєї соціальної ролі у становленні та розвитку соціальної реальності, лише якщо вона дотримується її метафізичної цінності. Тобто, якщо вона лише відображає наш погляд поза земними питаннями.[83]

Крім того, її основи базуються на ідеї спрямувати людей до невидимого, якому поклоняються в найширшому розумінні, оскільки людині вирішено, що вона не побачить осяяння цивілізації, якщо не розширить свій кругозір за межі свого земного життя.[84]

(3.2) Значення Релігії Беннабі

Взагалі під релігією Беннабі не має на увазі іслам сам по собі, а включає всі релігії, квазірелігії та ідеології. Релігія, за Беннабі, відзначає будь-який зв'язок між людиною та силою божественного чи соціального характеру, будь-якою ідеєю чи ідеологією, що формулює певну прихильність та відношення між членами суспільства та спрямовує народи. Іншими словами, Беннабі включає в широке значення релігії будь-який довгостроковий соціальний проект побудови суспільства, де перше покоління робить перший крок, а інші покоління продовжать проект.[85]

Однак для Беннабі існує різниця між релігіями в їх оригінальності та методі.

Спираючись на Коран та різні науки, згадані раніше, Беннабі розглядає релігію як частину космічного порядку. Він каже: «у світлі Корану релігія постає як космічне явище, регулюючи людську думку і цивілізацію, як гравітація регулює матерію і обумовлює її еволюцію. Вона постає також як частина загального порядку, як первісний закон душі і закон фізичних тіл.[86] Вона є джерелом поглядів, які переймає цивілізація.

Релігія – це не просто духовна і розумова діяльність людської психіки. Швидше, це і фундаментальне розташування людського виду, і частина космічного порядку, глибоко вкорінених у структурі Всесвіту. Це означає, що релігія не може бути зведена до простої моральної категорії, набутої людським видом протягом історії, або відносно примітивних стадій людського соціокультурного розвитку.

Месаві зауважив, що Беннабі не вперше згадує це питання, оскільки його ідеї просто підтримують ту саму позицію, яку займають різні філософи, моралісти, теологи та соціологи. Релігійне явище притаманне людській природі,[87] тому «Людина Релігійна» – це якість, притаманна природі людини.[88]

Беннабі, більш теоретично, стверджує, що кожен твір або дія в суспільстві формулюється з трьох категорій,

похідних від елементів цивілізації. У будь-якій роботі, діяльності чи дії ми знаходимо людину як працівника, інструменти, які використовуються для здійснення такої діяльності чи дії, та ідею, що стоїть за цією дією.

(4) Поняття про Три Сфери Суспільства

Беннабі обговорює спочатку походження, а потім природу трьох царств.

(4.1) Походження Трьох Сфер

Компонент будь-якої дії належить, нарешті, до трьох категорій: предмети, особи та ідеї.[89] Діяльність писаря, майстра, виробника чи фермера містить два видимих елемента: людина та інструменти разом із невидимим елементом ідей, що спонукають людину використовувати такі інструменти для досягнення своїх конкретних цілей. Тому він стверджує, що:

> Жодна дія не може бути здійснена поза цією схемою, яка одночасно з видимими елементами охоплює ідеологічний елемент, що представляє як його мотивацію, так і оперативні зразки, що підсумовують кожен соціальний та технологічний прогрес суспільства.[90]

Застосування механізму синтезу до цих елементів призводить до висновку, що всі дії, діяльність та вчинки – це сума людей плюс сума матеріалів чи інструментів плюс сума ідей, що стоять за цими діями. Синтез, згаданий зараз, такий самий, як той, що стосується інгредієнтів цивілізації. Іншими словами, цивілізація є результатом діяльності всіх людей плюс наявність усіх інструментів у рамках певної ідеології чи системи ідей (тобто релігійної ідеї). Тому досягнення цивілізації залежить від усієї діяльності, що випливає із суми всіх видів діяльності, які виконуються людиною, які складаються з людей, предметів та ідей.

Цивілізація являє собою високий і складний людський вчинок, який здійснює дане суспільство. Ця діяльність, як і будь-яка інша, завдячує своїм існуванням трьом сферам, згаданим Беннабі:

> Якщо ми будемо шукати більш точного виразу, ми б сказали, що створення історії (цивілізаційна дія) відбувається в результаті впливу трьох соціальних категорій, тобто царства людей, царини ідей та царини предметів.[91]

На відміну від попереднього розділу, який обговорював ці елементи зі структурної точки зору, щоб побачити, як вони беруть участь у побудові цивілізації, Беннабі тут підкреслює їх соціальний чи колективний рівень. Цивілізація – це досягнення не особистості, а суспільства. Тому він говорить про сфери, а не про елементи, щоб привернути увагу до колективних дій.

Соціологічно кажучи, коли Беннабі викликає ці сфери, він звертається до суспільства. Таким чином, він стверджує, що ці сфери не діють окремо одна від одної, а взаємодіють у рамках релігійної ідеї, яка забезпечує систему ідей для формування певного світогляду, що, в свою чергу, орієнтує цивілізаційний процес суспільства.[92]

Беннабі використовував концепцію трьох сфер контекстуально і не давав визначення для кожної з них, але їх визначення можна знайти за допомогою аналізу та контексту.

(4.2) Природа Трьох Сфер

Царство Людей

У цьому розділі Беннабі вводить поняття «людина», яке відповідає його згаданій раніше концепції інтегрованої людини. Для нього цивілізація не починає свій процес з індивіда, який перебуває в стані розпаду. Швидше, вона починається з людини, яка є сформованим індивідом, інтегрованим в діяльність суспільства.

Більше того, суспільство – це не просто група людей, що живуть разом, природно, примітивно, а людина, яка переживає цивілізаційну трансформацію, і, в свою чергу, перетворює людей від простих індивідів на осіб, змінюючи їх первинні якості, що пов'язують їх з видами, в соціальні тенденції, які б пов'язували їх із суспільством.[93]

Беннабі розрізняє людину та індивіда. Людина – це трансформований індивід, інтегрована особа. Царство людей являє собою категорію індивідів, які трансформуються у своїй особистості та у своїх відносинах. Вони – це група людей, які готові виконувати цивілізаційну функцію в суспільстві, насолоджуються використанням усіх цивілізаційних дарів на благо суспільства і готові функціонувати як динамічний соціальний агент змін і розвитку. Вони мають чітке бачення, усвідомлюють свою місію та активно взаємодіють та виконують свою функцію як члени громади, яка має намір розпочати цивілізаційний процес.

З іншого боку, індивід чи дезінтегрована людина, все ще нездатна усвідомити свою цивілізаційну роль. Він перебуває в стані пасивності або інерції, і не в змозі втягнутися в який-небудь цивілізаційний процес, поки сам не трансформується.

«Царство людей» Беннабі позначає загальну суму відносин, конструктивних або руйнівних, серед певної групи, і підкреслює значення цих відносин.

Отже, доля суспільства в його цивілізаційному процесі ґрунтується на природі або якості відносин у тій системі, сформованих царством людей. У зв'язку з цим Беннабі стверджує, що «саме ці специфічні відносини всередині (царства людей) забезпечують необхідні зв’язки між ідеями та предметами в процесі діяльності, яку здійснює суспільство».[94]

Щоб конкретно застосувати свою концепцію, Беннабі пояснює цю ідею відносин в царині людей з історії мусульманської цивілізації, звертаючи увагу на ситуацію доісламського арабського суспільства, яке в Корані називають *Jahili* (необізнане) суспільство: «царство людей джахілійського суспільства обмежувалося межами племені».[95]

Тому це суспільство не можна вважати трансформованою цариною, здатною здійснювати цивілізаційний процес, оскільки всі його здібності були спрямовані на досягнення самих примітивних цілей племінної системи. Цей тип суспільства представляє, з точки зору Беннабі, доцивілізовану стадію, на якій всі його можливості є заблокованими. Таким чином, у цьому випадку ми бачимо не царину людей, а «індивідів», що живуть у природних умовах і не мають цінної участі в історії.[96]

Однак Беннабі стверджує, що з приходом ісламу ті простолюди без будь-якого бачення чи місії вступили в нову фазу. Ця ідея (тобто іслам) замінила язичницьке бачення та племінну систему і принесла новий світогляд, який перетворив їх у царину людей, що, в свою чергу, віщувало народження нового суспільства та нової цивілізації на основі релігійної ідеї – це мусульманське суспільство та мусульманська цивілізація.

Після хіджри (міграції) пророка Мухаммеда з Меки до Медини в історії розпочався інтеграційний процес мусульманського суспільства. Його царство людей було засноване на моделі, виявленій у громаді Ансара (людей Медини) та Мухаджируна (людей Мекки, які переселилися в Мадину). Вони заснували перше мусульманське суспільство і зробили внесок для мусульманської цивілізації в рамках братства в місті Мадина.[97] Справді, саме царство людей підштовхнуло мусульманське суспільство у світову історію.

Царство Ідей

За словами Беннабі, царство ідей складається із відбитих ідей, що походять із сакральних чи світських джерел, і функціонують як зразок, який орієнтує та спрямовує суспільство на певні види цінностей та етики. Воно також складається з висловлених ідей, які представляють методи, знання та інтелектуальний, а також цивілізаційний внесок людського розуму в соціальний прогрес.[98]

І відбиті, і висловлені ідеї є результатом взаємодії зі священним джерелом і людською природою та досвідом. Однак відбиті ідеї представляють ідеальний зразок (архетип) у суспільстві, який мотивує та активізує індивіда, щоб розпочати його історичну роль.

Що стосується мусульманської цивілізації, відтворені ідеї випливають із розкритого тексту, а саме Корана та Сунни. Беннабі подає приклад такого типу ідеї: п'ятнадцять століть тому мусульманське суспільство отримало у формі одкровення своє відбите послання, яке було легко закарбоване у суб'єктивність покоління, сучасного *ghar hira'*,[99] яке зробило світ свідком однієї з його найбільших цивілізаційних трансформацій в історії, від племінного суспільства до суспільства, заснованого на ідеях. На початку ці відбиті ідеї перетворили примітивне середовище і поставили життєву енергію в межі цивілізації, підпорядкувавши її своїм правилам, нормам і суворим дисциплінам.[100]

Беннабі вважає цивілізацію результатом живої, динамічної ідеї, яка мобілізує доцивілізоване суспільство для вступу в історію та побудови системи ідей відповідно до її архетипів. Після цього суспільство розробило справжнє культурне середовище, яке, взамін, контролює всі характеристики, які відрізняють це суспільство від інших культур і цивілізацій.[101]

Царство ідей дає бачення та оригінальні моделі суспільству для формування своєї цивілізації. Ця сфера – це культура, яку пояснили, коли автор обговорював концепцію орієнтації Беннабі. Це дає виразний характер такої цивілізації. Отже, для Беннабі царство ідей «приживається в оригінальній культурній плазмі, яка визначає всі його характеристики, що відрізняють його від інших культур і цивілізацій».[102]

Царство ідей формує прототип, якого слід дотримуватися всім людям у суспільстві, і робить культуру самобутньою. Це як музичний диск, який люди несуть у собі при народженні. Він варіюється від одного суспільства до іншого в деяких базових тонах. З моменту виникнення

суспільства диск записується з його культурою та самобутністю, і покоління людей записують власні особливі нотки, які гармонізуються з основними нотами культури цього суспільства.[103]

Роль цієї сфери полягає у наданні напряму в ході історії [людського] суспільству для досягнення цивілізації та слугує критеріями вимірювання рівня розвитку. Останнє має велике значення, тому що, як тільки царство ідей втратить контроль над цивілізаційним процесом, цивілізація вступить у фазу децивілізації, в якій царство людей також починає втрачати свої функції та бачення.

Царство ідей має вирішальне значення для суспільства для виконання будь-якої конструктивної ролі в історії. Тому Беннабі наголошує на провідній ролі відтворених ідей, які повинні відповідати оригінальному прототипу, щоб підтримувати суспільство активним та живим.

Царство Предметів

Третя сфера, яка включає три сфери суспільства, – це царство предметів. Воно пропонує засоби, канали, природні ресурси та інструменти, необхідні для цивілізаційного процесу. Воно має подвійне значення. По-перше, воно забезпечує матеріальні потреби для історичного руху суспільства. По-друге, воно виражає позицію суспільства в його цивілізаційному процесі. Тобто, психосоціальні наслідки взаємозв'язків між цариною предметів та сферами людей та ідей допомагають нам оцінювати фазу, в якій ми знаходимо цю цивілізацію.

Важливим для Беннабі в цьому контексті є не лише доступність цих предметів, а й їхні стосунки з людьми, те, як вони розглядають ці предмети, і як вони поводяться з ними як психологічно, так і соціально.[104]

У зв'язку з цим Беннабі стверджує, що не кількість чи розмір предметів відображають розвиток чи виродження суспільства, а воля та спроможність суспільства спрямовувати свої предмети в цивілізаційний процес. Іншими словами, саме якість людей та оригінальність ідей впли-

вають і використовують сферу предметів ефективно та належним чином.[105]

Ось приклад предметів та їх зв'язок з людьми та ідеями: раннє мусульманське суспільство розпочало свій цивілізаційний процес із простої та бідної сфери предметів. Однак через якість людини та ідеї вона змогла пройти цивілізаційний процес та пропагувати свою місію та цивілізацію цивілізованим суспільствам Візантії, Єгипту, Персії та Месопотамії.[106]

Дослідження царини предметів у мусульманському суспільстві шість століть пізніше, коли воно почало впадати в стан декадансу, показує, що в його розпорядженні були найбагатші бібліотеки світу на той час, а також широкий спектр матеріалів та інструментів. І все-таки воно катастрофічно руйнувалось. Можна зробити висновок, що багатство суспільства не може вимірюватися лише кількістю його предметів, а кількістю ідей, і воно не повинно підірвати взаємозв'язок царини ідей зі сферою предметів.

Отже, саме позиція предметів у психології людей визначає ефективність цих предметів.[107] Інакше кажучи, важливо враховувати взаємозв'язок трьох сфер та діалектичний динамічний взаємозв'язок між ними. У наступному розділі обговорення цього взаємозв'язку виражається через діалектичні відносини між трьома царинами.

Підводячи підсумок аналізу, Беннабі звернув увагу на характер взаємозв'язку між трьома царинами. Він вважав, що вони не діють окремо, а взаємопов'язані. Вони мають спільну дію, і їх закономірність визначається ідеологічними архетипами, що походять із царини ідей, застосованих до царини об'єктів, для досягнення цілей, визначених цариною людей.[108] Отже, будь-яка історична діяльність або дія є результатом динамічної взаємодії між людьми, ідеями та об'єктами, і вона має два рівні: внутрішній взаємозв'язок – у компонентах кожної царини та зовнішній зв'язок кожної царини з двома іншими. Беннабі стверджує, що жодна історична діяльність не може існувати серед цих царств без необхідних відносин.[109] Цей зв'язок передбачає «існування

четвертої сфери, яка представляє всі необхідні суспільні відносини, або те, що ми називаємо мережею соціальних відносин».[110]

(5) Концепція Мережі Соціальних Відносин

Мережа соціальних відносин – одна з концепцій Беннабі, яка має міцні зв'язки з його розумінням природи та динамізму суспільства з соціокультурної та історичної перспектив. Тому обговорення цієї концепції слід проводити за допомогою аналізу сенсу мережі соціальних відносин та її відмінності від поняття суспільства.

(5.1) Значення Мережі Соціальних Відносин

На основі попередньої дискусії діалектичний зв'язок між цими трьома сферами позначає і передбачає існування того, що Беннабі назвав «мережею соціальних відносин» або «загальною сумою необхідних суспільних відносин».[111]

Іншими словами, це мінімальний набір відносин, необхідний для забезпечення внутрішньої ланки в компонентах кожної сфери, і зовнішніх зв'язків між трьома царинами, необхідними для формування їх у інтегрований корпус відносин. Двоякий зв'язок у суспільстві може бути здійснений для досягнення цивілізації.[112]

Беннабі вважає мережу соціальних відносин наріжним каменем суспільства, оскільки це не просто зібрання людей з одночасними відносинами, а внутрішні та зовнішні відносини між трьома царинами.[113]

Важливість цієї четвертої сфери, мережі соціальних відносин, полягає у її необхідності забезпечити мінімально необхідні відносини між трьома сферами для будь-якої історичної дії, яка намагається побудувати цивілізацію. Отже, поняття мережі соціальних відносин має велике значення, оскільки це сума загальних відносин.

Три сфери не можуть функціонувати за відсутності мережі соціальних відносин, що є результатом самих умов та обставин, які породжують сам історичний рух, це

перше завдання, яке повинно бути виконане суспільством, щоб змінити свій статус:

> [Це] відомий факт, що перше завдання, яке суспільство виконує в процесі зміни свого статусу, обумовлене завершенням мережі його відносин. Відповідно, можна стверджувати, що мережа соціальних відносин – це перше історичне завдання, яке суспільство виконує після свого народження.[114]

Беннабі подає приклад з мусульманської історії про важливість мережі соціальних відносин як передумову та основне завдання суспільства здійснити свій цивілізаційний процес. Першим історичним завданням, яке мусульманське суспільство взяло на себе в момент його народження, було завітом братства між *Muhajirun* та *Ansar*. Це було першим плетінням його мережі соціальних відносин, хоча його три сфери ще не мали своєї виразної форми.[115]

Однак визначення Беннабі мережі соціальних відносин як сукупності відносин між трьома сферами і всередині них може викликати питання про різницю між цим поняттям і концепцією суспільства. Більше того, деякі можуть сплутати мережу соціальних відносин з концепцією суспільства Беннабі.

Таким чином, концепція мережі соціальних відносин, запроваджена Беннабі, не може бути точно зрозуміла, тільки в контексті його загальних рамок стосовно визначення поняття «суспільство»; він сформував власну концепцію суспільства для того, щоб активізувати її та поставити її як агента, що виробляє цивілізацію.[116] Тому обговорення стосунків між двома концепціями може розкрити розуміння Беннабі суспільства з точки зору його генезису та структури.

(5.2) Різниця між Мережею Соціальних Відносин та Суспільством

Для початку важливо згадати, що Беннабі вважав, що традиційне соціологічне визначення суспільства не відповідає його підходу до реконструкції мусульманської цивілізації. Для нього визначити термінологію, яку слід використовувати, зокрема, термін «суспільство», – це необхідна методологічна вимога в той час, коли ми намагаємося мати справу з теоретичними концепціями, що стосуються історичних факторів, від яких залежить народження суспільства.[117]

Однак перед тим, як визначити свою концепцію суспільства, Беннабі висловив деякі методологічні застереження щодо домінуючих соціологічних концепцій суспільства. Він стверджує, що сучасні соціальні науки, до складу яких входить соціологія, еволюціонували та формувались у західному історичному та цивілізаційному контексті, і тому вони забарвлені специфічним досвідом західних суспільств. Тому соціальні науки загалом, і соціологія зокрема, виводять свої основні поняття та категорії з культурних та філософських основ цього досвіду. Більше того, соціальні проблеми та соціальні явища мають свою історію та різні напрямки розвитку відповідно до культурного та цивілізаційного контексту, в якому вони виникли.[118]

Беннабі передусім переймався тим, як відновити мусульманське суспільство, відродити його культуру та очистити її від негативних елементів, успадкованих за її епоху занепаду, а також від деформацій, яких воно зазнало у західному колоніалізмі.[119]

Отже, він наголосив на необхідності того, що він назвав «соціологією незалежності». Завдання цієї нової соціології – сприяти переформуванню нашої мережі соціальних відносин, а також формуванню нового синтезу людини, землі та часу, щоб мусульманське суспільство могло розпочати свій цивілізаційний процес. Вихідним моментом для цієї нової соціології є переосмислення терміна суспільство.[120]

Месаві зазначає, що Беннабі вважав традиційні визначення суспільства просто поверхневими та описовими, і такими, що не відповідали на два основні запитання: 1) яку історичну функцію виконує така сукупність індивідів? та 2) яка природа внутрішньої організації та механізму, який дає можливість суспільству виконувати цю історичну функцію?[121]

На початку *Milad Mujtama'* (Народження Суспільства) Беннабі обговорює різноманітність соціальних явищ, до яких може застосовуватися термін «суспільство».

Він звернув увагу на принципову відмінність природного чи первісного суспільства від історичного суспільства. Поки перше не змінило своїх характеристик жодним відчутним чином з моменту свого існування, останнє згодом перетворило свої основні риси відповідно до законів, що регулювали його еволюцію.[122] Тобто природне суспільство – це статичне суспільство, історичне суспільство є динамічним, яке постійно змінює свої ідеї та свою культурну та цивілізаційну ситуацію.[123]

Беннабі також розглядав динамізм поняття історичного суспільства як динамічний і підпорядкований законам змін, оскільки він змінює його особливості та етапи. Однак історичне суспільство відрізняється як за своїм генезисом, так і за структурою.

Що стосується різноманітності соціальних явищ, Беннабі стверджує, що поява історичного суспільства не є випадковою, незалежно від його генезису чи побудови. Для нього це результат безперервного процесу трансформації, якому сприяють як суспільства, які запозичують, так і ті, що позичають. Цей процес відбувається відповідно до трьох факторів: 1) історичних джерел процесу постійних змін; 2) елементів, які під впливом вищезазначеного процесу змін переходять зі своєї передсоціальної стадії до нового соціального етапу, і 3) загальних законів та норм, що регулюють процес змін.[124]

Перше спостереження в *Milad Mujtama'*, про яке згадувалося раніше, свідчить про те, що історичне

суспільство також підлягає певним змінам, пов'язаних з історичними обставинами його народження, а історична зміна стосується генезису людського суспільства. Отже, існує два види історичних товариств:

> (а) *географічний тип*, народження якого відбувається у відповідь на виклик, що постає перед природними обставинами його оточення. Теперішнє американське суспільство належить до цього типу, оскільки це результат європейської міграції, в якій люди мусили адаптуватися до природних умов нового континенту.
> (б) *ідеальний (ідеологічний) тип*, який виникає у відповідь на заклик до певного ідеалу. До цього типу належать мусульманське та ранньоєвропейське суспільство (західне християнство), а також колишнє радянське суспільство.[125]

Щодо структури історичного суспільства, Беннабі додав, що існує також варіація, яка бере свій початок від самого його ядра. У цьому контексті він розрізняв товариства, структура яких базується на декількох класах (верствах), і ті товариства, що базуються на одному класі (прошарку).

Для Беннабі мусульмани належать до моделі суспільства єдиного прошарку. Його структура набуває однорідну форму, більшу чи меншу відповідно до хадисів пророка Мухаммеда, який каже: «Віра іншому віруючому – це як будівля, різні частини якої підкріплюють один одного».[126] Цей хадис представляє точну картину мусульманського суспільства за часів Пророка.[127]

Беннабі стверджує, що, хоча існують історичні та структурні відмінності в людському суспільстві, існує ряд характеристик, спільних для всіх вищезгаданих типів:

> Незалежно від історичного чи структурного типу, суспільство не є простою сукупністю індивідів, зібраних у певних соціальних рамках через інстинкт життя в групі, який є засобом утворення

> суспільства, що не є причиною його генезису. Справді, суспільство включає в себе більше, ніж просту групу людей, які надали б йому форму. Воно включає ряд постійних основ, яким суспільство завдячує своєю спадкоємністю та ідентичністю майже незалежно від окремих членів.[128]

Виходячи за поверхневе описове визначення поняття суспільства, Беннабі також стверджує, що ці постійні основи забезпечують суспільству особливі характеристики, які гарантують його тривалість, зберігають його ідентичність та виконують його функції в історії. Отже, ці постійні основи складають сутність суспільства, оскільки вони визначають вік суспільства, його стабільність у часі і дозволяють йому стикатися з усіма обставинами його історії.[129]

Нарешті, ця сутність суспільства – це лише мережа соціальних відносин. Остання виконує подвійну функцію. Вона пов'язує членів суспільства один з одним і спрямовує різні види діяльності на виконання спільної функції, яка є специфічною місією та покликанням цього суспільства. Далі Беннабі стверджував, що формування мережі соціальних відносин, навіть на попередньому етапі, є вираженням народження суспільства в історії.[130]

Сама сутність суспільства та дуже важлива позиція мережі соціальних відносин у народженні історичного суспільства є попередньою умовою всього процесу.

Суть суспільства полягає лише в його мережі соціальних відносин, яка має дві функції: по-перше, вона пов'язує членів суспільства один з одним; по-друге, вона надає настанови та орієнтацію різним діям людей для виконання спільної функції, яка є специфічною місією та покликанням суспільства. Отже, формування мережі соціальних відносин, навіть на початковому етапі, є тим самим вираженням події народження суспільства в історії.[131]

Підсумовуючи цей розділ, мережа соціальних відносин фокусується на його значенні та важливості, а також

на тому, як цей термін відрізняється від суспільства, і мережа соціальних відносин є суттю та кульмінацією діалектичного мінімального набору відносин між і всередині трьох сфер, які дозволяють цивілізаційному процесу досягти своїх цілей.

(6) Висновок

Беннабі був стурбований наданням концептуальної основи для вирішення існуючої ситуації мусульманського суспільства. Це змусило його сформувати власну цивілізаційну концепцію, яка за своєю суттю є багатовимірною та потребує міждисциплінарного підходу.

Для цього Беннабі використав аналітичний метод, щоб забезпечити нам структурні елементи цивілізації, людину, землю та час, і представив свою концепцію релігійних ідей як каталізатора цивілізації. Крім того, автор розглядав концепцію людини Беннабі як основного пристрою цивілізації, його ідею орієнтації та концепцію інтегрованої проти дезінтегрованої людини.

Автор також обговорив концепцію трьох царств як трьох соціальних категорій, що походять від рівняння цивілізації, щоб соціально зрозуміти рівні цивілізаційного процесу та його соціальні компоненти. І нарешті, автор звертається до мережі соціальних відносин, яка доповнює картину соціальних категорій суспільства і утворює четверту сферу. За словами Беннабі, саме загальна сума відносин між трьома царинами служить і внутрішньою, і зовнішньою сполучною ланкою. Це також є передумовою народження суспільства в підході Беннабі.

Цей аналіз був переважно структурним з метою пошуку основних організаційних концепцій підходу Беннабі. Наступна глава підходить до тлумачення Беннабі руху цивілізації з синтетично орієнтованої точки зору, щоб зрозуміти, як він, використовуючи свій метод синтезу, інтерпретував різні елементи в їх динамічній взаємодії для формування цивілізації.

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, *MiladMujtama'*, 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 Bin Nabi wa Mushkilat al-Hadarah.*
16. Gassum, 'Ishkaliyat al-Hadarah fi Fikr Malik Bin Nabi', pp.290–298.
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, *MiladMujtama'*, 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; *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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. Імам аль-Бухарі й Імам Муслім обидва цитують цей хадис. Аль-Бухарі цитував його в *Sahih*, Book of Funerals, а Муслім цитував його в своїй *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-Thaqafiyyah fi Istratijiyyat 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, *MiladMujtama'*, p.24.
92. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.50.
93. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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. *Ghar Hira'*: Це місце, де Пророк Мухаммед отримав перші вірші Корану. 100. Bennabi, *The Problem of Ideas*, pp.48–49.
101. Ibid., p.25.
102. Ibid., p.41.
103. Ibid., p.47.
104. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, p.9.
124. Bennabi, *MiladMujtama'*, p.11.
125. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp.7–8.
126. Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, p.3.
127. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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.

3

Тлумачення руху цивілізації Беннабі

У цій главі розглядається друга частина підходу Беннабі до цивілізації, його тлумачення руху цивілізації, циклічного руху цивілізації, трьох етапів суспільства, трьох епох суспільства та трьох станів мережі соціальних відносин.

ЦИКЛІЧНИЙ РУХ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Щоб досягти розуміння, автор розгляне визначення, концепцію, характеристики та цикл мусульманської цивілізації Беннабі.

(1) Визначення Циклу Цивілізації

Беннабі описує свій погляд на цивілізаційний цикл у наступному уривку:

> Цивілізація представляє собою числовий ряд, що слідує за своїм перебігом аналогічно, але не тотожно. Таким чином постає істотне поняття історії: цикл цивілізації. Кожен цикл визначається певними психо-часовими умовами, що відповідають соціальній групі: в цих умовах це «цивілізація». Потім цивілізація мігрує, зміщує свою оселю і переносить свої цінності в іншу область. Таким чином, вона увічнює себе в невизначеному виході через послідовні метаморфози: кожне перетворення є певним синтезом людини, землі та часу.[1]

Вищенаведений уривок, цитований з *«Ісламу в історії та суспільстві»* Беннабі, говорить про деякі моменти; по-перше, він говорить про те, що цивілізація загалом слідує

одному курсу, і це є зразком. Кожна соціальна група накладає свою специфіку на цивілізацію.

По-друге, він згадує про психо-часовий стан кожної цивілізації, що означає, що серед цивілізацій світу кожна має свою живу ідентичність, що відрізняє її від інших.

По-третє, він означає, що якщо цивілізації відрізняються за своєю ідентичністю та властивостями, ми повинні підкреслити їх різноманітність та цілісність. Вони різняться за своїми специфічними психо-часовими умовами, але схожі за своєю загальною закономірністю протягом історії.

По-четверте, поняття циклу знаходить своє призначення у різноманітності цивілізаційного досвіду в залежності від кожного суспільства. Прикладом є характер міграції, перехід від одного місця до іншого. Беннабі стверджує, що цивілізація починає свій цикл, коли знаходить динамічний синтез своїх фундаментальних елементів у рамках релігійної ідеї, і закінчує її, коли ці основні елементи більше не беруть участь у такій динамічній взаємодії.

У цьому контексті кожна цивілізація відіграє свою роль в історії, поки не досягне стану занепаду і не перестане розвиватися і вести людство. Тоді повинна почати заново формулювати свій цикл історії ще одна цивілізація. Саме цей перехідний процес цивілізації виправдовує в історії циклічне явище.

Є важливий момент, який допомагає нам зрозуміти, що має на увазі Беннабі під поняттям циклу цивілізації як феноменального і закономірного. Інакше кажучи, Беннабі дає багато назв концепції циклічного руху цивілізації, наприклад, «циклічне явище», «закономірність цивілізації», «кругообіг цивілізації» та «феномен цивілізації».[2] Різні назви задовольняють намір Беннабі показати, що рух цивілізації є зразковим.

Кожна цивілізація проходить три фази у своєму ході, щоб сформувати свій цикл історії: дух, розум та інстинкт. Коли цивілізація досягає третьої фази, перехідний процес починається з перенесення цінностей і насіння цивілізації в іншу епоху. Таким чином, в історії виникає

новий синтез людини, землі та часу для започаткування нової цивілізації з різними характеристиками та виразним психосоціальним контекстом.

Беннабі стверджує, що будь-яке суспільство у своєму цивілізаційному процесі буде слідувати визначеній схемі, що призводить до цивілізаційної трансформації. Після доцивілізованого суспільство на другому етапі (цивілізований етап) пройде через три фази – душа (духовна), розум (раціональна) та інстинкт (інстинктивна).[3]

Історично кажучи, це загальна закономірність кожної цивілізації. Її розвиток можна спостерігати історично як ряд із трьох фаз, що утворюють цикл. Беннабі також стверджує, що історія має циклічний рух і послідовність. Вона інколи фіксує блискучі аспекти нації, а в інший час найгірші стани виродження та занепаду. Поняття циклу дуже важливе для вирішення соціальних проблем. Воно допомагає визначити наше становище в кругообігу історії, зрозуміти нашу ситуацію, причини нашого занепаду та потенціал нашого прогресу.[4]

Поняття циклу відіграє першорядну роль у поясненні руху цивілізації. Циклічна концепція також постулюється як базова основа для аналізу та розуміння соціального буття людини.[5]

Беннабі не вигадав цього поняття, він розробив його від Ібн Халдуна, вплив якого на Беннабі дуже зрозумілий.

Насправді, сам Беннабі в різних уривках своїх книг багато разів визнає своє запозичення поняття циклу в Ібн Халдуна. В уривку *«Ісламу в історії та суспільстві»* Беннабі говорить:

> Саме Ібн Халдун, натхненний ісламськими психологічними чинниками, розплутав поняття циклу у своїй теорії (Три покоління), де термінологія, дещо узагальнена, маскує глибину ідеї, зменшуючи розміри цивілізації до масштабів династії (*'Asabiyyah*). Навіть якщо вона вузька, ця концепція пропонує нам загострити увагу на перехідному аспекті цивілізації.[6]

Хоча Беннабі розробив власну концепцію поняття циклу, зрозуміло, що його дуже приваблював акцент Ібн Халдуна на перехідному аспекті цивілізації. Іншими словами, він говорить про те, що людська цивілізація повинна починатися із заданої точки і слідувати визначеній схемі, яка нарешті призведе до її кінця. На завершальній фазі цінності цивілізації повинні переміститись і рухатися в інше місце. Цей перехід передбачає існування циклу.

На цьому етапі автор представить характеристики трьох фаз циклу цивілізації та циклу мусульманської цивілізації Беннабі, які можуть допомогти відповідно обговорити соціальні та історичні аспекти цього поняття.

(2) Три Фази Циклу Цивілізації

Беннабі вважає, що три фази циклу – це не просто еволюція, а ряд спонтанних зрушень від однієї ситуації до іншої. Швидше, вони відображають реальні та глибокі трансформації і зміни в людській особистості та в мережі соціальних відносин суспільства. Ці зміни та перетворення як в особистості, так і в суспільстві починаються з першої взаємодії між трьома царинами, сформованими в рамках релігійної ідеї та оточуючого середовища. Щоб досягти розуміння трьох фаз у психосоціальному контексті, автор вивчить психологічні зміни особистості та соціально-логічні зміни в суспільстві, коли в історії починається релігійна ідея.

Релігійна ідея формулює два важливі інструменти цивілізуючого процесу: мережу соціальних відносин, яка представляє нову царину людей, та якість і характер психологічних роздумів щодо нових принципів та вчення релігії. Останнє називають системою умовних рефлексів.

Перед побудовою соціальних відносин у суспільстві їх слід спершу сформулювати в людській душі та внутрішніх здібностях. Тому, коли ми говоримо про суспільні відносини, ми повинні співвідносити їх із системою умовних рефлексів. Діаграма (див. Рисунок 1) ілюструє тлумачення

Беннабі курсу цивілізації.[7] Вона показує розвиток цивілізації, що набуває форми циклу з трьома фазами, і дозволяє читачеві бачити психотемпоральні цінності, представлені вертикальною віссю, що позначає рівень розвитку мережі соціальних відносин суспільства. Вона також позначає соціальний рівень системи, її умовні рефлекси на будь-якій фазі своєї історії.[8]

Легко виявити взаємозв'язок між цими двома поняттями та кожною з трьох фаз, проілюстрованих на схемі.[9]

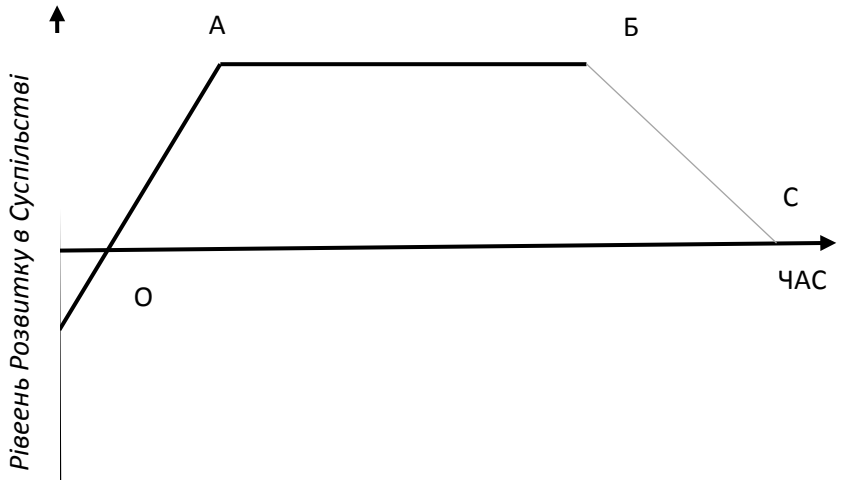

Рисунок 1: Цикл Цивілізації Беннабі

(а) Духовна Фаза

Нульова точка циклу (*рисунок 1*) являє собою положення, що передує цивілізації, і вказує на початок виникнення виняткових обставин, необхідних для створення історичного органічного синтезу трьох факторів: Людина, Земля та Час.

Саме цей синтез насправді знаменує народження суспільства, коли воно певним чином поєднується з початком його історичної дії. На даний момент соціальні цінності ще не стали конкретною реальністю. Вони є лише простими можливостями. Більше того, саме суспільство – це проста можливість, яка належить до майбутнього ходу історії:[10]

> Саме тоді виникає релігійна ідея і надає суспільству рушійну силу, її духовний поштовх, і надає середовище, що забезпечує вищезгаданий синтез. Цей синтез оголошує народження цивілізації та збігається з початком її історичної дії. Таким чином, Беннабі заявляє, що саме духовні стосунки між Богом і людиною створюють і визначають соціальні зв'язки, що пов'язують кожного індивіда його товаришами.[11]

Інакше кажучи, на початку кожної цивілізації релігійна ідея, в її широкому значенні, посіває духовне насіння, яке буде породжувати рух цивілізації. Отже, духовна фаза починає домінувати в житті особистості та суспільства. Вся діяльність та дії особистості знаходяться під загальним керівництвом душі та під її рушійною силою. Будь-яка модифікація чи зміна в цьому суспільстві є обов'язковою для духовної сили, яка виникає з релігійною ідеєю.

Під час цієї фази індивід перетвориться на людину, а дезінтегрована людина перетвориться на інтегровану людину (див. Розділ другий), оскільки історична трансформація суспільства починається з інтегрованої людини, яка починає динамічні відносини зі своїм оточенням.

Беннабі пояснює цю (духовну) фазу двома різними, але інтегрованими способами. Соціологічний шлях показує нам, що ця фаза стосується стану, в якому мережа соціальних відносин знаходиться на найвищому рівні щільності, навіть якщо вона не знаходиться на найбільшому ступені розширення. Це те, що Коран описує як «тверду і компактну споруду», що цитує Беннабі[12] і згадується у рядках Корану: «Воїстину, Аллах любить (тільки) тих, які ведуть боротьбу на його шляху лавами, схожими на міцну споруду».[13]

Психологічний шлях показує, що духовна фаза відповідає стану, в якому індивід перебуває у найкращому стані, а система його умовних рефлексів досягає найбільшої ефективності, а його життєва енергія на оптимальному рівні організації та орієнтації.[14]

Іншими словами, це стан соціальних відносин на духовній стадії, коли кожна діяльність індивіда чи суспільства знаходиться під контролем закону Духа. Отже, індивід і суспільство у цій фазі насолоджуються динамічним цивілізаційним рухом, який відкидає необережність і пасивність.

На думку Беннабі, психологічно ця фаза являє собою те, що деякі вчені-мусульмани називають *fitrah* (людська природа), тобто індивід повністю оснащений усіма своїми вродженими інстинктами, він людина природи (гомонатура). Саме фаза, коли релігійні ідеї починають свою функцію у введенні цих інстинктів у процес функціонування та адаптації, представляє те, що відомо у фрейдівській психології як Репресія (див. Розділ Сьомий). Однак цей процес функціонування та адаптації не викорінює ці інстинкти, а організовує їх у функціональному взаємозв'язку з вимогами релігійної ідеї.

Отже, життєва енергія, представлена інстинктами, не скасовується, а підпорядковується правилам певного порядку. У цій фазі індивід частково звільняється від біологічних законів, до яких він природно налаштований, тому що він повністю перебуває під контролем духовних міркувань, вкладених у його душу релігійною ідеєю. Тому він бере участь у житті, у цьому новому стані, заснованому на законах Духа.[15]

Приклад серед багатьох людей за законами Духа взято з історії першого ісламського покоління, що вважається духовною фазою для мусульманської цивілізації в її попередньому циклі. Беннабі стверджує, що сила духу дозволила Білалу[16] кинути виклик, піднявши палець як знак, що вказує на єдність Бога, усій Джахілії, незважаючи на жорстокі тортури, яким він піддався.[17]

(б) Раціональна Фаза

Духовна фаза не триває вічно. Вона швидше починає відходити з розвитком суспільства, підйомом матеріальних проблем та розширенням цивілізації. Таким чином, коли суспільство досягає певних меж, духовні сили

починають втрачати тотальний контроль над діяльністю розуму та інстинкту.

Тому цивілізація переходить у другу (раціональну) фазу (від А до В на *рисунку 1*). Тут усі види діяльності підпадають під контроль розуму, поки цивілізація підтримує свій прогрес в ході історії.

З переходом цивілізації в раціональну фазу суспільство користується розвиненою мережею відносин, перебуваючи в стані повного розширення, але страждає від певних дефектів, певних ран та стикається з певними кризами, які починають виникати в житті суспільства. Наприклад, мусульманська цивілізація постраждала в епоху Аббасида[18], коли суспільство зіткнулося з династією Аглабіб[19] в Північній Африці, яка прагнула до незалежності, і націоналістичним рухом в Персії.[20]

Якщо говорити психологічно, індивід вже не має повного контролю над своєю життєвою енергією під час виконання своїх соціальних функцій. Отже, частина його інстинктів вже не підпорядкована його умовно-рефлекторній системі; релігійна ідея починає втрачати свій повний контроль над інстинктами та енергіями особистості.

Однак суспільство все ще слідує за своїм розвитком та прогресом. Зв'язано це, здебільшого, з початковою силою віри, яку вдихнули в суспільство на попередній фазі.[21] Більше того, не всі цивілізуючі сили працюють. Швидше за все, частини сил та енергії суспільства впали в стан бездіяльності, а інші занепали. У ході мусульманської цивілізації Беннабі пояснив цю ситуацію рухами *Murji'ah*[22] та *al-Qaramitah*[23]. Тоді як цивілізуючі здібності перших впали в повний стан апатії, то останні діяли в опозиції до спрямування суспільства та проти його ідеалу.[24]

Мережа соціальних відносин досягає свого ідеального стану настільки ж, наскільки релігійна ідея продовжує свою експансію у світі. У той же час цивілізація досягає нового повороту для того, щоб впоратися з новими проблемами та нагальними новими потребами та прагненнями та появою нового порядку і нових стандартів.

Останнє, наприклад, збігається з епохою Відродження як у випадку європейського циклу, так і з появою династії Омейяд[25] у разі ісламського циклу. В обох циклах, новим поворотним моментом був саме розум. На відміну від душі, розум не здійснює тотального контролю над природними інстинктами, які поступово вироджуються. Такою була ситуація в період Омейядів, коли душа почала втрачати свій контроль і вплив над цими інстинктами, а суспільство перестало чинити тиск на індивіда.[26]

Протягом усієї історії цивілізації процес її еволюції виявляє вплив на психологію особистості, а також на моральну структуру суспільства, яка перестає коригувати поведінку особистості. Чим більше розкріпачуються інстинктивні енергії, тим менше дії особистості піддаються моральним міркуванням. З цього приводу проявів фази розуму, Беннабі стверджує, що:

> Якби вдалося виміряти за допомогою точного приладу ці психологічні умови, щоб виявити їх наслідки – як це можна було б зробити в лабораторіях природничих наук – тоді можна було б помітити зменшення в моральних нормах суспільства. Іншими словами, ми були б свідками того, що як тільки суспільство вступає у фазу розуму, соціальна ефективність релігійної ідеї починає знижуватися з тривожною швидкістю.[27]

Однак раціональна фаза також не триває вічно. Коли раціональні сили починають втрачати свій контроль над діяльністю індивіда, цивілізація стикається з новим контекстом, коли інстинктивні сили починають домінувати над духовними та раціональними.

(в) Інстинктивна Фаза

Після того, як розум втрачає контроль над діяльністю індивіда та суспільства (точка B до C на *рисунку 1*), цивілізація переходить у третю або інстинктивну фазу. Тут

кожна діяльність індивіда і суспільства знаходиться під контролем інстинктів. Відповідно, цивілізація висувається на постцивілізовану стадію, і її цінності переходять до іншого місця, де розпочнеться новий синтез людини, землі та часу.

У цій третій фазі природні інстинкти особистості вже не перебувають під контролем релігійних ідей чи суспільства. Беннабі пояснює цей стан у наступному показовому уривку:

> Вони [внутрішні інстинкти] вже не функціонують як гармонійне ціле. Швидше, вони діють індивідуально, переслідуючи егоїстичні інтереси через те, що порядок функціонування життєвої енергії порушився. Таким чином, життєва енергія втрачає свою соціальну функцію і більше не піддається умовно-рефлекторному механізму, який повинен сприяти процесу адаптації та орієнтації цієї енергії. Отже, саме індивідуалізм панує внаслідок свободи інстинктів. Таким чином, мережа соціальних відносин повністю розпущена.[28]

Інакше кажучи, ця фаза являє собою розпад тих якостей і талантів, коли на них впливають інстинкти, звільнені від опікунства і духу, і розуму. На цьому етапі взагалі ніяка спільна діяльність не можлива, бо фактично панує хаос та беззаконня. Такий був стан мусульманського суспільства в епоху *Muluk al-Tawa'if*[29] з Андалусії і далі.[30] Ми бачили, що за Беннабі, інстинкти не звільняються одразу, а поступово, оскільки контроль над душею поступово знижується.[31] Вони борються за визволення та поступово повертають своє панування над індивідом та суспільством. Коли інстинкти повністю звільнені, доля людини потрапляє під їхній вплив, починається третя фаза цивілізації, і релігійна ідея перестає виконувати свою соціальну функцію. Отже, суспільство занурюється в стан дезінтеграції, і це знаменує собою кінець цивілізаційного циклу.[32]

Кінець циклу настає, коли суспільство досягає третьої фази його еволюції, коли дихання, яке дало йому перший імпульс, перестає оживляти його. Це сигналізує про вихід цивілізації на інший простір, де починається черговий цикл нового біоісторичного синтезу. Цікаво, що під час цієї фази зусилля науки втрачають усе значення. Крім того, коли натхнення душі припиняється, раціональна робота також має тенденцію припинятися: людина втрачає жагу зрозуміти і волю діяти. Щойно вона втрачає прагнення та порив віри, розум також зникає, оскільки його зусилля гинуть у такій обстановці, яка вже не може їх зрозуміти чи використати. Ідеї Ібн Халдуна залишалися без уваги століттями через те, що мусульманська людина та мусульманське суспільство втратили бажання зрозуміти чи діяти, і вони втратили натхнення.[33]

Три фази, духовна, раціональна та інстинктивна, мають свої розрізнювальні характеристики, як соціологічно, так і психологічно. Кожна приносить зміни та модифікації як на рівні особистості, так і на рівні суспільства. Фази мають свій психосоціальний вимір, який впливає на індивіда та суспільство.

Виміри нагадують читачу, за наполяганням Беннабі (див. Перший розділ), про необхідність міждисциплінарного підходу до вивчення цивілізації та її питань, а саме психології та соціології серед інших наук, при вивченні цивілізації.

(3) Універсальність Циклу Цивілізації

Поняття циклу є універсальним і застосовне до всіх цивілізацій. Тому що це марш кожної цивілізації в її розвитку.

Беннабі стверджує, що цивілізація є лише низкою взаємопов'язаних циклів, схожих за своїми фазами з мусульманською та християнською цивілізаціями. Перша фаза починається, коли виникає релігійна ідея, і закінчується, коли інстинктивні сили домінують над духовними

і раціональними силами. Для нього майже всі історичні суспільства підпорядковані цій закономірності, і історичний досвід гарантує ці фази еволюції цивілізацій. Майже жодна цивілізація не є винятком з цього правила.[34]

Загальність та універсальність цієї картини чітко виражена у наступному уривку з *«Ісламу в історії та суспільстві»* Беннабі:

> Цикл, що народився в певних психо-часових умовах, розвивається звідти, і коли цивілізація їх випередила, це кінець циклу. Черговий розпочинається в нових умовах, які, у свою чергу, проходять повз. Цей закон проходить через тисячоліття історії, і людство повільно масштабує цей шлях, який протікає лагідним підйомом.[35]

Уривок показує загальну закономірність перехідного процесу цінностей і насіння цивілізації з одного контексту в інший.

Беннабі бачить, що цей повний цикл цивілізації з його трьома фазами дає нам чітке уявлення про життєву енергію цивілізації та про те, як вона перетворюється з однієї фази в іншу. Особливо це стосується часів першої фази, коли ця життєва енергія повністю перебуває під контролем і впливом порядку релігійної ідеї.[36]

Уважний аналіз цивілізаційного циклу показує умови, за яких процес організації та орієнтації цієї життєвої енергії здійснюється під керівництвом релігійної ідеї:

> Це спостереження має вирішальне значення для будь-якого проекту, спрямованого на реорганізацію цієї енергії, щоб відновити мережу відносин суспільства. Насправді це завдання реорганізації вимагає тих же умов, тобто відродження релігійної ідеї.[37]

Поняття циклу цивілізації є важливим поняттям при тлумаченні ходу цивілізації. Це дозволяє нам слідкувати за розвитком цивілізаційного процесу протягом усієї історії.

Воно також може допомогти спостерігати за функцією релігійної ідеї, перетворенням цінностей, взаємодією людини, землі та часу, а також контролювати різні зміни та модифікації, що відбуваються у всій еволюції цивілізації. Крім того, три фази циклу, а також їх психосоціальний вплив надають будь-якому досліднику, який займається вивченням цивілізації інструменти для аналізу всього її процесу та розуміння її явища.

Отже, пізнання кожної фази еволюції цивілізації та розуміння її характеристик забезпечать нам загальну структуру розвитку та еволюції та відповідний контекст та фази. Таким чином, це дозволяє нам вирішити будь-яку проблему, поставлену в будь-який момент методологічним шляхом.[38]

З іншого боку, дискусія допомагає нам зрозуміти лише один етап історичного розвитку суспільства, який включає ці три фази. Тому Беннабі вводить концепцію трьох етапів суспільства, які дивляться на рух цивілізації з іншого погляду.

ПОНЯТТЯ ТРЬОХ ЕТАПІВ СУСПІЛЬСТВА

За словами Беннабі, кожне людське суспільство у своєму історичному розвитку перебуває у психосоціальній ситуації, яка впливає на життя як особистості, так і життя самого суспільства. Вона змінюється і відрізняється від одного суспільства до іншого і від одного періоду до іншого. Ця зміна залежить від загального розвитку суспільства та його позиції в русі його еволюції.

Спираючись на категоризацію суспільств Беннабі, людське суспільство не фіксує себе в одному моменті або ситуації протягом усього свого життя. Навпаки, воно переходить з однієї ситуації в іншу, слідуючи психосоціальним цінностям свого розвитку. Тому необхідно знати положення суспільства на осі розвитку, щоб визначити стадію цього суспільства, пов'язані з цим проблеми, а також його досягнення:

> Загалом, на осі, що представляє етапи розвитку, історичне суспільство – чи то сучасне, чи минуле – повинне займати певне місце. Дійсно, історія виявляє існування трьох етапів: 1) доцивілізованого суспільства, 2) цивілізованого суспільства і 3) постцивілізованого суспільства.[39]

У будь-який момент кожне суспільство перебуває на одному з цих трьох конкретних етапів. На кожному етапі воно характеризується конкретними значеннями. У цьому уривку також видно, що людські суспільства знаходяться не в одній аналогічній стадії. Скоріше, кожне суспільство знаходиться на визначеному етапі. Протягом історії людства суспільства повинні розташовуватися на доцивілізованому, цивілізованому або на постцивілізованому етапі.

Як згадувалося в попередніх розділах, тут можна простежити використання міждисциплінарного підходу Беннабі. У цьому розділі його фокус на використанні історії, соціології та психології для розуміння питань цивілізації має вигляд методологічного значення. Він використовує психосоціальну інтерпретацію для пояснення історичної подорожі суспільства щоб розкрити риси сучасного мусульманського світу.[40]

Психосоціальна інтерпретація враховує індивіда та суспільство як дві змінні, і концепція трьох етапів може бути використана як інструмент інтерпретації руху людського суспільства, а також станів особистості. За допомогою цієї концепції ми можемо скласти вичерпну картину різних ситуацій та станів еволюції суспільства та цінностей у його цивілізації.

(1) Доцивілізоване Суспільство

Суспільство на доцивілізованій стадії ще не розпочало свій цивілізаційний процес.[41] Однак воно має свої особливості не лише у сфері матеріального розвитку, а й у сфері обізнаності, стилю культури, якості розуму та характері його руху.

Насправді цей тип суспільства ще нездатний робити історію чи грати свою роль у розвитку людської цивілізації. Ця пасивність заважає суспільству здійснювати будь-який цивілізуючий рух чи історичне вираження. Тому його життєва енергія, цивілізаційні здібності та здатність залишаються у стані пасивності; воно не здатне здійснити ту важливу дію, яка може загнати його в історію та підштовхнути до цивілізаційного процесу.

Беннабі розглядає індивіда в доцивілізованому суспільстві як природну людину (гомонатура). Вона готова – як був і арабський бедуїн в епоху пророка Мухаммеда – вступити в цикл цивілізації і пережити цивілізаційний процес. Індивід на цьому етапі – якщо запозичити терміни з хімічної науки – наче молекула води, повна збереженої енергії, здатна внести свій внесок у корисну дію.[42] Доцивілізоване суспільство знаходиться в мертвому стані, поки доцивілізована людина перебуває у стані потенційності. Це випадок арабської людини до появи ісламу. У той час людині бракувало бачення та місії. Таким чином, її думка не виходила за рамки племені та щоденної діяльності.

Беннабі стверджує, що найкращий приклад життя в доцивілізованих суспільствах не змінює свого вигляду та форми, але відображає попередній досвід людства в доісторичну епоху.[43]

Рушійна сила, яка мотивує цивілізаційні здібності, – це те, чого доцивілізоване суспільство потребує, щоб побудувати цивілізацію, оскільки воно володіє первинними елементами цивілізації, тобто людиною, землею і часом. Однак вони перебувають у незмінному становищі без сили релігійної ідеї. Остання, як видно з попереднього розділу, є каталізатором цивілізаційних цінностей, а також мотиватором, що забезпечує середовище для динамічної взаємодії між цими елементами. Це суспільство не може розпочати свій цивілізаційний процес і привести себе в цивілізовану стадію без динамічної взаємодії людини, землі і часу в рамках релігійної ідеї, а також воно не здійснює свого цивілізаційного процесу і не стає свідком будь-яких психосоціальних перетворень.

Підводячи підсумок, Беннабі стверджує, що розуміння особливостей цього етапу дозволить нам побачити психосоціальний розвиток особистості та суспільства, а також відмітити вихідну точку як мати справу з цим суспільством. Крім того, можна буде запропонувати відповідні плани та засоби для активізації та перетворення свого духу та цінностей на цивілізаційне завдання. Більше того, він зображує психологію людини та культуру суспільства, яка є психологією непростої людини, що перебуває в природному стані (*fitrah*), ще не вичерпаному цивілізаційним досвідом. На цьому етапі суспільство готове здійснити цивілізаційний рух, оскільки всі його можливості спрямовані на соціальний проект.

(2) Цивілізоване Суспільство

На відміну від доцивілізованого суспільства, яке характеризується духом інерції та застою, цивілізоване суспільство відрізняється своєю ефективністю та рухом. Беннабі стверджує, що це народження суспільства,[44] оскільки група досягає якості суспільства, коли вона починає рухатися, коли вона починає змінюватися для досягнення своїх цілей. В історичному відношенні ця подія збігається з появою цивілізації.[45]

Цивілізований етап відображає здатність суспільства максимально організувати та орієнтувати свою цивілізаційну здатність та вміння. На цьому етапі вся концентрація та навички особистості та суспільства спрямовані на здійснення цивілізаційного процесу.

Динамізм етапу дозволяє цій групі людей сформулювати власну цивілізацію, яка має свій світогляд і культуру. Таким чином, воно стає цивілізованим суспільством, і воно «може забезпечити необхідні вимоги до особистості, незалежно від того, яким є її статус у суспільстві».[46] Беннабі подає нам приклад:

> Одного разу я сидів у кафетерії (у Франції) з алжирським ученим, який має всі інтелектуальні та моральні якості, які дозволяють йому мати високий соціальний статус. Однак він висловлював мені своє страждання від труднощів, з якими стикалися він та його родина. Через деякий час він пішов, і я продовжував сидіти, поки французька леді зайшла в кафе. Вона виглядала п'яною і поганої поведінки, з потворним обличчям. Вона стала на одну ногу і почала співати так погано, як я ще ніколи не чув. Після цього вона гуляла, просячи гроші у присутніх. Я був здивований, коли вона зібрала більше, ніж те, що могло задовольнити потреби мого друга та його родини не один тиждень.[47]

Беннабі передбачає, що щастя особистості – це не особиста справа, а соціальна. Поки індивід прив'язаний до цивілізованого суспільства, йому будуть гарантуватись необхідні для нього потреби. Навпаки, у випадку алжирця, оскільки він прив'язаний до окупованого алжирського суспільства, яке не надає або не забезпечує цих необхідних вимог, його характеристики не допомогли йому жити комфортно.[48]

Прагнення досягти цивілізації виявляє рівень жвавості і зрілості людини та стиль її культури. Як видно з третього розділу, Беннабі стверджує, що «цивілізація починається з інтегрованої людини, яка постійно пристосовує свої зусилля до своїх ідеалів та потреб і здійснює в суспільстві свою подвійну місію актора і свідка».[49] Він стверджує, що людина – це рушійна сила, що стоїть за будь-яким цивілізованим суспільством, яке розпочинає свій цивілізаційний процес з інтегрованою людиною, а закінчується дезінтегрованою людиною. Іншими словами, цей етап розвитку завдячує добре організованому русі самої людини, яка готова ініціювати цивілізаційний процес.

В цей момент мережа соціальних відносин є найсильнішою, і суспільство користується активною культурою,

ефективним рухом, чітким баченням та систематичним проектом дій. Більше того, воно користується найвищим рівнем згуртованості та взаємопов'язаності, як ми бачили в попередньому прикладі про алжирського вченого в епоху французької окупації Алжиру.

У цьому контексті суспільство має здатність та можливість захищати свою цивілізацію та тримати темпи розвитку. Беннабі згадував про це, коли стверджував, що функція суспільства полягає у збереженні особистості та досягненні цілей своєї групи.[50] Тому всі індивіди на цьому етапі користуються захистом суспільства та суспільство саме досягає своєї мети: воно виконує свою цивілізаційну функцію.

(3) Постцивілізоване Суспільство

Коли суспільство досягає постцивілізованої стадії, воно доходить до кінця свого динамізму. Воно також втрачає свої цивілізаційні спроможності, перестає рухатися вперед по своєму початковому шляху і проходить через відсталість і занепад.

Отже, релігійна ідея перестає синтезувати цивілізаційні цінності, мережа соціальних відносин починає вироджуватися, динамічні особливості суспільства втрачають живу силу та мотивуючу функцію, а суспільство починає рух по спіралі вниз.

Падіння не обов'язкове. Інша цивілізаційна дія може вберегти суспільство від тієї темної долі і змінити шлях її занепаду на новий цивілізаційний процес, хоча на цьому етапі це важко.

По-перше, суспільство виробляє дезінтегровану людину, яка виснажена і вже не в змозі здійснити жодних історичних дій.

По-друге, після дезінтеграці і розпаду людини суспільство починає втрачати свої критерії та стандарти, що визначали бачення та організацію місії під час другого етапу (цивілізованого етапу).

Суспільство втратило культурні рамки, його сфера ідей зараз перебуває в стані хаосу, а його культура вже не цивілізує. Швидше, вона стає культурою відсталості та розгубленості, коли суспільство осідає на постцивілізованій стадії, яка є ознакою закінчення будь-якої цивілізаційної функції.

Індивід розпадається і розчиняється, а культура спільноти стає децивілізуючою, вона втрачає здатність забезпечувати бачення та місію для розвитку. Це дезінтеграція системи цінностей, особистості та суспільства.

Щодо трьох етапів розвитку загалом, зокрема третьої стадії, Беннабі робить методологічне зауваження: саме плутанина щодо цього етапу та відсутність всебічного розуміння його характеристик призвели до плутанини між істориками та іншими вченими між суспільством на цьому етапі і суспільством на першому етапі.[52]

У наступному розділі йдеться про акцент Беннабі на відмінності між трьома етапами з фокусом на особливостях третього етапу та його значення для сучасної ситуації в мусульманському світі.

(4) Важливість Постцивілізаційного Етапу

Історики зазвичай розрізняють перший і другий етап. Однак вони зазвичай не розрізняють другий і третій етап. Вони не звертають уваги на реальність третього етапу, який вони вважають розширеною частиною другого. Тому вони вважають, що постцивілізоване суспільство слідує ходу цивілізації.[53]

Беннабі критикує позицію істориків у констатуванні різниці між етапами. Для нього слід усунути плутанину між етапами: «постцивілізоване суспільство – це далеко не фіксоване суспільство, а таке, яке змінило порядок свого перебігу. Таким чином, воно розвивається назад, оскільки відхиляється і перебиває шлях своєї цивілізації»[54] Іншими словами, постцивілізоване суспільство не є нерухомим, а рухається вниз або назад, після того, як відхилилося від

шляху своєї цивілізації і після втрати зв'язків із його ідеалом.[55]

Ця плутанина етапів ускладнить будь-які зусилля для вирішення проблем суспільства на такому етапі, оскільки існує різниця між суспільством, яке ще входить в цивілізаційний процес (доцивілізований етап), і суспільством, яке вже пережило такий процес (постцивілізований етап), і виснажене і не здатне здійснити будь-яку цивілізаційну дію чи діяльність. Плутанина етапів також створює марення, коли воно бачить суспільство на третьому етапі, ніби воно на другому.[56]

Ставлення Беннабі до плутанини істориків щодо третьої стадії не заважає йому визнати, що є деякі історики, яким вдалося уникнути цієї плутанини. Ібн Халдун зміг осягнути це явище і докорінно описати його. Через століття після падіння Багдаду та до Гранади він зміг відзначити переломний цикл мусульманської цивілізації. Саме з цього моменту почалася пост-*al-Muwahhid* ера, постцивілізаційна епоха мусульманського світу.[57]

Беннабі погоджується з тим, що пост-*al-Muwahhid* ера почалася з точки, зазначеної Ібн Халдуном, що позначає переломний шлях у мусульманському суспільстві та початок постцивілізаційного етапу в мусульманському суспільстві. Саме на цьому етапі суспільство блукає за межами свого початкового шляху. Саме момент перегину та розпаду призводить до величезних змін у соціокультурному житті суспільства.[58]

Притримуючись цього погляду, суспільство на постцивілізованій стадії продовжує свій рух, але він може стати руйнівним і шкідливим. Тому розмежування між цим етапом та іншими є важливим та корисним у визначенні позиції та становища суспільства.

Ця відмінність є показником трансформації та зміни цінностей і менталітетів в межах одного єдиного суспільства або в межах різних суспільств. Відповідно, наше ставлення до ситуації повинно бути пов'язане з новою трансформацією, яка відбувається в житті як особистості, так і суспільства на даному етапі.

Щодо особистості, Беннабі стверджує, що людина або живе на доцивілізаційному етапі, в комфорті цивілізаційного етапу, або покинула цивілізацію (постцивілізацію). Три стадії відрізняються одна від одної тим, що їх життєвий контекст змінюється залежно від якості цінностей та характеру людини в конкретний момент розвитку.[59]

Цивілізована людина відрізняється від нецивілізованої, і ми повинні порівнювати людину, що вийшла з цивілізаційного етапу, з тією, яка ще не вийшла на цивілізаційну стадію. Людина, яка перебуває поза цивілізацією або вийшла з неї, містить деякі залишки цивілізації; вона створює більші труднощі для суспільства, ніж та, хто ще не ввійшла в цивілізацію.[60]

У своєму інтелектуальному процесі Беннабі намагався вирішити проблеми сучасної ситуації в мусульманському світі, вважаючи, що він знаходиться на третьому етапі.

Беннабі був стурбований тим, щоб знайти рішення для мусульманського світу, який живе в стагнації та відсталості, теоретично і практично. Він працював з третім етапом, оскільки зрозумів, що на цьому етапі перебуває мусульманський світ, і будь-яке рішення чи лікування повинні враховувати характер і тип кризи, що трапляються на постцивілізованому рівні.

Якщо мусульманський світ перебуває на третьому етапі, це знання дозволяє йому вирішувати виклики, які кидає ця стадія, оскільки суспільство втрачає будь-яку оригінальність у думках чи поведінці порівняно з іншими етапами.[61]

Для вирішення своїх проблем суспільству необхідно повернути свою оригінальність і динамічну поведінку, створивши нову людину, звільнену від характеристик постцивілізованої людини, яка здатна вступити в новий синтез з часом і землею, і в динамічній взаємодії з релігійною ідеєю.

Беннабі стверджує, що важливо спостерігати, на якій стадії історії ми перебуваємо, щоб зрозуміти нашу

ситуацію та знати причини, що стосуються нашої відсталості чи розвитку. Іншими словами, важливо знати нашу позицію в циклі історії, щоб зрозуміти причини розвитку чи тенденцію до зниження в нашому житті.[62]

Він наполягає на тому, що ми не можемо просто запропонувати рішення, як вилікувати хвороби мусульманської цивілізації, не враховуючи поняття етапів та факторів історичного розвитку кожного суспільства. Соціальні проблеми є історичними, це означає, що те, що є суттєвим для даного суспільства на певному етапі чи періоді його розвитку, може стати абсолютно шкідливим для іншого, оскільки суспільства мають різні стадії, різні покликання та різні цілі.[63]

Це твердження призводить до усвідомлення того, що ніхто не може запропонувати рішення та методи, спершу не розглядаючи статус свого суспільства, не вкладаючи свої ідеї, емоції, висловлювання та зусилля у стадію, в якій знаходиться його суспільство.[64]

Беннабі представив аналіз трьох етапів та їх відповідних характеристик, психосоціальних ситуацій та психокультурних цінностей, щоб дати можливість дослідникам зрозуміти та правильно поводитися з їх умовами та впливом. Він зосередив велику увагу на етапі постцивілізованого суспільства та на характеристиках постцивілізованої людини, щоб провести відмінність між трьома етапами.

Ключ розмежування цих етапів відкриває особливості та характеристики цивілізуючого руху конкретного етапу. Це дозволяє спостерігачам руху суспільства звертати увагу на організацію, структуру, функціонування та динамізм суспільства на цьому етапі. Відповідно, науковці, лідери та політичні діячі можуть визначати, виходячи з картини, яку вони склали в суспільстві, як боротися з проблемами та визнавати досягнення.

Підводячи підсумки трьох етапів, я припускаю, що Беннабі використовував цю концепцію, щоб представити її дослідникам як інструмент аналізу для вимірювання статусу та різних особливостей суспільства на кожному

етапі в масштабі розвитку. Три етапи також пояснюють, як певні закономірності та закони регулюють людське суспільство. Згодом дослідники можуть виявити особливості таких етапів та значення, які вони виявляють, щоб правильно з ними поводитись. Концепція та приклади, представлені Беннабі, також виявляють, що сьогодні мусульманський світ перебуває у стані кризи та дилеми, і нам потрібно вивчити його, щоб знати, чи перебуває він на доцивілізованій чи постцивілізованій стадії. Для Беннабі мусульманський світ знаходиться на третьому етапі, і зараз він докладає різних зусиль для відновлення свого цивілізаційного процесу. Він повинен зрозуміти свою ситуацію для того, щоб зробити можливою цю зміну, і щоб впоратися з умовами свого етапу для вирішення відповідних проблем у рамках нових цивілізаційних зусиль.[65]

Беннабі підійшов до еволюції суспільства з ще однієї точки зору, психосоціологічної точки зору та представив концепцію трьох епох суспільства, обговорену в наступному розділі.

ПОНЯТТЯ ТРЬОХ ЕПОХ СУСПІЛЬСТВА

(1) Значення та Характеристики Трьох Епох Суспільства

Суспільство у своїй еволюції переживає три різні психосоціологічні епохи розвитку: епоха предметів, епоха людей та епоха ідей, які є тими ж етапами, які переживає індивід у своєму зростанні від дитинства до зрілості. Що стосується суспільства, то перехід від однієї епохи до іншої не є настільки очевидною, як в індивіді.[66]

Беннабі представляє загальну концепцію діалектичного взаємозв'язку між царствами людей, предметів (речей) та ідей, що надає значення концепції трьох епох:

> Загалом, характеристики дії, як на індивідуальному, так і на колективному рівнях, залежать від внутрішніх зв’язків між параметрами культурного

> світу: предметами, особами та ідеями, втручання яких у діяльність суспільства визначається в будь-який момент, внутрішньою діалектикою, яка відповідає його історичній стадії. Більше того, кожній миті відповідає специфічне співвідношення між предметами, особами та ідеями, інтегрованими у тканння дії. Такий момент є лише справою нормальності та рівноваги в ході цієї діалектики.[67]

Беннабі підкреслює, що кожне суспільство має свій складний культурний всесвіт, в якому сфери предметів, людей та ідей переплітаються з узгодженими діями суспільства. Завжди існує верховенство однієї сфери над двома іншими, що виявляється в поведінці та способах мислення, і завдяки яким людські суспільства розрізняють себе.[68]

Таким чином, суспільство в першій епосі формулює свої судження та рішення відповідно до критеріїв, накладених цариною предметів. Його ідеї зосереджені на предметах. У цю епоху природа та якість суджень підпорядковуються примітивним потребам людини і, в основному, стосуються світу його почуттів і більше лежать на відчутній реальності, яка грунтує його у царині предметів (речей).

Прикладом цієї епохи є арабське суспільство до появи ісламу. Це було невелике племінне суспільство, що жило на Аравійському півострові в обмеженому культурному всесвіті, в якому все було зосереджено на предметах. Навіть вірування були зосереджені на ідолах, які були неживими. Сама сфера предметів була дуже бідною, характеризувалася кочовим життям.[69]

Беннабі стверджує, що людське суспільство переживає епоху предметів у доцивілізованій та постцивілізованій стадії. В обох, дух або менталітет «реальності» (*choseisme*) домінує над індивідом та суспільством. Таким чином, його культура втрачає творчість і динамізм, а також будь-яку здатність формувати нове бачення. Вона також стає культурою «речі», яка зосереджується на предметах, а

не на ідеях. У сучасному мусульманському суспільстві це впливає на психологічному, моральному, соціальному, інтелектуальному та політичному рівні.

На психологічному та моральному рівні, коли культура зосереджена на об'єктах, «об'єкт» стоїть на вершині шкали цінностей, судження буде кількісним, а не якісним, і кожна річ буде оцінюватися за шкалою об'єктів, а не значення.

На соціальному рівні розгляд кількісних аспектів проблем призведе до формулювання рішень щодо кількості та нехтуватиме якістю.

На інтелектуальному рівні також є характерні симптоми «тиранії речей». Наприклад, автора книги не запитують про те, як було розглянуто будь-яке дослідження та як до нього зверталися. Скоріше, його запитають про кількість сторінок, що позначає турботу про кількість, а не про якість. Іноді сам автор піддається логіці об'єктно-орієнтованого мислення.

На політичному рівні ментальність «реальності», тобто «тиранія речей», відчужує соціальну владу в багатьох сферах, особливо в галузі планування, коли країна стикається з проблемою нерозвиненості, або шляхом інвестування іноземних капіталу або підвищивши податкову ставку таким чином, щоб вона паралізувала кожну приватну економічну діяльність шляхом закладання основи для системи фіскального фаворитизму в країні.[70]

У другій епосі суспільство формує свої судження за стандартами людської моделі чи прикладу. Вона походить із царини людей, а не предметів. Тут особа втілює людське життя через його положення в людському розумі. Люди цієї епохи залежать від людської моделі, яка забезпечує фігуру авторитету, яку слід дотримуватися чи наслідувати. Це епоха, в якій царство предметів та ідей повинно йти рука об руку з царством людей.

Ідеї не вільні від матеріального втілення та уособлення, але людина їх втілює. Це означає, що ідея завжди асоціюється з царством людей. У цьому контексті

Беннабі представляє Джахілію (доісламське арабське суспільство) як приклад централізації ідей щодо царства людей, обмежених межами племені. Царство ідей було втілено у тих блискучих віршах, відомих як *Mu'allaqat*. В них поет зібрав свої яскраві вірші, щоб відзначити слави та перемоги свого племені чи племінного вождя, чи лицарства деяких членів свого племені. Суспільство Джахілії опинилося на периферії історичних дій і вийшло з тогочасних рухів сусідніх великих народів Візантійської, Перської та Ефіопської імперій.[71]

У нинішньому мусульманському суспільстві існує взаємозв'язок між деспотизмом предметів та осіб, і Беннабі стверджує, що це має шкідливий вплив, особливо на моральному та політичному рівні.

На моральному рівні, коли суспільство прив'язує свій ідеал до людини, ідеал уособлюється, і створює небезпеку повторити всі помилки та корупційні дії цієї людини на шкоду суспільству. Ця шкода приймає або форму відмови від падіння ідеалу, або відступництва, оскільки, як вважають, вона відшкодує невдачу, прийнявши інший ідеал. Заміна проблеми людей такою ідеєю завдає великої шкоди ісламським ідеям, представленим людьми, кваліфікація яких їм не відповідає. У цьому контексті Беннабі запитує, яка людина може втілювати ідеї, не загрожуючи суспільству.[72]

Беннабі згадує, що Коран виражає небезпеку персоніфікації: «а Мухаммед – лише апостол; всі [інші] апостоли померли перед ним: якщо тоді він помре або буде убитий, ти розвернешся на 180 градусів?»[73] Це попередження не означає очікування помилок чи корупції в поведінці, яка неможлива, оскільки стосується Пророка. Скоріше, це сигнал і застереження від небезпеки уособлення ідей. Тому Беннабі бачить, що цей вірш справді виявився поштовхом, який підштовхував первісне суспільство, до якого він був надісланий, від епохи предметів до епохи ідей.[74]

На політичному рівні культ «провіденціальної людини» та «унікальної речі» проявляється скрізь у сучасному

мусульманському світі. У зв'язку з цим, колоніалізм і новий колоніалізм можуть використати нашу нездорову тенденцію до уособлення наших ідей. Це втручання іноді заважає нам отримати користь від невдачі, тому що ми простежуємо її причини, повертаючись назад до «підступної людини», а не серйозно замислюємось над уроками, які можна отримати.[75]

У третій епосі, яка є епохою ідей, суспільство досягає своєї зрілості. Воно переходить до цивілізаційного етапу, де ідеї стають самозаземленими та відіграють провідну роль в орієнтації суспільного покликання. Суспільство досягає точки рівноваги серед своїх царств. Таким чином, усі сфери функціонують у гармонії.

Об'єкти, особи та ідеї зосереджені на оригінальній схемі та ідеалі, принесених релігійною ідеєю. Це випадок першого мусульманського суспільства, коли воно почало порушувати свої племінні кордони, коли кожен член суспільства стає носієм послання суспільства, і де побудувати новий культурний всесвіт, в якому об'єкти та особи зосереджуються на ідеях.[76]

Суспільство обертається навколо домінуючої сфери з характеристиками кожної епохи, таким чином, дії, цінності та бачення так чи інакше формуються за її критеріями.

(2) Важливість Концепції Трьох Епох

Після роздумів про концепцію трьох епох автор вважає, що вона може бути використана як важливий інструмент для вимірювання руху суспільства в ході історії та для вимірювання провідних цінностей суспільства в конкретний момент часу, щоб ми знали, чи перебуває суспільство у процесі підйому чи занепаду.

Слідом за цим поняттям, діяння суспільства слід розглядати як інтегровану діяльність, завдяки якій царство предметів змішується з двома царинами людей та ідей. Структура цієї діяльності, хоча і примітивна, охоплює

мотиви та засоби виконання. Незважаючи на цю суміш та втручання трьох царств, завжди існує домінування однієї царини над двома іншими, і саме це відрізняє одне суспільство від іншого з точки зору його способів мислення та поведінки.[77]

Таким чином, концепція трьох епох може бути використана як шкала для вимірювання психосоціальної зрілості суспільства, напрямку його цивілізаційного процесу, організації його діяльності та перенесення цінностей з одного етапу на інший у ході. історії. Крім того, домінування одного царства над двома іншими допомагає передбачити положення, в якому суспільство знаходиться в своєму історичному русі. Отже, можна буде дізнатися про його досягнення або вирішити його проблеми.

Інакше кажучи, епохи представляють соціальні цінності та культурне оточення, що домінують і впливають на суспільство в будь-який момент його цивілізаційного зростання та змін. Крім того, вони відображають рівень сумлінності та ефективності суспільства.

В методологічному відношенні Беннабі спрямовує свій аналіз на мусульманський світ та його лідерів, наголошуючи на його нинішній ситуації. Він ставить його на доцивілізований етап, де воно бореться за вступ у новий цивілізаційний процес. Він каже, що «наприкінці процес закривається, і мусульманське суспільство, повертаючись назад, нарешті виявляє, що століття тому воно увійшло до доцивілізованого етапу [знову]».[78]

Відповідно, його діагноз трьох епох спрямований на інтелектуальних лідерів, політиків та осіб, які приймають рішення в мусульманському світі, щоб вжити адекватних заходів та сприяти вирішенню відповідних проблем, головним чином нинішньої дилеми відсталості мусульманського світу.

Беннабі усвідомлював, що його концепція, хоча в основному спрямована на мусульманське суспільство, може бути загальним психосоціологічним інструментом для аналізу психосоціальної еволюції будь-якого цивілізованого суспільства.[79]

Інтерпретація руху цивілізації Беннабі проходить різні рівні аналізу, щоб максимально всебічно зрозуміти динамічний процес перебігу цивілізації в історії. Він використовує поняття циклу, трьох етапів і трьох епох, які, по суті, є багаторівневим аналізом одного явища. У наступному розділі розглядається ще один рівень руху цивілізації, дивлячись на концепцію трьох станів мережі соціальних відносин.

КОНЦЕПЦІЯ ТРЬОХ СТАНІВ МЕРЕЖІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Мережа соціальних відносин, як обговорювалося в Третьому розділі, – це мінімальний набір відносин між і в межах трьох царств суспільства, що внутрішньо пов'язує компоненти однієї сфери між собою, і зовні три царини одну з одною. Ця мережа надає царині людей ключову роль та узгодженість. Вона надає царині ідей її ефективність, точність та багатство та царству предметів, його значення та корисність, а також реальну цінність.

Знімаючи шари мережі соціальних відносин як показник змін та розвитку в суспільстві, Беннабі розкриває структуру ще трьох станів чи умов протягом усього історичного розвитку суспільства: стан компактності, недбалості та розпаду.

Коли мережа соціальних відносин перебуває у стані компактності, суспільство досягає максимальної міри інтеграції та гармонії там, де моральна сила та прозорість досягають свого найвищого рівня. «Це стосувалося суспільства Мадини в історії мусульманського та християнського суспільства в період римських катакомб»[80] (далі 2 століття). І навпаки, розрив мережі соціальних відносин є свідченням початку спустошення чи смерті суспільства.[81]

Патологія суспільства діагностується, коли текстура мережі стає розпливчастою так, що вона вже не здатна ефективно здійснювати взаємну діяльність, і це знак того,

що вона на шляху до фатального кінця. Якщо мережа повністю розпущена, суспільство оголошується мертвим.[82]

Беннабі вважає, що вивчення стану мережі соціальних відносин – це, по суті, вивчення еволюції та функціонування суспільства.[83] Стан компактності та стійкості відображає ефективність та життєздатність цивілізованого етапу суспільства. З іншого боку, стан недбалості свідчить про те, що мережа соціальних відносин більше нездатна підтримувати ефективні колективні дії. Більше того, це прокладає шлях до останнього стану, розпаду, що в свою чергу вказує на постцивілізований етап.

Розвиток суспільства в його цивілізаційному процесі зафіксовано як якісно, так і кількісно в його мережі соціальних відносин, яка є показником етапів суспільства протягом його історії, а також показником епохи, в якій суспільство знаходиться в психосоціальному рівні його розвитку.[84]

Він представляє концепцію трьох станів або умов мережі соціальних відносин з метою подальшого розуміння динамізму суспільства в його історичній еволюції через перспективу відносин у цьому суспільстві.

На думку Беннабі, процес розвитку можна виразити двома різними способами: а) кількісно, за допомогою рівняння, яке представляє кількість відносин, що беруть участь у мережі соціальних відносин, і б) якісно, через рівняння, що представляє психо-часовий рівень або ефективність цієї мережі.

Якщо припустити, що загальна кількість індивідів у суспільстві чи громаді становить (N), то кожна людина буде задіяна у загальній кількості відносин, рівних (K). Число (X) представляє індекс розвитку та еволюції з кількісної точки зору. Це виступає як ознака еволюції суспільства. Отже, воно обов'язково коливається між (1) і (N) або, якщо покласти його в алгебраїчну формулу: $1 < X < N$.[85]

Тоді з усіма елементами ми отримуємо формулу $K = N – X$. Загальна кількість (N) осіб, які складають соціальну мережу в цілому, включаючи загальну кількість відносин, дорівнює (L) таким чином: $L = NK = N (N – X)$.

Стан мережі соціальних відносин можна виміряти, виходячи зі значення змінної (X), яка дає загальну кількість соціальних відносин відповідно до кожної держави. Це буде предметом наступної частини.

(1) Стан Компактності

Беннабі бачить, що стан компактності, позначений рівнянням $L_1 = N (N – 1)$, означає, що суспільство досягло піку свого розвитку. Про умову згадує Пророк у своїх хадисах; «Віруючий для іншого віруючого – це як будівля, різні частини якої підтримують одна одну».[86]

Це рівняння показує, що L_1 (кількість відносин) знаходиться на своєму оптимальному рівні, суспільство перебуває у своїй цивілізаційній та духовній фазі, де всі члени суспільства прив'язані один до одного. Тому суспільство перебуває у стані злагодженості та гармонії.

Беннабі відноситься до досвіду мусульманського суспільства в історичній Медині як до моделі цілісного суспільства, де кожен член був взаємопов'язаний з іншими членами суспільства за допомогою братства, встановленого пророком Мухаммедом після його міграції.

Хоча царства цього суспільства знаходилися на попередніх етапах становлення, його мережа соціальних відносин була сформована ще в перші дні міграції Пророка з Мекки в Медину.

Контекстуально Беннабі стверджує, що будь-який цивілізаційний процес починається в основному ще до того, як його три сфери сформуються та розвинуться. Суспільство починає свою функцію одразу після побудови мережі соціальних відносин, тоді як сфера ідей перебуває у простих та попередніх стадіях, а сфера об'єктів ще бідна і проста. З іншого боку, царство людей починає змінюватися та інтегруватися в новий порядок відносин.[87]

Іншими словами, при формуванні царства людей мережа соціальних відносин починає працювати, хоча інші дві сфери ідей та об'єктів ще знаходяться на попередніх етапах формування. Беннабі також стверджує, що:

> Кожного разу, коли ми знаходимо в певному місці в певний час дію, яка постійно інтегрує людину, ідеї та об'єкти, це є лише свідченням того, що цивілізація вже почалася в цій конкретній структурі, і що синтез був ефективно реалізований у царині людей.[88]

Специфічні відносини у царині людей забезпечують необхідні зв'язки між ідеями та об'єктами в ході узгодженої діяльності, яку здійснює суспільство.[89]

Формування царства людей є передумовою формування мережі соціальних відносин. Тут Беннабі подав приклад з історії мусульманської цивілізації, яка почала розвиватися в історії до завершення її царств ідей та об'єктів. Історія говорить нам, що її царство людей пройшло глибокий процес трансформації, який призвів до об'єднання першої групи товаришів, які виконували місію поширення ісламу та прокладали шлях для мусульманського суспільства та цивілізації.[90]

Він також додав, що функція мережі соціальних відносин в об'єднанні індивідів та груп виражається чітко, у випадку мусульманського суспільства, у їх зібранні в мечеті на п'ятничну молитву, яка служить постійним нагадуванням про її народження. Дійсно, це і його символ, і пам'ять. Пам'ятна та символічна цінність людей, що збираються, – це універсальне явище, яке існує у всіх історичних ідейних суспільствах, згаданих у другій главі, суспільствах, побудованих відповідно до релігійної ідеї чи системи вірувань.

Приклади Беннабі показують, що поява цивілізації в історії є наслідком трансформації в царині людей, яка породжує мережу соціальних відносин. Тому цей процес трансформації може бути використаний для означення наступу чи відходу цивілізації.

Що стосується зв'язку між цариною ідей та мережею соціальних відносин, Беннабі стверджує, що «багатство суспільства ніколи не може бути виміряне кількістю предметів, якими воно володіє. Швидше, його слід вимірювати з точки зору наявних у нього ідей».[91]

Ідеї – це справжнє багатство та достаток суспільства, але воно має мати над ними контроль, оскільки без контролю вони втратять свій орієнтаційний характер. Таким чином, суспільство не зможе відновити жоден цивілізаційний процес.

Як стверджує Беннабі, якщо важкі та несприятливі обставини трапляться з суспільством, наприклад, повінь чи війна, які можуть повністю знищити його царство об'єктів, або можуть спричинити тимчасову втрату контролю над ним, катастрофа була б більш руйнівною, якби таке суспільство в той же час втратило контроль над цариною своїх ідей. Однак, якщо йому вдасться зберегти свої ідеї, воно фактично економить усе, оскільки зможе реконструювати своє царство об'єктів.[92]

Таким чином, царство ідей відіграє роль захисника суспільства, хоча воно має міцний зв'язок із мережею соціальних відносин. Це зрозуміло з наполягання Беннабі на контролі суспільства над цариною ідей. Якщо бути точним, якщо суспільство багате ідеями і все ще контролює і спрямовує їх, вони дадуть змогу суспільству повернути свій динамічний характер у періоди негараздів. і скрути, коли воно втрачає своє царство об'єктів.

У цьому контексті Беннабі використовував історію, щоб дати пояснення. Наприклад, під час Другої світової війни Німеччина зазнала складних обставин, як і Росія в меншій мірі, і стала свідком руйнування своєї царини об'єктів. Однак обидва змогли переробити все за короткий проміжок часу завдяки їх запасам у царині ідей.[93]

Завдання реконструкції бере на себе суспільство, і воно неможливе без існування мережі соціальних відносин. Вона пов'язує членів суспільства один з одним і орієнтує різні види діяльності на виконання спільної функції, яка є конкретною місією та покликанням цього суспільства. Сфера ідей не функціонує ізольовано, оскільки цього недостатньо. Знову ж таки, Беннабі вказує на досвід мусульманського суспільства у двох різних випадках.[94]

Коли мусульманське суспільство увійшло до всесвітньої історії у 7 столітті н.е., його ідеї все ще були ембріональними та невиразними порівняно з цивілізованими суспільствами, які вторглись та зазнали поразки в Єгипті, Персії та Месопотамії.[95] Через шість століть, коли воно почало погіршуватися та занепадати, в його розпорядженні були найбагатші бібліотеки світу того часу. Однак воно занепало під ударами нових націй, таких як Іспанія, чия сфера ідей була відносно бідною. Ті бібліотеки насправді не допомогли уникнути поразки.[96]

Сама сфера ідей не може виправдати розвиток чи занепад цивілізації. Швидше, вона потребує гармонійних дій, що включають ці ідеї в мережу соціальних відносин:

> Отже, ефективність ідей залежить від мережі соціальних відносин, тобто ми не можемо думати про гармонійну дію, що включає людей, ідеї та об'єкти без цих необхідних відносин. Така дія є ефективною, оскільки мережа відносин наближається до стійкості та компактності. Відповідно, якщо багатство суспільства вимірюватиметься кількістю його ідей, з одного боку, його також слід розглядати з точки зору його мережі відносин.[97]

Ця цитата виявляє важливе зауваження щодо стійкості та компактності мережі соціальних відносин. Коли суспільство перебуває на стадії свого розвитку та ефективності, соціальні відносини перебувають у сильному стані, і вони досягають свого остаточного рівня інтеграції та гармонії, моральної сили та прозорості. І навпаки, коли мережа соціальних відносин вироджується і псується, цивілізація починає занепадати і розпадатися.[98]

(2) Стан Недбалості

Перші ознаки поступового процесу дезінтеграції помічені в мережі соціальних відносин:

> До того, як суспільство повністю розпадеться, хвороби пролазять в соціальне тіло у вигляді розривів і незлагод у його мережі соціальних відносин через згадані вище кількісні та якісні причини. Ця патологічна ситуація може тривати довгий або короткий час до досягнення остаточного її розпаду. Такий повільний процес дегенерації, коли він проникає в соціальне тіло. Усі причини дезінтеграції винятково криються в мережі соціальних відносин.[99]

Про стан недбалості вказують таким рівнянням: $L_2 = N (N – X)$. По мірі того, як X все більше наближається до рівності з N, у суспільства виникає проблема. Чим більше N збільшується, тим більше розривів і захворювань в суспільстві.

Це рівняння показує, що L_2 (кількість відносин) зменшується, а суспільство кришиться між цивілізаційними та децивілізаційними силами в суспільстві. Це стан між компактністю та розпадом. Якщо суспільство може впоратися зі своїми проблемами та зміцнити свою мережу соціальних відносин, воно продовжить свій цивілізаційний процес. Якщо не зможе, – воно піде своїм шляхом до процесу децивілізації, який є дезінтеграцією та занепадом.

(3) Стан Розпаду

На відміну від першого стану, Беннабі каже:

> Коли суспільство досягає остаточного розпаду, його мережа соціальних відносин має вигляд такого рівняння: $L_3 = N (N – N) = 0$. Це означає, що мережа соціальних відносин розчинена таким чином, що вона не в змозі задовольнити вимоги будь-якої спільної діяльності, яка в кінцевому рахунку стає неможливою.[100]

Тут у суспільстві панує хаос та анархія. Такий був стан мусульманського суспільства в епоху дрібних царів

(Андалусії); мережа була повністю занепащена, і суспільство не змогло вжити жодних колективних дій.[101]

Для Беннабі ця ситуація могла бути і тим, про що говорив Пророк в одному зі своїх хадисів:

> Люди незабаром покличуть один одного, щоб напасти на вас як на людей, коли їсте, запрошуйте інших поділитися їхньою стравою. Хтось запитав: «це буде через те, що нас тоді буде мало?» Пророк відповів: «Ні, вас тоді буде безліч, але ви будете негідниками і сміттям, як те, що зносить стрімкий потік ...»[102]

Беннабі переконаний, що держава, згадана в хадисі, не є чимось специфічним для мусульманського суспільства, а про кожне суспільство, коли мережа соціальних відносин досягає стану розпаду. У такому стані, стверджує Беннабі, его перевершує совість і наздоганяє спільний інтерес. Таким чином, суспільство входить у те, що можна охарактеризувати як соціальну трагедію.

Цей стан відповідає епосі речей, коли суспільство перебуває на його постцивілізованому етапі, і людина вже не інтегрується, а розпадається, і більше не в змозі вступати в динамічну взаємодію з іншими елементами або компонентами цивілізації.

З наведеного аналізу ми бачимо, як мережа соціальних відносин функціонує як дуже важливий інструмент для вивчення всього розвитку цивілізації. Три стани компактності, недбалості та розпаду слугують показником для визначення етапів розвитку цивілізації та суспільства.

ВИСНОВОК

У попередній главі автор обговорював основні концепції підходу Беннабі до цивілізації. Основна увага приділялась аналітичній точці зору на концепції, що складають основні елементи цивілізації. Беннабі застосував два різних,

але тісно взаємопов'язаних механізми або рівні. Перший – це аналіз, який розібрав уражені явища на основні складові з метою виявити їх структуру. Другий – синтез, який дивився на явища в процесі їх руху та взаємодії, щоб зрозуміти їх динаміку.[103]

Метою цього розділу було вивчити тлумачення Беннабі руху цивілізації, простежити за рівнем синтезу, щоб вивчити хід руху протягом усієї історії, а також побачити, як Беннабі інтерпретував різні елементи цивілізації, як вони працюють або у їх цивілізаційних, або децивілізаційних процесах.

Причина зв'язування цих понять полягає у виявленні їх взаємозв'язку як інструментів для інтерпретації руху цивілізації та отримання більшого розуміння динамізму суспільства в його історичному ході з різних поглядів чи рівнів.

Талбі зазначив, що теорія Беннабі про цивілізаційний цикл пов'язана з його теорією трьох етапів і трьох епох, і всі вони базуються на динамічному погляді на діяльність суспільства протягом його історичного розвитку.[104]

Дуже важливо бачити різні стани мережі соціальних відносин, які відповідають конкретним ситуаціям, які переживає суспільство, особливо після аналізу його природи у другому розділі. Історія суспільства – це не більше ніж історія мережі її суспільних відносин, створених на початку релігійною ідеєю.[105]

Нарешті, обговорювані моменти представляють багаторівневий аналіз чи багатоперспективне розуміння з різних, але інтегрованих поглядів руху цивілізації, щоб ми могли отримати всебічне розуміння соціальних умов людини та історичного руху суспільства для досягнення цивілізації.

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, *MiladMujtama'*, p.76.
9. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.89.
10. Ibid., pp.63–64; *MiladMujtama'*, pp.55–56.
11. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, pp.70–71.
15. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.67.
16. Білал ібн Рабах: один з Товаришів Пророка Мухаммеда. Він був рабом, який приєднався до заклику Пророка до ісламу. Разом з іншими ранніми мусульманами він страждав від тортур язичників Маккан.
17. Bennabi, *The Problem of Ideas*, p.41.
18. Аббасид: Третій халіфат в мусульманській політичній історії, заснований після падіння халіфату Омайядів у 132 р. х.
19. Аглабід: Одна з династій в Північній Африці протягом 7-го століття мусульманської ери.
20. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.90.
21. Bennabi, *MiladMujtama'*, p.77.
22. *Al-Murji'ah*: Одна із сект в ранній мусульманській історії. Вони вірили, що мусульманин не втрачає свою віру, вчиняючи такі гріхи. Ця доктрина привела їх до далекосяжного спокою в політиці; відповідно до їх доктрини, правитель (імам), який здійснив смертний гріх, не переставав бути мусульманином і йому всеодно треба

було підкорятись. Їхніми опонентами були al-khawarij, які вважали, що мусульманин, який вчинив смертний гріх (*kabirah*), ставав невірним (*kafir*).

23. *Al-Qaramit ah* був революційним рухом в нижній Месопотамії до кінця 3-го століття мусульманської ери, заснований на комунізмі. На деякий час вони утворили державу, незалежну від халіфату в Багдаді. Її ідеї були виведені з ісмаїлістської гностичної філософії та доісламських персидських та язичницьких вірувань. Проте, його держава і думка не залишилась надовго і невдовзі зникла зі сцени, хоча в сучасний час багато комуністів та секуляристів робили деякі спроби відродити її вчення.
24. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.91.
25. Халіфат Оммайядів був другим в мусульманській політичній історії, заснований в 34 р. х., існував до 132 р. х.
26. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, pp.68–69.
27. Ibid.
28. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.91.
29. *Muluk al-Tawa'if* були дріб'язковими або партизанськими королями. Цей термін стосується історії пізнього періоду мусульманської Іспанії (Андалусії), коли мусульмани були поділені на менші, слабкі монархії та династії, на чолі яких стояли корисливі королі та монархи, які не турбувались про долю мусульманського суспільства там, і які плели інтриги і будували змови один проти одного, шукаючи підтримки в не-мусульманів. Тому вони втратили свої монархії, були виключені з Іспанії і це позначило кінець мусульманської Іспанії (Андалусії).
30. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, p.38.
81. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, pp.29–31.
88. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.33.
89. Bennabi, *MiladMujtama'*, p.31.
90. Ibid., p.28.
91. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.41.
92. Ibid.
93. Bennabi, *MiladMujtama'*, p.37.
94. Ibid.
95. Ibid., p.38.
96. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, pp.41–42.
97. Ibid.
98. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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.

4

Коріння підходу Беннабі до цивілізації: внутрішньосоціальний вимір

Рітцер визначає внутрішньо-соціальні фактори як ті, що дивляться у сферу дослідження. Але вони зосереджені на соціальних, а не на пізнавальних факторах.[1] Основний підхід тут зосереджений на комунальних (соціальних) аспектах різних теорій.[2] «Тенденція цього підходу полягає в тому, щоб зосередити увагу на відносно невеликих групах теоретиків, які мають прямі зв'язки з один з одним».[3] Це включає зусилля щодо виявлення основних шкіл історії галузі вивчення. Більше того, він наголошує на вивченні зв'язків між групами, а також на дослідженні самих теоретиків з метою вивчення їхньої підготовки, їх інституційної приналежності, кар'єрних зразків та їх позицій у галузі досліджень тощо, щоб визначити, як цей досвід сформував теоретичну спрямованість теоретика. У цьому метатеоретичному вимірі акцент робиться на походженні теоретиків та зв'язках, сімейних та релігійних зв'язках, інтелектуальних зв'язках з основними мислителями та особистому досвіді.[5]

Використовуючи визначення Рітцера[6] внутрішньосоціального виміру, основна увага в цій главі приділяється впливу цих факторів на підхід Беннабі до цивілізації, на те, як різні обставини впливали на його теоретизацію цивілізації та її проблеми. Особисті переживання та інтереси Беннабі вплинули на його підхід, а також його сімейний, релігійний та освітній досвід, його інтелектуальні пошуки та активізм. (життя як активіста та інтелектуальне життя) буде розглянуто в цій главі. Автор використовуватиме різні джерела, щоб вивчити його передумови, але основним джерелом є його автобіографія. Ріцер згадує важливість

автобіографії як метатеоретичного інструменту,[7] і Ганкін вважає це засобом найкращого перегляду процесу розвитку в особистості вчених. Він каже:

> Повна інтегрована біографія вченого, що включає не тільки його особистість, але й його наукову працю та інтелектуальний та соціальний контекст свого часу [...] все ще найкращий спосіб вирішити багато проблем, які ставлять перед написанням історії науки ... наука створена окремими людьми, і скільки б вона не рухалася силами зовні, ці сили працюють через самого вченого. Біографія – це літературний об'єктив, завдяки якому ми найкращим чином можемо побачити цей процес.[8]

Окрім його автобіографії, є зміст різних його книг, праці деяких вчених про розвиток підходу Беннабі та фактори, що сприяли цьому розвитку. Автор також проконсультується з книгами, які ознаменували історію Алжиру та мусульманського світу в його епоху.

Намалювати біографічний ескіз Беннабі складно, тому що те, що ми знаємо про його життя, покладається на дуже небагатьох джерелах.[9] Його автобіографія охоплює період від його народження (1905 р.) до 1939 р. і надає інформацію про його дитинство та період навчання,[10] що певною мірою є всією інформацією, необхідною для вивчення його соціальних обставин та особистих поглядів. Це обмеження в джерелах, що стосуються життя Беннабі, особливо в період з 1940 року до його смерті в 1973 році, може бути доповнене його книгами, що містять, прямо чи опосередковано, деяку інформацію про події, дії та фактори, що вплинули на його теоретизацію про цивілізацію. Таку ж інформацію можна знайти в працях сучасників та в історичних записах його епохи, таких як журнали, газети та книги з таким же інтересом.

ПОХОДЖЕННЯ БЕННАБІ

(1) Сімейне Походження

(a) Структура Сім'ї та Обставини

Малек Беннабі народився в 1905 році в районі Константина, на сході Алжиру, коли він був під французькою колонізацією.[11]

Його родина була бідною, як і більшість корінних алжирських родин. Однак нав'язана бідність не усунула багатства їхніх ісламських традицій, які зберігалися живими та постійними. Таким чином, Беннабі користувався ісламським середовищем, яке формувало його особистість і забезпечувало захист його та його товаришів – алжирських мусульман, які зазнали жорстокого руйнування та анексії колонізаторами свого культурного та цивілізаційного існування.[12]

Усвідомлення Беннабі ролі окупантів у руйнуванні мусульманської соціальної системи в Алжирі відбувалось завдяки його бабусі, яка передала онуку яскраві спогади про перше французьке вторгнення до Костянтина, заповідане її власною матір'ю. Маленька дитина уважно слухала переказ того трагічного періоду та бувальщини, розказані його бабусею, яка наголосила на відплаті за добрі вчинки та покарання за погані і на благодійності як на основній мусульманській чесноті. Це сформувало його розум і вирішило його подальше покликання:

> У цьому новому середовищі в надзвичайно бідній родині я почав впізнавати бабусю. Я чув багато її оповідань та розповідей, які стосувалися справедливих вчинків та їх нагороди, поганих вчинків та їхніх покарань. Дійсно, ці побожні історії сумлінно формулювали мою особистість, і я знав, що благословення є в зеніті ісламських цінностей та етики.[13]

Незважаючи на те, що вона померла, коли йому було чотири роки, він міг згадати історії, які вона розповідала йому разом із її дочкою (його тіткою). З цими історіями вона вплинула на нього і відкрила йому кругозір щодо важливості ісламських цінностей, таких як благословення, милосердя, єдність Бога, благодійність та їх роль у житті.[14]

Коли йому було сім років, він став свідком колективної міграції багатьох корінних сімей з Алжиру до східних арабських країн, особливо Лівії:

> Мені було шість-сім років. Ситуація в моїй родині погіршилася, і мій дід продав залишки сімейного майна, залишив колонізований Алжир та переїхав до Тріполі з першою хвилею, яка охопили багато міст, таких як Константин і Телемцен. Ця колективна міграція відображала сувору відмову мешканців ділитися життям з колонізаторами.[15]

Це була ситуація, яка серйозно вплинула на сім'ю Беннабі та її структуру. Обставини змусили деяких членів сім'ї емігрувати, деяких – бідувати, а деяких – протистояти колоніальному правлінню. Кінець 19-го століття і початок 20-го в колонізованому Алжирі були критичним періодом і переломним моментом для алжирців загалом, і для сім'ї Беннабі зокрема.

Події в цей період принесли багато змін у сім'ї Беннабі та його особистості. Серед змін – колективна міграція деяких відомих алжирських родин. Їх міграція протестувала проти присутності колонізаторів у їхній країні та свідчила про їхню відмову поділитися своєю землею та майном з іноземними загарбниками. Вони вирушили до Тріполі, щоб шукати безпечне місце для своєї власності та володінь. Серед емігрантів був дід Беннабі, коли Беннабі було шість-сім років.

Ця міграція, крім соціальних перетворень, кардинально змінила структуру алжирського суспільства та економічний статус багатьох сімей. Був знесений суверенітет

Алжиру, колонізатори зайняли родючі землі, а джерела існування утиснулись. Ця драматична ситуація пробудила свідомість Беннабі і звернула його увагу на парадокси між алжирськими та європейськими переселенцями, а також зміни, які колонізатори вносили до рідного суспільства на всіх рівнях.[16]

Беннабі пережив кризу суспільної інфраструктури, будучи алжирською родиною. За цей час традиційне ісламське середовище явно вироджувалося, традиційне життя розпадалося, і їх колективне існування було в небезпеці. Був декаданс, особливо в соціальному та моральному аспектах, і репресії зобов'язували алжирців або тікати зі своєї країни, або вступати в стан самоізоляції.[17]

Сімейна ситуація Беннабі явно підвищила його усвідомлення цінностей та збереження особистості людей у дуже ранньому віці. Він також усвідомив важливість соціальних відносин як на мікрорівні сім'ї так і на макрорівні суспільства, навіть у дуже обмеженій формі.

(б) Між Двома Середовищами

Беннабі народився в умовах, де проживали два суспільства. У цих умовах він розпочав свої перші кроки взаємодії із соціальним світом. У ранньому віці він зіткнувся з двома різними суспільствами з різними рівнями розвитку. З одного боку, був постійний колонізатор, який панував у всіх аспектах життя; з іншого – колонізоване суспільство, яке зіткнулося з важкою ситуацією.

Під час подорожей між Тебессою та Костянтином через розкол родини, він був свідком двох способів життя та двох різних суспільств; він міг їх порівняти та визначити відмінності та зміни між ними.

Беннабі також замислився над своєю особистістю та думкою. У Тебессі на нього вплинули традиційне та бедуїнське середовище, яке вселило в його душу дух людини природи – людини, яка не виснажена цивілізованим етапом. У Костянтині, одному з найбільших міст Алжиру за всю історію, його приваблювало життя міста.[18]

Обидва оточення абсолютно протилежні, але обидва вплинули на його особистість і залишили свої сліди на його думці. Тебесса пов'язав його зі своїми товаришами-алжирцями-мусульманами та їх традиційним способом життя та культурою, яка простежує коріння до ісламу та мусульманської цивілізації з усім його славним минулим та драматичним сьогоденням. Костянтин, з іншого боку, звернув увагу на іншу культуру, сучасний спосіб життя, думку та цивілізацію колонізаторів, і забезпечив йому нові горизонти.

Він почав вперше відчувати драму історії, суспільства та цивілізації, яка мала пробудити його довічний інтерес, особливо коли він збагатив свою особистість, записавшись на дві різні освітні системи, про які піде мова пізніше у ця глава.

(в) Шлюб Беннабі

Коли в 1931 році Беннабі поїхав до Франції, він одружився на Хаджії, француженці, яка прийняла іслам і мала особливий вплив на його життя і думки, його освіту та кар'єру та його орієнтацію в житті.[19] Вона мала велике значення в житті Беннабі. Вона забезпечила йому сімейну атмосферу, яка була стимулюючою як в соціальному, так і в інтелектуальному плані. Беннабі прив'язався до найвпливовішої жінки в його житті після матері.[20] В автобіографії він висловив свою повагу та вдячність їй і визнав її вплив на свій інтелектуальний розвиток.[21]

Вона навчила його особливостям та цінностям французького суспільства та західних людей загалом і мотивувала його розуміти, оцінювати та реагувати на дух соціальних та культурних аспектів життя Франції. Мало того, але вона допомогла йому керувати його скромними фінансовими ресурсами.[22]

Міркування про структуру та становище сім'ї Беннабі, його подорожі та шлюб з француженкою показують багатство його походження та безліч обставин, які вплинули на його особистість та життя в цьому аналізі на мікрорівні.

(2) Релігійний Фон

Сім'я Беннабі мала сильні релігійні традиції, де все було пов'язане з керівництвом релігійних вчень, і всі члени сім'ї робили внесок у прищеплення ісламських цінностей та вірувань у його душу. Один із його колег і близький друг назвав його як людину з «високою мораллю, з суто мусульманською особистістю та дотриманням ісламських цінностей та моралі. Він має оригінальність, високі прагнення та високу самооцінку, і він ніколи не відмовлявся від своїх принципів».[23]

Багато факторів сприяли формуванню його ісламської особистості та керували його кар'єрою і прагненням подолати проблеми мусульманського суспільства та цивілізації, і в ранньому віці, і в його зрілі часи у Франції.

(a) Ранній Вік Беннабі

У ранні роки Беннабі отримав релігійну освіту та настрої з різних джерел. Окрім розповідей його бабусі, згаданих у попередніх розділах, на тижневих ринках були оповідачі – *zawiyah*,[24] мечеть, *Kuttab*,[25] та *Madrasah*.[26]

Роль *zawiyah* як традиційного інституту відіграла вирішальну роль у збереженні жвавості ісламських вчень у періоди збентеження та сумнівів після занепаду мусульманської цивілізації. Ці *zawiyah* були важливими принаймні для збереження духу запам'ятовування Корану та хадису,[27] хоча існують суперечки щодо їх підходів та розуміння ісламу.

Беннабі вказав на роль *zawiyah* в його релігійному вихованні. Завдяки їх добре організованим програмам і практикам він засвоїв певні звичаї та моральні принципи, пов'язані з традиційним життям. *Zawiyah* була заснована суфійським наказом *al-Qadiriyyah*, біля будинку його батьків.[28]

Популярні оповідання та *al-hakawati* (казкар) також пов'язували свідомість Беннабі з раннім поколінням ісламу, і він визнав важливість казкарів у його неофіційній освіті:

> У Тебессі було ще одне обличчя, яке представляло популярні риси та зовнішність. У дні публічного ринку я ходив туди і слухав *al-hakawati*, який говорив про героїчні вчинки раннього покоління ісламу.[29]

Як освіта, так і формальна арабська література зазнали погіршення; бракувало друкованих матеріалів та інших засобів масової інформації, тому оповідачі були зберігачами популярної культури. Вони відігравали ключову роль у просуванні поінформованості про втрату честі та про те, що націю принижують. Як описав Баріун, «психологічна роль [*al-hakawati*] була дуже позитивною для людей, чия алжирська особистість була придушена, і тому було визначено залишатися «інакшими» як символ втраченої свободи».[30]

Мечеть також відіграла вирішальну роль в освіті Беннабі. У мечеті люди слухають лекції, промови та проповіді імама.[31] І в цій атмосфері Беннабі пішов до першоджерела ісламської культури. Він регулярно відвідував особливі молитви в п'ятницю.[32] Як і у всіх мечетях мусульманського світу, тут був *kuttab*, де діти-мусульмани запам'ятовували Коран повністю або частково, як необхідна умова, щоб будь-який мусульманин читав щоденні молитви та здобував певні знання змісту віршів.

Відвідуючи офіційну французьку школу, Беннабі пішов у *madrasah*, де він вивчав арабську граматику, літературу, поезію, а також юриспруденцію, богослов'я та біографію Пророка. У зв'язку з цим він згадує трьох своїх викладачів, які впливали на його релігійні настрої та прищеплювали йому ісламські принципи:

> Уроки Шейха Ібн аль-Махубу з теології, біографії Пророка та Шейха Ібн аль-Абіда з юриспруденції були сильними нагадуванням для мого духу шляху. З іншого боку, Шейх Абд аль-Маджид (1882–1972) аналізував на своїх уроках деякі соціальні проблеми та корупцію колоніальної адміністрації, що викликало нашу підтримку та ентузіазм.[33]

У перші роки Беннабі стала відомою книга *Risalat al-Tawhid* покійного лідера реформаторів Мухаммеда Абду (1830-1905). Він запровадив нову методологію викладання та вивчення питань теології та віри. Це відкрило нові горизонти мислення та роздумів над вирішальними питаннями думки його покоління. Беннабі визнав вплив цієї книги на його думку, поряд із «Моральним занепадом західної політики на Сході» (мій переклад) турецького автора реформаторів Ахмада Реда (1859–1930):

> Обидва автори вплинули на учнів мого покоління, і я в боргу перед ними за інтелектуальні зміни, що відбулися у мені з того часу, як я їх прочитав ... Я вважаю їх далекосяжними джерелами та детермінантами моєї інтелектуальної тенденції.[34]

Коли Беннабі розвинув свою зрілу інтелектуальну особистість, він визнав вигоду, отриману від цих книг, хоча вважав їх частковими зусиллями, які не давали основи для аналізу сукупності мусульманської ситуації. (Для більш детального обговорення цього питання див. інтелектуальний вимір цього дослідження у п'ятому і шостому розділах).

Релігійне походження Беннабі глибоко вплинуло на його мислення та підхід до вивчення цивілізації. Це видно в його першій опублікованій книзі *«Феномен Корану»* та в його концепціях циклічного руху та релігійної ідеї.

Книга, вперше опублікована в 1947 році, була його першою інтелектуальною працею. Він спробував вивчити Коран з нового погляду, щоб дати інтерпретацію його основних тем. Як перший крок у своїй інтелектуальній кар'єрі, Беннабі заклав філософські та методологічні основи своїх пізніших творів. Він розробив загальні рамки своїх основних ідей та теорій з питань, що хвилювали його до цього часу. За допомогою Корану він міг докладати зусилля з теоретизації в різних соціальних та культурних сферах. У цій книзі центральна теза про релігію

керувала його аналізом її сутності та ролі в будь-якому цивілізаційному процесі. Для нього релігія відбита в порядку Всесвіту як закон, що характеризує людський дух. За його словами: «у світлі Корану релігія постає як космічне явище, що регулює людську думку і цивілізацію, як гравітація регулює матерію і обумовлює її еволюцію».[35] Тим часом, раннє покоління ісламу присутнє скрізь у всьому його опусі, особливо в *Milad Mujtama'*, та *«Іслам в історії та суспільстві»*.

Отже, багато письменників та авторів вважали Беннабі релігійним мислителем, вірним ісламським принципам, думці та способу життя. Вони вважали його мислителем і відданим мусульманським активістом.[36]

Однак раніше згаданих джерел релігійної приналежності може виявитися недостатньо для розкриття релігійного походження Беннабі без деталізації тієї важливої частини життя, яку він провів у Франції.

(б) Релігійний Досвід Беннабі у Франції

Релігійний фон Беннабі в основному посилився у Франції, де він міг звільнитися від традиційних установ, які він вважав невідповідними прищеплювати ісламські принципи будь-яким творчим чином, хоча вони забезпечували мінімальне вчення.

Насправді Беннабі виявив іслам у його універсальній перспективі, коли зустрівся з багатьма мислителями та активістами з усього мусульманського світу в Латинському кварталі Парижа. Він мав зв'язки з різними людьми з різних релігійних традицій, і їхні відкриті дискусії про всі релігії змусили його або переглядати його релігійне розуміння, або показували йому послідовність оригінальної та логічної віри.

Його зв'язок із Християнською єдністю молодих парижан кинув виклик його розуму та моралі, щоб вони відповідали його вірі та піддати кожну частину цієї віри під розсудливе вивчення. Це згодом змусило його розглядати іслам у цілому як релігію, спосіб життя, генератор суспільства, культуру та цивілізацію.

Таким чином, Беннабі вважає іслам невід'ємною частиною його мислення та теоретизації, і на багато концепцій його підходу вплинув його ісламський релігійний фон, особливо його концепція причинності, статусу людини, а також роль і функція релігії в зміні суспільства (Більш детальну інформацію про його інтелектуальні пошуки можна знайти далі у цьому розділі).

(3) Освіта

Освітня база Беннабі змушує нас обговорювати її в п'ять етапів; *kuttab*, офіційна початкова школа, середня школа в Костянтині, роки мандрів, і французький етап в політехніці.

(a) Kuttab

Хоча його родина зіткнулася з фінансовими проблемами, батько Беннабі в ранньому віці відправив його до *kuttab*, щоб забезпечити йому ісламський внесок та освіту. Через кілька років йому не подобалось відвідувати уроки *kuttab* не тому, що він був людиною невірною, а через метод та час, який давали на ці уроки.[37]

Навчальна проблема в мусульманському світі, який знаходився у своїх найтемніших днях, була однією з основних проблем, яка стосувалася Беннабі. Не вистачало бачення, методології, засобів та функціонування, особливо в Алжирі за колоніального правління, яке приймало політику викорінення в релігійній, соціальній, політичній, культурній та економічній сферах. Іншими словами, це було цивілізаційним викоріненням.

Колоніальна політика гноблення та постійне запобігання поширенню арабської мови та ісламських цінностей заважали Беннабі продовжувати ходити в *kuttab*, оскільки його не заохочували, тому він приєднався до офіційної школи в Тебесі після короткого періоду паралельного залучення до обох навчальних систем.

Насправді колоніальний режим саботував програми *kuttab* у питаннях людських ресурсів та графіків. Він не платив арабським вчителям заробітну плату і заважав їм отримувати приватні виплати від громади та планував заняття після робочого часу. Отже, їх не відвідувало багато людей.

Іншим фактором, який сприяв нездатності Беннабі продовжувати навчання в обох школах, була бідність його сім'ї. Він описує, як його родина не змогла заплатити вчителю Корану: «Я все ще пам'ятаю, як моя мати колись не змогла заплатити за мого вчителя Корану. Тому їй довелось віддавати своє дерев'яне ліжко замість щомісячної плати за навчання».[38]

Крім того, Беннабі не суттєво поліпшив своє вивчення Корану, хоча чотири роки провів у *kuttab*. Як результат, його родина вирішила відправити його натомість до офіційної початкової школи у місті.

(б) Офіційна Початкова Школа

Офіційна початкова школа приймала алжирських дітей лише після кваліфікаційного оцінювання, після якого Беннабі зміг приєднатися до третього класу.[39]

Тут Беннабі випробував нове оточення, і вперше вивчив нову методологію та нові предмети. У цей період він зробив міст між двома освітніми системами, які вселили йому розум і душу, шукаючи причини декаденції традиційної системи та просування сучасної (французької та західної) системи освіти. Колишня була у жахливому стані. Вона уже втратила свою оригінальність, творчість, бачення та методологію, – те, що зробило її в минулому зразком для всього людства, провісником у будь-якій галузі знань людини, формою для людського характеру та особистості та показником чудових досягнень Умми в культурі та цивілізації.[40] Останнє було у періоді розширення. Вона користувалась розробленими методологіями та чітким баченням; вона отримала захист колоніального режиму і отримала кошти та підтримку. Однак це було невластиве

цивілізаційній основі мусульман через її секуляризоване бачення та західну місію.

Ця дихотомія привернула увагу Беннабі, коли він вступив до французької школи, і продовжувала привертати його увагу протягом усієї життєвої та інтелектуальної кар'єри. У цьому контексті ми можемо зрозуміти ідею Беннабі про орієнтацію, яка є сутністю цивілізаційної місії суспільства. Незабаром він зрозумів, що традиційна система виховання перебуває у двозначній відсталості. З одного боку, вона не відповідала архетипу та моделі, що породили мусульманську цивілізацію у 7-му столітті, а з іншого, їй бракувало засобів, інструментів, методів та прийомів, які були розроблені сучасною цивілізацією та є, отже, гідними впровадження.[41]

Власне кажучи, в цій новій атмосфері Беннабі досяг конкретного прогресу. Можливо, це було пов'язано з новою методикою викладання, яку він виявив у французькій школі та першим контактом з європейськими дітьми, а також турботою його вчительки, мадам Білл, яку Беннабі так любив і поважав. «Вперше в цьому класі, я був у безпосередньому контакті з європейськими дітьми».[42] Він покращив свою успішність та вдосконалив французьку мову, що відкрило для нього нові горизонти французької та західної культури та цивілізації.

В 1914 році, під час Першої світової війни, Беннабі був змушений повернутися до Костянтина для подальшого навчання. Він ще раз поїхав до будинку свого дідуся і познайомився з новими членами своєї родини. Він познайомився з дідом, який щойно повернувся з Тріполі, та зі своїм дядьком Махмудом. Цей шанс дав йому ще один привід ознайомитись з природою таких великих міст, як Костянтин.[43]

Він не затримався довго, а повернувся в Тебессу до кінця Першої світової війни. Тебесса був як культурний центр, де минуле покоління та його елементи зустрічалися з поколінням майбутнього та його чинниками.[44] На відміну від Тебесси, де зміни повільні, у Костянтина зміна

була багаторазовою, швидкою та величезною, особливо у структурі традиційної культури. Це можна побачити в способі мислення, одязі та поведінці людей.[45] Можна уявити вплив змін в обох містах на особистість Беннабі, коли він був ще в ранньому віці.

Під час Першої світової війни Беннабі зустрівся з американськими фільмами, показаними в кінотеатрах Тебесси, і відчув поширення американського способу життя. Таким чином, він написав у своїй автобіографії, що світ почав бути американізованим.[46]

У двох містах він міг стати свідком багатьох подій. Він був вражений і ознайомився з внутрішніми та зовнішніми політичними та економічними змінами, які вплинули на життя алжирців взагалі та його сім'ї зокрема. Він нажився на своїх подорожах між двома оточеннями і, на жаль, покинув Костянтин, але забрав із собою одну важливу перевагу: «Я зміг класифікувати речі та ідеї у своєму розумі та душі».[47] Він спостерігав і фіксував зміни, що відбувалися в житті і думці людей як в європейському, так і в мусульманському алжирському середовищі, що вселяло в його свідомість розуміння цього явища з різних сторін. Ось два кути, які використовуються для розуміння явища змін:

> У Тебессі я спостерігав речі з кута природи та простоти, а в Костянтині я спостерігав речі з кута суспільства та цивілізації, вкладаючи в це вираження ісламський та європейський контекст.[48]

Ці два контексти, які спостерігав Беннабі в Тебессі та Константині, мають великий вплив на розвиток деяких його концепцій щодо природи та людини цивілізації. Інакше кажучи, людина простоти і природи, яка ще вступає в новий синтез цивілізуючих факультетів, і людина міста і цивілізації, що перебуває або в його цивілізованій стадії, або в післяцивілізованій стадії. Цей пізній етап означає її нездатність докласти будь-яких цивілізаційних зусиль. Тобто вона уже виснажена і розпущена (див. Розділ другий).

Занепокоєння Беннабі в основному стосується мусульман у Тебессі та Константині. У той час як люди Тебесси були більше пов'язані з поняттям гомонатури, люди Костянтина були зразком розпущеної людини, яка живе, спираючись на свою спадщину. Це справедливо для алжирців Константина, які перебували на їхній постцивілізаційній стадії і ділилися своїм життям з європейцями, які вивели іншу цивілізацію на її цивілізаційну стадію. Західна цивілізація, представлена французькою присутністю і правлінням в Алжирі, була в епоху розширіння. Однак мусульманська цивілізація, представлена алжирським суспільством, перебувала у стані застійності, постцивілізації.

(в) Середня Школа в Костянтині

В 1918 році Беннабі повернувся до Костянтина для подальшого навчання в середній школі.[50] Хоча він покинув релігійну школу в Тебессі, він знову неофіційно приєднався до неї в Костянтині через свої контакти з лідерами реформаційного руху та офіційно в школі *Sidi al-Jili*, яка готувала своїх учнів протягом двох років до вступу до середньої школи вчителів та фельдшерів.[50] Таакож крім офіційних занять вивчав ісламські предмети. На цьому етапі він почав нову фазу в житті, і ми можемо простежити його ранні інтелектуальні зв'язки.

У Беннабі були два вчителі, які вплинули на нього в його новій школі: Шейх Абд аль-Маджид (1882–1972), який був викладачем ісламських курсів, і місьє Мартін, який був вчителем французької мови в цій же школі. Обидва символізували два інтелектуальні кола, які відображають дві різні системи освіти. У цьому контексті Беннабі зауважив: «Шейх Абд аль-Маджид, з одного боку, і місьє Мартін, з іншого, сформулювали у моїй свідомості дві тенденції, які визначали, у найближчі роки, мій інтелектуальний напрям».[51]

У цій школі Беннабі охоче займався навчанням. Він присвятив усі свої здібності щоб здобути якомога більше знань від обох викладачів. Він відвідував уроки Шейха Абда аль-Мадіду в школі, а також у мечеті. Він також мав

міцні зв'язки зі своїм вчителем французької мови, який відкрив його думку великим творам французьких та західних авторів. Він затамував у душі бажання читати і вчитися. Беннабі визнав вплив місьє Мартіна на його ставлення та результативність:

> Місьє Мартін збагачував своїх учнів новою лексикою та вражав смаком та мистецтвом письма в їхній душі ... Він закарбував у моїй душі смак до читання ... Таким чином він надав мені можливість прочитати кожну книгу Жюля Верна (1828–1905), П'єра Лоті (1850–1923), Клода Фаррера (1859–1952) та ін.[52]

Його вчитель з Алжиру, Шейх Абд аль-Маджид, зв'язав Беннабі з великими класичними творами арабської літератури, класичними арабськими віршами та текстами, що стосуються доісламської епохи, епохи Омейядів та епохи Аббасидів. Крім того, він читав літературу сучасних арабських поетів і письменників і познайомився з Джибраном (1883–1931) та Іллею Абу Мадхі (1983–1957), Хафізом Ібрагімом (1872–1932), Аль-Русафі (1875–1945) та аль-Манфалуті (1872–1924).[53]

У той же час Беннабі контактував із працями як західних, так і ісламських інтелектуалів та науковців. Швидше за все, його вчитель французької мови познайомив Беннабі з творами Джона Деві (1859-1952) *«Як ми думаємо?»* та *«Соціальна історія людства»*,[54] де західні підходи до пізнавальних та соціальних питань привернули його увагу. Беннабі також прочитав деякі твори двох французів навернених до ісламу: *«Тепла тінь ісламу»* Ізабелли Еберхард та *«Іслам між китом та ведмедем»* сенатора Евгена Юнга.

Також в цей час до Алжиру прибули книги головних героїв реформаційного руху, і їх вплив був присутній у його способі мислення. Він читав *Risalat al-Tawhid* Абду та *Umm al-Qura* аль-Кавакібі (1849-1902). А також *«Моральний занепад західної політики на Сході»* Ахмеда Реда (переклад мій).

Ці книги були першопрохідцями у своїй галузі, і вони не тільки вплинули на Беннабі, але й на багатьох освічених людей та інтелектуалів свого часу.[55] Він також вперше знайшов Ібн Халдуна через французький переклад свого *al-Muqaddimah* та відкрив славу ісламської цивілізації.[56]

В 1921 році Беннабі склав іспит, який кваліфікував його для подальшого навчання в середній школі. Він став резидентом у своїй новій школі, Lycee Franco-Musulman (Французько-мусульманський коледж). У цьому новому середовищі він познайомився з багатьма новими студентами з різних куточків Алжиру та європейськими студентами. Він також зміг зв'язатися з деякими студентами Шейха Абд аль-Хаміда ібн Бадіса (1889–1940), батька-засновника та президента Асоціації алжирських мусульман «Ulama» (алжирських мусульманських релігійних учених), лідера та провісника реформаторського руху в Алжирі. Саме в цей період Беннабі вперше випробував нові тенденції думки з боку мусульманських інтелектуальних кіл. Рух «Ulama» був безпрецедентним а алжирському суспільствф з точки зору його підходу, методу та способу вирішення різних питань, що стосуються реформ суспільства.[57]

В автобіографії Беннабі писав, що багато часу проводив зі своїми колегами в кафетерії Бін Яміна, на тій же вулиці, що і його коледж, обговорюючи багато питань, пов'язаних з культурою, релігією та політикою.[58] Вони обмінювалися та обговорювали багато питань, піднятих новоствореними національними арабськими газетами та журналами.

У цьому соціокультурному контексті увага Беннабі була спрямована на зусилля в різних районах алжирців щодо відродження і захисту алжирської ідентичності та культури. Він був глибоко вражений різними аспектами змін в алжирській культурі та суспільстві; все в цьому новому середовищі відображало розпад ісламського традиційного життя та панування французької колоніальної культури та цивілізації. Тому Беннабі, як будь-який алжирець свого покоління, почував себе відповідальним за цю ситуацію. Він сказав: «Я носив послання для свого суспіль-

ства»[59] завдяки Ібн Бадіс, чиї думки та соціокультурні зусилля надихнули покоління Беннабі зрозуміти дилему алжирського суспільства в цілому.

(г) Роки Подорожей

Беннабі закінчив середню школу в 1925 році. Тепер він міг або продовжити навчання, або знайти роботу в адміністрації. Йому важливо було спочатку знайти роботу, тому в тому ж році він поїхав до Франції з деякими друзями. На жаль, через деякий час працюючи на важких роботах, він був переконаний, що повинен повернутися до Алжиру. У нього виникли серйозні фінансові проблеми, оскільки ринок праці не заохочував іммігрантів, які приїжджали з колонізованих країн. Тому в тому ж році він повернувся до Алжиру. Цього разу він розглядав питання про подорож до Саудівської Аравії, Судану та Австралії. Він планував відкрити бізнес або створити ферму, але всі його плани та ідеї в цьому питанні залишилися лише мрією.[60] Кілька років він був безробітним, хоча намагався влаштуватися на роботу в місцеві компанії чи офіси. Він подав заявку на влаштування на посаду помічника судді в суді Шаріаху, але його заяву було відхилено, оскільки постанови не дозволяли корінним жителям працювати на таких адміністративних посадах до двадцяти одного року.

На відміну від громадян, європейські та єврейські переселенці отримували роботу, хоча їм було менше двадцяти одного. Беннабі записав у своєму *Mudhakkirat* такі сумні почуття:

> Я був змушений залишатися без роботи серед членів своєї родини. Я був безробітним через свій вік, але для кожного члена єврейської громади Тебесса на ринку були шановані роботи для євреїв, молодших за мене.[61]

Щоб вийти з ситуації безробіття, він надіслав листа одному зі своїх друзів, який працював у дворі Тебесси. Він

наполягав на влаштуванні на роботу навіть без зарплати, щоб отримати хоча б певний досвід, перш ніж досягти повноліття. Нарешті суд його прийняв. Таким чином, Беннабі негайно почав працювати з наміром отримати досвід роботи в цій галузі ще до початку офіційної роботи.[62]

Після декількох місяців волонтерської роботи в суді Тебесси його офіційно призначили судовим помічником, але цього разу в суді Афлоу (провінція на заході Алжиру). Це був 1927 рік.

Ця робота запропонувала йому ще один засіб зв'язатися з населенням та його соціальним, культурним та сімейним життям. Насправді Афлоу був для нього ще одним джерелом знань про природу культури та особистості алжирців:

> Афлоу був для мене схожим на школу, де я навчився осягати справжні чесноти алжирського народу, особистість якого досі була оригінальною та непошкодженою. Безумовно, це було особливістю в інших районах Алжиру до втручання колонізаторів.[63]

У 1928 році Беннабі був переведений в Шальгум аль-Ід (місто на сході Алжиру). На жаль, його нове середовище не було мотивуючим. Він пішов у відставку і шукав іншу роботу в Тебессі. Він розпочав бізнес зі своїм швагром, але через вплив економічної кризи 1929-го року бізнес не досяг жодного прогресу, і вони вирішили його закрити. Цього разу його сім'я втрутилася і вирішила відправити його подалі від погіршення ситуації, знову у Францію, але цього разу продовжувати навчання не шукати роботу.[64]

Це рішення змінило його і хід його кар'єри, оскільки воно породило одного з небагатьох інтелектуалів мусульманського світу, який присвятив своє життя вивченню причин відсталості та розвитку. Рішення його сім'ї відправити його було сміливим, оскільки вони потребували кожної заощадженої копійки.

(д) Французький період та його обставин

У 1930 році Беннабі приїхав до Франції, щоб продовжити навчання з наміром приєднатися до L'ecole des Etudes Orientales (Школа сходознавства). Поки він чекав дати складання вступного іспиту, він скористався можливістю відвідати відомі місця Парижа, особливо Музей мистецтв та промисловості, що вразив його.[65]

Це була його перша зустріч із такою величезною кількістю артефактів західної цивілізації разом у одному місці, як члени оркестру, які грають симфонію досягнень західної цивілізації.

Це були почуття Беннабі, коли він відвідував музей. Це розпалило його пошуки питань цивілізації; він вважав, що музей – це майстерня, де можна досягти цивілізації. Він хотів вивчити ці досягнення та те, як західна цивілізація до них дійшла. У цій обставині він натомість почав роздумувати про вивчення науки.[66]

Дочекавшись іспиту, Беннабі опинився у важкій фінансовій ситуації. Як алжирець, який проживає в Парижі, йому було нелегко забезпечити дешеве харчування та проживання. Він опинився перед офісом організації «Християнське відділення юних парижан», яка забезпечила для своїх членів дешеве харчування та легкий доступ до книг і журналів для їх навчання. Коли він подав заявку на приєднання до організації, це було його першим моральним випробуванням у цьому новому контексті, – долучитися до організації, яка суперечила деяким принципам його віри.[67]

В автобіографії він описав свої почуття: «ці моменти являли собою перше морально-етичне випробування, з яким я зіткнувся в цьому новому середовищі».[68] Він був першим мусульманином з колонізованої країни, який став членом цієї християнської організації.

Це джерело значно сприяло визначенню його кар'єри протягом усього життя та спрямувало його для врахування деяких особливостей ісламу, яких він ніколи не бачив раніше. У цій організації Беннабі почував себе

духовно вихованим. Його опромінення новим способом мислення виявило сторони його мусульманського духу, якого він ніколи раніше не відчував, сформував його здібності соціального аналізу та насадив у його свідомість насіння філософської рефлексії.[69] Він також познайомився з багатьма новими ідеями світових релігій та західних цивілізацій. Він був вражений програмами та заходами, організованими цією організацією, навіть якщо йому було некомфортно з її вірою в Трійцю.[70] З цього приводу Беннабі сказав: «моя душа і розум, які вірили в одного Бога, не могли сприйняти концепцію Трійці, в яку вірили мої колеги в організації».[71] Незважаючи на свою різницю у вірі, він брав участь у діяльності організації та отримував користь з усіх джерел, не боячись засвоєння чи почуття відчуженості; його духовний розвиток та його совість були відкриті для розуміння нових питань, які керуватимуть усім його подальшим життям.[72]

Участь Беннабі в діяльності християнської організації привела його до зв'язку з яскравим духом західної цивілізації. Тісні стосунки з його колегами змусили його жити внутрішньою динамікою французьких сімей та суспільства, коли йому вдалося відчути це лише зовні Алжиру. Іншими словами, його інтелектуальні та соціальні зв'язки з колегами дали йому змогу розкрити духовний аспект того суспільства, якого він не міг бачити в колоніальній рамці Алжиру. Щодо візитів до французьких сімей з колегами по організації, Беннабі заявив:

> Мої з другом візити до французьких сімей показали мені суть європейського життя з його внутрішнішнього боку. У цих сімейних контактах я зрозумів багато речей, яких я не міг збагнути, коли був у Алжирі. В Алжирі я дивився на речі зовнішньо та поверхово. Моя діяльність та відносини всередині організації дозволили мені усвідомити духовні та моральні виміри, яких мені повністю не вистачає в колоніальній структурі.[73]

Він приписував свою поступливість новому середовищу цієї організації: «Можливо, причина моєї гармонії з новим середовищем у Франції була через допомогу організації».[74]

До дати іспиту на вступ до Школи сходознавства Беннабі був впевнений, що він пройде. На жаль, його заява виявилася невдалою, і він не потрапив. Він не довіряв справедливості результатів, тому вирішив знову скласти іспит. На його наполягання вступити до школи, директор пояснив, що його заява неприйнятна. Тоді він зрозумів, що «вступ до школи сходознавства не представляє алжирського мусульманина науковою мірою, а, швидше, політичною».[75] Місією цієї установи було вивчити колонізовані країни та їх вихідців; отже, такого корінного жителя, як Беннабі, слід було виключити з методів, розроблених колонізаторами та їх союзниками – сходознавцями – які могли б дати можливість корінним жителям бути учасниками, а не предметами, як вони хотіли, щоб це було.

(е) В Політехніці

Після безрезультатних зусиль вступити до школи та за порадою одного з колег по Християнській організації Беннабі вирішив вступити до Політехнічного інституту.

Тут він знову опинився в новій ситуації, яка змусила його багато читати. Щоб підготуватися до іспиту в Інститут, який зосереджувався на математиці, Беннабі був зобов'язаний пройти додаткові курси для покращення своїх знань з необхідних предметів. У поєднанні з цим він знайшов серію книг під назвою *Pour Comprendre* (щоб зрозуміти), яка включала різні галузі знань, і була попередньо видана та опублікована під наглядом священика на ім'я отець Морро. Новий світ відкрився для Беннабі, і він хотів серйозно вивчати теми, читати і питати про все, намагаючись зрозуміти все, що пов'язане з математикою, геометрією, електрикою, фізикою та механікою.[76]

Він склав іспит та вступив до Політехніки, що повністю змінило його академічний напрям,[77] але не було

його основною метою вивчити причини відсталості мусульманського світу. У цій школі Беннабі здобув нові знання, нові методи та нове мислення, засновані головним чином на точності технічних наук та математичної логіки.[78] Тоді як Християнська організація запропонувала йому один аспект західного суспільства, Політехніка та його вивчення інженерії. відкрило для нього ворота науки та наукової методології, які збагатили його мислення та систематизували його.

Дві інституції пов'язували його з фоном західної цивілізації, де розвиваються цивілізаційні цінності, та з динамізмом західного розуму з точки зору його досягнень у науці та техніці. Таким чином, він міг використати два підходи, щоб зрозуміти внутрішній динамізм західної цивілізації в її цивілізаційних цінностях, на додаток до його зовнішнього погляду на неї, як він переживав це в контексті зв'язку між колонізатором і колонізованим в Алжирі та в інших колонізованих країнах. Беннабі описав свою ситуацію в наступному показовому твердженні:

> Я розпочав свою роботу з великим співчуттям, подібним до людини, що хотіла перейти до нової релігії. Тому цей період мого навчання не обмежувався підготовкою мене до вступу до Політехніки, а також докорінно змінив мій інтелектуальний напрям. Це надихало в моїй душі любов до знань. Книги отця Морро не тільки відкрили мені двері нової школи, але й двері нового світу, кожна річ якого підпорядковувалась точним стандартам, – як і наскільки. Людина в цьому стандарті вирізняється характером точності та спостережливості. Саме завдяки цьому я знову розпочав свій контакт із західною цивілізацією після першого контакту з нею через Християнську організацію молодих парижан.[79]

У своїй новій школі Беннабі почав не тільки розширювати інтерес до вивчення науки, але й обдумувати різні

питання, пов'язані з його колонізованим суспільством. Він поступово став цікавитись стагнацією мусульманського суспільства в Алжирі та в цілому світі. Більше того, він все більше переконується у ролі, яку він повинен відігравати, і завданні, яке він повинен був почати, щоб сприяти, якщо не брати на себе відповідальність за вирішення різних проблем мусульманського світу.

Беннабі відчув вагу відповідальності за цю ситуацію і повинен був отримати знання, щоб позбутися від неї:

> Я мав намір здобувати знання, інтенсивно подібно до того, хто бачив усяке невігластво та всілякі виродження у своєму суспільстві як власну відповідальність. Отже, ніхто не міг пожертвувати собою, щоб вирішити, що якщо він так чи інакше не вірить, що він є спасителем, посланим до свого суспільства ... Це було моє відчуття з моменту приєднання до нової школи.[80]

Очевидно, що його інженерний досвід безпосередньо впливав на формування його уявлень, критичного мислення та концепції мусульманського світу.[81] Він також керував його мисленням виходити за межі проявів будь-якого явища. Будучи студентом Політехніки, Беннабі зустрів Гаммуда Бенсая, алжирського студента філософії в Сорбонні та людину, яка відіграла важливу роль у тому, щоб змусити його спеціалізуватись у справах мусульманського світу та цивілізаційних питаннях. Бенссаї готував докторську дисертацію з філософії під керівництвом відомого французького сходознавця Луї Массіньйона (1883–1962) про Аль-Газалі (450–505 р.х. / 1058–1112 рр.), великого мусульманського богослова, юриста, філософа, логіка, педагога і містика.[82]

Беннабі був вдячний Бенсаю за те, що він навчав його соціальним та філософським вимірам питань, які вони обговорювали. Тому, він сказав; «Я сильно вдячний Хаммуду Бенсаю за те, що я прагну спеціалізуватися на справах мусульманського світу».[83]

Через ті відкриті дискусії зі своїм другом і вчителем Беннабі розробив деякі свої концепції. Він згадав про своє занепокоєння щодо аналізу причин відсталості мусульманського світу, а також дотриманням різних тенденцій думки, пов'язаних із одними і тими ж питаннями.[84]

Беннабі випустився у 1935 році інженером-електриком з Політехніки, але ніколи не практикував. Натомість він практикував своєрідне «інженерне конструювання ідей», інтерес ранніх років, що домінував над його мисленням та визначав його кар'єрний шлях.

Підсумовуючи його освітні знання, здається, що всі ці інституції, тобто *kuttab*, *zawiyah*, *madrasah*, французька школа в Костянтині, Християнська організація молодих парижан та Політехніка, формували його особистість з багатим досвідом, і надали різні джерела освіти. Вони також відкрили його зацікавленість у багатьох питаннях, пов'язаних із ситуацією його нації, та спрямовували його кар'єру, щоб зосередитись на наданні теоретичної та практичної моделі вирішення стану відсталості його суспільства. Життя Беннабі не припинилося після випуску як інженера-електрика.

Він брав участь у багатьох заходах та в інтелектуальних колах, які відігравали ключову роль у наданні мислення більш практичного аспекту та змусили його переглянути деякі його ідеї у світлі щоденного досвіду. У зв'язку з цим два фактори сприяли формуванню його уявлення про цивілізаційну реформу і розвивали його підхід до цивілізаційних досліджень, це його передумови та зв'язки.

Історія Беннабі, його ситуація як громадянина колонізованого Алжиру, його досвід в обох освітніх системах, належність до корінних народів, з одного боку, і його контакт з європейськими колонізаторами, з іншого, безпосередньо сприяли формуванню його уявлень про колонізованого і колонізатора і концепції «колонізованості» як інструмента аналізу психологічної ситуації сучасних мусульман.[85]

Його ідея орієнтації стала результатом досвіду соціального життя алжирців Алжиру та Франції та мусульман загалом. Беннабі ввів свою концепцію «орієнтації» думки, праці та багатства, щоб розмістити царства людей, ідей та речей в динамічні відносини замість застою та пасивного існування.

Він сформулював поняття «орієнтація», можливо, завдяки своєму досвіду в традиційній системі освіти. Він вважав, що система втратила свою оригінальність і їй не вистачає методів, технологій та ідей, які могли б допомогти їй сприяти появі нового покоління, яке могло б вирішити різні проблеми в мусульманському світі та поставити їх у загальні рамки, здатні діагностувати симптоми сучасного стану мусульманської цивілізації.

Функціональна концепція цивілізації Беннабі, здається, пов'язана з його багаторічним досвідом вирішення різних проблем Алжиру та Франції. Він зіткнувся з труднощами у пошуку роботи, роботі, продовженні навчання, підтримці сім'ї тощо. Тому що не було сильного суспільства, яке б підтримало його, здійснило його обов'язки та прожило поважне життя в мінімумі декору.

Для Беннабі щастя особистості є не особистою справою, а соціальною. Чим більше індивід прив’язаний до цивілізованого суспільства, тим більше він знаходить необхідні йому гарантовані вимоги. Навпаки, як алжирець часів Беннабі, а може, і до сьогодення, характеристики кожного, хто прив’язаний до суспільства, яке не надає або не забезпечує цих необхідних вимог, не допомагає йому отримувати комфортний статус.[86]

Передісторія Беннабі та соціальне життя мусульман його покоління змусили його зосередити увагу на ролі суспільства. Він підкреслив концепцію цивілізації як моральні та матеріальні умови, які надають даному суспільству можливість пропонувати соціальну допомогу своїм членам. Цивілізація – це:

> загальний результат моральних та матеріальних умов, які дають суспільству можливість пропонувати кожному своєму члену на кожному етапі його існування від дитинства до загробного життя необхідну соціальну допомогу, потрібну для його розвитку на даному етапі чи на іншому.[87]

Це розвиває індивіда та суспільство, тому що індивід не забезпечує цих аспектів для себе.

Через його походження він міг зрозуміти, як відсутність цивілізованого суспільства заважає окремим мусульманам насолоджуватись почесним життям, як інші, хоча вони мали всі можливості та здатність здобути такий статус. Отже, Беннабі вважав суспільство основною силою у будь-якому цивілізаційному процесі, оскільки воно забезпечує індивіда необхідними гарантіями для його прогресу та процвітання.

ІНТЕРЛЕКТУАЛЬНІ ПОШУКИ

Попередній аналіз стосувався передісторії Беннабі, а в цьому розділі буде розглядатися його інтелектуальна діяльність, яка включає життя Беннабі як активіста, та його інтелектуальні зв'язки з різними колами, школами та парадигмами думки.

Тридцять років в Європі, полегшене володінням французькою мовою та любов'ю до читання та споглядання, дали Беннабі золоту можливість поглибити свої знання про європейську думку, зокрема з соціальних та політичних питань. Як результат, він покращив свою інтелектуальну та політичну обізнаність, і його інтерес перейшов від інженерії до філософії та соціальних наук. Він все активніше брав участь у реформаторському русі, пишучи, сприяючи питанням реформи та оновлення мусульманської цивілізації та встановлюючи зв'язки з різними інтелектуальними центрами, щоб поглибити своє розуміння становища мусульманського світу в його час.

(1) Життя Активіста

Поряд зі своїми етапами освіти Беннабі все активніше залучався до багатьох заходів щодо реформаційного руху, руху за деколонізацію та зусиль відродити Алжир та мусульманський світ. Він мав багато зв'язків з різними мислителями, школами думки та активістськими рухами.

Насправді багато письменників і мислителів вважали його інтелектуалом і визнавали його активістське життя. Для Еспозіто, Беннабі був «мусульманським активістом і націоналістичним лідером двадцятого століття в Магрибі (Північна Африка) поряд з Ібн Бадісом».[88] Іншим разом Еспозіто назвав його «мусульманським ученим-активістом».[89] Цей погляд поділяють Укаша, Баріун та інші.[90]

Для глибшого розуміння думки та діяльності Беннабі, яких він дотримувався з раннього віку, та їх впливу на його особистість, уявлення та підхід до цивілізації, історична методологія стає інструментом для аналізу розвитку його активістського життя і може допомогти з'ясувати основні ідеї, які він сформулював із різноманітного досвіду. У наступному розділі описано його життя активіста на трьох етапах: рання діяльність, діяльність у Франції та діяльність в Єгипті та незалежному Алжирі.

(a) Рання Діяльність

У ранньому віці Беннабі зіткнувся з багатьма змінами в алжирському суспільстві, які залучили його до обговорень з колегами. Його робота в суді Шаріа в сільській місцевості Афлоу, а також його безпосередній контакт зі студентами Ібн Бадіса підвищили його усвідомлення ролі, яку він повинен зіграти, щоб сприяти реформуванню своєї країни. Він розвинув багатий досвід та знання про динамізм суспільств і став свідком переродження традиційних інституцій в алжирському суспільстві не лише тому, що воно було під атакою колонізаторів, а й тому, що традиційні інституції не могли впоратися зі зміною характеру суспільства. Для Беннабі основна причина

була слабкістю зсередини, яка була другою після деконструюючої ролі колоніалізму.

Автор погоджується з твердженням Кепеля, що інтерес Беннабі полягав у дослідженні причин послаблення мусульманської цивілізації, які він назвав «колонізованість».[91] З його походженням та досвідом роботи в соціальних установах, таких як *madrasah*, *kuttab* та інші – він розробив цей термін, який позначає внутрішні причини відсталості і занепаду мусульманської цивілізації. Він також позначає, що колонізація є лише результатом колонізованості.

У шкільні дні він стикався з багатьма ідеями. Крім мінливого становища алжирського суспільства під владою колонізаторів, він дізнався про зростаючу бідність алжирського народу. Його почуття та ідеї ставали дедалі розумнішими під час частих дискусій у Кафе Бін Яміна, де він зустрівся з колегами та студентами Шейха Ібн Бадіса, щоб обмінятися ідеями та отримати розуміння.

Досвід, з яким він стикався на різних етапах своїх ранніх років, спрямовував його інтерес на пошук причин занепаду та відновлення суспільств та цивілізацій.

(

б) Діяльність Французького Періоду

Незважаючи на те, що Беннабі був академічно кваліфікованим інженером-електриком,[92] він ніколи не займався цією професією, а решту свого життя присвятив питанням нерозвиненості.[93] Він витратив більше тридцяти років на вивчення філософії, історії, соціології, психології та інших соціальних наук для розуміння явища піднесення та занепаду суспільств та цивілізацій з різних точок зору; він досліджував соціальні події, спостерігав і сприяв динамізму цивілізованого європейського суспільства. Він також брав участь у політичній діяльності північноафриканських студентів та політиків, мав міцні зв'язки з різними секторами антиколоніалізму з Африки, арабського світу та Азії.

Будучи алжирським студентом у Парижі протягом 1930-х років, Беннабі познайомився з колами мислителів та спільнот з такими ж інтересами у латинському кварталі.[94]

Він став більш обізнаним про політичні рухи в колонізованих країнах та дедалі більше залучався до обговорення проблем колонізованого Алжиру та інших мусульманських країн, які були актуальними питаннями серед його однолітків.

У цей період Беннабі став реформатором і антисуфістом. Він усвідомив важливість руху «*Ulama*» та його вчення, а також пропагував ідеї *islah* (реформи), єдності Магрибу (Північна Африка) та будь-якого банера, який позначав і відображав іслам та реформаторський рух.[95]

Декартові ідеї також формували думку та культуру освіченої французької еліти та формували мислення більшості інтелектуалів. Беннабі опинився під впливом ідей *islah*, які атакували забобони деяких суфійських порядків, і декартових ідей, почутих у Політехніці. Отже, Беннабі став активістом проти суфізму та забобон.[96]

Латинський квартал інформував його про ситуацію в Алжирі як з точки зору хворобливої сторони колонізації в Алжирі, так і з оптимістичної сторони реформ та звільнення. Він підтримував міцні моральні та духовні стосунки зі своєю країною та пропагував ідеї реформ, національності та відкрито виступав проти переселенців.[97]

Його участь у багатьох політичних та соціальних заходах бачила його членом та учасником діяльності Асоціації студентів Магрибу в Латинському кварталі Парижа з 1931 року, де він прочитав свою першу публічну лекцію під назвою «Чому ми мусульмани?» За свою антиколоніальну діяльність французька поліція допитувала його під постійним наглядом, і його сім'я почала зазнавати втручання з боку колоніального режиму.[98]

Відвідавши Алжир у 1932 році, він виявив нову атмосферу діяльності та руху, що розвивається навколо ідей реформи та політичних дій декількох уродженців. Зокрема, «*Ulama*» розпочала відроджуючий процес захисту ідентичності та реалізації попередніх елементів вільного та незалежного алжирського суспільства.

Для Беннабі мета *Ulama* – створити школи, мечеті та клуби, – стала правильною відправною точкою для реформування суспільства та реабілітації цивілізації.

Таким чином, він став більше втягуватися в свою діяльність і виявляв свою підтримку Асоціації «*Ulama»*, хоча він не був офіційним членом. Повернувшись до Франції того ж року, він з оптимізмом ставився до майбутнього алжирського суспільства. Він був вражений «реформаторським рухомт«*Ulama*», який зосередився на зміні настроїв алжирців, і розпочав довгостроковий проект зміни сприйняття їх світом.

Те, що він побачив під час візиту до Алжиру, переконувало його у важливості освітньої та культурної діяльності над політичною активністю. «*Ulama*» вважала їх зусилля обов'язком, який потрібно було виконати, тому вони не чекали заробітної плати чи винагород чи матеріальних благ. З іншого боку, політичні активісти вважали свої зусилля правами, які їм належали. Беннабі зробив висновок, що політики експлуатують амбіції людей, а не готують їх до відповідальності в захисті алжирської ідентичності та незалежності. На відміну від політиків, інтелектуали («*Ulama*») були генераторами ідей, яких потребувало алжирське суспільство.[100]

Для Беннабі обгрунтована думка – це та, що розглядає формулювання цивілізації як соціальне явище, викарбоване в тих самих умовах та обставинах, які були свідком народження цієї цивілізації в першому циклі.[101] Ці умови були інтелектуальними ідеями, які просувала «*Ulama*»

Повернувшись до латинського кварталу, він продовжував свою роль активіста, читав лекції, писав статті та брав участь у різних гуртках, особливо зі своїми друзями в Християнській організації юних парижан та Асоціації студентів Магрибу.[102] Це свідчить про те, що він не антихристиянський діяч чи релігійний фанатик, а скоріше, антиколоніальний активіст. Його релігійне походження дозволило йому подумати про співпрацю з людьми різних релігій та ідеологій. Його розуміння коранських та ісламських

принципів навчило його бути доброзичливим до всіх людей, включаючи науковців, політичних лідерів і особистостей з арабського світу, Китаю, В'єтнаму, Африки та Латинської Америки та європейських і єврейських студентів.[103]

У цей період він познайомився з Махатмою Ганді (1869–1948), коли він відвідав Париж у 1932 році та прочитав лекцію, організовану Асоціацією студентів Маґрібу з питання колонізації.[104]

У 1935 році, після випуску з Політехніки, він хотів поїхати до Саудівської Аравії, щоб доторкнутись до ідеї *islah*, в Єгипет, щоб продовжити навчання в університеті Аль-Ашар, і в Афганістан, Судан, Італію чи Австралію щоб осісти і працювати, але всі ці спроби були безуспішними.[105]

На початку Другої світової війни в 1939 році він повернувся до Алжиру, але виявив, що там неможливо залишитися. Тому він повернувся до Франції розчарованим і сумним.[106] Він приєднався до відомої французької газети *Le Monde* (Світ) як журналіст. У цей період він почав писати свою першу книгу з питань цивілізації та ренесансу в мусульманському світі.[107]

Окрім діяльності в Асоціації студентів Магрибу, Беннабі також брав участь у політичній діяльності Північної Африки, контактуючи з деякими північноафриканськими політиками.

Усі ці переживання переконували його, що відродження алжирської нації та мусульманської Умми та цивілізації не є настільки простим, як різні тенденції мислення. Це також не схоже на те, що пропагували політики в їх власному бажанні тимчасової перемоги на виборах та врядуванні, тоді як вони підірвали реальну ситуацію відсталості їх людей. Він вважав, що політичний підхід – це просто використання ситуації фанатичними та прагматичними політиками. Його зосередженість на правах, а не на обов'язках виникла і перенесла це питання з його динамічного характеру на політичну програму, обмежену політичною незалежністю. З іншого боку, політизація питання

про відсталість здавалася Беннабі розширенням одного аспекту питання за рахунок інших аспектів.

Політичні активісти свого часу звинувачували колонізатора, ігноруючи дух колонізованості в душах колонізованого народу. Таким чином, Беннабі вважав, що позитивним кроком є не продовжувати ображати диявола чи просити прав, а визнати внутрішні причини занепаду та розглядати колонізацію як простий результат нашої власної вразливості до колонізації.[108]

Жоден політичний порядок денний не може бути успішним, якщо для нього немає підстав, тому «*Ulama*» брала участь у зміні уявлень, думок, інтелектуальності та шляхів вирішення питань через свої освітні програми реформи та *islah*.

Вони були єдиною школою, яка прийняла чітку і послідовну парадигму, і підійшла до цього питання конструктивно та всебічно. Однак «*Ulama*» не залишилася вірною своєму підходу, коли не змогла зберегти своє бачення: вона підірвала свою роль і відмовилась від керівництва суспільством на користь політиків. Вона також була задіяна політиці і покинула свою первісну місію освіти та інтелектуальної реформи.[109]

Французька поліція сильно переслідувала Беннабі, коли він посилював прихильність до ідей *islah* та різних антиколоніальних фракцій. Він вважав, що його перебування у Франції вже не є корисним для його порядку денного, особливо після публікації його першої книги. Тому він вирішив знайти безпечне місце, де він міг би продовжувати свою місію реформи та цивілізаційного відродження, і видав свої книги арабською мовою для арабських інтелектуалів, яких Беннабі вважав своєю основною аудиторією.[110]

Коли в 1954 році почалася революція за незалежний Алжир, він долучився до боротьби. Після кількох спроб йому вдалося втекти до Єгипту від ув'язнення у Франції.

(в) Діяльність в Єгипті та Незалежному Алжирі

У 1956 році Беннабі поїхав до Каїра, де він жив, поки Алжир не відновив свою незалежність у 1962 році, після 132 років «руйнівної» французької окупації, яка змусила алжирський народ вести смертельну боротьбу проти колоніальної влади, щоб звільнитися від її панування. [111]

Будучи політичним біженцем в Єгипті, Беннабі пережив історичний зсув і нову фазу, в якій він встановив зв'язки з людьми, які варіювались від політичних лідерів, до релігійних вчених та студентів університету.

Ще з ранніх днів у Франції він шукав можливості встановити зв'язки з інтелектуалами та традиційними інститутами, такими як університет Аль-Азхар, щоб поглибити свої знання та поширити свої ідеї. Єгипет був серцем мусульманського світу у свій час з точки зору його інтелектуальної ролі та релігійного значення, а також з точки зору його новоствореного панарабського уряду та політичної еліти. Це була також перша арабська країна, яка відкрито підтримала алжирську революцію визволення і стала безпечним притулком для алжирських націоналістів.[112]

Беннабі чітко висловив свою програму, сказавши, що поїхав до Єгипту з двома цілями: опублікувати свої книги та представити їх арабським читачам, і, будучи алжирським бойовиком, який двадцять п'ять років боровся проти колоніалізму, продовжувати свою боротьбу пліч-о-пліч з керівництвом алжирської революції в Єгипті.[113]

У Каїрі він переклав на арабську свої французькі книги *Le phénomène coranique*, *Les conditions de la Renesance*, *Vocation de l'islam* та *Réflexions sur la société arabe* та видав їх. Крім того, він опублікував *S.O.S Algérie* (1957), щоб пояснити алжирське питання інтелектуалам, та *L'Afro-Asiatisme* (1958), який розглядає теоретичні рамки африканських та азіатських людей у їх боротьбі за визволення та цивілізаційну реформацію.

Його свіжі ідеї та безпрецедентний підхід до питань розвитку та реформації здобули йому престижне місце серед єгипетської інтелігенції незалежно від приналежності

чи ідеологічного табору. Він переспрямував свою увагу на питання цивілізаційного оновлення та ренесансу в мусульманській Уммі, а також на важливість інтелектуальних питань над іншими питаннями, пов'язаними з ситуацією в Уммі.

Новостворений єгипетський панарабський уряд «вільних офіцерів» привітав його, і він створив кілька інтелектуальних кіл, в яких багато студентів та інтелектуалів з різних частин мусульманського світу сприяли перекладу та поширенню його ідей.[114]

Беннабі легко зрозумів їхню потребу в рамках як вихідну точку. Тому він присвятив свою працю *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Asyawiyyah* (афро-азіатство) єгипетському уряду та націоналістичним урядам країн, що розвиваються, як внесок у зусилля щодо формування нової парадигми у міжнародних відносинах.

Визнаючи важливість його ідей, єгипетським урядом його було призначено радником Ісламської конференції та членом Ісламської дослідницької академії в Каїрі.[115] В ті роки він брав участь у всіх ісламських конференціях і виявляв ентузіазм, енергійність, глибину та щирість.

У 1959 році він відвідав інші країни, такі як Сирія та Ліван. Він зустрів більше науковців, провів більше розмов у культурних центрах та університетах, брав участь у багатьох семінарах в Єгипті, Саудівській Аравії, Кувейті та Тріполі.[116] Всі вони були можливостями представити себе та свої ідеї арабському світу.

Життя активіста Беннабі не закінчилося політичною незалежністю Алжиру від французької колонізації 5 липня 1962 року, а взяло на себе більш інтелектуальний фокус. Повернувшись до Алжиру в 1963 році, він відновив інтелектуальну діяльність, яку проводив у Каїрі, але новий постколоніальний популістський режим проігнорував його наполягання на чіткому проекті реформ після 132-річної ворожнечі та гегемонії в так званій французькій *mission civililizatrice*. Таким чином, він зіткнувся з опозицією уряду та союзників-соціалістів та марксистів.[117]

Його внесок у реформування щойно незалежного Алжиру не зміг знайти офіційного визнання. Однак він сприяв своїм інтелектуальним зусиллям за допомогою своїх учнів та деяких своїх друзів і видав ще книги. Після повернення з тривалого вигнання в Єгипет в 1963 році він був співзасновником неурядової асоціації *Jam'iyyat al-Qiyam al-Islamiyyah* (Асоціація ісламських цінностей) з деякими його колегами та іншими членами заснованої ним «*Ulama*», яка проіснувала до 1966 року, коли її заборонив тодішній алжирський соціалістичний режим.[118]

Його призначення в 1965 році на посаду директора з високих наук Міністерства народної освіти наблизило його до тих, хто приймав рішення, які допомогли прищепити деякі його ідеї політичній еліті того часу.[119] Незважаючи на це, він пішов у відставку з посади в 1967 році, щоб бути вільним. від його офіційних обов'язків і зосередити увагу на створенні мережі інтелектуалів, яка складалася з мусульманської інтелігенції з різних країн та походжень.[120] Він також створив те, що було відоме пізніше як Щорічна конференція ісламської думки, яка тривала до 1989 року.

В 1971 році Беннабі завершив своє активне життя, здійснивши паломництво в Мекку, а потім відвідав певні арабські країни, де познайомився зі своїми друзями та студентами.[121] 31 жовтня 1973 року Беннабі помер в Алжирі і залишив неоціненну спадщину, яка обертається навколо «проблеми цивілізації», спадщина найбільшого мусульманського мислителя, якого бачив сучасний Алжир.[122]

Зв'язки, які він встановив, будуть обговорені в наступному розділі, визначеному *Mp* в його внутрішньому соціальному вимірі.[123]

(2) Інтелектуальні Зв'язки

Основна увага в цьому дослідженні приділяється групам мислителів, які мали прямий зв'язок з Беннабі і які, можливо, вплинули на формулювання та розвиток його

підходу до вивчення цивілізації.[124] Обговорення цих зв'язків буде на соціальному рівні, в той час як інтелектуальний рівень буде обговорено в шостому і сьомому розділах.

Під час навчання у Франції в 30-ті роки Беннабі брав участь у багатьох заходах і переконався, що для вирішення складних питань недорозвинутості важливо розвивати командну роботу та міцні зв'язки з інтелектуалами як мусульманських країн, так і тих, що розвиваються. Однак він визнав, що мусульманській інтелігенції бракує зв'язків між собою і вони не займаються колективною роботою. У зв'язку з цим він сказав: «Я тоді не знав [1930-х], що колективна робота та її результати є одними із основ, які мусульманський світ пропустив і досі не відновив, особливо його інтелектуали».[125]

Беннабі займався встановленням традиції зв'язку між інтелектуалами, тому він намагався наблизитися до багатьох кіл думок і стати частиною певних організацій. Він також підтримував деякі рухи та тенденції, які він вважав близькими до своїх ідей.

(а) Зв'язки з «Ulama» та Реформаторами

Найсильніші зв'язки Беннабі були з реформаторським рухом у мусульманському світі, представленим «*Ulama*».

У своїй автобіографії він кілька разів згадує про його сильні стосунки з більшістю членів, мислителів та науковців, які мали подібні інтереси, та його причетність до її діяльності в Алжирі та Франції, де він був прихильником *islah*, реформізму.[126]

У ранньому віці його привернув рух за реформи «*Ulama*» і його вразили студенти Ібн Бадіса, які представляли для Беннабі нову модель релігієзнавця, що поєднує релігійну самобутність та активістське життя раннього мусульманського покоління. «*Ulama*» – це коло, довгий ланцюг вчених і мислителів починалась з Ібн Таймійї (661–728 р. х.).[127]

Беннабі вказав на Шейха Абд аль-Мажида, Ібн аль-Махуба та Ібн Манна як на ранніх попередників реформізму,

які проклали шлях «*Ulama*» для подальшої місії в інтелектуально-релігійному русі.[128] Він вважав їх зв'язком між реформаційним рухом Сходу та Алжиром. Вони були ініціаторами руху в Алжирі 19-го століття.[129]

Ібн Бадіс був відомим реформатором і лідером асоціації «*Ulama*», який мав великий вплив не тільки на Беннабі, але й на всіх алжирців, які вважали його представником алжирської ідентичності в сучасний час. Своїми зусиллями реформи та освіти він зміг зберегти ісламську ідентичність алжирського народу проти французького колоніального плану очищення та анексії.

Лояльність Беннабі до ісламу, до раннього покоління ісламу, його панісламізм та захоплення Ібн Халдуном пов'язані з його стосунками з Ібн Бадісом та «*Ulama*». Результат його тісних зв'язків з ними та його знання їхніх вчень[130] викликали в Беннабі сильну опозицію проти девіантських містичних порядків і матеріалістичної думки.

«Філософія та діяльність '*Ulama* вплинула на Беннабі таким чином, що він вважав себе членом цієї групи, хоча він ніколи офіційно не приєднувався до неї.[131] Його концепція важливості ідей щодо зміни історичного становища людей була пов'язана з впливом філософії '*Ulama*, стратегію якої підкреслював Ібн Бадіс:

> Критичне становище мусульман не може бути реформоване, якщо їх вчені не будуть реформовані. Ці науковці не можуть бути реформовані, якщо їх освіта не реформується. І їх освіта не може бути реформована, якщо вона не простежує своє походження та коріння до вчення Пророка та його настанов.[132]

Тому '*Ulama* зосередилась на відродженні вчення про іслам та арабську мову та підвищила значення ісламу як частини алжирської ідентичності.[133]

Протягом 30-х Беннабі контактував з деякими членами асоціації '*Ulama*. Він мав хороші дружні стосунки,

особливо з Шейхом аль-Укбі, Шейхом аль-Ібрагімі (1889–1964), Тауфіком аль-Мадані та ін.[134] Однак його тісні стосунки з *'Ulama* змусили його критично ставитись до них. З його зв'язків з ними він міг спостерігати за двома проблемами серед інтелігенції загалом, і *'Ulama* зокрема.

По-перше, він виявив комплекс неповноцінності алжирських інтелектуалів, будь то традиціоналістів чи модерністів, порівняно з іншими інтелектуалами. У той час як традиціоналісти відчували себе неповноцінними перед інтелектуалами арабського Сходу, модерністи відчували себе другосортними, стикаючись із західними інтелектуалами взагалі та французами зокрема. Беннабі поширив свої спостереження на всіх інтелектуалів мусульманського світу в сучасний час, які мають цей комплекс неповноцінності щодо західної культури. Таким чином, він дійшов висновку, що «це загальне явище; кожне суспільство, що втратило свою цивілізацію, втратить будь-яку оригінальність у мисленні та дії, зіткнувшись з ідеями інших людей».[135]

По-друге, на ісламській конференції, що відбулася в Парижі (1936 р.), на якій зібралися всі партії алжирського національного руху, Беннабі зазначав про неадекватність *'Ulama* нести відповідальність, яку алжирський народ довірив їй. Хоча *'Ulama* була найбільш гідною довіри і найбільш здатною її виконати, вони передали її прагматистським політикам. Тому, з цивілізаційної точки зору, інтелектуали традиційної культури (*'Ulama*) не змогли виконати свою важливу місію в історії, оскільки є частина структури, яка сформувалася під впливом і традиціями епохи *al-Muwahhid*, постцивілізований етап мусульманської цивілізації, де її члени втрачають будь-яку творчість та оригінальність.[136]

Попередня критика Беннабі щодо зусиль *'Ulama* не завадили йому визнати їх творчий шлях реформи. Вони дали йому зрозуміти важливість поняття «орієнтація», обговореного в третій главі.

На нього вплинули їх діяльність та бачення, а також їх спрямованість на зміну людської душі перед зміною оточення. Беннабі вважав, що '*Ulama* – це правильний спосіб розпочати цивілізаційний процес, оскільки вони починають із зміни уявлень та думок людей. '*Ulama* зосередилася на чистоті та збереженні ісламських вчень, вони підсумовували досвід ранніх поколінь ісламу та дбали про те, щоб змінити душі та думки з їхньої пост-*al-Muwahhid* культури на нову. Це вразило Беннабі, який вважав, що «спосіб '*Ulama* в боротьбі з ситуацією реформи став вкладом у новий цивілізаційний процес».[137]

(б) Зв'язки з Ранніми Мусульманськими Вченими

На Беннабі також вплинули бачення та ідеї деяких ранніх мусульманських учених і письменників, таких як Ібн Таймія та Ібн Халдун, які створили багато томів праць про мусульманську соціальну історію, культуру, цивілізацію та займалися різними проблемами, які поділяють той же інтерес, що і монографія Беннабі.

На відміну від Аль-Газалі, який був містиком, Ібн Таймія вирішував питання свого часу; він був *mujahid* (борцем за набожне життя, як він і жив під час монгольських набігів), який закликав до духовного і соціального відродження в мусульманському світі. Його зусилля призвели до створення династії *al-Muwahhid*, а згодом і виникнення руху *Wahhabiyyah*[138], який Беннабі прослідковує до Ібн Таймія.

Ібн Абд аль-Вахаб (1703–1792), на думку Беннабі, зробив великий внесок у реформаційний рух. Він був засновником руху *Wahhabiyyah*, який зосередив свої зусилля на очищенні ісламу від усіх нововведень, що проникли в релігію протягом пізнішої історії ісламу. *Wahhabiyyah* сильно атакували культ поклоніння святим, який суфізм пропагував протягом усього часу, і вважав такі вчинки політеїзмом та невірністю. Це ставлення мало велике значення для Беннабі та алжирського реформізму для його боротьби з усіма міфами, бродячими сектами та практиками.[139] Останній мав своїх представників – аль-Афгані та його друзів, які несли його ідеї.

Беннабі вважав себе продуктом того ланцюга реформаторів, починаючи з Ібн Таймія. Тому він налагодив зв'язки з представниками сучасного руху за реформи в мусульманському світі. Він згадує про Мухаммеда ібн Абд аль-Вахаба, аль-Афгані, Абду та Реду, а також про Арслана в *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* та інших його ранніх книгах, і одержав користь з різних джерел, окрім згаданих учених та мислителів.

Хоча Беннабі критикував спрямованість Аль-Афгані на політику у своєму заклику до реформ, він вважав його першовідкривачем руху за реформи. У своїй книзі Shurut al-Nahdah Беннабі сказав:

> Із спокою ночі [мусульманської цивілізації], коли мусульманська Умма перебувала у глибокому сні, з афганських земель з'явився голос, що закликав настання нового дня. Він закликав: приходьте до успіху! І його відлуння поширилося всюди. Це був голос Джамала аль-Діна аль-Афгані, людини, яка пробудила цю Умму до нового відродження та нового дня в її історії.[140]

Для Беннабі, окрім суттєвої якості аль-Афгані як людини *fitrah* (вродженої природи), яка позначає, що він володів усіма здібностями інтегрованої людини (див. Розділ перший), він також був людиною унікальної культури, яка відкрила епоху Homo sapiens (людина знань та культури). Ця культура залучила б на хвилі пробудження молодих інтелектуалів мусульманського світу.[141] Інші зв'язки з Абду та Редою викладені у багатьох уривках різних книг Беннабі.

Взагалі на нього вплинув реформаторський рух, який надихнув його мислення на аналіз різних питань, що стосуються мусульманського світу.

(в) Зв'язки з Друзями та Колегами

Подорож Беннабі до Єгипту та інших арабських країн дала йому золоту можливість переглянути і поглибити свої знання та досвід. Це допомогло йому зустріти багатьох мислителів, політиків, політичних і релігійних вчених, а також студентів зі всього мусульманського світу та з різних областей досліджень.

Завдяки цим відкритим дискусіям Беннабі усвідомив важливість деяких своїх ідей і зміг далі пояснити інші. Наприклад, коли він був в Єгипті, він отримав багато критики щодо понять «релігійна ідея» та релігії як каталізатора, які не були повністю пояснені в першому виданні, опублікованому в 1948 році. Тому він розширив свій аналіз у другому виданні 1960 року.

Під час єгипетського періоду він також зрозумів, що в арабських та мусульманських країнах спостерігається все більша стурбованість питаннями, пов'язаними з соціологією. Нове покоління виявило бажання зрозуміти соціальні факти та їх механізм. Проте Беннабі визнав, що його обговорення та пояснення спантеличили вчених і студентів, особливо питання, пов'язані з релігійною ідеєю та її функціонуванням як фактором орієнтування історії.[142]

Отже, він вирішив розширити свій аналіз, щоб включити не тільки іслам, але й інші релігійні ідеї, а також вивчити різні пояснення соціальних явищ та ролі релігії в історичних змінах.[143]

Друзі та вчені Беннабі вплинули на його розробку його концепцій та аналізу. Хоча його оригінальні основні ідеї залишалися тими ж, що й у першому виданні його книг, він уточнив їх значення та пояснення в результаті багатьох дискусій та зв'язків з різними мислителями. Дуже важливою для Беннабі була дружба з Бенссаі, близьким другом і товаришем від його перших днів у Парижі до моменту його смерті, та відомим філософом, мислителем та колегою.

Бенссаі стояв за зміною поглядів Беннабі. Його професіоналізм в ісламсознавстві, його зв'язки з Сорбонною та

великі знання з філософії та соціології зробили його джерелом знань для Беннабі. З постійних дискусій Беннабі зміг виробити власні погляди на цивілізацію як на соціальне явище.[144]

Він визнавав у різних уривках *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* вплив Бенссаі на його особистість. (1) Він ознайомив Беннабі з вивченням філософії, соціології та історії на рівні університету,[145] (2) з французьким сходознавцем Луї Массігноном, який був провідною фігурою в сходознавстві та вивченні ісламської та мусульманської культури (3) та зі спільнотою культурних та наукових традицій університету Сорбонна в Парижі.[146] Беннабі відрізнявся від свого друга. Хоча він був більш схильний до математики та декартової думки, Бенссаі був більш сентиментальним і прийняв погляди Аль-Газалі та Паскаля.[147]

Обидва підтримали шлях реформи *'Ulama*, оскільки вони вважали, що це рятувальник мусульманського світу – алжирський варіант руху Wahhabiyyah. Беннабі був переконаний, що він і його друг стануть спадкоємцями *'Ulama* після того, як закінчать навчання.[148]

Беннабі зміг розробити, переоцінити та поглибити свої концепції завдяки своїм зв'язкам та переконався у центральності релігії у реформуванні мусульманської цивілізації та в необхідності зміни думок та культур народу перш ніж будь-який проект досягне успіху. Так само він наголосив на необхідності визнати цивілізаційний етап мусульманського світу та звернутися до мережі соціальних відносин, яку він вважав клапаном безпеки суспільства, який забезпечує мінімальний зв'язок, необхідний для досягнення основних цілей цивілізаційного процесу.

ВИСНОВОК

Метою цієї глави було знайти внутрішні соціальні фактори, які вплинули на формулювання та розвиток підходу Беннабі до цивілізації, або проаналізувати, як його особистий досвід та інтереси вплинули на його теоретизацію. Автор використовував внутрішньо-соціальний вимір *Мр*, щоб вивчити життя Беннабі, і виявити, які аспекти вплинули на його підхід до цивілізації.

На нього впливали сім'я, релігія та освітнє підґрунтя, його інтелектуальні пошуки через активізм та наукові зв'язки.

Різні аспекти його походження та інтелектуальних пошуків зорієнтували його зосередити ціле життя на вивчення причин занепаду мусульманської цивілізації. Його плідний досвід відірвав його від академічної приналежності до інженера-електрика, щоб стати «інженером» ідей, які намагалися переформулювати інтелектуальне життя мусульманського світу, що він вважав вихідним пунктом цивілізаційного оновлення.

Він спостерігав за своєю сімейною одиницею і усвідомлював роль, яку іслам відіграє у збереженні її цінностей та єдності; отже, для цивілізаційного процесу він відводив центральну роль релігії та мережі соціальних відносин. З появою колонізаторів Беннабі спостерігав систематичне руйнування традиційного способу життя та крах суспільних відносин і традиційних інституцій в алжирському суспільстві.

Його особистий досвід, пов'язаний із сім'єю, релігією та освітою, вплинув на його припущення щодо багатьох питань та сприяв формуванню його центральної парадигми цивілізації.

Освіта Беннабі відіграла ключову роль у вирішенні причин занепаду мусульманської цивілізації, що відбувалися переважно зсередини, через слабкість у внутрішній структурі, а не як простий результат колонізації. Тому він уникнув традиції звинувачувати пітьму, замість того щоб вмикати світло.

Його історія також мала ключове значення в розумінні двох сторін алжирського суспільства. Він з перших рук відчув вплив колонізаторів і зрозумів як цивілізаційні, так і колонізуючі цінності. Це співіснування допомогло йому виробити критичний погляд на ситуацію як в мусульманській, так і в західній цивілізаціях.

Його релігійне походження глибоко вплинуло на його мислення та його підхід, як він зазначає у своїх перших опублікованих книгах, концепцію циклічного явища та його розуміння релігійної ідеї та її ролі у синтезі цивілізаційних цінностей.

У Беннабі була можливість не доступна більшості членів його покоління: його академічна підготовка у двох освітніх системах. Одна відкрила його розум до критичних проблем, з якими стикається традиційна система, а інша дозволила зрозуміти сучасні ідеї та соціальне мислення і ядро західної цивілізації. Таким чином, ідея чи «орієнтація» частково були обумовлені цим освітнім принципом.

Його функціональна концепція цивілізації пояснюється тривалим впливом проблем, з якими він стикався в Алжирі та Франції, в той час як його розуміння ролі суспільства в забезпеченні потреб для своїх членів частково пояснювалося різними проблемами, з якими він чи його родина та товариші мусульмани стикалися в його час.

Його інтелектуальні залучали його до багатьох заходів, які допомагали йому розробляти свої концепції та аналізи на основі досвіду та практичних доказів, тоді як його інтелектуальні зв'язки допомагали йому переоцінювати, поглиблювати та робити його концепції більш узгодженими з усією системою думки та розвитку знань за його час.

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, з вступу Маскаві до книги Беннабі.
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-Idrsi, '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. *Zawiyah*s школа суфійського ордену або релігійного братства.
25. *Kuttab* – це традиційна школа, де алжирські мусульманські діти вивчали Коран в ранньому віці.
26. *Madrasah* – це традиційна алжирська арабська школа, де діти отримували освіту; вони вивчали арабську мову, ази логіки, математики та релігії.
27. Хадис(и) це вислови Пророка Мухаммеда, які вважаються другим джерелом ісламського вчення після Корану.

28. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.23.
29. Ibid., p.28.
30. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.34.
31. Імам, в юридичному значенні, це ісламський термін, що означає «релігійний вчений, який направляє мусульман в молитві і робить лекції та проповіді в мечеті».
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*; Moussalli, '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.
136. Ibid., p.368.
137. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.25.
138. Bennabi, *Wijhat al-'Alam al-Islami*, p.49.
139. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.106.
140. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.21.
141. Bennabi, *Islam in History and Society*, p.21.
142. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.21.
143. Ibid., p.13.
144. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.82.
145. Bennabi, *Mudhakkirat*, p.236.
146. Ibid., p.234, 252.
147. Ibid.
148. Ibid., p.277, 304.

5

Коріння підходу Беннабі до цивілізації: зовнішньо-соціальний вимір

Відповідно до метатеоретичного підходу, зовнішні соціальні фактори зосереджуються на макрорівневому аналізі та стосуються об'єктивних аспектів. Вони дивляться на інститути та історичні корені думки. Ці фактори позначають вимір *Mp*, який переходить на макрорівень, щоб подивитись суспільство в цілому та на його вплив на розвиток теоретизації. Інакше кажучи, зовнішній соціальний вимір підкреслює взаємозв'язок між теоретизуючим процесом та різними інститутами, структурами суспільства та іншими соціальними діями, які мають пряме або опосередковане відношення до розвитку підходу чи теорії.[1]

Основна увага в цій главі полягає у виявленні взаємозв'язку між зовнішніми соціальними факторами та формулюванням та розвитком участі Беннабі у вирішенні проблем мусульманської цивілізації в контексті колонізації та деколонізації, використовуючи соціологію для розуміння ширшого соціально-історичного контексту.

Мухаммад аль-Мубарак у передмові до арабського видання *«Іслам в історії та суспільстві»* зазначав, що Беннабі належить до арабської мусульманської країни, яка пережила більше, ніж будь-яке інше суспільство, зіткнення з європейським матеріалізмом з точки зору тривалого періоду колонізації, силу конфлікту та глибину його впливу. Алжир – найкращий приклад болю та драматизму, плідного пробудження та обіцянки. Беннабі був залучений та зміг виграти інтелектуально та психологічно з цього досвіду.[2]

Хассані та Міріш погоджуються, що процес колонізації як зовнішнього соціального чинника впливає на теоретизацію Беннабі,[3] і його наполягання на цивілізацій-

ному характері колоніалізму не підлягає сумніву. Тобто сучасний колоніалізм – це, по суті, європейське явище,[4] і Беннабі розглядає колоніалізм як частину цілого цивілізаційного порядку денного Заходу, і йому потрібна цивілізаційна відповідь: відродження мусульманської цивілізації та ініціювання нового цивілізаційного процесу зсередини.[5]

Це говорить про необхідність уточнення, які аспекти його підходу пов'язані з явищем колоніалізму та процесом колонізації та яким чином вони пов'язані.

Аналізуючи коріння підходу Беннабі до цивілізації за допомогою інструменту зовнішньо-соціального виміру *Mp*, у цій главі розглядається вплив двох процесів, які особливо формували останні два століття: колонізацію та деколонізацію. Вона також вивчає зв'язок між двома процесами та зусиллями Беннабі щодо вирішення проблеми цивілізаційної відсталості у мусульманському світі та постійного занепаду та стагнації його цивілізації.

ПРОЦЕС КОЛОНІЗАЦІЇ

Західна колонізація взагалі, зокрема французька, за часів Беннабі була в її зеніті, її народженню передували понад сімдесят років французького панування. Мусульманський світ, а також увесь африканський континент і більша частина Азії були колонізовані західними державами. Тому підхід Беннабі вписується в ці універсальні рамки колоніалізму.

Колонізація як процес і колоніалізм як явище в європейській версії перейшли від простих подій в людській історії до запланованого порядку денного сучасної західної цивілізації «цивілізувати» «примітивне» та «варварське». Однак їхнє походження може бути віднесено до традицій греків та римлян, особливо римлян, де «колонізація була невід'ємною частиною римської політики».[6]

З історичної точки зору, колоніалізм – це погіршення людської історії. Ми знаходимо, що його коріння сягає Риму, коли римська цивілізація вперше наклала свою колоніальну печатку на «записи історії».[7]

Західна цивілізація, з її сучасним світоглядом, сформульованим в рамках греко-римських традицій,[8] прийняла колонізуючий характер цього плану і розробила його в чітко систематизованому порядку денному. Колоніалізм як цивілізаційне явище почався ще в 16-му столітті з європейською політичною та економічною експансією. На початку цього століття різні європейські нації відкрили, завоювали, заселили та експлуатували багато територій в Америці, Азії та Африці. Колоніалізм як явище та колонізація як процес були справою розширення та панування, породжених комбінованими ефектами раціонального буржуазного капіталізму, демографічного тиску, боротьби за владу серед нових європейських національних держав.

Даний аналіз стосується загального процесу європейської експансії у світі та Алжирі.

(1) Європейська Експансія у Світі

(a) Ентузіазм Розширення

Через пряме або опосередковане панування з 16-го століття Захід відіграє все більшу роль у моделюванні світу та наданні йому багатьох своїх практик та цінностей.[9] Через чотири століття вплив Заходу обширний і стійкий. Процес експансії над «Іншими» (як Хантінгтон називав незахідні цивілізації [Хантінгтон, 1996]) був сформований «незавершеним проектом» західної сучасності[10] та супроводжувався орієнталізмом та християнськими місіями, які запропонували Західний світогляд, підкоривши «іншого» і досягнувши «західної цивілізаційної місії» або «цивілізуючої місії», як описано та пояснено мешканцями Заходу.[11] Гордон стверджує, що:

> До 1800 року Європа контролювала близько 35 відсотків сухопутної поверхні світу, до 1878 року – 67 відсотків, а до 1914 року – 84 відсотки. Після Першої світової війни відсоток зріс ще більше, коли Англія та Франція встановили мандати щодо

> деяких держав-правонаступниць Османської імперії на Близькому Сході. Це була висота західної глобальної гегемонії, кульмінація розширення Заходу, що простежується до хрестових походів у одинадцятому столітті.[12]

Багато істориків колоніалізму підтримують думку Гордона. Лумба, наприклад, був такої ж думки.[13]

Основа того, що мало стати великими сучасними Західними імперіями, може бути більш точно датовано 17-им століттям, після чого енергії Заходу були експортовані, а не зосереджені на внутрішньому розбраті, щоб раз і назавжди встановити європейське верховенство світських над релігійною владою. «Європа» як самосвідома цивілізація виникла з матриці «християнства», чутливого до її відмежування від «інших», а інші, будь то Азія, Східна Азія чи Близький Схід, завжди «екзотика», «негативне» та «деспотичне».[14]

Західна експансія, що, за словами Вільяма МакНіла, призвела до «непоправного краху традиційного порядку кожної з основних азіатських цивілізацій» та до проникнення Заходу в «питання слабших суспільств», стала прогресивно більш непереборною.[15] Нарешті, протягом 19-го століття останній опір «традиційних» сил інших цивілізацій зазнав краху, лише згодом поступився місцем опору нових сил, натхненних західним націоналізмом.[16]

Весь світ після 16-го століття і приблизно до 1914 р. став величезним фронтом для експлуатації Заходу, і з якого він отримав свої казкові багатства. Західне правління виправдовувалося доброзичливими доктринами, такими як «тягар білого чоловіка» або *mission civilizatrice*, але в той же час воно також використовувало жорстокість і спричиняло серйозні психологічні, соціальні та культурні збитки для приймаючих культур.[17]

Захід реалізував новостворені – так звані – науки антропології, археології та соціології, щоб забезпечити раціоналізацію та науковість своєї заявленої цивілізаційної місії цивілізації корінних, варварських, примітивних та

подібних термінів, що використовуються для позначення колонізованих народів і цивілізацій. Це супроводжувалося дихотомією розрізнення між ними та іншими. Наприклад, ми / вони, цивілізовані / примітивні, цивілізація / варварство, Захід / інші, Захід / Схід тощо, широко використовувались у різних західних колах. Крім того, Захід представляв себе центром, тоді як інші цивілізації були периферією. Проголошення Заходу раціональним, цивілізованим, індустріальним та вільним світом завжди були антонімами Сходу, деспотичного, естетичного, романтичного і навіть варварського та феодального.[18]

Відносини Заходу з різними частинами «Сходу» варіювалися від романтичного погляду на певні східні цивілізації до ворожого погляду на інші. Отже, європеєць приніс із собою із християнського світу, коли на початку минулого століття він окупував мусульманський світ, лише деяке збагачення його душі, таку душу, яка при пильному погляді всередину, виявляє склад пасивних чеснот, тоді як мусульмани бачили лише гнітючу і непроникну її сторону. Для Беннабі європейська душа була перш за все душею колонізатора, який залишає свій цивілізуючий характер, перш ніж вирушати на «варварське» узбережжя Індії чи острови Ява.[19]

(б) Шляхи Розширення

Ступінь поводження з мешканцями Заходу з корінними жителями змінювалася залежно від глибини проникнення та культурної трансформації. Є багато способів, якими Захід нав'язував своє правління світові саме на Сході, як, наприклад, економічна система, соціальні розколи та чужі стандарти.

Після 16-го століття, коли Європа розширювалася, поступово зароджувалася світова економічна система, яка практично охопила всі частини світу, зробивши їх економічно взаємозалежними. Домінуючим елементом цієї системи був Захід, який відкрив її, першим скористався нею і в різній мірі підкорив економіку решти світу. З часом

західна гегемонія виробила нову форму експлуатації, радикально перетворивши місцеве економічне життя на свою користь.[20] Західні держави дивились на їх економічне панування холодними бізнес-розрахунками.[21]

Європейська експансія також створила соціальні розколи, пов'язані з цим явищем економічної залежності між елітою, що все більше втягується на культурну орбіту Заходу і пов'язана з нею багатьма економічними та політичними шляхами, і масами. Цей розкол часто відокремлював лідерів від свого народу мовою, манерами та політичними інтересами, і поділяв суспільство на «західне» та «традиційне».[22] Розширення та панування нав'язувалися також через чужі стандарти. Західний вплив відчувався серед держав, таких як Османська імперія та Китай, яким Захід кинув виклик.

Усвідомлюючи західну військову перевагу, лідери цих держав вирішили запозичити лише те, що стосується військових технологій, не беручи до уваги взаємопов'язаність всього західного цивілізаційного виробництва.

Вони також не усвідомлювали, що наявність цивілізації – це не лише питання складання її продуктів. Скоріше, це динамічне зусилля синтезу його основних елементів, щоб розпочати цивілізаційний процес.[23]

У зв'язку з цим еліти цих держав намагалися відрізнити модернізацію від вестернізації – питання, яке було непростим, особливо коли вони приймали західні концепції, такі як націоналізм. Пізніше це стало тривожною ідеєю для незахідних країн.

У контексті Сходу, з його складною сумішшю людей та різноманітних релігій, мов та спадщин, західний націоналізм міг служити лише для роздроблення та протиставлення людей один до одного, оскільки вони не можуть бути відокремлені від своїх союзників, тобто етнічної приналежності, расизму, й ідолізації територіального суверенітету.

Що стосується мусульманського світу, де лояльність в принципі є до Умми усіх мусульман, незалежно від

етнічного походження, націоналізм був особливо небезпечним, а іноді і «єретичним» викликом. Він розділив людей, як ніколи, і роздробив мусульманські країни за етнічною та лінгвістичною лінією, тим самим загрожуючи, якщо не знищуючи єдність Умми.

Згадуючи про заплутаність, спричинену націоналізмом у мусульманському світі, Гордон написав:

> Серед арабських держав-правонаступниць Османської імперії плутанина ідентифікації та вірності триває і донині. Для багатьох арабів-мусульман до Першої світової війни, наприклад, було незрозуміло, в основному вони були османами, мусульманами чи арабами. І до цього дня часто виникає плутанина між тим, чи є найвища лояльність до арабської нації, до регіональної держави (Сирія, Ірак тощо), до міста, до багатодітної сім'ї чи до ісламу.[24]

Цитата Гордона зображує загальну атмосферу, що виникла в результаті загальноєвропейської колонізації мусульманського світу, а зокрема ідеології європейського націоналізму.

(2) Процес Колонізації в Алжирі

Алжир пережив один з найважчих процесів колонізації.[25] Це був «тоталітарний колоніалізм», інтенсивний і далекосяжний, відчувався глибше, ніж в інших місцях, колонізованих Францією.[26] Процес колонізації торкнувся всіх аспектів життя місцевих жителів Алжиру. Колонізатори змінили структуру суспільства, соціальні інститути, їх культурні традиції зазнали серйозної шкоди. Не можна оцінити драматичні зміни, які відбулися в алжирському суспільстві, без поглибленого знання умов в доколоніальному Алжирі.

Отже, автор окреслить природу та значення політичних, економічних та соціальних змін, їх вплив на алжирське суспільство, зокрема на життя та думку Беннабі.

Автор також представить загальну картину алжирського суспільства до вторгнення французів та його зусилля щодо приєднання алжирців до Франції та до західної культури та цивілізації.

(а) Алжирське Суспільство до Колоніальної Епохи

Як частина мусульманської цивілізації, яка протягом останніх трьох століть переживала стан занепаду, алжирське суспільство доколоніальної епохи опинилося в постцивілізованій стадії, якщо використовувати терміни Беннабі. Однак, соціологічно кажучи, воно знаходилось в стабільній ситуації і мало рівень розвитку вищий, ніж у будь-який інший час протягом усієї колоніальної епохи. Його культура була більш загальною, ніж в колоніальну епоху, і належала до ісламських традицій. Були докладені певні зусилля, щоб відродити суспільство та дати йому можливість реалізувати свій цивілізаційний процес, особливо протягом перших трьох десятиліть 19-го століття. Хоча не було високого розвитку, люди насолоджувалися гармонійним життям, політичною стабільністю, економічним прогресом, культурною творчістю та соціальною гармонією.[27]

Політично Алжир був суверенним і мав незалежність від центрального халіфату в Стамбулі. Номінально він входив до складу Османського халіфату, але практично був повністю незалежним як внутрішньо, так і зовні. В деяких випадках саме Алжир допомагав режиму халіфату політично, економічно та військово. Державна адміністрація опинилася в руках корінних жителів. Цей суверенітет можна побачити в різних формах, таких як договори та конвенції, підписані з європейськими країнами, де Франції надавалось особливе значення.[28]

«Алжир справді був пріоритетною нацією для французької навали, високорозвиненою, населеною країною з високим рівнем грамотності».[29] Алжирське суспільство мало змогу надавати освіту, тому майже всі алжирці були грамотними. «У кожному селі було дві школи».[30]

Були офіційні школи та неофіційні, куди місцеві відправляли своїх дітей, щоб вони вивчали основні релігійні поняття. Аслі зауважив, що «в кожному районі місцеві охоче навчали своїх дітей Корану, пророчій традиції та арабській мові». Початкова та середня освіта мали помітний розвиток ще до появи колонізаторів.[31]

Навіть західні джерела зафіксували, що в Алжирі спостерігається значний розвиток у освітній сфері. Вони звернули увагу на стан та кількість навчальних закладів у доколоніальну епоху. Власне, у столиці Алжиру було 2920 закладів освіти та шкіл для хлопців та дівчат. Костянтин, у східній частині Алжиру, славився як своєю матеріальною, так і інтелектуальною діяльністю – 35 мечетей, 7 *madrasah* та 90 шкіл Корану, де навчались близько 1350 хлопців.

Телемсен, на Заході, був ще одним важливим місцем освіти з 50 школами Корану та 2 *madrasah*.[32]

Беннабі здобув ранню освіту в тих установах, які досі залишилися (*zawiyah*, *kuttab*, та *madrasah*), незважаючи на масове знищення з самого початку французької колонізації. Беннабі підтвердив, що його релігійне походження пояснювалося його відвідуванням тих решти традиційних шкіл, в яких не тільки виховували дітей, але і, як обговорювалося в Четвертому розділі, збереглись найважливіші риси ісламської культури, традицій та самобутності алжирського суспільства.

Однак історики погоджуються, що Алжир не мав відомих університетів чи релігійних центрів як сусідні країни. Наприклад, в Алжирі не було таких шкіл, як школа *al-Zaytunah* в Тунісі, *al-Qarawiyyin* у Фесі або *al-Azhar* в Каїрі.[33] Тому алжирська 'Ulama знайшла у мечетях свої засоби поширення освіти та ісламських вчень та збереження ідентичності Алжиру.

Таким чином, як видно з попереднього Розділу, установа мечеті відігравала ключову роль у навчанні алжирців та захисті їх культурних цінностей.[34] Беннабі бачив мечеть у традиційному алжирському суспільстві як вісь усіх видів діяльності та центр повсякденного життя людей.[35]

На жаль, розвиток і процвітання в Алжирі тривали недовго. З моменту прибуття перших поселенців до Алжиру, багато розмежувань та великої шкоди відбулося в алжирських цінностях, традиціях та інституціях, що призвело до небачених змін у структурі суспільства. Давайте далі розберемося з змінами, здійсненими колонізаторами в Алжирі.

(б) Повна Колонізація Алжиру

Щоб досягти своєї мети – деконструювати організацію алжирського суспільства[36] та здійснити анексію та злиття алжирської ідентичності та суспільства, французький колонізуючий процес дотримувався чотиригранної стратегії: християнізація, нав'язування французької мови, політика неграмотності та політика зубожіння.[37]

Французьке поселення в Алжирі не було простим збігом обставин, як стверджували деякі вчені та історики.[38] Чотири механізми разом позначають систематизований інституціоналізований план вестернізації алжирського суспільства, процес, який був добре спланований за тридцять років до того, як відбулося вторгнення, і заснований на наполеонівському плані 1808 року «випадок Алжиру», який підготувався до вторгнення в Алжир. Тому, коли французи вперше висадились в Алжирі, вони почали підривати алжирські установи, принижувати алжирський народ та знищувати організовану релігію. Французькі війська ґвалтували, грабували, осквернювали мечеті та знищували кладовища. Це було невдалим початком для алжирців французької самоописаної *mission civilisatrice* (цивілізаційна місія)[39], характер якої в цілому був цинічним, зухвалим і жорстоким.

Застосовуючи так званий *régime du saber* (керування шаблею), Алжир був приєднаний до Франції і поставлений під генерал-губернатора, високопоставленого офіцера армії, наділеного цивільною та військовою юрисдикцією, який відповідав перед військовим міністром. За політикою французи заволоділи *beylik* (урядовими землями), і з часом, як посилювався тиск для отримання більшої кількості

земель для поселення європейцями, держава захопила більше категорій земель, особливо тих, що використовувались племенами, релігійними фондами та селами.[40]

Щоб змінити демографічну структуру суспільства, колоніальне правління затопило Алжир так званими *pieds noirs* (чорними ногами),[41] європейськими поселенцями, значною мірою селянськими фермерами або робітничим класом з бідних південних районів Італії, Іспанії та Франції. Деякі були злочинцями та політичними депортованими, великою кількістю переміщені з Франції до Алжиру в якості покарання. У 1840-х і 1850-х роках для заохочення до поселення в сільській місцевості офіційна політика пропонувала землі безкоштовно і обіцяла, що будуть покращення.[42]

Алжир зазнав основної міграції європейських переселенців. У розпал (1955 р.) вони становили 13 відсотків всього населення,[43] і володіли 27 відсотками орних земель Алжиру (понад 7 мільйонів акрів).

Переселенці все більше змінювали інфраструктуру традиційного суспільства та систематично конфіскували землі місцевих. Вони зробили їх більш прихильними до ринку праці, забезпеченого колонізаторами, до моменту, коли алжирці опинилися працівниками на власній землі, конфіскованої колонізаторами. Іншим планом було перенесення основних структур суспільства з традиційних форм солідарності на більш диференційовані соціальні структури.

Колоніалізм спричинив все більшу диференціацію, племінну ерозію, переселення в сільську місцевість та еміграцію тисяч людей до інших країн арабського світу чи Європи. Автор погоджується з порівнянням Ентеліса між французькою колонізацією Марокко, Тунісом та Алжиром, де Марокко зазнав сегментованого колоніалізму, а Туніс – інструментального. Однак Алжир зазнав тотального колоніалізму, який «являє собою нестримне панування над цілим суспільством на всіх рівнях, що базується на запереченні соціального, культурного та економічного порядку колонізованої країни».[44]

Історично кажучи, автор частково погоджується з періодизацією Ентеліса та Агерона етапів колонізації та деколонізації в Алжирі. У цьому розділі основна увага приділяється етапам колонізації, тоді як я відкладаю дискусію про деколонізацію до наступних розділів. Колоніальний рух пройшов чотири важливі етапи, що залишили свій слід у наступних поколіннях алжирського суспільства.[45]

Етап завоювання та опору (1830–1848) розпочався з політики «обмеженої окупації», яка відмовилася від політики анексії прибережних міст Францією, призначивши генерал-губернатора в Алжирі, відповідального за Міністерство військових справ у Парижі.[46] На відміну від відносної легкості, з якою завоювали і колонізували прибережну територію Алжиру, французька колонізація інших частин Алжиру зіткнулася зі стійким опором, на подолання якого пішло майже два десятиліття. Опір, керований аль-Аміром Абдом аль-Кадіром (1807–1883), був героїчним. Хоча він був наполегливим, бойовики опору не могли порівнятись із французькими військами, які були добре озброєні та навчені. З поразкою Аль-Аміра в 1848 р. «Алжирці втратили не тільки свою свободу, але і свою землю».[47]

Після поразки французи заволоділи великими територіями колишніх османських земель та релігійними обдаруваннями та розподілили їх серед переселенців та військових офіцерів. Пізніше політика конфіскації перейняла приватні наділи та общинні або племінні властивості. Європейські переселенці пішли так далеко, що забрали власність, змусивши землевласників емігрувати, витісняючи мусульман зі своєї землі.[48] Таким чином, «така земельна політика (досягнула) серця суспільства, оскільки вона сприяли дислокації цілого ряду відносин і практик виробництва та майнових прав, які були основою суспільного життя».[49] Політика ретельно планувалася щоб ізолювати алжирців від будь-яких засобів опору. змінити їх соціальну, політичну, економічну, культурну та релігійну структуру.

Французи не вагаючись застосовували будь-яку політику для досягнення своїх цілей, наприклад, політику

асиміляції, масові вбивства людей, конфіскацію земель, важкий стан життя, поширення хвороб та незнання, недоїдання та нестачу їжі та величезну міграцію людей за межі країни:

> Поряд з попередніми засобами колонізатори офіційно заохочували поселення європейців з Франції, Корсики, Іспанії, Італії та Мальти. Порівняно із загальною кількістю 5000 цивільних громадян Європи, які проживали в Алжирі наприкінці 1832 року, сім років потому вона зросла майже в п'ять разів. До 1847 року в країні оселилося понад 100 000 переселенців.[50]

Результатом для уродженців Алжиру стали знедолення, втрати та залежність у власній країні.

Можна згадати подібний конфлікт поселенців-індіанців у Північній та Південній Америці, коли перші європейці оселилися в Новому Світі. Процес розширення, політика конфіскації, зміна структури суспільства, християнізація та зубожіння були однаковими:

> Є та сама історія укладених та порушених договорів, кордон постійно відсувається назад; застави, побудовані для захисту садиб; доброзичливі та ворожі та спорадичні сюрпризи-набіги розчарування та помсти корінних жителів, оскільки їх поступово відслідковують і забивають в кут.[51]

Таким чином, менше ніж за двадцять років переселенці, помножені на коефіцієнт двадцять, і французька колонізація здійснили глибокі вторгнення у внутрішнє середовище країни. Поразка опору Абд аль-Кадіра та руйнування його держави полегшили французам подальше посилення своєї присутності в Алжирі.[52]

Другий етап опору та колоніальна активізація (1847–1871) розпочалась у 1848 році із заяви уряду Другої Французької Республіки, що Алжир є невід'ємною

частиною Франції. На цьому етапі кількість колонізаторів збільшилась, а кількість вихідців з Алжиру скоротилася з трьох мільйонів у 1830 році до двох мільйонів сорок років потому.[53] Алжир був поділений на три департаменти і населення було поділене на дві категорії: привілейовані європейці, з одного боку, і придушені місцеві мусульмани, з іншого. Це була політика апартеїду, подібна до політики Південної Африки, де існували розбіжності в політичних і громадянських правах, соціальному статусі та організації, де економічні можливості були не однаковими і де не було гармонізуючого співіснування. Європейці були господарями і власниками всього, тоді як місцеві жителі мусили селитися в поселеннях гетто на периферії або в горах.[54]

На цьому другому етапі алжирське суспільство стало свідком розширення колонізаторів по всій країні та збільшення кількості декретів та постанов для асиміляції та приєднання Алжиру до Франції та до створення *L'Algerie Francaise* (французького Алжиру). У 1863 та 1865 рр. Франція ввела в дію декрети, які мали великий вплив на життя корінних жителів. Ці два декрети зробили продаж племінних і фондових земель легким і вільно обіговим товаром, що сприяло їх продажу фізичним особам переселенцям.[55] Основною метою цього декрету (закону) було:

> розпад племені. Третя стаття передбачала такі процедури: розмежування територій племен, розбиття кожного племені Телл та інших сільськогосподарських районів, конституювання індивідуальної власності та розподіл її між членами дуварів (гілок племен).[56]

Коли племінні землі були конфісковані та продані, вся система обробки та права та привілеї, що гарантували заробіток для бідних селян, були знищені. Економічна система також буде зруйнована, що означало, що вся соціальна система зазнає серйозних змін та перебудов.

Едикт відіграв ключову роль у формуванні колонізованого Алжиру шляхом скасування племен, які були головною перешкодою для умиротворення Алжиру, і виявився ефективним інструментом розчленування алжирського сільського суспільства та сприяння розвитку колонізації. Цей етап був свідком масштабних різанин та інтенсивних руйнувань, голоду та геноциду, особливо під керівництвом Маршалла Бюге, полковника Сен-Арно і генерала Кавайняка.[57]

Повна колонізація та стадія домовленостей (1871-1919) свідчили про фаталістичне умиротворення алжирських мусульман та розширення населення поселенців. На цьому етапі, в результаті попередніх етапів, «Алжир був умиротворений, але його населення було образно зображене та четвертоване. Наступні півстоліття країна повинна була бути землею тиші для мусульман, політично, економічно та соціально».[58]

Після розгрому останнього заколоту корінних мешканців 19-го століття у 1871 р., французи мали намір керувати місцевими спеціальним законом, який називався *«code de L'indigenat»* (Закон про місцевих). Це був встановлений законом механізм, який дозволяв їм контролювати і утримувати мусульман. Цей закон охоплював усе життя місцевих жителів у всіх аспектах. Як зазначав Ентеліс:

> Його сорок одне недобросовісне положення включає: алжирському мусульманину заборонено виступати проти Франції та її уряду; алжирцям заборонялося утримувати бродячих тварин більше двадцяти чотирьох годин; місцевим не дозволялося ставати вчителями без належного дозволу, а також їм не дозволялося їздити з одного місця в інше в Алжирі без дозволу на отримання візи, свого роду внутрішнього паспорту. Покарання за такі злочини чи інші, такі як затримка сплати податків, надання притулку для незнайомців без дозволу або проведення зборів більше ніж двадцяти людей, коливалося від сплати штрафів, конфіскації майна, до безстрокового адміністративного інтернування.[59]

Прямі податки, якими обкладаються корінні жителі, були тягарем для їхнього життя. Для фінансування свого розвитку колоніальне правління вдалося до спеціальної системи оподаткування, яка була введена алжирцям з початку колонізації, і діяла під назвою *Les impôts Arabes* (Податки для арабів).[60] Крім того, вони сплачували непрямі податки. «Був також ряд обов'язкових трудових зобов'язань, таких як податки на пожежні годинники в лісах, коників, на службовий транспорт і комунальні послуги».

Політика *Le Regime du Saber* застосовувалася разом із систематичним процесом християнізації місцевих шляхом поширення католицьких установ та перетворення відомих мечетей у церкви. Так було і з мечетью *Katshawa* в Алжирі. Християнізація була запроваджена також через освітні установи та медичних місіонерів, на додаток до збільшення кількості європейських поселенців. Однак, колонізатори використовували християнізацію як додатковий інструмент для виконання свого порядку денного та здійснення своєї колоніальної політики.[62]

Етап пробудження Алжиру (1919–1962) розпочався, коли на рубежі 19-го століття процес колонізації досяг свого домінуючого зеніту і в той же час, коли свідомість Алжиру почала відновлюватися від збитків, заподіяних французькою гегемонією. Це було пов'язано, по-перше, із закликом реформізму та відродження під парасолькою панісламізму аль-Афгані та Абду, що походили зі східної частини арабського світу,[63] та по-друге, появою місцевої інтелігенції та політиків, які прагнули отримати більшу рівність між місцевими та переселенцями. Вони наполягали на запровадженні деяких реформ у становищі алжирців в колоніальному режимі.

Третьою причиною відродження став внесок алжирців у Першу світову війну, де близько 200 000 алжирських мусульман лояльно служили Франції, даючи їм новий досвід і піддаючи їх новим ідеям та очікуванням.[64]

Впродовж століття пробудження продовжувалось завдяки взаємодії між алжирською інтелігенцією, політиками та арабськими націоналістами та активістами або в арабському світі, або у Франції, як Шакіб Арслан та іншими з інших частин світу.[65] Нарешті, потужний заклик ісламу, який впродовж століть забезпечував відчуття колективної ідентичності алжирців був мобілізоване заново в 1920–1930-х роках як інструмент культурної напористості та національної самоцінності.[66] Усі ці фактори сприяли четвертому етапу колонізації, під час якого відбувся конфлікт між місцевими та колоніальним правлінням досягнув своєї найвищої точки. Насправді було два товариства в одній країні: пригноблені алжирські мусульмани, яким бракувало всіх засобів для виживання, занурені у біду неграмотності, голоду, бідності та апартеїду, та європейські поселенці, які мали всі засоби для процвітаючого життя та розвитку, добробуту та панування . Французький соціолог П'єр Бурдьє описав ситуацію в наступному уривку:

> Два суспільства були розміщені у відносинах головного та підданого, розділені інституціями або спонтанним самозахистом. Європейське суспільство, меншість, яка здійснює права більшості в соціальній, економічній та політичній сферах, намагається через расистську ідеологію перетворити ці привілеї в закон.[67]

Переселенці мали політичні, соціальні, економічні, релігійні, культурні та освітні заклади та організації, тоді як традиційні установи корінних жителів, такі як релігійні школи, мечеті, дарування, політична, а також економічна систему та соціальна структура, були вигнані, оголошені поза законом та знищені французами.

Традиційна ісламська культура була заборонена, а арабська вважалася іноземною мовою, заборонена для офіційного вживання. Французи виступали за секуляризм та відокремлення церкви від держави, тому вони намагалися

підпорядкувати іслам та ісламські установи. Мусульманські судді були скасовані або зведені до рангу нотаріусів, школи Корану були закриті або обмежені, *Zawiyah* контролювали, і дозволялась лише освіта у французьких школах.[68] Отже, це був етап встановлення та здійснення повної влади над колонією Алжиру, і протистояння місцевим мешканцям, які намагаються здобути рівність.[69] Джунді зазначає, що:

> В Алжирі план колонізаторів був дуже небезпечним. Арабська була ліквідована, а французька була використана як державна мова для освіти. У 1938 р. був виданий закон Шутану, а з ним арабська мова вважалася іноземною мовою. Французька влада відмовилася видавати будь-які повноваження алжирцям на відкриття шкіл без офіційного дозволу.[70]

Вони почали втрачати контроль над своїм приватним життям так само, як втратили його у своїй громадськості. З іншого боку, ситуація спочатку спонукала інтелектуалів та лідерів почати реальну ревізію та самокритику щодо успадкованих культурних традицій, які спочатку не були ні ісламськими, ні цивілізаційними. Вони зіткнулися з окупантами і шукали рамки для вирішення своїх проблем. Лише тоді вони розпочали зусилля опору та пробудження, щоб повернути собі незалежність.

(в) Процес Колонізації в Алжирі та його Вплив на Беннабі

У багатьох уривках своїх книг Беннабі висловив певні ідеї, які вказують на його ставлення до колонізації та вплив, який вона мала на його життя та думку, та її присутність у його теоретизації ситуації в мусульманському світі.

У складі цього світу Беннабі бачить Алжир в хаосі протягом останніх трьох століть, порівняно зі славною історією та стандартами ісламської цивілізації. Цей хаос має внутрішні та зовнішні аспекти, які разом утворюють

діалектику колонізованості та колоніалізму. Перше – це внутрішній чинник, а друге – зовнішній. Для Беннабі колоніалізм сприяв хаосу безпосередньою присутністю у всіх сферах життя колонізованого народу в Алжирі, Індонезії, та в інших місцях.[71]

В Алжирі колоніалізм був тоталітарним; французький експеримент колонізації спрацював. На відміну від того, що можна назвати «ліберальним» колоніалізмом, що дає свободу дій колонізованому, тоталітарний колоніалізм втручається безпосередньо у всі володіння колонізованих. Він втручається навіть у подробиці його релігійного життя. Це втручання поширюється на освіту місцевих дітей у рідних місцевих, торгівлю в місцевих магазинах, землі корінних жителів та інші аспекти їхнього життя.

Беннабі звернув увагу на той елемент колоніалізму, який він вважав не тільки важливим у кризі мусульманського світу, але і на той, який діяв приховано, руйнуючи і ламаючи будь-які зусилля місцевих жителів чесно вирішити свої проблеми, заохочуючи до всіляких міфів і бродяжництво.[72]

Беннабі ставить руйнівну роль колоніалізму в рамки Корану, де він знаходить пояснення філософії колоніалізму: «Царі [буквально королі], коли входять до селища (країни), руйнують його й перетворюють наймогутніших жителів у наймізерніших. Саме так вони чинять!»[73]

Цей вірш ілюструє, що всілякі колоніалізми методично та систематично організовуються, щоб відсторонити найпочесніших, шанованих і, таким чином, прийнятих у суспільстві та встановити систему консервування, зневаги та знищення, спрямованих проти усієї гідності, благородства, і скромності.

Для досягнення колоніальних цілей, особливо в мусульманському світі, колоніалізм мав на меті зупинити марш будь-якого цивілізаційного процесу в колонізованих країнах шляхом встановлення штучного архаїзму та дихотомії між компонентами суспільства. Візьмемо для прикладу дискусію між *tajdid* (реформа) та *taqlid* (традиція).[74]

Колоніалізм доклав зусиль, щоб відродити всілякі збочені суфійські порядки, *marraboutism* (культові рухи), полегшити використання опіуму та різних наркотиків серед корінних жителів, а також поширити фальсифіковані сценарії Корану. Колоніалізм також використовував спосіб нав'язування морально і фізично деформованим людям представляти мусульман на різних зборах ... тощо.[75]

У *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* Беннабі згадує катастрофічні зміни, які відбулися в алжирському суспільстві в колоніальну епоху.

Він спостерігав за роботою колоніалізму зсередини і мав зв'язок з його щоденним впливом на місцевих у всіх аспектах їхнього життя. Він міг бачити реальну шкоду, яку наніс колоніалізм в Алжирі та інших колонізованих країнах, і його вплив на культуру, історію та сучасність, а також майбутнє людства. Таким чином він вважав, що «колоніальна задача – це насправді величезний саботаж історії».[76]

Колоніалізм зруйнував мережу соціальних відносин алжирців. Це зруйнувало сімейну систему і змусило багато сімей бігти з країни, щоб шукати безпеки і уникати приниження та знищення, спричинених колонізаторами.

Беннабі розглядав міграцію на Схід відомих алжирських родин як небезпеку, яка вплине на опір алжирців проти переселенців та їх політичну боротьбу. Він сказав, що «ця міграція відображає повну відмову корінних мешканців жити спільно з переселенцями. Це відхилення являє собою зародок майбутньої нестабільності у політичному житті народу».[77]

У своєму аналізі сучасного мусульманського світу Беннабі звертав увагу на внутрішні та зовнішні фактори, що сприяли хаосу: внутрішні та зовнішні фактори. У той час як перші відносяться до «колонізованості», останні пов'язані з колонізацією. Беннабі вважав, що колоніалізм не є міфом, а формою усунення актів, які, як правило, руйнують цінності людей та можливості розвитку, як це спостерігається в країнах, що перебувають у тотальній колонізації, таких як Індонезія, Лівія та Північна Африка.[78]

Беннабі глибоко постраждав від колоніальної політики в Алжирі. У *Shurut al-Nahda* він проаналізував процес колонізації, що панував у всіх сферах життя Алжиру, і запобіг будь-якому відродженню чи реформам, діям чи рухам.[79] У *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* він написав автобіографію та записував щоденне життя алжирців У вступі Беннабі написав: «будь-який алжирець у моєму поколінні, який є письменником, може написати те, що я написав».[80] Цитата передбачає, що будь-який алжирець, який зіткнувся з тим же колоніальним явищем, мав би такі ж враження.

Якщо дивитися на колоніалізм з соціологічної точки зору, а не з моралістичної, європейці відігравали, здавалося б, корисну роль в історії світу протягом останніх двох століть:

> Людина з Європи несвідомо зіграла роль динаміту, який вибухає в таборі тиші та споглядання. Пост-al-Muwahhid людина… опинилася таким чином у новому порядку, який не був її винаходом, та перед двома необхідними потребами. Незважаючи на банкрутство, вона повинна забезпечити собі той мінімум гідності, якого вимагає іслам від усіх своїх послідовників ... і вона повинна забезпечити себе життєво необхідним мінімальним живленням в непримітному суспільному порядку, який більше не живить сонливих.[81]

Іншими словами, морально та соціально мусульмани (зокрема алжирці) зобов'язані були шукати новий спосіб життя, сумісний з новими умовами.[82] Це стосувалося не лише алжирців чи мусульман, але й усіх колонізованих людей, які за обставин, про які згадував Беннабі, вжили заходів до нового процесу деколонізації, який набув універсальної форми, особливо після Другої світової війни.

Окрім стагнації мусульманської цивілізації, про яку говорилося у Третьому розділі, Беннабі виріс, подорослішав та став свідком явища колонізації.

Однак феномен колонізації, який формував суспільно-історичну атмосферу для Беннабі, також передував і супроводжувався явищем колонізованості; психологічний стан, який змушує людей дозволяти собі бути колонізованими, завойованими та приниженими. Останнє – симптом занепаду цивілізації та культури, яка втратила свою творчість під тягарем останнього етапу свого цивілізаційного курсу. Мусульманська слабкість дозволила європейцям нав'язати їм своє існування,[83] тоді як сталася протилежна ситуація, коли завойовник поглинув завойовника і зробив його частиною своїх цивілізаційних сил. Так було у 6-му столітті мусульманської ери, в 11-му столітті християнської ери, коли мусульманська цивілізація поглинула татар та монголів і перетворила їх на мусульман, що боролись за іслам та його цілі; колонізованості не існувало в мусульманському дусі.[84]

Особливо в Алжирі наслідки колонізації на підхід Беннабі до цивілізації зрозумілі. Звільнення мусульманського духу від його психічного стану колонізованості та трактування колонізації як цивілізаційного явища, яке потребує цивілізаційного реагування, були присутні в концепції та теоретизації Беннабі про цивілізаційну реформу.

З творів Беннабі також зрозуміло, що він розумів причини занепаду мусульманської цивілізації та пов'язував їх із внутрішніми причинами, а не з колоніалізмом. Беннабі вважав останнього допоміжним фактором, який поглиблював застій та загальмованість, але це не було основною причиною занепаду.[85]

Звинувачувати колоніалізм – це політичне ставлення, і ситуація в мусульманському світі потребує соціологічного, а не політичного підходу. Останнє допомагає побачити роботу колонізації зсередини, зрозуміти, як колонізація функціонує та проникає в життя людей як фактор конфлікту.

Соціологічний підхід допоміг колонізованому усвідомити свій стан колонізованості та подолати його. Як було сказано в попередніх абзацах, Беннабі стверджує, що колонізація була важливим елементом хаосу мусульманського світу.[86]

Іншою концепцією, яка міцно пов'язує вплив колонізації на алжирське суспільство, стала мережа соціальних відносин, яку він розробив на основі своїх спостережень за структурою традиційного суспільства та руйнуючим процесом колонізації. Це відбувається тому що:

> функція мережі соціальних відносин полягає у забезпеченні виживання та безперервності суспільства, а також у збереженні його характеру з плином часу… Ще один аспект цієї функції полягає в організації життєвої енергії суспільства, щоб вона могла здійснювати свої узгоджені дії в історії… Однак він бачив, що колонізуючі держави знають про цю функцію. Тому вони дотримувались політики «розділяй і владарюй», створюючи соціальні, політичні, релігійні та інтелектуальні розколи та фракції в межах одного суспільства.[87]

Як видно з П'ятого розділу, різні розколи в колонізованому Алжирі та безперервна робота колонізаторів у руйнуванні соціальних систем та багатодітних сімей, а також змушення останніх шукати притулку за межами Алжиру дозволили Беннабі зрозуміти важливість мережі соціальних відносин як наріжного каменя суспільства, який ініціює цивілізаційний процес. Через різні етапи колонізації в Алжирі, колонізатори виконували безперервне завдання викорінення самих основ алжирського суспільства в його арабському ісламському характері.

Широка оцінка Беннабі життя алжирців під колонізаторами призвела до формулювання однієї з його концепцій цивілізації, яку ми бачили у Другому розділі. Для нього цивілізація означає:

> те, як людина навчається, як жити в громаді, і як вона одночасно сприймає значення та роль мережі соціальних відносин в організації життя людини, щоб дати можливість громаді взяти на себе її історичну роль.[88]

Ця концепція є результатом його розуміння ролі суспільних відносин у збереженні ідентичності та існування суспільства, і вона позначає важливість цивілізації у захисті самих основ цієї мережі соціальних відносин у суспільстві, щоб воно було здатне досягти своїх історичних цілей.

ПРОЦЕС ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ

Дискусія про процес деколонізації зображує інший суспільно-історичний контекст, який формував обставини, в яких Беннабі ріс і дорослішав, і в яких розвивалася його свідомість. Вона вивчає деколонізацію по всьому світу та в Алжирі.

(1) Універсальні Рамки Деколонізації

Під деколонізацією прийнято розуміти процес, завдяки якому люди країн, що розвиваються, здобули незалежність від своїх колоніальних правителів. Процес був тривалим, але насправді він завжди існував поряд з колонізуючим процесом. Починаючи з першого європейського духу розширення цивілізації, культури та бачення у всьому світі, постійно існував частковий чи повний опір. Між двома світовими війнами більшість колоніальних систем, будучи географічно в їх зеніті, були політично напруженими або на межі бунту.[89]

Було багато факторів, які сприяли духу деколонізації. «рух позаблокових організацій» був одним із факторів, що засвідчували зусилля країн третього світу щодо створення нової осі у міжнародних відносинах.

Іншим фактором була більшовицька революція 1917 р. та маоїстська революція 1949 р. Обидві дали міжнародні прагнення багатьом рухам в Азії, Африці та Південній Америці. Поширення соціалістичних рухів і революцій, а також різних націоналістичних рухів сприяли політичній нестабільності колоніальних вершин і дали поштовх

для руху деколонізації по всьому світу.[90] Націоналістичні рухи виграли від комунізму, прийнявши частину його організаційних механізмів. Деякі з них бачили перевагу приєднання до міжнародної організації, яку надав комунізм.

У мусульманському світі іншою ідеєю, яка сприяла духу деколонізації, була ідея панісламізму. Вона виникла вкінці 19-го століття із занепадом Османського халіфату, який називали «хворою людиною», та посиленням тиску європейських наддержав на нього. Панісламізм розвивався завдяки зусиллям Аль-Афгані, Абду та їхніх студентів, які намагалися створити лігу, яка могла б об'єднати мусульман під загальною парасолькою мусульманського братства.[91]

Мухаммад Імара вважає, що панісламізм під керівництвом аль-Афгані та його учнів та прихильників у всьому мусульманському світі зіткнувся з двома проблемами. Однією з них був розпад Османів, які в більш пізні століття стали силою відсталості та застою, і були проти будь-яких реформ чи відродження серед мусульман. Друга – колоніалізм як ідеологія та колонізація як згубний процес. Іншими словами, панісламісти стикалися з колонізованістю, з одного боку, і колонізацією, з іншого, якщо використовувати термінологію Беннабі.[92]

(2) Процес Деколонізації в Алжирі

(а) Фактори Національного Пробудження Алжиру

Як було сказано раніше, розвиток колонізації в Алжирі був паралельний розвитку опору. Хоча заколоти і опір колонізаторів ніколи не припинялися в Алжирі, систематизований опір народився лише з приходом 20-го століття під час третьої та четвертої стадій колоніалізму.

У другій декаді 20-го століття сучасний алжирський націоналізм розвивався під подвійними зусиллями ‘*Ulama* на інтелектуально-релігійному рівні та політиків на політичному рівні.

Незважаючи на їх розбіжності в поглядах та підходах, обидва крила національного руху домовилися

об'єднати зусилля з центрального питання їхньої боротьби: повернути собі незалежність і свободу та алжирську ідентичність, що складається з ісламу, арабської та алжирської батьківщини.[93]

У *Shurut al-Nahdah*, який вперше з'явився в 1947 році, Беннабі згадує про цю угоду між ними. Він сказав, що вони «домовились про один важливий момент; це була воля руху та реформ алжирського суспільства».[94]

За словами Дюркгейма, існував тип свідомого «розподілу праці». В той час як '*Ulama* спрямовувала свою боротьбу на реформування алжирської ідентичності та її ісламської культури, а також на відновлення нової освітньої системи, національні політичні партії спрямовували свою боротьбу на політичні та соціальні права в рамках алжирської ідентичності.

Еліта, засновники алжирського націоналізму, не були відокремлені від універсальних рухів ідей, турбот та проблем. Вони мали міцні стосунки зі своїми арабськими, мусульманськими, африканськими, азіатськими та європейськими колегами за межами Алжиру, де вони контактували за допомогою імміграції з метою навчання чи роботи, особливо до Європи та східної частини арабського світу.

Наприклад, алжирські емігранти до Франції відігравали важливу роль у виведенні алжирської справи на перший план, і в той же час вони дізналися про нові способи прагнути своєї нації.[95] Алжирські емігранти у Франції також відігравали певну роль у підйомі деяких їх політичних вимог. Як підрахував Ентеліс, до 1923 року було близько 70 000 алжирських робітників, зайнятих у великих містах Франції. Багато з них зазнали серйозних труднощів, спільних для погано оплачуваних робітників у промислових країнах. Економічні та соціальні протести робітників швидко відкрили шлях політичним вимогам.[96]

На інтелектуальному рівні міграція багатьох алжирців індивідуально чи колективно до Тунісу, Лівії, Марокко, Єгипту, Сирії, Туреччини та інших частин мусульманського

світу слугувала для приєднання алжирців до мусульманської свідомості.[97] Крім того, багато алжирських мислителів і активістів серед алжирської еліти здобували освіту у вищих навчальних закладах багатьох ісламських країн, особливо в арабському світі. Багато з них повернулися до Алжиру з чітким баченням реформаційного руху і стали генераторами ісламу в Алжирі. Серед них – '*Ulama* та деякі політичні лідери алжирської революції. За словами Аль-Курайші, «рух міграції виграв в алжирському експерименті соціально і політично, і збільшив усвідомлення свободи та незалежності серед алжирців».[98]

Дискусія про два крила алжирського національного руху розкриває основну структуру парадигми Беннабі проти двох домінуючих парадигм свого часу: колоніалізм та деколонізація. Крім того, дискусія розкриє зв'язок між парадигмою Беннабі та двома підпарадигмами деколонізації, реформаторською та модерністською.

(б) Політичне Крило Національного Руху

Алжирське пробудження зародилося під впливом міжнародних подій та зусиль деколонізації, а також ідей реформи в арабському світі. У цьому розділі автор обговорить політичне крило національного руху.

Хоча рух погоджувався з деякими центральними питаннями алжирської ідентичності, різні тенденції всередині нього переймали сучасну концепцію націоналізму. Виділяють два широких підходи: партії, які закликали до повної незалежності Алжиру, і ті, хто закликав до автономії під правлінням Франції. У той час як перші були відомі як радикальні націоналісти, останні були ліберальними асиміляціоністами.

(1б) Радикальні Націоналісти

Однією з найвпливовіших партій алжирського національного руху в 1920-х роках була L'etoile Nord-Africaine (Північноафриканська зірка), заснована офіційно в Парижі в 1926.[99] Хоча насправді вона була заснована в

1924 році і її засновником був аль-Амір Халід (1875–1936), син покійного Аміра Абда аль-Кадіра, засновника сучасного Алжиру. Після заслання аль-Аміра Халіда керівництво партією перейшло до його генерального секретаря, а згодом реставратора партії Мсалі аль-Хаджі. Він був членом французької комуністичної партії, яка потім долучилася до боротьби північноафриканців проти французької гегемонії. «Північноафриканська зірка» стала кульмінацією безперервної боротьби селянських північноафриканських мусульманських груп, які працювали під пануванням переселенців. Її головним маніфестом був заклик до незалежності від Франції. Під час його президентства, національна перспектива Мсалі аль-Хаджі пройшла через інтелектуальну трансформацію, як зауважив Клівленд, від войовничого соціалізму до войовничого ісламу,[100] справа, яку французи не терпіли. Тому після його посиленої боротьби за захист матеріальних, моральних та соціальних інтересів мусульман Північної Африки,[101] через деякий час партія була розпущена, а її лідер Мсалі аль-Хадж був ув'язнений за свою антиколоніальну діяльність.

У 1935 році після звільнення з в'язниці Мсалі аль-Хадж зустрівся з багатьма арабськими та мусульманськими активістами та мислителями. Серед них був відомий інтелектуал Шакіб Арслан, діяльність якого і праці про націоналізм і панарабізм вплинули на Мсалі аль-Хадж. Тому він прийняв більш революційну позицію та проарабсько-ісламські цінності. Повернувшись до Алжиру, він заснував Parti Du Peuple Algerien (Алжирську громадянську партію), відому своєю абревіатурою серед алжирців як PPA. Вона носила більш націоналістичний характер зі спробою злиття соціальних цінностей з ісламським вченням. Вона також використовувала потужний заклик ісламу до народу для мобілізації різних верств суспільства в колективній боротьбі за незалежність Алжиру.[102]

Згодом у PPA розвинувся поступовий конфлікт між Мсалі та новим поколінням членів партії. Це було відомо як криза між Мсалі та централістами. Останні були

членами центрального комітету партії. Як результат, члени комітету сформували новий, відомий як Революційний комітет єдності та дії, який готувався до алжирської революції 1954 року, коли він змінив свою назву на, або FLN, французька абревіатура Фронту національного визволення.

Останні прийняли радикальні рішення, які змінили історію колоніального Алжиру. Вони змусили всі партії та організації працювати разом заради збройної революції за незалежний Алжир. Протягом семи років жорстка боротьба та наполегливі сутички проти французької гегемонії, всі фракції та напрями національного руху злилися в одне ціле для однієї мети, яку вони досягли 5 липня 1962 року.

(2б) Ліберальні Асиміляціоністи

Другою тенденцією в національно-політичному русі була тенденція Фархата Аббаса (помер 1984), і зосередилась на ідеї асиміляції корінних жителів у французьке суспільство. Вона розвинулась в Алжирі в 1930-х і включала алжирських лібералів та буржуа, які отримали освіту французькою мовою, і які намагались працювати на захист прав алжирців.[103] Асиміляціоністи були алжирськими голосами проти французької політики в Алжирі. Їхньою головною метою була не повна незалежність, а «забезпечити рівність для мусульман, тим самим надаючи їм більше шансів брати участь у всіх аспектах французького столичного суспільства».[104] Більше того, Фархат Аббас та його колеги підвищували голос місцевих жителів для представництва на виборах.

Витоки цієї партії можна було простежити на початку 20-го століття, до Руху молодих алжирців, представленого невеличкою групою добре освіченого середнього класу, що працює у напрямку франко-алжирської рівності. Однак партія сформувалася в 1934 р., коли представники еліти виборних алжирських органів, включаючи Аббаса, утворили Federation des Elus Musulmans (Федерацію обраних мусульман).[105]

Федерація аргументувала інтеграцію мусульман до французького суспільства, включаючи повне громадянство без необхідності заявляти про особистий статус мусульманина. Серед інших цілей було представництво у французькому парламенті, адміністративна рівність, за якої мусульмани могли б здійснювати реальну владу, рівність на військовій та державній службі та придушення дискримінаційного законодавства, спрямованого проти мусульман.[106]

Основною проблемою, яка викликала багато критики, була концепція цієї тенденції алжирської нації. Вона заперечувала існування незалежної алжирської нації в історії. Насправді Аббас у своїй відомій статті «La France c'est Moi» сказав:

> Якби я відкрив алжирську націю, я був би націоналістом і я не червонів би так, ніби я вчинив злочин. Однак я не помру для алжирської нації, бо її не існує. Я не знайшов. Я вивчав історію. Я допитував живих і мертвих. я відвідав кладовища; ніхто не говорив зі мною про це. Потім я звернувся до Корану і шукав одиночного вірша, що забороняє мусульманину інтегруватися в немусульманську наці.. Я теж цього не знайшов. Не можна будувати на вітрі.[107]

Стаття охопила багато галузей і зазнала жорсткої критики. Вона була відхилена багатьма алжирськими націоналістами, а також алжирськими людьми. Французька влада у Франції та Алжирі також відхилила її. Таким чином, багато хто вважав, що стаття ознаменувала кінець існування асиміляції. Серед противників асиміляціоністського плану був Ібн Бадіс, який опублікував статтю від імені *'Ulama* в їх газеті *al-Shihab,* відкидаючи ставлення Аббаса. Ібн Бадіс сказав:

> Історія навчила нас, що мусульманський народ Алжиру був створений як і всі інші. Їх історія проілюстрована благородними вчинками; вони

> мають свою релігійну єдність і свою мову; вони мають свою культуру, свої звичаї та свої звички, і добрі, і погані. Це мусульманське населення – не Франція; воно не може бути Францією, воно не хоче бути Францією ... Воно не прагне приєднатися до Франції.[108]

Заява Ібн Бадіса була однією з багатьох, які виступили проти плану Аббаса, але він був найсильнішим серед них. В результаті асиміляціоністи і особливо Аббас змінили свій спосіб підходу до алжирського питання. Згодом Аббас значно змінив свої ідеї та позиції, оскільки вони не отримали визнання чи поваги ні з боку французів, ні з боку алжирців. У 1939 році він запропонував ідею «прихильності», а не асиміляції.[109] Аббас змінив своє ставлення з асиміляціоніста на революціоніста з початком алжирської революції 1954 р. Тоді він заявив: «Сьогодні моя роль полягає в тому, щоб стояти осторонь керівників збройного опору. Методи, які я підтримував протягом останніх п'ятнадцяти роки – співпраця, обговорення, переконання – показали себе неефективними».[110]

Беннабі вважав, що реальні зусилля для алжирської нації доклала партія '*Ulama*, яка представляла релігійне та інтелектуальне крило національного руху, яка планувала працювати мовчки та організовано.

(в) Інтелектуальне Релігійне Крило Національного Руху

Національному руху в його політичному аспекті бракувало послідовних рамок щодо надання загальних настанов стосовно його боротьби. Хоча він залишався вірним справі повернути собі свободу та честь алжирському народу, він не мав послідовної орієнтації на ці великі цілі. Тож вони прийняли популярну ліберальну та соціалістичну лінію думки та політичну активність. Враховуючи, що однієї його роботи, хоча й важливої, було недостатньо для здобуття незалежності, зусилля '*Ulama* доповнили політичну боротьбу за суверенний Алжир.

Асоціація алжирських релігієзнавців *'Ulama* сягає корінням у 1913 р., коли Бенбадіс здійснив своє паломництво і зустрівся з Шейхом аль-Баширом аль-Ібрагімі в Медині. Вони обговорили питання реформування алжирської культури та суспільства та створили Асоціацію вісімнадцять років потому, у 1931 р., яка б забезпечила освітні рамки для культурних, соціальних та політичних реформ в Алжирі.[111]

Робота *'Ulama* підкреслювала три основні аспекти проекту реформ: по-перше, очищення ісламу від корупції, міфів та культів; відродити його на основі філософії реформаційного руху аль-Афгані та Абду; захищати його від прозелитизму; та звільнити його основні установи, такі як мечеті, пожертвування та суди. Другий аспект полягав у збереженні арабської та ісламської освіти, а третій – збереження алжирської нації та її земель шляхом збереження та відродження культурного, цивілізаційного та історичного вимірів алжирської нації.[112]

Для *'Ulama* інтелектуальна битва була важливішою через її особливості та переваги. Тому, як релігійний та науковий обов'язок, вони працювали над тим, щоб виховувати нове покоління за допомогою освіти, і зосереджувались на боротьбі з міфами та релігійною єретичністю, культовими рухами та корупцією серед алжирців.

Вони ретельно планували звільнити і очистити іслам, викоренивши всю корупцію, пов'язану з релігією. Вони напали на деякі суфійські секти, а також на інші групи, діяльність яких вплинула на мусульман на правильні вчення ісламу. Вони також знали про підводні камені, створені цими культовими рухами, і суфійськими сектами, які вели людей поклонятися, медитувати або просто танцювати навколо гробниць, святинь, мощей чи скель.[113]

Як згадує ЕлТаєб, реформативна програма *'Ulama* в основному була зосереджена на релігійному відродженні, незалежності мусульманського віросповідання, соціальному відродженні та культурному оновленні.[114] *'Ulama* в своїй боротьбі проти девіативних суфійських сект і культових

рухів мала дуже систематичний план: вони створили школи, *madrasah* та центри виховання молоді та мирян, а також дуже сильну ісламську пресу для захисту алжирської культури та суспільства. Вони також використовували мечеть для поширення свого послання та для навернення людей до ідеї перебудови алжирської нації.

Зосередившись на релігійній та культурній реформах, *'Ulama* підготувала алжирський народ до жорстокого конфлікту з Францією. Якби не цей рух, алжирці залишилися б під впливом суфійських «святих», чиї послідовники підтримували і консолідували французьку колоніальну адміністрацію.[115]

Тому *'Ulama* стала найвпливовішою групою у сучасній алжирській історії. Їх утвердження ісламської та арабської мови справило найбільший вплив на інших алжирських націоналістів, і хоча вони переймалися проблемою ісламу, їхній внесок у розвиток націоналістичної опозиції збільшував значення ісламу як складової частини алжирської ідентичності.[116]

(3) Вплив Процесу Деколонізації на Беннабі

В *L'Afro-Asiatisme: conclusion sur la conference de Bandoeng* (Ідея афроазіатства у світлі Бандунської конференції), яку він присвятив людям Африки та Азії та справам Третього світу та позаблоковим націям у 1950-60-ті роки, Беннабі усвідомив універсальну рамку деколонізації; ця конференція позаблокових країн була можливістю третього шляху, не обов'язково капіталізму чи комунізму.[117]

Крім того, ставши свідком процесу колонізації, Беннабі також побачив процес деколонізації та зміни в соціальній, політичній та економічній сферах алжирців. Він також був свідком, починаючи з раннього віку (Четвертий розділ), виникнення національного руху в його політичних та реформаторських крилах. Пробудження алжирів багато письменників вважають одним із факторів, що спрямовували життя Беннабі як соціального мислителя.[118]

Беннабі вважав себе продуктом національного руху, і усвідомлюючи всі аспекти конфлікту між корінними жителями та переселенцями, він враховував усі його виміри і відчував необхідність стати борцем за свободу та честь Алжиру.[119] Ця схильність до національного руху не завадила йому виробити власні погляди на необхідність цивілізаційного підходу та рамок до питання колонізації та деколонізації.[120]

У *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn* Беннабі згадує, що він брав участь у діяльності Мсалі та його русі, який виник серед алжирських робітників та емігрантів у Франції. Він зафіксував, що Мсалі зв'язався з Асоціацією студентів Маґрибу, членом якої був Беннабі, а пізніше зустрічався з ними в латинському кварталі, щоб запросити їх працювати спільно над активізацією політичного руху.[121]

Це було можливістю для Беннабі зустріти одну з важливих рушійних сил у пробудженні Алжиру, але він дуже розчарувався у ставленні Мсалі та його способі підходу до справи Алжиру. Він побачив, що рух його власної країни до галасливих демонстрацій далеко не підштовхує похід алжирського народу до революції.

Він вважав Мсалі відповідальним за багато підводних каменів, з якими стикається Алжир після його незалежності.[122] Незважаючи на те, що він був критичним, він визнав внесок Мсалі у розвиток обізнаності серед алжирців у їхній боротьбі за свободу та незалежність.[123]

Під час перебування у Франції Беннабі висловив гнів через пропозицію лідера асиміляціоністів. Як він писав у *Mudhakkirat Shahid li al-Qarn*, «я прочитав заголовок статті і побачив ім'я письменника (Фархат Аббас), і, безумовно, був шокований у той день. Безперечно, шок був великим на батьківщині».[124]

Виявивши незгоду з обома політичними крилами алжирського національного руху, Беннабі вирішив зв'язатися з інтелектуальним крилом, яке, на його думку, було більш вірним принципам алжирського націоналізму.

У *Shurut al-Nahdah* Беннабі вважав, що рух реформ, представлений *'Ulama*, є найближчим до душі та серця, оскільки їх метод базувався на принципі Корану, який спочатку фокусується на зміні внутрішнього «Я», а потім на зміні людський умов.[125] Девіз *'Ulama*: «Воістину, Аллах не змінить стан людей, доки вони не змінять самі себе»,[126] змусив Беннабі визнати, що саме цей шлях веде до цивілізації. Як видно з Третього розділу, Беннабі вважав «людину» первинним пристроєм цивілізації, без якого цивілізаційний процес не може діяти.

На Беннабі вплинули робота *'Ulama*, методологічна та фундаментальна як інтелектуально, так і політично. З одного боку, вони формулювали алжирську ідентичність, а з іншого – готували платформу для політичного крила національного руху для подальшої політичної боротьби з чітким баченням.[127]

Беннабі підтримував тісні стосунки з різними групами і усвідомлював події того часу. Як було зафіксовано у багатьох уривках у його книгах, він зміг оцінити ситуацію та записати впливові ідеї та зусилля, наслідки яких були цінними для пробудження Алжиру. Хоча *'Ulama* мала зв'язки з різними реформаторськими групами, особливо у східній частині арабського світу, вони мали свою оригінальність та відмінні риси, а пильні спостереження Беннабі за їх роботою, ідеями та діяльністю підкреслювали розрізненість їх лінії думки:

> Існувала загальна тенденція повернення цього руху [*'Ulama*] до східних джерел; таких, як аль-Афгані та Мухаммед Абду ... Насправді, реформаторський рух в Алжирі характеризується своєю тривалістю, і, можливо, цей факт справедливий і в усьому мусульманському світі, де заклики до реформ мали успіх від Ібн Таймійї у восьмому столітті мусульманської ери.[128]

Незважаючи на свою критику щодо участі *'Ulama* в політиці, у 1936 році Беннабі залишався прихильником

їхніх освітніх та реформаторських програм, оскільки «хоча вони відхилялися від свого методу і часом залежали від неметодологічного мислення, вони залишалися авангардом справжнього алжирського ренесансу і одним із його найпотужніших мотиваторів».[129]

ВИСНОВОК

Особистий та інтелектуальний ріст Беннабі слід розуміти в контексті колонізації та деколонізації.

На мікрорівні ці два процеси вплинули на його життя. Ще підлітком він жив і навчався в Костянтині, штабі Ібн Бадіса та реформаторському русі *'Ulama*. Беннабі мав зв'язки з різними їх членами та їх ідеями. Політичний рух з його різними тенденціями формував особистість Беннабі.[130]

На макрорівні, живучи в колонізованій країні та навчаючись у колоніальних школах Алжиру та Франції, Беннабі чудово усвідомлював, що його відмінна ідентичність як алжирська, арабська та мусульманська повільно розмивалась протягом понад 132 років колоніального правління Франції. Для збереження цієї релігійної, інтелектуальної та культурної ідентичності потрібні були тривалий процес та величезні зусилля *'Ulama* та інших підрозділів алжирського національного руху.

Беннабі став свідком руйнування традиційних інститутів та мережі соціальних відносин алжирського суспільства завдяки систематичним зусиллям колонізаторів та їх адміністрації. Він також став свідком зусиль реформ національного руху, який прагнув відновити алжирську ідентичність та свободу. Ці зусилля перенесли алжирське суспільство в нову епоху історії, де починається цивілізаційний процес, де обидва крила національного руху, особливо *'Ulama*, вивели суспільство за межі пасивності культури пост-*al-Muwahhid* та проклали шлях для культури динамізму та цивілізаційного оновлення.[131]

Два типи досвіду спрямовували увагу Беннабі на важливість релігійної ідеї (ідеалу) у створенні та просуванні

нової динамічної культури, яка формує ідеї людей та забезпечує середовище для нових парадигм, які вирішують питання історичних змін. Більше того, загибель деяких інституцій та поява деяких інших під час двох процесів дозволили Беннабі усвідомити різницю між тим, що він назвав постцивілізованим етапом та доцивілізованим етапом.

Для Беннабі рух за реформи та політична боротьба після Першої світової війни ознаменували перехід алжирської еліти від постцивілізованої стадії епохи пост-*al-Muwahhid* до доцивілізованої стадії нового мусульманського цивілізаційного циклу, де для продовження цивілізаційного процесу потрібна більш систематична робота.

Спостереження Беннабі за цей час дали родючий матеріал для розвитку певних частин його підходу, зокрема його концепції мережі соціальних відносин та її функції та ролі релігії у забезпеченні динамічної взаємодії для елемента цивілізації. Беннабі належав до колонізованого Алжиру протягом перших двох третин 20-гостоліття, і це дозволило йому виробити інсайдерський погляд на динаміку та можливості оновлення мусульманської цивілізації в сучасний час.

Він зміг зрозуміти фактори, що сприяли його занепаду, і зрозуміти внутрішні та зовнішні причини нездужання, що проявляються в алжирській драмі, як частину та зразок мусульманського світу. Тому, з часу виходу його першої книги, він наполягав на розробці підходу до алжирської справи в рамках мусульманської цивілізації, яка робила кілька спроб відродити себе.

Насправді, коли він обговорював різні підходи до стану застою в мусульманському світі в цілому, і в Алжирі зокрема, він запевнив, що їм не вистачає всебічного бачення різних проявів кризи. Отже, вони витратили багато часу на пошуки часткового вирішення деяких аспектів цього питання через несистематичну та неметодологічну діагностику хвороби, яка протягом століть нападала на мусульманський світ. Таким чином, ми спостерігаємо суперечливі пропозиції, які змінюються від економічного до

політичного чи морального підходу замість того, щоб зробити інтегративний крок у напрямку різних аспектів.[132]

У цьому ж контексті Беннабі вважає, що для вирішення проблем, притаманних колонізації та колонізованості, ми повинні вирішити основні питання в основі всієї кризи.

Інтегративна основа є гарною відправною точкою. Проблема кожної людини – це проблема її цивілізації, і щоб вирішити будь-яку проблему, ми повинні пов'язати її зі станом цивілізації людей.

У випадку Алжиру, це пов'язано з цивілізацією, що перебуває у стані стагнації, і всі запропоновані рішення повинні враховувати найширшу культурну ідентичність та загальні рамки, до яких належить дане суспільство.[133]

Беннабі запропонував нову парадигму для вивчення проблем мусульманського світу, включаючи колонізацію та колонізованість. Цивілізаційна парадигма пропонує аналіз людських умов і змін у суспільстві в рамках цивілізації як одиниці аналізу та основи для взаємодії різних аспектів одного і того ж питання.

Запропонована парадигма, яку розробив Беннабі, частково пов'язана із зовнішніми соціальними факторами протягом його життя, тобто двома процесами колонізації та деколонізації і різними підходами, а також подіями та соціальними контекстами, пов’язаними з ними.

Зовнішньосоціальний вимір *Mp* допомагає зрозуміти, як Беннабі вивчав проблеми цивілізації та досліджував історичні зміни на основі свого розуміння двох процесів колонізації та деколонізації. Зовнішні соціальні фактори визначали його початковий пункт для вивчення цивілізації. Його стурбованість ситуацією в Алжирі та мусульманському світі протягом свого часу змусила його сформулювати свій підхід для адекватного вирішення різних проблем, з якими стикаються його суспільство та 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, *Shurut al-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 Europienne* 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-Salibiyyah*, 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-Thaqafiyyah', 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 Europienne*, 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 Europienne*, 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 Europienne*, 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. Imarah, *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. Quandit, *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-Tarbawiyyah*, 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.

6

Коріння підходу Беннабі до цивілізації: внутрішньо-інтелектуальний вимір

У цьому дослідженні обговорюються внутрішньо-інтелектуальні чинники, що формують третій вимір метатеоризації у підтипі *Мф*. Це «включає вивчення когнітивних факторів»,[1] пов'язаних з цивілізаційною сферою та внутрішньою для області дослідження Беннабі, щоб вирішити проблеми застою, відсталості та дезінтеграції в мусульманському світі. Він визначає основні когнітивні парадигми, школи думки, зміни парадигм та загальні метатеоретичні інструменти для аналізу існуючих теорій та розробки нових.[2]

У цьому контексті будуть розглянуті наступні питання: як вчені до Беннабі підійшли до вивчення цивілізації? Які були суттєві характеристики їх підходів? Як Беннабі сприйняв сферу вивчення цивілізації? Як на Беннабі впливали інші підходи? Я буду використовувати дві точки зору, щоб відповісти на них: 1) домінуючі парадигми, школи думки та підходи до вивчення цивілізації та їх вплив на підхід Беннабі до цивілізації, і 2) порівняльний аналіз підходу Беннабі та інших підходів до питання цивілізації та тлумачення її руху, а також деякі основні поняття, пов'язані з нею.

ПОЛЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Для початку варто згадати чотири моменти: заява Беннабі про центральність цивілізації; згода між вченими Беннабі про центральність цивілізації; труднощі у пошуку витоків ідей роботи Беннабі; і домінування двох широких парадигм, філософії історії та соціальних наук, у вивченні цивілізації.

Беннабі прямо заявив, що його головними проблемами були вивчення цивілізації та проблема умов людини, взяті як одиниця аналізу:

> Проблема кожного народу, за своєю суттю, – це його цивілізація. Тому ніхто не може зрозуміти та вирішити його проблеми, якщо він не підніме свою думку та можливості до рівня великих людських справ і не буде роздумувати глибоко, щоб зрозуміти чинники, що будують та деконструюють цивілізацію.[3]

Він вважав дослідження унікальним полем, яке сприймає цивілізацію як предмет, в той час як її методологія та концепції походять з різних наук, історії, соціології та психології інтегративно, що дозволяє досліднику розкрити це явище.[4]

Таким чином, він розробив власні концепції та терміни, застосував свої погляди, щоб інтерпретувати рух цивілізації протягом усієї історії.

Вчені Беннабі погоджуються, що його головним питанням і відправною точкою було вивчення цивілізації.[5] Гассум серед інших стверджував, що Беннабі займався наданням підходу до вивчення сучасного стану мусульманської цивілізації, що перебуває в стані нездужання, занепаду та відсталості. у всіх її аспектах.[6]

Третій пункт викликає питання щодо того, наскільки Беннабі був обізнаний у різних дослідженнях, що стосуються цивілізації, хоча в багатьох уривках своїх книг Беннабі обговорював та оцінював те, що різні філософи та соціологи стверджують у цьому питанні.

Автор погоджується з Баріуном, який заявив, що, безумовно, слід вважати, що Беннабі читав твори ряду історичних та соціальних мислителів, які представляли різні філософії та школи думки. Тим не менш, представляючи свої погляди на цивілізацію у своїх працях, він рідко повністю викладав свої джерела.[7]

Читач може легко знайти імена деяких філософів, соціологів чи мислителів, але не пряме посилання на конкретні книги, з яких Беннабі цитував цю ідею.

У своїй передмові до арабського видання «Іслам в історії та суспільстві» Беннабі, Аль-Мубарак зазначав, що Беннабі був не просто академічним письменником, а мислителем, який бачив перешкоди своєї нації, тому його занепокоєння стосувалось рішень більше, ніж переймання написання академічного шедевра про цивілізацію. Він був більше, ніж письменник; він поєднував у своїй душі бачення філософа, мислителя та захоплення проповідника, який вірить у священну місію.[8]

Щоб подолати бар'єр, у цій главі застосовується контент-аналіз, один з прийомів, згаданих у загальному вступі, який простежує деякі ідеї до витоків, мислителів та їхньої роботи.

Вчені також погоджуються з тим, що цивілізаційні дослідження тривалий час були одним з предметів і спекулятивною частиною філософії історії.[9] Однак, після розвитку критичної філософії та появи соціальних та гуманітарних наук, науковий світ став свідком різновиду розширення його сфери, якщо не зміни його парадигми, назустріч сфері соціальних наук з її різними підходами, школами та методами в загальних рамках цивілізаційного дослідження.[10] Отже, вивчення цивілізації перебуває під пануванням двох парадигм філософії історії та соціальних наук.

Аналіз домінуючих парадигм та різних шкіл та перспектив встановлює зв'язки між поняттями, термінами та методами Беннабі та їх походженням у споріднених галузях та домінуючих шкіл думки протягом його життя та протягом усієї історії предмету.

ПАРАДИГМА ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

У парадигмі філософії історії, як правило, є три школи, які поділяють вивчення цивілізації з пов'язаними з ними парадагмами: циклічний погляд, погляд на прогрес

та прості побічні сторони історії різноманітних парадигм людства.[11]

Хоча парадигма побічних історій була частиною історії в її «першому порядку», інші дві конструюють частину історії у її «другому порядку» і мають далекосяжний вплив і більший вплив на вивчення цивілізації. Вони формують основні погляди на історичну зміну людських умов та основні школи, які підходили до питання цивілізації, помічаючи закономірності історичних змін та концептуалізуючи їх.[12]

На наступних сторінках буде обговорено загальний погляд, різноманітні підходи, використовувані методи, видатних філософів історії в цих трьох школах, результати їх вивчення цивілізації, а також те, як школи та підходи вплинули на формулювання та розвиток підходу Беннабі до цивілізації.

(1) Школа Історичного Прогресу та її Внесок і Вплив на Беннабі

(a) Внесок Школи Історичного Прогресу у Вивчення Цивілізації

Історичні зміни щодо школи історичного прогресу розвиваються від примітивного до більш розвиненого та складнішого. 19-те століття стало свідком появи декількох теорій у цій школі[13] з Гегелем, Контом та Марксом як її провідними вченими.[14] Під впливом зростаючого та розширюваного проекту просвітництва та сучасності ці герої бачили історію як прогресивний процес, і їх внесок у вивчення цивілізації сформував розвиток та підхід Беннабі.

Вони вірили в прогресивний характер історії, будь то спіральний (Гегель, Маркс) чи лінійний (Конт), хоча існувала різниця в концептуалізації рухомих сил історії. Вони були «пророками» прогресу протягом 19-го століття.[15]

Для Гегеля світова історія була полем битви для ідей та духовних сил; для Маркса це було поле битви для класів, технологій та економічних сил. Гегель бачив, що

історія просувається в бік Прусської монархії, тоді як для Маркса метою було суспільство без класів.[16]

Спираючись на свій ідеалістичний світогляд, Гегель вважав історичний розвиток людської цивілізації прогресивним і таким, що проходить через останню стадію, де розум чи дух ведуть до абсолюту.

Існує три стадії об'єктивного розуму чи духу: абстрактне право; моральність совісті або суб'єктивна мораль; і етап соціальної моралі або приходу держави. Ці етапи більше метафізичні, ніж історичні, споглядальні, а не емпіричні. Вони утворюють раціональний процес і доводяться умоглядним пізнанням.[17] Вони не посилаються по суті на історичну спадкоємність, але такий діалектичний прогрес виявляється або проявляється у свідомості людства особливо суттєво в певні моменти історичної еволюції.[18]

Наприклад, абстрактне право типово виявлялося за часів Римської імперії; мораль совісті чи суб'єктивна мораль у століттях католицизму, а ще більше – у епоху Просвітництва 18-го століття, тоді як третій та останній етап, коли всі антиномії вирішені, з'являється в історії, коли німецька протестантська громада приймає політичну форму, і держава постає як об'єктивація божественного. Останнє, за Гегелем, проявилося в Прусській державі.[19]

Основним внеском Гегеля є його діалектичний метод. У діалектичній перспективі речі, які здаються протилежними, насправді є лише попередніми стадіями остаточного синтезу. Тому історія – це історія прогресу цивілізації та свободи людини. Для Гегеля людство прогресивно рухається до власної ідеї свободи, яка є «самодостатньою істотою» кожної людини. Прогрес, проголосив Гегель, – «це безмежний порив світового духу – мета його непереборного спонукання».

Перший етап цивілізації – це Схід, «Близький Схід», цивілізація Китаю, Індії та Близького Сходу. На цьому етапі людство було в дитинстві своєї історії, тоді як з греками людство досягло свого підліткового віку, і було

прийнято поняття свободи особистості: «отже, вони були вільні, але вони і римляни так само знали, що деякі є вільними – не людина як така».

За Гегелем, римляни призвели до «зрілості» людства, коли ті самі вільні особи та їхні раби створили велику матеріальну та політичну імперію. Потім з'явився німецький чи європейський світ з появою сучасної цивілізації, яка являє собою кульмінацію прогресу.

Так, Гегель проголосив, що Європа – це абсолютно кінець історії, «оскільки історія світу – це не що інше, як розвиток ідеї свободи».[20]

Будучи батьком ідеалістичної історичної теорії нації та історичного прогресу, Гегель вважав, що турботи про національну державу зникнуть. Люди стають учасниками міцної та стабільної «етичної соціальної сфери», створеної розширенням повноважень держави, її професійних та освічених державних службовців.

Іншою провідною фігурою школи історичного прогресу був Маркс, який надихнувся думкою Гегеля. Він був однією з найвпливовіших особистостей у філософії історії та вивчення історичних змін, і його підхід був побудований на тих же джерелах, що й Гегеля: «непереборний марш свободи людини».[21]

У той час як Гегель використовував діалектику розуму, Маркс використовував діалектику економічних засобів, оскільки він визначав економіку, а не політику ключем, який відкриває прогрес людини через закон класової боротьби. Іншими словами, непереборні економічні сили керували людьми та визначали видобуті тенденції в історії.[22]

Марксистський підхід був заявою про те, що історія не померла, коли Гегель проголосив національну державу, а продовжила подальший етап, що лежить за межами капіталізму: соціалізм. В останньому варіанті суспільство безкласове і гегелівське поняття держави буде безглуздим в рамках комуністичного суспільства, де бажання людини регулюються на основі Комуністичний маніфесту.[23]

Після цього, як проголосив Гегель, історія закінчуватиметься появою комунізму, який є практичною частиною марксистської ідеології.

Обидва теоретики зробили детермінований тупик історії; для обох, історія досягає кінцевої точки, за якою вона не може йти далі.[24]

Для Маркса фактор економічних сил пояснює історичні зміни до вищої мети безкласового суспільства.[25] Таким чином, потреби й технічні засоби складають вісь виробничих сил; вони визначають соціальні відносини даної цивілізації та характеризують цивілізацію в її моральних та матеріальних аспектах.

Іншим пророком школи історичного прогресу був французький філософ Август Конт. Він був інтелектуальним спадкоємцем прихильника Французької революції, Сен-Саймона (1760–1825) у тому, що вони обидва передбачали настання нової ери людського прогресу і раціональне розуміння світу, схоже на нову релігію.[26]

Конту пощастило знайти більш престижну позицію серед філософів історії та соціологів. У своїй «позитивній філософії» він проголосив спокутне послання, дуже схоже на послання Гегеля.[27]

Під впливом прогресу Конт застосував теорію еволюції Дарвіна та розвиток фізичних наук до умов людини й історичних змін. Протягом 19-го століття це поняття започаткувало нове пояснення історії людства в епоху «позитивної науки».[28]

У своєму понятті права трьох стадій або держав (la loi des trois états), Конт представив ще одну періодизацію різних станів в історії людства. Для Конта людство і людський розум пройшли успішно через теологічний (надприродний), метафізичний (абстрактний) та позитивний (науковий) стан.[29]

У теологічному стані все пояснювалося надприродними істотами і заповітами. У метафізичному стані місце надприродних істот приймали абстрактні окультні причини, і все було віднесено до життєво важливих сил,

суттєвий форм тощо. Нарешті, в позитивному стані наука є унікальним правилом – все слід розуміти з урахуванням глузду – перевірена наука і «закони» або незмінні зв'язки між явищами повинні замінити як «заповіти», так і «причини».[30]

З історичної точки зору закон трьох стадій є, навіть в області пізнання явищ, сумнівним та спрощено поданим узагальненням. Хоча Конт стверджував, що його закон трьох стадій був «абстрактним вираженням загальної реальності», – він не ввів даних, які могли б заперечити його теорію.[31]

Основний внесок школи історичного прогресу, в обсязі цього дослідження, є пояснення історичного руху, етапів та причин. У зв'язку з цим важливо подивитися, як Беннабі сприйняв ці внески та як їх пояснення вплинули на його підхід до цивілізації.

(б) Вплив Школи Історичного Прогресу на Підхід Беннабі

На думку Беннабі, трактування руху цивілізації було предметом різних шкіл у рамках філософії історії протягом 18-го і 19-го століть. Багато істориків та філософів вивчали причини, що керують історичним рухом, та виробляли різні інтерпретації курсу історії,[32] але занадто повільно розробляли систематичний і комплексний підхід до аналізу історичних змін.

Він стверджував, що більшість істориків, починаючи з грецького Фукідіда (460 р. до н. е.) до французького Гізо (1787–1874), скерували їх увагу до збору історичних подій замість розробки рамок для забезпечення раціональної інтерпретації цих подій.

З приходом Гізо і завдяки епосі просвітництва, наука історії починає давати своєрідну наукову інтерпретацію. Однак навіть у Гізо існувало певне декартове застереження, що заважало йому формувати ґрунтовний і систематичний метод.[33]

У своїй оцінці історичних рухів, Беннабі досліджував внески Гегеля, Маркса і Конта, зокрема,[34] і вважав

погляд Гегеля відображенням політичної уяви 19-го століття про роль держави. Однак він не всебічно переглянув внесок Гегеля, але розглянув ідею суперечності, яка формулює, на думку Гегеля, спонукальну силу, що створює історичний рух і може породжувати його причини.[35]

Беннабі визнає наголос Гегеля на важливості царства ідей в історії. Тому його концепція релігійної ідеї (див. Розділ другий) наводить на думку, що він поділяв такий же погляд, як Гегель у наданні провідної ролі ідеям у мотивації руху цивілізації.

Крім того, Гегель приписував кожну соціальну зміну принципу суперечності між тезою та антитезою. Тому, коли конфліктуючі сили вступають у взаємодію, вони генерують необхідну інфузію або синтез. Ці три фази керують кожним історичним рухом і становлять процес соціальних змін.[36]

Коли Беннабі розглядав внесок Маркса, він вважав, що існував зв'язок між гегелівським поняттям суперечності або діалектики та марксистським підходом, який розуміє, що суперечливі причини, які породжують соціальні зміни, мають економічний характер.[37]

Замість суперечності Гегеля, заснованої на ідеях, пояснення Маркса щодо історичних змін ґрунтується на матеріалістичному розумінні історії. Він вважає прогрес у напрямку кращого суспільства результатом економічного протиріччя;[38] кожен історичний рух, що спричиняє зародження цивілізації, існує лише внаслідок матеріальних потреб та потреб людини. Цей погляд, на думку Беннабі, занадто вузький і обмежений деякими ситуаціями в Європі у вікторіанську еру.[39]

Тому орієнтація марксизму на матеріальний аспект цивілізації привела марксистів до надання переваги економічному виміру; їх інтерпретація є більш «економічною», а історична зміна цивілізуючого процесу в рамках цієї марксистської парадигми ґрунтується на класовій боротьбі пролетаріату з буржуазією. Тому історичний рух цивілізації є лише результатом тієї діалектичної класової боротьби.

Хоча підхід Маркса був першопрохідним для пояснення суспільних подій в рамках цивілізаційного явища, він був занадто обмеженим;[40] і якщо його спадкоємці презентували свій підхід у загальних рисах, щоб виявити його спільність і застосовність для широкого кола людських суспільств, вони не змогли звільнити свій аналіз від духу євроцентризму 19-го століття.[41]

Марксистський акцент на людських потребах і технічних засобах як на двох полюсах способів виробництва, а також на детермінантах типу соціальних відносин будь-якої цивілізації та детермінантах сутності цивілізації як такої, морально і матеріально, спонукав Беннабі до твердження, що цей підхід не пояснює принципового питання, яке виникає під час руйнування чи розпаду суспільних відносин та розпаду цивілізацій, де не відбулося зміни характеру потреб людини чи засобів виробництва.

Наприклад, це не пояснює розпад та занепад цивілізацій Америк до Колумба, а також римську цивілізацію, яка не зникла через бідність людських потреб та технічних засобів.

Таким чином, ми знаходимо прогалину в марксистській інтерпретації та поясненні історичних подій, викликаних надмірним потуранням методики при поясненні цих подій. Ця методологія починається з матеріалістичної визначеності, від несвідомого механічного процесу планування цивілізації.[42]

Схоже, що підхід марксистської школи концептуалізує людину як машину чи безвільну істоту, і класифікує її як одновимірну істоту, яка існує тілесно більше, ніж морально. Відповідно, Беннабі зауважив, що:

> Марксистська думка також нехтує істотним поняттям циклу, стверджуючи, що соціальні та історичні процеси переходять від епохи первісної анімальності до епохи достатку, свідомості та свободи, хоча фіналізм, що передбачається в цій перспективі, суперечить самому принципу діалектики.[43]

Отже, марксистська інтерпретація історії, як старий метод, була обмежена історичними обставинами Європи 19-го століття.[44] Вона була сформована протягом 20-го століття появою нових підходів до пояснення генезису цивілізації, який відкрив ворота поза марксистськими факторами потреб людини та технічних засобів.[45]

Беннабі вважав, що теорія людських потреб, сформульована Марксом, нездатна пояснити динаміку народження цивілізації. Він стверджував, що марксисти використовують політичний перифраз з акцентом на «класову свідомість». Вони приписують політичний характер проблемі цивілізації. Він стверджує, що ідея потреб людини нагадує індивідуалістичний інстинкт людини і передбачає загальну конкуренцію та конфлікт. Тому кожна людина працює заради себе, керована біологічними правилами.[46]

Інакше кажучи, класова свідомість та ідея людських потреб та матеріальних потреб не призводять до співпраці та інтеграції, а до більшої конфліктності та конкурентоспроможності серед членів суспільства чи громади, що ускладнює їх об'єднання до остаточності їх історичного існування.

Беннабі стверджував, що якщо ми застосуємо до марксистського підходу свої власні правила економічних факторів, межі його пояснення на економічній карті світу нам будуть чітко розкриті таким чином: погляд на марксистський рух як на економічне явище призведе нас до висновку, що він фактично відповідає економічній зоні, що представляє рівні, досягнуті Японією, з одного боку, та Англією з іншого.[47] Беннабі пояснює вузькість марксистського підходу:

> Ми можемо констатувати, що, якщо не буде доведено протилежне, розширення комуністичної доктрини обмежується економічними кордонами, які відповідають певним географічним кордонам, і що поза цими межами марксистська думка не змогла відповідати умовам, сприятливим

> для її адаптації. Отже, вона не може дати нам розумної інтерпретації, яка може бути належним чином застосована до областей, де вона не поширилася.[48]

Мотивуюча сила історії може пояснити певні історії, такі як європейська до епохи Гегеля чи Маркса, але це поняття, у своїй гегелівській та марксистській версії, є необ'єктивним та обмеженим. Воно не може бути генералізоване та застосоване до людської цивілізації загалом, тому що воно закінчує розвиток людської історії та доводить її до глухого кута. Наприклад, жоден підхід не пояснює генезис мусульманської цивілізації чи її перебіг в історії.[49]

Беннабі вважав Конта ініціатором сучасної соціології після довгого сну з часів Ібн Халдуна, який був батьком соціології за десять століть до Конта.[50]

Однак Беннабі дуже критично ставився до його позитивістського бачення історії. Сама суттєва парадигма позитивізму та закону Конта трьох держав була для нього помилковим узагальненням. Можна було індуктивно знайти певну ознаку такої конструкції; однак будь-який індуктивний результат був зрозумілий і концептуалізований з урахуванням помилкової позитивістської філософії, і немає інших знань окрім пізнання явищ та інтерпретації чуттєвого досвіду.[51] Тобто, математичні та фізико-математичні науки та всі різні явища являють собою єдину функцію істини та реального знання в людській думці, і це отже, релігія, містичний досвід, метафізика та поезія, у цивілізованому розумі – спадок від первісного та дологічного менталітету.[52]

На Беннабі багато в чому вплинула Школа історичного прогресу та різні її підходи. Він критикував її, оскільки, на його думку, вона більше теоретична, ніж історична, вона заснований на євроцентричній точці зору, яка бачить історію сучасної Європи як кульмінацію прогресу людської історії без будь-якого критичного аналізу різних цивілізаційних переживань.

Крім того, у ній представлені підходи, що зосереджуються на деяких змінних історичних змін та нехтують складністю цивілізації як багатогранного явища.

Беннабі визнав ідеї гегелівські каталізаторами зміни історії та похвалив марксистів за їх діалектичний аналіз. Однак він стверджував, що Школа не пов'язана з природою цивілізації, і критикував її з точки зору обмежень у її методі, концепціях та перспективах.

Тож на Беннабі вплинув загальний підхід Школи до загальнолюдського процесу цивілізації, принаймні на його теоретичному рівні, щодо загальної закономірності історичних змін, пошуку мотивуючої сили, що стоїть за рухом історії, та використання високо абстрактних понять, що позначають наміри та усвідомлення її мислителями метафізичного аспекту цивілізації.

Значення Беннабі щодо важливості універсального зв'язку змусило його читати та критично переглядати вклади різних філософів історії, в тому числі згаданих зі Школи історичного прогресу. Вони допомогли йому зрозуміти і розкрити універсальну основу цивілізації,[53] та побудувати його міждисциплінарний підхід.

(2) Циклічна Школа: Внесок і Вплив на Підхід Беннабі

У цьому розділі буде обговорено внесок та вплив Циклічної школи на підхід Беннабі: її різні перспективи, циклічне явище, етапи цивілізаційного руху та сили, що мотивують історію.

Ібн Халдун і Тойнбі були провідними вченими цієї школи, хоча вони відрізнялися підходами до цивілізації, але тут більше уваги буде приділено порівнянню ідей Беннабі з їхніми.

Причиною такої особливої уваги є схильність Беннабі до тієї ж школи, яку вони прийняли, ґрунтуючись на циклічній концепції ходу цивілізації, і тому, що він вважав, що він є їх наступником.[54]

(а) Внесок Циклічної Школи у Вивчення Цивілізації

Циклічна школа, як зазначає Сандерсон, є характерною та унікальною серед істориків не тільки через розрізнення закономірностей історичних змін, але й через концептуалізацію цих закономірностей як таких, що мають в основному циклічний характер.[55]

Цивілізація проходить через процес народження, зростання, розпаду, дезінтеграції та занепаду і демонструє загальну модель розвитку та занепаду.[56] Підходи школи відрізняються своїми відповідями щодо одиниць, які слід прийняти для аналізу та написання історії: вони також вважали цивілізацію розумною одиницею для вивчення історії. Таким чином, Сандерсон назвав «цивілізаціоністами» тих, хто застосовує цивілізаційні підходи до історії.[57]

Ще однією особливістю цієї школи є її методологія, яка в основному є порівняльним вивченням різних цивілізацій. Тобто провідні фігури цієї школи, такі як Ібн Халдун, Шпенглер, Тойнбі, Сорокін та інші, займалися порівняльним аналізом та вивченням історичних подій у різних цивілізаціях.[58]

Вчені отримали універсальні закономірності історичних змін після вивчення даних істориків. Вони екстраполювались із певного досвіду щодо становлення та розвитку цивілізацій та розглядали людські суспільства в русі до цивілізаційних цілей, як організми в біологічному світі. По суті, вони провели аналогію між життєвим процесом (народженням, дитинством, юнацтвом, зрілістю та смертю) живих організмів та цивілізацій.

Інший інтерес вчених полягав у багатогранному характері цивілізацій як суспільно-історичних та культурних утворень. Вони згадували про присутність релігійної ідеї з різними уявленнями: релігія, окрім духу солідарності (*'Asabiyyah*),[59] у підході Ібн Халдуна, виклик та відповідь у підході Тойнбі та релігійна ідея в підході Беннабі.

(1a) Вклад Ібн Халдуна у Вивчення Цивілізації

У *Muqaddimah* Ібн Халдун розпочав дослідження історії, щоб виявити її закони та закономірності. Його дослідження про природу суспільства та соціальні зміни змусило його розробити те, що він назвав *'Ilm al-'Umran*, наука про цивілізацію.[60]

Ібн Халдун спричинив зрушення у вивченні умов людини. Він знав про закономірності, що регулюють рух умов людини в історії, і вважав, що саме складання хроніки подій в кращому випадку є початковим завданням для історика. Потрібен був пояснювальний та аналітичний аспект тих подій, тож у *Muqaddimah* він перемістив вивчення історії з простого хронічного розвитку подій на пояснення та виявлення закономірностей зміни історії (*tabaddul*).[61]

Він ознайомився з основними принципами аналізу цивілізаційних та децивілізаційних процесів. Лауер визначає такі принципи наступним чином:

> 1) Соціальні явища слідують законним моделям. 2) Закони діють на суспільному рівні. 3) Закони в соціальному процесі повинні бути виявлені шляхом збору великої кількості даних та спостереження за зв'язками між змінними. 4) Подібні соціальні закони діють у структурно подібних суспільствах. 5) Суспільства характеризуються змінами. 6) Закони, що застосовуються до змін мають соціологічний, а не біологічний чи фізичний характер.[62]

Згадані Лауером принципи вивчення соціальних явищ були присутні у роботі Ібн Халдуна. Власне, вивчення історії Ібн Халдуна вперше було осмислено за допомогою використання «держав і династій» як розбірливих одиниць аналізу, і шляхом вивчення держав він розробив свою концепцію етапів та циклу.

Спираючись на власний досвід та свої знання з мусульманської історії, він виявив, що всі історії мусульман приходять і йдуть, і всі дотримуються циклічного життя, яке проходить певні етапи від народження до смерті.[63]

Ібн Халдун концептуалізував життєвий цикл (народження, ріст і смерть) як загальний для всіх організмів зразок,[64] і застосував його до тривалості життя держави (династії), яка є організмом, що народжується і проходить життєвий цикл, який закінчується занепадом і смертю – розвитком та розпадом.[65] Держава складається з людей, тому на її тривалість життя впливає їх життєвий період і життя трьох поколінь, кожне рівне віку, в якому людина досягає зрілості (сорок років).[66]

Окрім трьох етапів, Ібн Халдун обговорював наступний четвертий етап:

Перше – це засновницьке покоління, де примітивне і малорухливе життя бедуїнів характеризує етап '*Asabiyyah* ще в її зеніті, і її члени (плем'я) все ще дотримуються племінних звичаїв і простого життя. Вони поділяють силу і славу, яких вони здобули серед них.[67]

Друге покоління стає свідком появи малорухливого способу життя, який перемагає просте життя бедуїнів. Члени '*Asabiyyah* поступово переходять від тяжкого стану до налагодженого життя і продовжують розвивати державу, поки не досягнуть розкоші та родючості. Потім вони переходять від духу поділу до абсолютизму правителя.[68] Після цього '*Asabiyyah* починає втрачати мотивуючу силу та свою обов'язковість і свідчить про початок її перелому. Хоча її члени втратили деякі характеристики першого покоління, вони все ще прагнуть повернути славу своїх попередників.[69]

У третьому поколінні члени '*Asabiyyah* повністю позбавляються від життя бедуїнів за своїми характеристиками і забувають мотиви відваги та мужності. Культура розкоші поширюється і досягає своєї кульмінації у цьому поколінні, тоді як суспільство вступає в екстравагантні життєві стилі, які шукають комфорту та самовдоволення. Дух солідарності, який пропонує '*Asabiyyah*, втрачає свою обов'язковість і мотивацію. Тому члени суспільства стають боягузами і не в змозі захищати своє суспільство від його ворогів. Отже, правитель використовує інших замість своїх

членів ‘*Asabiyyah*, щоб захищати державу, і держава починає вмирати.

У четвертому поколінні кайдани родового зв’язку зникають, ‘*Asabiyyah* розпадається, а держава зазнає поразки та руйнування.

Отже, ми бачимо, що Ібн Халдун розділив тривалість життя на три загальні покоління, але, коли він обговорював особливості кожного, він додав четверте, яке, за деяким аналізом, не є поколінням, яке слід додати до попереднього, а продовженням третьої стадії .

Ібн Халдун далі поділив процес цивілізації або «держави» на п'ять етапів. Стадія народження відповідає першому поколінню; етапи домінування та розкоші другому поколінню; початок спаду відповідає третьому, а останній етап занепаду відповідає четвертому поколінню.[70]

Цикл держав і династій Ібн Халдуна не був би зрозумілий без його концепції ‘*Asabiyyah*, сили, яка мотивує історичні зміни у піднесенні, зростанні та розпаді династій і держав; але ‘*Asabiyyah* сама по собі не створює істотного розвитку, і для того, щоб група зберегла домінування і побудувала велику династію, вона також потребує релігійної ідеї.[71]

На початку створення держави ‘*Asabiyyah* допомагає зв'язувати членів групи один з одним і змушує їх захищати державу. Однак, оскільки ‘*Asabiyyah* має як обов'язковий, так і конкуруючий аспекти, їй потрібна релігійна ідея, яка заважає людям пориватися у власний прибуток, конкуренцію та взаємну заздрість та спрямовує їхні зусилля на благо.[72]

І навпаки, релігійна ідея не здійснила б своїх цілей без наявності ‘*Asabiyyah*, яка підтримує, несе та захищає її. Для Ібн Халдуна це стосувалося всіх пророків, які залежали від груп та родин, хоча Аллах підтримував їх усіми речами для життя.[73]

Пошуки універсальних моделей в історії, циклічний рух династій і держав, а також поняття ‘*Asabiyyah* були провідними ідеями Ібн Халдуна, які зробили чіткий внесок у вивчення цивілізації. Арнольд Тойнбі був ще одним прихильником циклічної школи цивілізації, яка так чи інакше вплинула на підхід Беннабі.

(2a) Внесок Тойнбі у Вивчення Цивілізації

У *«Дослідженні історії»* Арнольд Тойнбі[74] взяв на себе порівняльне дослідження цивілізацій, щоб встановити закони, що регулюють їх розвиток, та дати теорію природи та долі цивілізацій.[75]

Він розглядав світову історію як послідовність цивілізацій, і зрозумілими одиницями історичного дослідження вважав не нації чи періоди, а «суспільства». «Не людство в цілому, а певні угруповання людства, які ми назвали суспільством (цивілізацією)».[76]

Тойнбі дійшов такого висновку після вивчення англійської історії, і виявив, що ця історія є частиною «цілого», що містить лише частини (Англія, Франція ...) і пов'язана з іншими частинами у часі та просторі.

Згодом «ціле» можна ідентифікувати в просторі та часі, а частини цього «цілого» зазнають однакових стимулів чи викликів. Більше того, «ціле», до якого належить Англія, визначається як «західне християнство»; його розширення в просторі в різні дати і його походження в часі вимірюються.[77] Тойнбі застосував свою теорію до цивілізацій світу. Це дозволило йому виявити, проаналізувати, описати та дослідити піднесення та падіння понад двадцяти цивілізацій протягом людської історії.[78]

Він також вважав цивілізацію результатом діалектичного зв'язку між викликом та реакцією, коли цикл є свідком етапів розквіту та занепаду. Розквіт виникає тоді, коли відповідь на певний виклик не просто успішна, а викликає подальший виклик, який знову зустрічається з успішною відповіддю.

Крім того, ріст має два симптоми: посилення контролю над середовищем людини (завоювання сусідніх людей) та посилення контролю над фізичним середовищем, що виражається в поліпшенні матеріальних прийомів. Занепад, у свою чергу, має два етапи: розпад та дезінтеграція; розпад означає втрату контролю або проміжок свободи в автоматизмі.[79]

Тойнбі припускав, що стадія розпаду має свої симптоми та причини, що відрізняють її від дезінтеграції. Ці симптоми можна побачити у невдачі творчої сили творчої меншини, яка стає просто «домінуючою» меншиною,[80] у відповідь на відкликання прихильності та мімезису з боку більшості, та у втраті соціальної єдності у суспільство в цілому.

Справжньою причиною занепаду є невдача самовизначення, коли нетворча більшість починає слідувати лідерству творчих лідерів шляхом механічного та поверхневого наслідування.

Тоді лідери можуть заразитися механічністю своїх послідовників, і результатом стане «заарештована» цивілізація. У цьому випадку творча меншина стає домінуючою меншиною, а більшість стає відчуженим пролетаріатом. Отже, суспільство на шляху до дезінтеграції та втрачає здатність до самовизначення. Нарешті, стадія дезінтеграції цивілізації позначає розкол соціального тіла на три фракції: домінуюча меншість, внутрішній пролетаріат і зовнішній пролетаріат.

Коли творча меншина втратить свою творчість, вона стане домінуючою та гнітючою стосовно більшості, що, у свою чергу, буде механічно імітувати волю домінуючої меншини. В результаті більшість втратить відносини з культурою суспільства, а зовнішній пролетаріат відчує себе ворогом суспільства, що занепадає. Пояснення Тойнбі щодо сили, яка стоїть за історичними змінами, покладено під формулу «виклик і відповідь», яка породжує ще один та інший виклик, що зустрічає іншу успішну відповідь.

Виклик, який спричинив цивілізацію, повинен виникнути насамперед не з географічних факторів, а з їх людського середовища, тобто з «домінуючих меншин» суспільств, до яких вони приєднані. На цей виклик внутрішні та зовнішні «пролетаріати» невдалої цивілізації відповідають, відійшовши від неї і тим самим заклавши основи нової цивілізації.

У цьому процесі розквіту немає терміну, якщо не виникне виклик, який цивілізація не зможе зустріти, трагічна подія, яка означає припинення зростання. Останнє знаменує розпад цивілізаційного процесу та початок протилежного процесу децивілізації (занепаду). Виклик не було виконано, але, тим не менш, він продовжує представляти себе.

Друге судомне зусилля докладається для його подолання, і, якщо це вдасться, зростання відновиться. Однак після часткового та тимчасового успіху ця відповідь також не вдається.[81]

Ідеї Тойнбі були дуже важливими для розвитку підходу Беннабі. Тойнбі підкреслював саму природу цивілізації як «цілого» або зрозумілої одиниці дослідження історичних змін. Він був одним із першовідкривачів ідеї циклічного процесу історії, і його формула «виклику та відповіді», яка стверджує, що перешкода економічного чи технічного характеру є викликом для суспільства і вимагає від суспільства відповіді. Але ця формула «виклику та відповіді» змусила Беннабі жорстко критикувати його через детермінований погляд Тойнбі на непланований процес занепаду, коли цивілізація перебуває на цій стадії. Очевидний детермінований погляд Тойнбі на процес цивілізації. Хоча він сподівався відновити процес зростання, він вважав його лише частковим і тимчасовим. Як і Ібн Халдун, він був ще одним детерміністом, який осмислив цивілізаційний процес, який повинен закінчитися розпадом і занепадом цивілізації.

Перед тотальним занепадом буде спроба відновлення з подальшою невдачею, наступною черговою спробою, а потім невдачею і т. д. Після деяких ознак успіху остаточний провал розпускає суспільство.

Загальна теорія Ібн Халдуна про піднесення і падіння держав і династій і цивілізації Тойнбі привернули увагу Беннабі, коли він в ранньому віці в Алжирі контактував з творами першого і з творами останнього, коли був у Парижі.[82]

(б) Вплив Циклічної Школи на Підхід Беннабі

(1б) Вплив Ібн Халдуна

У середній школі Беннабі знайшов *The Muqaddimah* Ібн Халдуна. Це мало бути джерелом протягом усієї його інтелектуальної кар'єри, особливо після того, як він присвятив своє життя вивченню цивілізації. Він розглядав це, як Ібн Халдун, як явище, яке слід розглядати аналітично, щоб розкрити його закономірності.[83]

Багато вчених сходяться на думці, що Беннабі був другим Ібн Халдуном у своїх ідеях, методі та інтересі.[84] Сам Беннабі приписував Ібн Халдуну свої основні ідеї[85] і визнав його внесок у розвиток філософії історії, особливо ідеї циклічного руху цивілізації. Він також проголосив, що Ібн Халдун – геній, який відкрив закономірність історії, а також батько і майстер арабської соціології в Середньовіччі.

Він стверджує, що Ібн Халдун був першим істориком, який відкрив логіку в історичному розвитку історії, оскільки до нього «історія була суцільною низкою подій». Ібн Халдун дав «нове бачення історії, оскільки він пов'язував історію з ідеєю причинності, що позначає його усвідомлення значення безперервності подій».[86]

І поняття причинності в історії, і цивілізаційний цикл були пунктами, які привертали увагу і критику Беннабі Ібн Халдуна.

В *«Ісламі в історії та суспільстві»* Беннабі стверджує, що Ібн Халдун, ймовірно, натхненний ісламськими психологічними факторами, «роз'єднав поняття циклу в його теорії трьох поколінь»[87] і піднімає два моменти:

По-перше, Ібн Халдун був обмежений політичними умовами, що зменшували його новаторські ідеї. Тому термінологія (держава, династія та плем'я, а також *'Asabiyyah*) «маскує глибину ідеї, зменшуючи розміри цивілізації до масштабів династії».[88]

По-друге, хоча термін *'Asabiyyah* Ібн Халдуна вузький, він пропонує нам наголосити на перехідному аспекті цивілізації. Використовуючи *'Asabiyyah* і інтерпретуючи рух

піднесення і падіння династій, хоча це зменшило розміри цивілізації до одного з її продуктів, він ніс в утробі глибоке уявлення про минулий або циклічний хід цивілізації.[89]

Повний підхід до цивілізації був прихований і замаскований відсутністю термінології в часи Ібн Халдуна. Як стверджує Беннабі в наступному уривку:

> Можливо, Ібн Халдун першим викреслив закономірність історичного та цивілізаційного руху. На жаль, термінологія його епохи зупинила його на одному із продуктів цивілізації, а саме на державі, а не на самій цивілізації. Отже, ми не знайшли в тому, що залишив Ібн Халдун більше, ніж теорію про розвиток держави, тоді як було б корисно, якби його теорія представила нам розвиток самої цивілізації.[90]

На думку Беннабі, поняття циклічного руху дозволяє обговорювати не лише умови прогресивного розвитку, а й фактори занепаду, хоча Ібн Халдун не сприймав повного методу підходу до явища цивілізації.[91]

На Беннабі вплинув загальний підхід Ібн Халдуна до історичних змін та його прагнення загальнолюдськими термінами зрозуміти перебіг цивілізації, і відрізнявся від нього розумною одиницею дослідження, життєвим періодом цивілізації та мотиваційною силою.

Беннабі вийшов за межі держави Ібн Халдуна як зрозумілої одиниці суспільно-історичного дослідження, оскільки він вважав «державу» продуктом цивілізації і використовував саму цивілізацію як одиницю історичного дослідження.[92]

Більше того, в той час, як Ібн Халдун надав державі конкретний період життя, Беннабі залишив це питання відкритим, зосередившись на динамізмі та тимчасовій природі цивілізації.[93]

Інша провідна ідея Ібн Халдуна – мотивуюча сила, яка народжувала цивілізаційний процес, хоча значення відрізняються.

Ібн Халдун бачить, що людська цивілізація у своєму русі має закономірності та дотримується постійних законів. Ті моделі, які він назвав *Taba'i' al-'Umran*, цивілізаційні моделі.[94] Отже, зміни, що відбуваються через всю історію, мають за собою мотивуючу силу під назвою *'Asabiyyah*, що є психосоціальним зв'язком, який зв'язує членів групи та ґрунтується на спорідненості або загальній релігії.[95]

Беннабі розробив поняття релігійної ідеї, коли вивчав антропологічні та історичні записи. Окрім Корана, археологічні знахідки були одними з основних джерел, які допомогли йому сформувати свою ідею про присутність релігії в історичному розвитку людської цивілізації та постулювати релігійну ідею як мотиватора цивілізаційного процесу.[96]

Іншим моментом, з приводу якого їхні погляди відрізнялися, було чи відкритий, чи визначений історичний процес піднесення та падіння цивілізацій. Було визначено уявлення Ібн Халдуна про циклічний рух династій та його аналогію віку держави з людьми. Він постулював цивілізацію як кульмінацію процесу зростання династії або держави, що в свою чергу означає початок неминучого кінця.

Органічний погляд Ібн Халдуна спонукав його до думки, що люди та династії мають однакову тривалість життя, хоча їх тривалість може відрізнятися залежно від сполучень. Однак він вважав, що тривалість життя, яку він осмислив, правилом, поза яким жодна династія не може рухатись. Якщо династія досягне четвертої стадії, занепад стає неминучим і відновлення зростання відбутися не може.[97]

З іншого боку, Беннабі відкинув детермінований погляд на історію. Соціальні явища не були схожими на фізичні явища, а історичний рух – рух з моделлю. Однак останнє не означає детермінованого погляду на історію. Швидше за все, ці закономірності соціально-історичних явищ не є абсолютним детермінізмом. Вони становлять певний виклик для людської волі, на яку вона повинна

відповідати творчо, щоб звільнити себе від вузько задуманої причинності.[98]

Беннабі побачив, що уявлення Ібн Халдуна, хоча вони відкрили наш розум, щоб побачити минущі та динамічні аспекти цивілізації, були сформульовані в біологічних термінах, таких як тривалість життя і покоління людини. В біологічному процесі внутрішні протиріччя призводять істоту до її розвитку, а потім до розпаду. Однак у соціальних явищах ця фатальність обмежена або обумовлена, оскільки напрям і термін еволюції залежать від психочасових факторів, на які організоване суспільство могло б певною мірою діяти, регулюючи його життя і послідовно переслідуючи певні засоби.[99]

Іншими словами, якими б не були екзистенційні умови суспільства, їх можна простежити до психіки його членів.[100] Якби ці члени могли змінити своє уявлення відповідно до свого релігійного ідеалу, вони змогли б увійти в цивілізаційний процес. У цьому ключі (як видно з Третього розділу) ми можемо зрозуміти твердження Беннабі про переважання ідей, а також постулацію про те, що людина – найважливіший пристрій цивілізації. Таким чином, для Беннабі зміна людських душ передує будь-якій суспільно-історичній зміні людського стану, і в історичних змінах немає визначення.

(2б) Вплив Тойнбі на Підхід Беннабі

Беннабі ознайомився з думкою Тойнбі, коли він був у Франції, навчаючись в політехніці (див. Розділ четвертий). Поняття Тойнбі про «виклик і відповідь» вплинуло на Беннабі і змусило його критично переглянути його роботу, зокрема інтерпретацію історичного руху цивілізації.

Беннабі побачив, що марксистський підхід зупинився на певній точці без подальшого просування та досягнення. Він не зміг відповідати сприятливим для адаптації географічним та економічним умовам. Отже, він не може дати нам розумної інтерпретації, яка може бути належним чином застосована до районів, де вона не поширилася; де іслам поширював свої принципи.[101]

Тому Беннабі встановив зв'язок: тлумачення Тойнбі могло сприяти там, де марксистське не могло, тому що Тойнбі зміг чітко визначити межі, в яких марксистський погляд не зміг дати жодної суттєвої відповіді.

Формулювання «виклику та відповіді» накладає себе на совість людей та груп, і відповідь на нього співвідноситься зі ступенем значущості та стимулювання, який він містить. Таким чином, «існує еквівалентність між характером стимулювання та ставленням, яке сприймає людська совість як відповідь».[102]

Однак Беннабі заявляє, що якщо вважати, що виклик поступається рівню, який Тойнбі вважає оптимальним, реакція на нього буде слабкою; тому зміна не буде ініційована. Інакше кажучи, коли виклик не в змозі стимулювати совість окремих людей чи груп, то на нього не буде відповіді і зміни не відбудуться.[103]

Отже, також існує обмеження того, що Тойнбі називає оптимальним викликом, що тягне за собою достатню відповідь, вартуючи мотивації сил змін. Ефективність відповіді залежить від ступеня виклику; коли виникає виклик, відповідь відповідно збільшується. Однак, що відбувається, коли виклик перевищує «оптимальний» рівень, про який згадував Тойнбі?

Демонструючи основні етапи в історії людства, Тойнбі розмістив процес історичної зміни між двома кордонами, за якими він більше не відбувався. Тойнбі взяв регіон Верхнього Нілу та ескімосів як приклад двох товариств, які перебувають у стані застійності, оскільки їх виклик був або вище, або нижче оптимального рівня. Він показав, як недостатність, надмірність та гострота проблеми впливають на однакові сили в історії людства. Однак два приклади не допомогли йому застосувати цю формулу до всіх цивілізацій,[104] особливо, де йдеться про підйом мусульманської цивілізації.

Крім того, серед п'яти основних викликів у *«Дослідження історії»*[105] наголос Тойнбі на географічному виклику над іншими, особливо у двох згаданих прикладах,

змусив Беннабі критикувати його за те, що він спрощує причини цивілізаційного руху.[106] Він повторює цю критику в *Shurut al-Nahdah*.

Беннабі в основному аналізував і критикував географічну проблему. Насправді він не пішов на ступінь аналізу інших видів виклику, оскільки на нього вплинула сама ідея виклику та її уявлення про дві межі, що ставлять совість індивіда та групи в інтервал позитивної відповіді.

Тому він запозичив ідею Тойнбі про «виклик», щоб використати її в контексті духовного виклику «релігійної ідеї», яка пояснює народження, еволюцію та крах мусульманської цивілізації, як це представлено у Четвертому розділі.[107]

Беннабі мав останнє зауваження до детермінованого погляду Тойнбі щодо незворотного процесу народження, зростання, розпаду та занепаду цивілізації. Хоча Тойнбі сприяв вивченню цивілізацій і підготував чудовий трактат, його детермінізм був слабкою точкою його підходу, який в історії не виправданий, як і в природничих науках.[108]

Використання Тойнбі цивілізації як одиниці історичного аналізу, його уявлення про цикл і, головним чином, його формулювання виклику та реакції найбільше вплинули на підхід Беннабі (*див. Таблицю 1*).

Таблиця1: Порівняння між Беннабі, Ібн Халдуном та Тойнбі

Ідеї	**Беннабі**	**Ібн Халдун**	**Тайнбі**
Мотиватор	Релігійна ідея	В основному *'Asabiyyah* + релігія	Релігії
Детермінізм	Не детермініст	Детермініст	Детермініст
Види суспільства	Природне суспільство Історичне суспільство	Бедуїнське малорухливе	Примітивне Цивілізоване

Причини занепаду	Розрив мережі соціальних відносин; розпад релігійної ідеї від її ідеалу; колонізованість	Розкіш; занепад *'Asabiyyah*; відсутність релігійної стриманості (*wazi'*)	Серйозність виклику; трансформація креативної еліти в домінуючу еліту; відсутність універсальної церкви
Стадії	Доцивилізоване, цивілізоване, постцивілізоване	Три покоління: народження, зростання, смерть	Розквіт, розпад, дезінтеграція, занепад

Мало того, на нього вплинула філософія історії при вивченні цивілізації і він знав про основні припущення та метафізичні пріоритети. Він запозичив терміни та поняття, а також саме поняття циклічного явища цивілізації, але сформулював їх у виразному стилі, що розкриває його відкритість та здатність перетворювати та інтегрувати їх у власну систему.

У своєму аналізі різних шкіл Беннабі показав своє невдоволення їх інтерпретаціями, хоча він приділяв велику увагу вивченню їхніх внесків і визнав користь, яку він отримував від них.

Вплив Ібн Халдуна та Тойнбі присутній у всіх його аналізах. Це підкреслює прихильність Беннабі до школи циклічного руху цивілізації. Тим не менше, він не погодився з ними обома щодо детермінованого та драматичного кінця цивілізаційного процесу. На відміну від біологічних організмів, він вважав, що кінець історичних змін або перебіг цивілізації не визначений, а пов'язаний з його людським агентом та його здатністю перенаправляти хід історії.

Іншими словами, хоча цивілізація має загальну закономірність, це не означає, що вона з часом загине, особливо в наш сучасний час, коли розмежування між цивілізаціями стає менш виразне, а здатність універсальної системи цивілізації зростає з кожним днем.[109]

Більшість шкіл не представили методологічного тлумачення сили народження, підйому та занепаду мусульманської цивілізації, але Беннабі сформулював свій підхід після того, як він переглянув раніше доступні йому твори з цього питання.

Зважаючи на те, що його головна турбота полягала в тому, щоб знайти систематичну схему, щоб теоретично та емпірично вирішити його сучасну ситуацію, Беннабі визнав, що якби ми застосували будь-який із цих підходів до тлумачення мусульманської цивілізації, вони не задовольнили б нас цілком, оскільки, за всіма словами ми не могли побачити жодної появи цивілізації з природних чи географічних проблем, заснованих на методі Тойнбі. Також ми не могли знайти пояснення на основі марксистського підходу, який надає значення матеріальним та технічним факторам. Отже, мусульманська цивілізація не була ні наслідком природних, ні економічних факторів.

Як автор проілюстрував у другому та третьому розділах, Беннабі представив свою інтерпретацію руху цивілізації, використовуючи свою концепцію релігійних ідей як каталізатора необхідних інгредієнтів цивілізації та сприяючи середовищу для динамічної взаємодії людини, душі, і часу, щоб ініціювати цивілізаційний процес будь-якого суспільства. Тобто він присвоїв соціально-історичну зміну початковому пориву, що дається релігійною ідеєю.

Отже, він визначив, що «чи ми маємо справу з ісламським, чи християнським суспільством, чи зі скам'янілими суспільствами, або зниклими, ми можемо констатувати, що те, що надихнуло їх насіння у всій людській історії, – це релігійна ідея».[110]

ПАРАДИГМА СОЦІАЛЬНИХ НАУК

Порівняно з парадигмою філософії історії та її різними школами та підходами до вивчення цивілізації, парадигма суспільних наук є відносно новим продуктом розробок у парадигмі філософії, що має відмінні риси.

Починаючи з часу свого прийняття в 19-му столітті, ця парадигма, як правило, ігнорує філософські споглядальні питання і зосереджується на прикладному та емпіричному дослідженні явищ.

У наступному розділі дискусія буде присвячена різноманітним підходам у рамках цієї парадигми, погляду Беннабі на внесок соціальних вчених у вивчення цивілізації та соціально-науковому внеску Беннабі.

Дискусія про парадигму соціальних наук відрізняється від філософії історії, оскільки вона новачок в дослідженні цивілізації, а сам Беннабі не дуже покладався на існуючу суспільно-наукову літературу, яку він вважав нерозвиненою і недостатньо зрілою, щоб бути прийнятою.

(1) Різні Перспективи

Історія соціальних наук показує велику різноманітність підходів.[112] З появою її західної версії базовою одиницею аналізу стало суспільне, будь то соціальне становлення, спосіб виробництва, національна держава чи просто суспільство.[113] Соціальні науки не мають виняткової картини того, що сталося в історії; скоріше вони стикаються з труднощами у формуванні репрезентації та визначенні домінуючих парадигм у загальній парадигмі суспільних наук.[114] Отже, під парасолькою соціальних наук існують різні підпарадигми, підходи та школи, пов'язані з її різними дисциплінами.

Наприклад, соціологія, як визначено її провідними діячами, – це суспільна наука, що займається систематичним вивченням людського суспільства. З часу першого використання Конте терміну «соціологія», це поле досліджень привласнило позитивістичне припущення про соціальний світ.

Конт призначив соціології термін «соціальна фізика» з основним припущенням, що його методологія є емпіричною, хоча сам Конт, Карл Маркс, Дюркгейм і Макс Вебер (1864–1920) були більш теоретичними, ніж емпіричними соціологами.[115]

Тому значна частина соціологів присвячена вивченню тієї чи іншої з багатьох різних складових частин суспільства (наприклад, окремих людей, сімей, громад та класів), а також специфічним особливостям і проблемам (наприклад, злочинність, расові відносини, релігія, політика). Однак соціологи займаються більше ніж цими темами. Вони зосереджують увагу також на самих людських суспільствах.[116]

Отже, розбіжні соціологічні перспективи характеризують соціологію.[117] Кілька широких бачень щодо соціальних змін були сформульовані та розроблені соціологами, і починаючи з початку 19-го століття, з'явилося декілька підходів.

З деяким спрощенням можна дізнатися якісь основні широкі бачення (парадигми) в рамках соціальних наук до часу Беннабі. Вони в основному мають 1) функціональну широку перспективу, 2) біоекологічну широку перспективу, 3) еволюційну широку перспективу і 4) структуралістичну перспективу. Кожна з них, безумовно, має багато варіантів відповідно до дуалізму та полярних протилежностей, які охопили соціальні науки загалом та соціологію зокрема.

Серед цих протилежностей були конфлікт-консенсус, стабільність-зміна, структура-дія, суб'єктивне-об'єктивне та матеріалістичне-ідеалістичне, а також макро-мікро.[118]

У наступному розділі простежено вплив соціальних наук на підхід Беннабі, щоб зрозуміти, як він бачив їхній внесок у проблему цивілізації.

(2) Погляди Беннабі на Внесок Соціологів

Беннабі визнав, що хоча вченим-соціологам не вистачає точності природничих чи фізичних наук, вони методологічно сприяли вивченню умов людини.[119] Однак він дуже критично ставився до різних шкіл та підходів.

Беннабі усвідомлював статус соціальних наук свого часу, усвідомлював їх теоретичне підґрунтя і бачив поділ

знань на спеціалізовані дисципліни – тенденцію, що з'явилася наприкінці 19-го століття, хоча її витоки сягають ще декартової філософії.

Він також бачив вплив природничих наук, які стимулювали та формували розвиток соціальних наук розмежовуючи та підриваючи їх інтегративний погляд на суспільні явища загалом, і на ту частину, яка має історичний вимір, як феномен цивілізації.

Однак це не підірвало великих досягнень суспільних наук у вивченні соціальних явищ. Беннабі побачив, що методологія цієї дисципліни недостатньо зріла, щоб бути більш точною, вона ще не досягла такого рівня розвитку, щоб дати універсально застосовні визначення для їх понять та термінів. Це могло б дати лише загальну основу для досліджень соціальних питань: «Правило в соціології не таке, як у математиці чи природничих науках. Воно не робить чіткої межі між тим, що правильно і що ні. Це лише загальна спрямованість, яка допомагає запобігти великим помилкам».[120] Для цього він створив власні соціологічні погляди на вивчення цивілізації та її різних питань.

На відміну від природничих наук, сучасна соціологія демонструє поняття, які часом незрозумілі та неоднозначні у розумі читача, зокрема мусульманина.[121]

Беннабі не був задоволений статусом соціальних наук, особливо соціології. Таким чином, його критична оцінка досягнень соціологічних підходів змусили його стверджувати, що існує потреба у «спеціальній соціології» для вивчення сучасної мусульманської цивілізації, особливо у постколоніальних країнах мусульманського світу.[122]

Як зазначали деякі письменники, заклик Беннабі до нової соціології для вивчення мусульманських суспільств базувався на двох рівнях. По-перше, онтологічно-гносеологічний рівень охоплює сучасні суспільні науки та формує основну теоретичну структуру філософського припущення, що вони розроблялися під західною орієнтацією. Останнє, у свою чергу, онтологічно уникає наявності

метафізичного виміру в людській особистості та метафізичного виміру історії. Крім того, лише матеріалістичний західно-орієнтований світогляд вважає сучасні західні соціальні науки універсальними та беззаперечними.[123] По-друге, практичний рівень стосується зусиль реформи в мусульманському світі стосовно сучасного становища, яке потребує конкретної науки, щоб вивчити його за параметрами мусульманської цивілізації. Основна його мета аналізує внутрішні та зовнішні причини занепаду мусульманської цивілізації та наголошує на соціальній реальності мусульманських суспільств.[124]

Беннабі зауважує, що ця нова соціологія повинна мати виразну методологію, хоча може використовувати деякі методи сучасних соціальних наук. Ця методологія повинна включати якісні та кількісні виміри:

> комплексна методологія, що включає в себе як статистику, так і тлумачення. Іншими словами, ця наука повинна враховувати аналіз ненормальних випадків і повинна вивчати їх походження та їх історичне коріння.[125]

Чіткіше кажучи, сучасні соціальні науки еволюціонували і формувалися, за словами Беннабі, у західному історичному та цивілізаційному контексті; тому вони забарвлені специфічним досвідом західних суспільств. З цього питання вони вивели свої основні концепції та категорії з культурних та філософських основ цього досвіду.[126]

Крім того, соціальні проблеми та явища мають свою історію та різні напрями розвитку, властиві культурному та цивілізаційному контексту, в якому вони виникають.[127] Беннабі особливо наголошує, що будь-яка спроба знехтувати цією правдою і потурати простому плагіату – невігластво і самогубство.[128]

Попередні критики, однак, не слід розуміти як тотальну відмову від прийняття сучасних суспільних наук.

Скоріше, це було гносеологічним ставленням до нинішніх домінуючих парадигм і шкіл думки в межах соціальних наук його часів.

Він усвідомлював їхні філософські та метафізичні передумови, які заважають їм бути універсальними та застосовними до його вивчення мусульманської цивілізації. Тому він не обмежувався конкретною школою чи підходом для проведення свого соціологічного вивчення питань соціально-історичних та соціокультурних змін.

Певні терміни та концепції соціальних наук і той факт, що він ділився ідеями з деякими соціологами та деякими школами, не можна пропускати в його підході. Наприклад, точки зору таких дисциплін, як історія, антропологія, соціологія, психологія і навіть географія, систематично використовуються при його аналізі та розсіченні людського суспільства і цивілізації.[129]

Хоча інтелектуальна спадщина Беннабі включає ці науки, лише через аналіз змісту його праці ми можемо порівняти деякі його ідеї з домінуючими ідеями його часу, оскільки він був «вільним мислителем, який вважав, що його власні філософські та соціологічні прозріння та спостереження звільнили його від педантичних зобов'язань».[130] Підхід Беннабі був під впливом суспільних наук на методологічному та технічному рівні при його формулюванні та розвитку, в аналізі соціальних подій свого часу та в його обговоренні ролі релігії в цивілізаційному процесі. Це можна побачити також у визначенні суспільства та використанні структуралістсько-функціоналістського режиму аналізу, в концептуалізації цивілізації та в його аналізі інгредієнтів цивілізуючої дії.

(3) Вклад Беннабі з Суспільно-Наукової Точки Зору

(a) Відправна Точка Аналізу

Формулювання Беннабі та розвиток його підходу до цивілізації було не просто теоретичною, а соціальною реальністю – умови мусульманської цивілізації – потребу-

вало аналізу та рішень. Це було соціологічною відправною точкою для вирішення проблеми; глибоке розуміння людини, її можливостей і слабких місць, свідомий пошук соціальних цінностей ісламу. Соціологія та психологія необхідні для виявлення притаманних цінностей і нових шляхів, прийнятих мусульманським ренесансом. Вони також допомагають підкреслити розбіжності, спричинені міфами, успадкованими з епохи пост-*al-Muwahhid*.[131] Беннабі не називав конкретних соціологів, чиї теорів він перейняв, але різноманітні підходи з соціальних наук дуже очевидні у його соціології.

(б) Типологія та Визначення Суспільства

Як зазначалося у другій главі, Беннабі вважав антропологічну типологію людських суспільств та соціальних угруповань – тут посилання на французького антрополога Леві-Брюля (1857-1939) обмеженою та упередженою. Він критикував такі терміни, як «первісне суспільство» та «цивілізоване суспільство», що використовуються етнологією,[132] і запропонував свої власні визначення: «історичне суспільство» та «природне суспільство».[133]

Його більше хвилювали «історичні суспільства», які представляють динаміку, що підлягає закономірності змін протягом історії.[134] Вони мають два підтипи: географічне суспільство, народження якого відбувається у відповідь на виклики природних обставин, та ідеальне чи ідеологічне суспільство, яке виникає у відповідь на звернення до певного ідеалу.

На відміну від антропологів, Беннабі виключив природні стаціонарні суспільства зі свого визначення суспільства, оскільки, на його думку, суспільство є динамічним явищем.[135]

Описове визначення повинно супроводжуватися діалектичним визначенням значення суспільства з посиланням на фактор часу.[136] Останнє допомагає розглядати суспільство як групу, яка змінює свою структуру протягом історії з метою досягнення своїх історичних цілей. Таким

чином, будь-яка група, яка не змінюється і не прогресує протягом часу, виключається з діалектичного визначення терміна «суспільство».[137]

Хоча Беннабі відрізняється від антропологічної типології та визначення суспільства, він не відрізняється від таких соціологів, як Конт і його спрямованості на соціальну динаміку,[138] і Дюркгейм в його структурно-функціоналістичній методології.[139]

(в) Соціальна Функція Релігії

Беннабі розглядає релігію як синтезатор соціальних цінностей та каталізатор, який забезпечує атмосферу для вступу в динамічну взаємодію первинних інгредієнтів цивілізації. Він зв'язав фактор релігії з двох інтегративних аспектів: з одного боку, релігія – це космічний зразок людської особистості з місією зв'язати землю з небом, тобто забезпечити духовне та ідеальне, що розширює людське бачення за її земний потенціал. З іншого боку, релігія є фактором, який об'єднує членів суспільства для вступу в мережу соціальних відносин.

Беннабі відрізняється від сучасних соціологів у першому аспекті, оскільки в своїх позитивістичних та матеріалістичних припущеннях вони ігнорують метафізичний вимір релігії. Вони більше переймаються його роллю в суспільстві, ніж божественним походженням або місією.

Візьмемо Дюркгейма як приклад соціологічного погляду на релігію за часів Беннабі. В *«Елементарних формах релігійного життя»* він вважав, що роль релігії в суспільстві полягає у відлякуванні людей від певних вчинків. Релігія не забезпечує моральних заповідей; вона просто відображає ті, які сприймає суспільство. Колективна совість засуджує певні вчинки, а не Бог. Таким чином, релігія не має божественного походження, але відображає колективну світську свідомість суспільства. Крім того, ті речі, які релігія вважає «священними», отримують свій особливий статус від служби, яку вони надають, зберігаючи соціальну солідарність.[140] Вірування та почуття формують колективну свідомість суспільства:

> Сукупність переконань та настроїв, загальних для пересічних громадян того самого суспільства, формує детерміновану систему, яка має своє власне життя; можна назвати це колективом чи загальною свідомістю… Отже, це зовсім інша річ від конкретної свідомості, хоча вона може бути реалізована лише через неї.[141]

Дюркгейм розглядав моральну систему продуктом суспільства, культурною системою, яка грає роль визначення того, що є моральним і аморальним у суспільстві.

Іншим провідним соціологом, який відводив релігії важливе місце, був німець Макс Вебер (1864–1920). Хоча не ясно, чи читав Беннабі твори Вебера, деякі подібності щодо важливості релігійних ідей у розвитку людської цивілізації неминучі.

Обидва досліджували різні цивілізації та різні релігійні традиції, але Беннабі пов'язував народження цивілізації з появою релігійної ідеї, тоді як Вебер пов'язував релігійну ідею з розвитком капіталізму. В основному він займався економічним розвитком. У *«Протестантській етиці та дусі капіталізму»* Вебер не обмежував вплив протестантизму економічною жадібністю, а зосереджувався більше на морально-етичній системі, яку він забезпечував. Це підкреслює економічний успіх.[142]

(г) Циклічна Концепція Змін

Хоча обговорення циклічного явища цивілізації обговорювалося у розділі про філософію історії, важливо обговорити це тут стосовно суспільних наук та соціологічної традиції, яка відхилилася від філософського споглядання та теоретичних припущень щодо історичних змін.

Порівняння між Сорокіним та Беннабі вказує на різні ідеї, які розробив Беннабі.

Замість порівняльного історика, Сорокін був професійно історичним соціологом, який зосереджувався на масштабних структурах, і серед небагатьох соціологів, які

визнали, ще в 1930-х роках, що зміни протягом тривалого періоду часу, можна вивчати соціологічно. Він суворо критикував філософів історії, і особливо Тойнбі за його концепції та категоризації цивілізацій.[143]

Для Сорокіна цивілізації – це не логічно чи значущо інтегровані цілі, а «конгреси».[144] У соціальній та культурній динаміці він застосував кількісні методи до історичного матеріалу та створив судження про західну цивілізацію, які мають прогностичне та пояснювальне значення.[145]

Він прийняв ідею циклічного руху цивілізації і представив своє пояснення історичної зміни «культурних надсистем», цивілізацій, які він вважав ідентифікованими насамперед з точки зору деякого центрального організаційного принципу, який по суті був способом людської думки та почуття.[146]

Хід цивілізації, за Сорокіним, проходить цикл із трьох фаз: ідейний, чуттєва та ідеалістичної фази.[147] Вони охоплюють тривалі періоди і одночасно формують типи культури та культурний менталітет, що відзначає кожний період суспільства.

Ідейна фаза розглядає дійсність як по суті нематеріальну, і фокусується на духовних потребах та цілях, тоді як чуттєва фаза розглядає реальність як в основному матеріальну, в якій найважливіші потреби людини – це ті, що стосуються тіла. Добро полягає у максимальному задоволенні цих матеріальних потреб.

Девізом цього культурного менталітету на другому етапі є насолода та експлуатація життя, яке вважається коротким. Ця фаза є горезвісною своєю спробою домінувати, контролювати та опановувати як світ природи, так і світ людського суспільства.

Ідеалістична фаза – це суміш попередніх двох культурних менталітетів. Вона являє собою баланс потреб і цілей, сприймаючи реальність як матеріальну, так і духовну, шукаючи задоволення як фізичних, так і духовних потреб.[148]

Сорокін і Беннабі розробляли і писали свої ідеї майже в один і той же час, між 1930-ми і 1960-ми роками. Цікаво, що існують майже однакові думки, концепції та періодизація фаз циклічного явища цивілізації. Важко констатувати, хто запозичив у кого.

У простому порівнянні ми бачимо, що концепція Беннабі про духовну, раціональну та інстинктивну фази (Розділ третій) відповідає фазам ідейності, ідеалізму та чутливості Сорокіна. Вони обидва вважали, що фази порізному впливають на культуру та суспільство і відображають культурну ментальність або психо-ментальний стан.

Беннабі розглядав людину (людську істоту) як основний пристрій цивілізації; він / вона виробляє зміни і контролює свій курс. Цивілізація починається з «інтегрованої людини» і занепадає з «дезінтегрованою людиною». Сорокін мав ті ж припущення: людина створює цивілізацію, і людський фактор впливає на її піднесення і падіння.[149] Нарешті, обидва були антидетерміністами щодо ходу історичних змін.[150]

ВИСНОВОК

Беннабі був незадоволений двома домінуючими парадигмами філософії історії та соціальних наук, трьома школами та різними підходами до вивчення цивілізації, які є, головним чином, філософським спогляданням історичних даних, доступних історикам. Крім того, кожна школа підкреслює різні закономірності історичної зміни цивілізації.

У різних уривках своїх книг він переглядав, оцінював і критикував інтерпретації руху цивілізації різними школами та мислителями. Він дав зрозуміти, що жоден із цих поглядів, підходів та методів не є адекватним, оскільки вони не враховують багатогранність цивілізаційного явища, і дотримуються своїх філософських уявлень та парадигм, не досліджуючи суспільної реальності.

Як показано в першій главі, Беннабі розглядав цивілізацію як багатовимірне явище, і як таку, до якої

потрібен адекватний підхід для вивчення різних її аспектів як однієї сукупності. Тож він запропонував підхід, який враховує ціле, і включає такі науки, як філософія, історія, соціологія та психологія.

В ідеї Куна про парадигму зміни[152] або в ідеї Кунга про парадигму зміни[153] виникла потреба, принаймні, у мусульманській інтелектуальній традиції, у новому підході до нової парадигми у вивченні цивілізації. За Куном, у дослідженні цивілізації виникла парадигмальна криза. Формулювання Беннабі з його цивілізаційною парадигмою було важливою новою розробкою та альтернативою традиційно фрагментарним та суперечливим парадигмам, школам та підходам.

Завдяки широкому спектру методологічних джерел, підхід і парадигма Беннабі можуть відігравати кращу роль у вивченні цивілізації взагалі та мусульманської цивілізації зокрема.

Врахування Беннабі двох парадигм філософії історичних та соціальних наук дозволило йому уникнути глухого кута у своєму підході. Інакше кажучи, він зміг уникнути конфлікту між різними поглядами, оскільки не обмежував себе частковою схильністю, а також не позиціонував себе у підтримці чи протистоянні подібним підходам.

Хоча він запозичив багато понять і термінів з доступних джерел, він повторно запропонував їх таким чином, що дозволив йому бути системотворцем, який мав справу з різними системами думки, не втрачаючи своїх власних особливостей.

Беннабі застосував методи істориків у своєму історичному дослідженні різних подій та перетворень в історії. Він відкрив свій аналіз як до спекулятивної, так і до критичної філософії історії, щоб він міг працювати з горизонтом, не обов'язково обмеженим до успадкованого позитивістського та емпіричного розуміння знань. Більше того, його вивчення різних соціологічних та суспільних наукових шкіл та парадигм дозволило йому загострити

свої концепції та розвинути їх у світлі сучасних досягнень суспільних наук, особливо їх використання якісних та кількісних методів.

Однак, завдяки своєму знанню Корану та вивченню релігій, він зміг уникнути матеріалістичних та світських уявлень про знання та історичні зміни, хоча це також було пов'язано частково з його передісторією (як це видно у Розділі четвертому).

Беннабі також наголосив на необхідності міждисциплінарного підходу, який враховує всі дисципліни. Він вважав, що вивчення цивілізації потребує історії, соціології, психології, метафізики та інших наук. Навіть математика та фізичні науки допомагають досліднику точно визначити терміни та поняття.

Отже, на інтелектуальному та когнітивному рівні Беннабі розробив свій підхід до цивілізації на основі попередніх підходів; він розрізняє себе своєю інтегративною манерою та реалізує запозичення з різних дисциплін в одній сукупності чи системі для вирішення складного цивілізаційного питання. Останнє має три основні виміри: історичний, соціальний та культурний.

Нарешті, використання внутрішньо-інтелектуального виміру *Мф* допомогло мені виявити, як Беннабі усвідомлював домінуючі парадигми в дослідженні цивілізації, і побачити оцінку, експертизу та критику різних парадигм, шкіл думки та підходів, а також понять і термінів в галузі цивілізаційних досліджень.

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, *MiladMujtama'*, p.18.
36. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.19; *Milad Mujtama'*, p.21.
37. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, p.22.
45. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63.
46. Ibid., p.72.
47. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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. *'Asabiyyah* висловлює племінні почуття чи зв'язки, які пов'язують членів одного племені. Однак, це може також означати почуття групи, як зрозуміло зі змісту *The Muqaddimah*.
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 Тойнбі (1889–1980) був британським істориком і цивілізаційним філософом. *«Дослідження цивілізації»* – його основний внесок в історію і філософію історії та цивілізації. Він ввів поняття виклику та відповіді, творчої

меншини, домінуючої меншини, внутрішнього пролетаріату, зовнішнього пролетаріату, часу біди, вселенської церкви, the volkerwanderung, interregnum, і the Weltanschaung. Він вірив, що світові релігії надавали грунт, з якого виростали цивілізації. 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. Домінуюча меншина, за визначенням, це правлячий клас, який перестав керувати і став гнітючим.
81. Toynbee, *A Study of History*, pp.1–6, 548.
82. Bennabi, *Mudhakkirat*.
83. Ibid., *Shurut al-Nahdah*, p.71.
84. Jadan, *'Usus al-Taqaddum*, 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, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, p.42; *The Muqaddimah*, p.76.
95. Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, p.146; *The Muqaddimah*, p.319.
96. Bennabi, *Ta'ammulat*, p.198; *The Qur'anic Phenomenon*, p.69.

97. Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, p.165; *The Muqaddimah*, 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, *MiladMujtama'*, p.19.
102. Ibid.
103. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.21.
104. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, p.52.
111. Fuchs, *Metatheory and the Sociology of Sociology*, p.531.
112. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, 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 Sociology*, 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'rifiyyah* (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, *MiladMujtama'*, pp.15–16.
133. Ibid., p.15.
134. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.6.
135. Bennabi, *MiladMujtama'*, p.15.
136. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.13.
137. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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. Рітцер цитував Дюркгейма в *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.21from Bennabi's introduction.
151. Bennabi, *Qadaya Kubra*, p.7; *Wijhat al-'Alam al-Islami*, p.25.
152. З точки зору ідеї Куна про парадигму зміни в його *The Structure of Scientific Revolutions*.
153. Kung, et al, *Paradigm Change in Theology*.

7

Коріння підходу Беннабі до цивілізації: зовнішньо-інтелектуальний вимір

Четвертий вимір *Mp* в метатеоризуючому підході, прийнятому в цьому дослідженні, включає зовнішньо-інтелектуальні фактори, що передбачають альтернативу іншим навчальним дисциплінам для ідей, інструментів, концепцій та теорій, які можуть бути використані при аналізі теорії.[1] Іншими словами, зовнішньо-інтелектуальний вимір фокусується на впливі наук і галузей дослідження, які традиційно вважаються зовнішніми або сторонніми для вивчення цивілізації.

Тому в цій главі аналізується вплив зовнішніх факторів (галузей досліджень або наук) на формулювання та розвиток підходу Беннабі до цивілізації. Він шукає концепції, бачення, терміни та методи, запозичені із зовнішньої інтелектуальної діяльності, які допомогли Беннабі отримати власний підхід. Точніше, в цій главі увага зосереджується на пізнавальних та інтелектуальних, а не соціальних аспектах цієї діяльності. У випадку Беннабі цей зовнішньо-інтелектуальний вимір передбачає вплив Корану та Сунни, релігійну реформаторську думку в мусульманському світі, психологію, природничі науки, філософію та іншу інтелектуальну діяльність, що не стосується галузі вивчення цивілізації та двох її традиційних домінуючих парадигм.

ВПЛИВ КОРАНУ І СУННИ НА ПІДХІД БЕННАБІ

Коран і Сунна є першоджерелами знань для будь-якого мусульманина, і для Беннабі вони формують не тільки релігійні та духовні передумови, а також інтелектуальну кар'єру. Однак, з методологічної точки зору, читач повинен мати на увазі, що Беннабі не був професійним правознавцем чи релігійним вченим у традиційному академічному розумінні цього терміна в рамках мусульманських наукових традицій; скоріше, він був мусульманським мислителем, який вважає іслам та його вчення інтелектуальною основою думки та дії.[2] Тому багато дослідників погоджуються щодо прихильності Беннабі до ісламських принципів.[3]

Більш конкретно, вони стверджують, що Беннабі був мусульманським мислителем, який знаходився під глибоким впливом Корану і Сунни та досягнень мусульманських наукових традицій. Таким чином, Коран, особливо для нього, був джерелом бачення та натхнення для нових ідей, концепцій та методології.[4]

У наступних розділах розроблено формулювання та розвиток підходу Беннабі. Аналіз наголошує на аспектах джерел, які вплинули на нього, та на те, наскільки вони допомогли йому сформулювати та розвинути свій підхід.

(1) Важливі Аспекти Корана і Сунни для Беннабі

Я бачу чотири моменти, які можуть допомогти нам зрозуміти, які аспекти Корану і Сунни були найбільш впливовими для теоретизації Беннабі.

1. Перша книга, яку Беннабі написав у 1930-х роках, була *«Le phénomène coranique: Essai d'une théorie sur le Coran»*.[5] У цій книзі Беннабі створив коранську екзегезу та інтерпретацію, використовуючи новий підхід, заснований на сучасних наукових відкриттях та розробках. в соціології, археології, психології, лінгвістиці та філософії.

Будь-який читач цього тексту виявляє, що Беннабі встановив своє онтологічне ставлення та своє гносеологічне, а також методологічне підґрунтя для наступних інтелектуальних праць, що стосуються різних питань, що стосуються людського суспільства та культури.[6]

2. Роз'яснюючи циклічне уявлення про історичні зміни, Беннабі звертається до Корану з двох причин: пояснити роботу релігійної ідеї в цивілізаційному процесі та дослідити достовірність принципу Корану в історії. Для останнього Беннабі стверджував, що для посилення важливості релігійних ідей у зміні людського характеру, ми повинні не тільки покладатися на внутрішню достовірність принципів Корану, але вивчати їхню роботу та справжність протягом історії, щоб з'ясувати, як релігія перетворює людську особистість і спрямовує цивілізаційний процес.[7]
3. Беннабі прийняв один з девізів одного з рядків Корану: «Воістину, Аллах не змінює людей, доки вони не змінять самих себе».[8] Це сформувало основу для аналізу стану людини і панування людського фактору над історичними змінами та змінами в людських умовах.[9] Справа, що спонукала його до розгляду суспільно-історичних змін, перебуває під впливом людського фактору.

   Іншими словами, Беннабі вважає, що зміна людських умов на всіх рівнях є залежною змінною, пов'язаною з незалежною змінною людини та її вільною волею в межах закономірностей і законів, що регулюють стан людини. Отже, зміна не є заздалегідь визначеною або непередбачуваною, а залежить від людської волі, якщо людська воля здатна зрозуміти ці закономірності змін у їх остаточності.
4. У своїх аргументах щодо важливості мережі соціальних відносин, і крім різноманітного історичного досвіду, він посилався на висловлювання та вчинки пророка Мухаммеда, намагаючись створити мусульманське суспільство, Умму та цивілізацію.[10]

Він також посилався на Сунну, щоб встановити деякі свої оригінальні ідеї та концепції. Власне кажучи, його поняття про вроджену природу чи природне становище (*fitrah*) – це пряма цитата з хадису Пророка, згаданого в Розділі третьому, де сказано: «Кожна дитина народжується у *fitrah* (природне становище) та його батьки роблять його євреєм, християнином чи магіяном».[11]

Хадис підкреслює, що людина була створена Аллахом у стані гомонатури (природного становища чи *fitrah*), що означає, що вона повністю «оснащена» усіма своїми вродженими інстинктами. Однак людські умови та соціальне оточення глибоко впливають на неї і можуть привести її до процвітання чи занепаду. Це означає, що людина, соціально, є результатом суспільно-історичних факторів.[12]

Таким чином, Беннабі стверджував, що для того, щоб ініціювати цивілізаційний процес, суспільство повинно змінити статус людини з її природного стану як несформованого індивіда, щоб стати сформованим індивідом.[13] Це тому, що перший є продуктом природи в сирому вигляді і елементарним станом, тоді як останній формулюється суспільством. Функція релігійного ідеалу – це перетворення стану людини від несформованого до сформованого; це піддає людські інстинкти процесу адаптації та кон'юнктури через механізми орієнтації та вдосконалення.[14]

У чотирьох обговорених вище пунктах представлені приклади аспектів, в яких на розвиток підходу до цивілізації Беннабі вплинули Коран і Сунна.

(2) Як Коран і Сунна Вплинули на Беннабі

Як віруючий в ісламські принципи, Беннабі був одним з провідних мислителів, який намагався шукати всі можливі рішення дилеми мусульманського світу. Поряд з його ранньою освітою в *kuttab*, яка зв'язала його з Кораном, він читав, щоб зрозуміти, як він змінив становище арабів за часів Пророка. Сунна була для нього ще одним

джерелом, яке допомогло йому зрозуміти і побачити, як Пророк систематично працював над створенням нового суспільства і започаткуванням нового цивілізаційного процесу.

Більш того, у своєму прагненні сформувати свій підхід до цивілізації Беннабі послався на багато досліджень філософів історії, щоб з'ясувати мотивуючу силу, яка дозволила самим основним елементам цивілізації опинитися в динамічній взаємодії та розпочати цивілізаційний процес. З іншого боку, він також застосовував різні ідеї, які розробляли філософи про певні цивілізації.[15] Тому він дійшов висновку, що наявність релігійної ідеї є головним мотиватором у всіх цивілізаціях. В аналізі ходу мусульманської цивілізації він зосередився на ісламі та двох його джерелах, Корані та Сунні, щоб побачити, як вони сформулювали каталізатор чи мотиватор мусульманського цивілізаційного процесу.[16]

Беннабі стверджує, що мусульманська цивілізація почалася з об'явлення слова «читати», яке здивувало Пророка і підняло світ за і проти нього. З цього моменту арабські племена увійшли до всесвітньої історії та керували людською цивілізацією понад десять століть.[17] Він звернувся до Корану, щоб дізнатися, як і чому священна книга та святий Пророк змінили ситуацію розсіяних племен і встановили цивілізацію.

У Корані ми знаходимо основний текст біоісторії, вкладений в рядок «Воістину, Аллах не змінює людей, доки вони не змінять самих себе».[18] Він містить принцип того, як відбувається історична зміна. тобто будь-яка історична зміна умов групи, нації чи цивілізації зумовлена зміною їх внутрішнього ядра.[19]

Далі Беннабі уточнив, що, читаючи його, ми можемо «зрозуміти таємницю заклику Корану до мусульман, споглядати історію минулих народів, щоб ми могли зрозуміти, як може відбуватися синтез людини, землі та часу».[20]

Отже, коранські принципи слугують основою для розуміння історичних змін та ролі релігії в процесі, в той

час як історичне дослідження допомагає довести коранічний принцип і надає емпіричне підтвердження.[21] Ще один фактор, який надихнув Беннабі на читання Корану, була його постійна суперечка проти модерністської думки або світського духу модернізму, який заперечував будь-яку активну роль релігії в людській цивілізації.

Як мусульманський мислитель, Беннабі хотів текстуально та історично довести, що Коран і одкровення (про що йдеться у вченні всіх пророків) є невід'ємною частиною людської цивілізації. Ідеї, створені Кораном, – це загальні правила, що регулюють людський розум і свідомість, і формують систему існування, настанови, які Небеса дають людству для просвітлення шляху історії, і надають моделі виконання відповідальності за встановлення людської цивілізації на землі.[22]

Хоча Беннабі здобув освіту в коледжі, який готував суддів, він не написав книги про екзегезу чи ісламське богослов'я чи юриспруденцію; скоріше, він підкреслював своє спостереження та споглядання соціальної реальності. Для нього Коран є джерелом розумінь, ідей та методів.[23]

(3) Наскільки Коран і Сунна Вплинули на Беннабі?

Крім розгляду Корану та Сунни як релігійних джерел, Беннабі використовував їх як джерела даних, концепцій, методів та доказів, а також джерела розуміння історії та її вимірів.

Статус людини, значення як особистості, так і групи, закони історії, тимчасове явище цивілізації, важливість релігійної ідеї та її роль у цивілізаційному процесі, циклічний рух, перевага ідей, перевага людини в цивілізаційному процесі та інші ключові ідеї Беннабі мають своє коріння в Корані та Сунні.

Беннабі не покладався лише на ці джерела, але Коран стосується багатьох моментів, які Беннабі хотів підкреслити, як наявність моделей в історії, важливість людського фактора, непередбачена концепція змін,

важливість внутрішнього чинника (душі людини), а також роль суспільства та мережі соціальних відносин у тому, щоб зробити цивілізаційний процес не тільки можливим, але й корисним як для особистості, так і для суспільства.

Циклічний погляд Беннабі на рух цивілізації, хоча це і є філософська ідея, також випливає з його коранічного підґрунтя. В *«Ісламі в історії та суспільстві»* перед дискусією про циклічний феномен цивілізації він навів рядок із Корану, в якому сказано: «Ми змінюємо для людей такі дні (хороші і не дуже) почергово».[24] Беннабі прийняв ідею зміни або чергування (*tadawul*) і назвав її «циклічним явищем». Перед першою главою, де він обговорював цю концепцію, він надав цей цитований рядок з Корану,[25] щоб проаналізувати рядок, який підштовхнув його до висновку, що «Коран включає в себе основні закономірності історичних явищ».[26]

Щоб вирішити проблему відсталості в мусульманському світі, ми повинні розглянути постійні закономірності історії, про які згадує Коран, і які були пояснені Ібн Халдуном.[27]

Беннабі був переконаний, що той вірш і вплив Корану на формування культури мусульманського світу дозволили Ібн Халдуну розвинути свої уявлення про цикл і піднесення та падіння в історичних змінах, і помітити, що закономірності та закони в історії послідовні та універсальні.

Крім того, Беннабі реалізував концепції в коранічному погляді на людину як істоту, народжену в стані *fitrah* (природне становище) і в хадисі Пророка про статус людини та роль соціального оточення проти інших концепцій та термінів, похідних від марксистської, ліберальної чи екзистенціалістської філософій його часу.

Хоча він не згадав так багато хадисів,[29] і Коран і Сунна, традиції Пророка, цивілізаційний процес, який розпочав Пророк, і дуже вирішальний досвід зміни арабського мислення та ситуації є присутніми в теоретизації та формулюванні Беннабі, коли він шукав цивілізаційну

перспективу для читання історії мусульман, особливо в його ранні етапи.

Коранічні підтексти дуже чітко узгоджені тими, хто вивчає Беннабі. Хоча він не запозичив свої умови безпосередньо з Корану та Сунни, за винятком кількох випадків, більшість його ідей, термінів та концепцій завдячують їм основною структурою та передумовами.

Автор вірить, що Коран і Сунна, в контексті *Mp*, були головним зовнішньо-інтелектуальним фактором, який вплинув на формування та розвиток підходу Беннабі до цивілізації. Однак Коран також був внутрішньо-соціальним фактором, який вплинув на його релігійний досвід і допоміг йому сформулювати свої ранні ідеї, які формували його особистість і пропагували, а також орієнтували його бачення та розуміння як свого статусу в суспільстві, так і його ролі мусульманина. Отже, він прийняв Коран і Сунну як джерело бачення, концепцій та рамок для розуміння, але те, як він на них дивився, є прямим результатом реформаторської думки з її новою парадигмою в мусульманському світі, яка проклала шлях для нової методології розгляду цього тексту.

ВПЛИВ РЕФОРМАТОРСЬКОЇ ДУМКИ В МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СВІТІ НА БЕННАБІ

У *Shurut al-Nahdah* його привернула ідея *islah* (реформи). Ось припущення Беннабі про реформаторський рух у мусульманському світі:

> Ми бачимо серед цих та інших тюрбани *islah*, які ведуть нас до іншого методу, який базується на надійній вірі, прихильності до першого покоління ісламу та зміні душ із залишків епохи відсталості ... реформаторський рух, яким керувала алжирська *'Ulama*, приєднався до наших душ і сердець, оскільки їхній підхід базувався на рядку «Воістину, Аллах не змінює людей, доки вони не

змінять самих себе»[30] Це здоровий спосіб мислення, що для відновлення цивілізації, як суспільного явища, слід займатися тими ж обставинами та умовами, що і породили її перший цикл.[31]

Посилання Беннабі на алжирський *islah* не означає, що він не контактував з *islah* в інших частинах мусульманського світу. Його термінологія *islah*, *tajdid*, Ібн Абд аль-Вахаб, аль-Афгані, Абду, Ріда та інші назви були синонімами і позначають саму природу реформаторського руху в мусульманському світі.

Коротке обговорення реформаторського руху та його першовідкривачів – для встановлення інтелектуального зв'язку між цією школою та думкою Беннабі.

(1) Реформаторська Думка: її Першовідкривачі та Ідеї

Реформаторська думка в мусульманському світі відома в арабській мові як думка про *islah* та *tajdid*. Її школа включала багато важливих імен в інтелектуальній історії та релігійній думці мусульманського світу протягом останніх двох століть,[32] таких як Мухаммед ібн Абд аль-Вахаб (1703–1792), Джамал аль-Дін аль-Афгані (1838–1897), Абд аль-Рахман аль-Кавакібі (1848–1902), Мухаммед Абду (1849–1905), Мухамамед Ікбал (1873–1938), Абд аль-Хамід ібн Бадіс (1889–1940) та ін. Хоча ці реформатори походять з різних місць та епох, вони сформували школу думки з характерною парадигмою, ідеями та підходами до різних питань, що стосуються мусульманського світу.

Усі вони прийняли ідеї *islah*, *tajdid* та *nahdah*, ознаки цього руху, що означають реформи, оновлення та ренесанс відповідно. Вони були вираженням нової парадигми, яка почала з'являтися в середині 18-го століття, яка зароджувала ідеї у покоління мусульманської молоді.

Першовідкривачі реформаторської думки та руху витратили свої зусилля на перебудову мусульманського суспільства та цивілізації, на створення парадигматичної

зміни мислення та відновлення уявлення мусульман про справжнє значення ісламу та світу, щоб досягти ренесансу.

Для того, щоб легітимізувати свої зусилля, головні герої руху спиралися на добре відому модель, яка є ключовим принципом ісламу, *tajdid*, заснований на дуже відомій автентичній традиції пророка Мухаммеда. Хадис зазначає: «Аллах дасть цій громаді наприкінці кожного століття того, хто відновить для неї її релігію».[33]

Зважаючи на те, що оновлення є внутрішньою моделлю релігії та Уммою ісламу, реформатори використовували її як гносеологічну та методологічну основу для просування свого проекту, не просто для легітимації, а для розробки нової парадигми, яку можна назвати парадигмою *tajdid* або Реформи.

Ібн Абд аль-Вахаб ініціював ідею ісламу в Аравії, а пізніше в Азії та Африці. Він закликав повернутися до ісламських принципів, слідувати за Пророком, очистити ісламські вірування від міфів і народних ідей, що практикуються багатьма мусульманами, та застосувати іслам як релігію, вірування, правила поведінки та спосіб життя.[34]

Головною інтелектуальною трансформацією, що була наслідком руху Ібн Абд аль-Вахаба, було уявлення людей про єдність Бога, оригінальний та фундаментальний погляд на іслам, в якому ідея єдиності є віссю всіх інших динамічних принципів ісламу.[35] Під час епохи *taqlid* (наслідування), що тривала з 15-го до 19-го століття, ідея єдності Бога втратила мотивуючу силу через безліч міфів та девіативних ідей, прикріплених до неї.[36]

Тому рух Ібн Абда аль-Вахаба був дуже важливим в контексті відродження первісного і фундаментального світогляду ісламу, в якому ідея єдності є віссю всіх інших динамічних принципів ісламу.[37]

Незалежно від критики, спрямованої на рух на методологічному та практичному рівнях, на гносеологічному рівні він мав вічний вплив не лише на своїх послідовників, але й на всіх мусульман. Він відіграв важливу роль у реформуванні світогляду ісламу в сучасні часи через

позиціонування з питань розуму, одкровення, *ijtihad*,[38] та відмінностей та вимірів принципу єдності Бога.[39]

Тому рух заслужив те, що Ікбал назвав «першим імпульсом життя в сучасному ісламі. Це було джерелом натхнення, прямо і опосередковано, для більшості сучасних рухів серед мусульман Азії та Африки».[40]

Іншим наставником реформаторської думки в мусульманському світі був аль-Афгані. Хоча він не прийняв той самий підхід, що і Ібн Абд аль-Вахаб, він належав до тієї ж реформаторської парадигми, яка вважала повернення до чистого вчення ісламу та спадщини ранніх поколінь ісламу передумовою для успіху будь-якого відродження чи реформи. Основним напрямком його уваги була політична, а не інтелектуальна реформа. Він закликав змінити мусульманську ситуацію, ґрунтуючись на рекомендаціях, які надає Коран. У своїх шедеврах *al-'Urwah al-Wuthqa* аль-Афгані говорить:

> Книга Аллаха (Коран) серед нас, поверніться до неї та застосуйте її у своїх діях та поведінці ... Це дасть людям їх ренесанс, щоб отримати назад те, що було у них забрано. Вони будуть прогресувати над іншими та зберігати свої права. Якби розбиралися значення Корану, вони б надихнули і прищепили життя душам мусульман. Тож ми побачили б його вплив у цьому житті та славу у майбутньому, даровані Аллахом.[41]

Аль-Афгані вважав, що мусульманський народ та країни можуть об'єднатися через панісламізм як політичну ідеологію. Він стояв за багатьма політичними рухами і революціями в Єгипті, Індії, Ірані, Туреччині та інших частинах мусульманського світу в 19-му столітті.[42]

Сучасником аль-Афгані був аль-Кавакібі, який в *Umm al-Qura* (Матір села) представив інтелектуальну діалектику про причини відсталості в мусульманському світі. Також Ріда, в *Tafsir al-Manar*, ініціював нову методологію ексегезії Корану, щоб знайти політичні, психологічні та соціальні настанови.

Зі свого боку Абду був новатором у дискусіях як зі сходознавцями, так і з традиціоналістами. З останніми він брав участь у нескінченних дискусіях щодо реформи релігійної освіти та пропаганди джихаду та реформ.[43]

Все це було безпрецедентним у сучасній мусульманській історії. Ці ідеї привернули увагу Беннабі і зробили його більш критичним до спадкових інтелектуальних традицій пост- *al-Muwahhid* епохи. «Реформаторський рух у мусульманському світі з часів Аль-Афгані та його учнів, таких як Абду, Ріда, Ібн Бадіса та інших, ініціював новий спосіб удосконалення мусульманської культури шляхом фільтрації успадкованих хвороб та причин занепаду».[44]

(2) Як на Беннабі Вплинули Ідеї Реформаторського Руху?

Беннабі прийняв основні ідеї цього руху в його інтелектуальних аспектах, а не в правознавчих, але може виникнути питання про те, як він сприймає його зусилля та інтелектуальну діяльність, а також його парадигму *tajdid* та його ідеї. Для мене відповідь була двоякою: по-перше, я встановив зв'язки між Беннабі та реформаторами (це всебічно обговорювалося в Третьому розділі), по-друге, я будував ці зв'язки більш інтелектуально, а не соціально, щоб визначити межі цих ідей у філософії Беннабі .

Рух *Wahhabiyyah* втілився в ідеях '*Ulama* в Алжирі в колоніальну епоху, а Беннабі читав книги та журнали, опубліковані цими провідними діячами.

Зі свого уявлення про релігію як мотиватора і каталізатора цивілізаційних цінностей, Беннабі розглядав рух *Wahhabiyyah* як «єдину ісламську ідею, яка завдяки своєму динамізму змогла реформувати та модернізувати застійний мусульманський світ після краху Аббасидського халіфату у Багдаді»,[45] нову систему думки, що повертається до ясності та всебічності ісламських вчень, які обертаються навколо єдності Бога.

Якщо вона застосовується під керівництвом Корану, єдиність виробляє критичний розум і вільний дух, які ніколи не приймуть ні зловмисних ідей, ні міфічних доктрин, що панували в мусульманському світі в останні кілька століть.[46]

Отже, реформаторський рух прищепив йому розуму критичне ставлення до релігійних та світських сектантських течій у мусульманському світі. Він бачив, що і тенденції, і розум суперечать універсальному духу єдності Аллаха, до якого іслам закликав з моменту свого заснування.

На думку Беннабі, націоналізм, Ататюркизм,[47] містицизм, *сектаризм* та інші подібні «зми» протистоять будь-якому цивілізаційному процесу з двох причин: вони не змогли забезпечити адекватного світогляду для зміни застійної ситуації в мусульманському світі та ініціювати дуже попередні умови взаємодії між цивілізаційними інгредієнтами.[48]

Захоплення Беннабі реформаторським рухом і думкою не заважали йому критикувати деякі його ідеї; вони брали участь у теоретичній реформі, а не відкривали мусульманському розуму шлях до нових способів мислення.[49] Він стверджував, що хоча робота реформаторів принесла новий динамізм у мусульманський світ, їм бракувало практичних, а не теоретичних ідей,[50] це не пропонувало пост-*al-Muwahhid* мусульманам нові методи вирішення практичних питань.

Більше того, прихильники руху за реформи не вирішували питання відсталості з всеосяжної точки зору, хоча вони зробили парадигматичний зсув у розумінні його життєвої кризи. Вони прийняли парадигму *tajdid*, яка за своєю суттю змогла оновити наші концепції та уявлення про ситуацію, але вони дивились лише частково на проблеми мусульманського світу.[51]

Як політик, аль-Афгані наголосив на політичному вирішенні, а Абду, релігієзнавець, наголосив на реформі теології через релігійну освіту. Інші пропонували різні діагнози, які не стосувались хвороби, і витрачали більше часу на лікування симптомів за допомогою паліативних засобів.

Отже, незважаючи на те, що вони прийняли всебічну парадигму реформи мусульманської цивілізації,[52] зусилля реформаторів були несистемними та частковими.

Наприклад, вони не наголошували на людському факторі настільки, наскільки це було необхідно, незважаючи на прийнятий девіз рядка з Корану, який підкреслював важливість людського чинника та внутрішніх змін. Також реформатори не приділяли великої уваги психологічним факторам, які мають ключове значення для розуміння закономірностей, які змінюють людську особистість для активної ролі.[53]

Критикуючи це ставлення, Беннабі побачив, що це не питання переконання віруючих мусульман про іслам, а того, як змусити їх жити і відчувати своє існування як мусульмани, які повинні бути активними в житті.[54] Тому психологія є життєво важливою при розробці нової науки, яка забезпечує внутрішній імпульс для мас, які намагаються подолати власну інерцію.[55]

Беннабі був продуктом реформаторського руху за поглядами, ідеями та концепціями реформаторів мусульманського світу протягом останніх двох століть.[56] Це не означає, що він був простим наслідувачем його прихильників, але шанувальником і критиком їх неспроможності розробити методологію, яка б вирішувала різні питання мусульманського світу систематичним способом.

Беннабі побачив необхідність збагачення свого підходу іншими джерелами, тому він звернувся до психології, щоб шукати терміни, поняття та розуміння.

ВПЛИВ ПСИХОЛОГІЇ НА ПІДХІД БЕННАБІ ДО ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Беннабі сильно переймався мотивацією мусульман для виходу зі стану інерції, щоб вони могли брати активну участь в історії та сприяти цивілізаційному процесу. Хоча, оцінивши зусилля реформаторів, він не знайшов у їхній новій парадигмі добре розробленої теорії про те, як боротися з психологічними аспектами людського фактору в цивілізації. Тому він звернувся до психології для системного підходу.

Тепер я хочу поставити два питання, які, на мою думку, мають велике методологічне значення: як Беннабі зв'язався з психологією та які основні ідеї вплинули на нього у кожній школі?

(1) Як Беннабі Зв'язався з Психологією?

Є багато факторів, які змусили Беннабі читати психологічні твори провідних психологів його часу.

Його зосередженість на людському факторі та стурбованість внутрішніми аспектами особистості людини змусили його шукати інструменти та засоби, щоб зрозуміти, як можна змінити та розвинути особистість людини відповідно до мети досягнення цивілізаційного процесу. Його інтелектуальні та соціальні відносини під час перебування у Франції та Єгипті стимулювали його цікавість читати про нові постулати сучасної науки, включаючи психоаналіз Зигмунда Фрейда (1856–1939), аналітичну психологію Карла Густава Юнга (1875–1961) та психологію розвитку Жана Піаже (1896–1980).

Аналітичне дослідження автора автобіографії Беннабі та інших текстів чітко показує ці чинники:[57] він стверджував, що, безперечно, психологія є одним з його головних джерел для вивчення цивілізації.[58]

Прогрес цивілізації змусив його зосередитись на психо-соціологічних аспектах та психологічних теоріях для розуміння механізмів психосоціальної трансформації стану людини в цивілізаційному процесі.

Релігія – ще один фактор і характеристика життя людини, від найпримітивніших етапів суспільної організації до найсучасніших етапів її цивілізації. Так склалося, що від «простого дольмена до найпомітнішого храму архітектура розвивалася в тандемі з релігійною думкою».[59]

Хоча в трактаті це твердження може бути правдивим, але як цивілізатору йому потрібно було зрозуміти, як релігійні ідеї вступають у синтез соціальних цінностей, і як вони піднімають людське бачення за межі земного життя, щоб пов'язати його з метафізичними амбіціями.[60]

Отже, його підтримали широкою згодою теологи, філософи, суспільствознавці та моралісти щодо існування релігії в житті та цивілізації людини, і водночас він зіткнувся з великою суперечкою та диспутом щодо походження релігії, її природи і її ролі у житті людини.[61] Беннабі зіткнувся з подвійним завданням розуміння того, як працює релігія в зміні людської психіки та встановлення зв'язку між психологічною роллю релігії як соціального каталізатора та її духовною роллю наставника земної діяльності з її небесними амбіціями.

Автор виявив, що серед психологів, яких Беннабі схвалював у своїх працях, ідеї Фрейда та Юнга були найбільш поширеними щодо становища та функції релігії, хоча він суперечив їх теоретичним рамкам, як ми побачимо.

Ще одним фактором вибору психології було розуміння умов перетворення людини від «індивіда» до «особистості».[62] Поняття, такі як адаптація, архетипи, інтеграція, репресія, процес формування та дискусії про мотивуючі сили, а також роль релігії та їх психологічні конотації включені в роботу Беннабі.[63] Він шукав інструменти для розуміння та пояснення соціокультурного розвитку суспільства та знайшов їх в психології розвитку Піаже, як згадано в *«Проблемах ідей у мусульманському світі»*.

Вклад Піаже в психологію розвитку вплинув на типологію Беннабі психосоціологічного розвитку суспільства протягом трьох його епох: епоха речей, людей та ідей.[64]

Нарешті, серед учених Беннабі існує широка згода, що психологія була важливою сферою, з якої Беннабі отримав і запозичив деякі свої терміни та концепції, вивчаючи сучасні науки у Франції.[65]

На цьому етапі автор пропонує обговорити основні ідеї психології, які вплинули на Беннабі, і наскільки вони вплинули на його підхід.

(2) Основні Ідеї Психології, які Вплинули на Підхід Беннабі

У цьому розділі автор використовує частковий порівняльний підхід до вивчення запозичень Беннабі у психологів з його оригінальністю, але я вважаю за краще обговорити їх з кожною з трьох основних фігур психології.

(a) Вплив Фрейда на Підхід Беннабі

У *Shurut al-Nahdah* Беннабі наголошував на необхідності психоаналізу з метою вивчення процесу адаптації та обумовлення людського фактору для переведення його з гомонатури до «сформованої людини».[66] У Фрейда він запозичив такі терміни, як репресія, інстинкт, і релігійний фактор, і інші фрейдівські ідеї, пов'язані з вивченням цивілізації.

Насправді Фрейд висловив свої погляди на цивілізацію у двох своїх роботах: «Майбутнє одної ілюзії» (1927) та «Незадоволення культурою» (1929–1930). Під впливом завзяття до еволюції 19-го століття та концепції культури Тайлора і цивілізації з етнографічної точки зору,[67] Фрейд осмислював цивілізацію в еволюційних антропологічних термінах, використаних для формування його психологічної теорії психоаналізу.

Вища розумова діяльність людства, за Фрейдом, – це релігійні системи, філософія та ідеальне вдосконалення осіб або людей на основі вищих ідей. Крім того, він стверджував, що розвиток цивілізації потребує встановлення обмежень для індивідів.[68]

Інакше кажучи, цивілізація стає можливою, коли суспільство змушує людей «відмовитися» від своїх інстинктивних бажань та дикої поведінки. Як результат, цивілізація накладає великі жертви не тільки на сексуальність людини, але й на його агресивність.[69]

На думку Фрейда, «репресія» бажань – це необхідний механізм для досягнення мети цивілізації, тобто кожна цивілізація повинна будуватися на примусі та відмовлятися

від своїх інстинктів.[70] Фрейд припускає, що люди не є ніжними та доброзичливими істотами, бажаючими кохання, які просто захистять себе, якщо на них нападуть. Навпаки, потужну міру прагнення до агресії слід вважати частиною їх інстинктивного обдарування, тому тенденція агресії є фактором, який порушує наші відносини з сусідами і робить необхідним культурі (цивілізації) пред'являти свої високі вимоги.

Цивілізованому суспільству постійно загрожує розпад через первинну ворожість людей один до одного, що загрожує місії цивілізації. Тому цивілізація розраховує запобігти найстрашнішим звірствам жорстокого насильства, взявши на себе право застосовувати насильство проти людської агресії.[71]

Фрейд визнає, що супер-его в релігійному розумінні розглядається як вираження волі Бога і нічого іншого. Він бачить, що релігія відіграє роль постачальника супер-его, який контролює его та його бажання від неконтрольованості та безцензурності. Він також наполягає на ролі релігії у забезпеченні гармонії та утіхи,[72] але підтримує свою концепцію «релігії як ілюзії».

Навіть незважаючи на те, що автор бачить, що уявлення Фрейда та відношення до релігії є обмеженими та науково і культурно вбудованими, Беннабі наполягав, що психоаналіз привів нас до інтерфейсу людського релігійного життя, релігійного досвіду чи релігійних ідей, які працюють на зміну внутрішньої людини; що психоаналіз є важливим інструментом для ширшого і глибшого розуміння релігійного явища та його ролі в спрямуванні життєвих сил і здібностей особистості людини в цивілізаційному процесі.[74]

Беннабі побачив, що коли ми хочемо гносеологічно проаналізувати процес адаптації та формування людського фактору в процесі цивілізації, нам потрібно звернутися до психоаналітичних термінів Фрейда, таких як «інстинкт» і «репресія».

Це тому, що початковою точкою цивілізації людини є гомонатура або те, що він називає людиною за

своєю вродженою природою. Однак релігійна ідея візьме на себе роль формування його інстинктів та їх адаптації. Це відомо у фрейдівській психології як «пригнічення».[75]

Для Беннабі релігія пригнічує інстинкти, але в іншому розумінні, ніж поняття Фрейда: «У цьому випадку індивід стає частково вільним від закону природи (інстинктів), що прищеплюється його тілу. У той же час він стає цілком залежним від потреб духу, який релігійна ідея прищепила його душі».[76]

Релігійна ідея звільняє людську душу від закону інстинктів і підпорядковує її закону духу, особливо на першій стадії цивілізаційного процесу.

Під впливом коранічної та ісламської культури Беннабі бачить, що інстинкти є частиною людської особистості, і як такі вони не настільки дьявольські за своєю суттю, щоб їх потрібно було забрати. Зі свого природного стану їм потрібно адаптуватися до більш динамічного стану в процесі виконання цивілізаційної місії.[77]

Схожість між розумінням Беннабі ролі релігійної ідеї та концепцією Фрейда про роль релігії в процесі цивілізації включає термін «репресія інстинктів» заради супер-его у випадку Фрейда та заради духу у випадку Беннабі. Вони відрізнялися своєю інтерпретацією щодо ступеня репресій та їх спрямованості. Хоча репресії Фрейда позначають тотальний примус і відмову від інстинктів, концепція Беннабі говорить, що вроджені інстинкти надають пріоритет амбіціям духу в цивілізаційному процесі.[78]

Хоча у Беннабі є своя концепція релігії та її ролі у суспільстві, божественний аспект релігії дає мотиви обмежувати людей її вченням. Ця ідея була і в думці Фрейда, і Беннабі.

Хоча Фрейд дотримується своєї концепції «релігії як ілюзії», він визнає роль релігії у забезпеченні гармонії та консолідації.[79] У *«Майбутньому одної ілюзії»*, Фрейд наголошує на важливості релігії:

> Вчення про релігію не є предметом, про який можна посперечатися, як про щось інше. Наша цивілізація побудована на них, і підтримка людського суспільства базується на тому, що більшість людей вірить у правдивість цих доктрин. Якщо людей навчать, що немає всемогутнього і справедливого Бога, немає божественного порядку і не буде майбутнього життя, вони відчують себе звільненими від усіх обов'язків виконувати цивілізаційні приписи. Кожна людина, без гальмування чи страху, буде слідувати його асоціальним, егоїстичним інстинктам і намагатиметься реалізовувати свою владу; хаос, якого ми позбулись через багато тисяч років цивілізаційної праці, знову настане.[80]

У будь-яку епоху цивілізації супер-его зароджується як на індивідуальному, так і на колективному рівнях; воно ґрунтується на враженнях, які залишають великі провідні особистості, люди видатної сили духу, або люди, у яких якась людська тенденція склалася у незвичній силі та чистоті. Хоча ці особистості належать до «царини міфології», вони важливі для «культурного супер-его щоб встановити високі ідеали і стандарти», а невиконання їх карається «тривогою сумління».[81]

Ці високі ідеали та стандарти підпадають під термін «етика». Останнє для Фрейда слід розцінювати як терапевтичне зусилля, як прагнення досягти чогось за допомогою стандартів, накладених супер-его.[82] Однак для Беннабі роль релігії чи релігійної ідеї є важливою у породженні цивілізуючого процесу у будь-якому даному людському суспільстві.[83]

Релігія, для Беннабі – це не ілюзія, а частина космічного порядку. Більше того, значення релігії пов'язане не лише з її сутністю та божественним джерелом, а по суті з її соціальною роллю як каталізатора людських цінностей. Це змушує душу перевершити свої звичайні обмеження для досягнення високого рівня ефективності та яскравості.[84]

Це спрямовує поведінку індивіда на його життєві сили та дає можливість суспільству вести спільну діяльність. Вона грає роль синтезатора інгредієнтів цивілізації, забезпечуючи моральний фактор, який Фрейд називав етикою або суперего.[85]

У цій точці дискусії автор стверджує, що найважливішим впливом Фрейда на Беннабі є розуміння та інструменти, які психоаналіз висуває для розуміння психочасової ролі релігії у зміні внутрішньої сторони людської особистості та в спрямуванні життєвих сил людей та груп до позитивної ролі в цивілізаційному процесі.

Хоча він використовував фрейдистські теорії, він почувався вільним від філософських розширень, доки йому вдавалося іншим чином включити їх у власну систему. Щоб подолати недоліки фрейдистських уявлень, Беннабі звернувся до Юнга.

(б) Вплив Юнга на Підхід Беннабі

Беннабі багато разів посилався на Юнга і по-різному перейняв деякі його концепції.[86] Одним з найважливіших термінів, запозичених у Юнга для дослідження Беннабі царини ідей, є «архетипи», що означає форми або ідеї, які вказують на «споконвічні образи», вбудовані в колективну свідомість людства, щоб довести наявність релігії в людській особистості.[87] Він бачить, що цей термін позначає фундаментальні ідеї суспільства, які утворюють «оригінальну культурну плазму, яка визначить усі його характерні риси по відношенню до інших культур і цивілізацій».[88]

Обидва вчені поділяють одне і те ж поняття, але різні зміст та корені терміна. У той час як архетипи Юнга містять весь духовний досвід людства, який становить колективну свідомість,[89] концепція архетипів Беннабі вкорінена в релігії, чи то виявленій, чи в будь-якому створеному людиною релігійному ідеалі, що забезпечує суспільству світогляд і рамки для його існування.[90]

Крім того, він надав йому власну конотацію. Він вважає, що суспільство на постцивілізованому етапі

втрачає творчий контакт зі своїми архетипами, які є «головними ідеями», які кожне покоління успадковує від попереднього покоління і передає до наступного: «основні ідеї, що підтримують діяльність суспільства, містяться в її етиці, тоді як практичні ідеї, що керують діяльністю, втілюються в її техніках». Обидва типи головних ідей мають своє походження, священне чи світське, у культурному всесвіті суспільства.[91] Архетипи також включають деякі практичні ідеї, які кожне покоління більше чи менше піддає модифікаціям, щоб зустрітися з конкретними обставинами свого історичного моменту.[92]

Коли релігійна ідея, що спрямовує цивілізаційний процес, втрачає його динамічну роль, цивілізаційний процес суспільства починає вироджуватися і перестає працювати в унісоні зі своєю ідеєю чи архетипами. Розпад цивілізації починається, коли:

> розрив з архетипами досягає своєї крайності, оскільки матриця наших відбитих ідей (архетипів) майже знищена в нашій суб'єктності, і коли наші висловлені ідеї, сформовані відповідно до цієї матриці, стають безформними, невідповідними та безцінними.[93]

Беннабі запозичив та включив у свою систему інші терміни та поняття Юнга, такі як «екстраверт» та «інтроверт» для аналізу поступової інтеграції людей, починаючи з дитинства в суспільство (ступінь їх соціалізації). Беннабі розповідає, що використовував ці два терміни, щоб навчати деяких неграмотних алжирських робітників протягом дев'яти місяців у 1938-му році у Франції. Результат був цікавим: він зміг змінити ідеї, спосіб життя та навіть зовнішній вигляд цих працівників.[94]

Він також реалізував ці два терміни на соціальному рівні (колективний), відповідно до його уявлення про спрямованість, щоб мати справу з різними типами груп у суспільстві, такими як сільський та міський типи.[95]

У порівнянні обох теоретиків важливо те, що вони відкидали позитивістську концепцію людської свідомості і обидва розуміли релігійну роль у цивілізаційному процесі. Обидва підкреслювали цю роль, яка надає архетипи суспільству для подальшої місії в історії, і для того, щоб людина жила та діяла відповідно до колективної свідомості.

На цьому етапі дискусії про вплив Юнга на теоретизацію Беннабі автор не бажає переслідувати відмову Беннабі прийняти основоположну структуру деяких поглядів на релігію через їхні матеріалістичні та позитивістські рамки. Беннабі не здається задоволеним внеском Фрейда та Юнга, оскільки вони не допомагають йому вивчати психосоціальний розвиток людей у цивілізаційному процесі. Отже, він запозичує інші інструменти аналізу у Піаже.

(в) Вплив Піаже на Підхід Беннабі

Хоча Беннабі вивів концепцію етапів переважно від Ібн Халдуна (див. Розділ третій), і хоча вони обоє підкреслили схожість між зростанням індивідів та суспільства,[96] Беннабі пішов далі застосовувати сучасну психологію розвитку для аналізу психосоціального прогресу суспільства.

У *«Проблемах ідей у мусульманському світі»* Беннабі визнав, що він застосовує те, що психологи розвитку сформулювали у своєму дослідженні психічного та когнітивного розвитку людей. Через контент-аналіз, це теорія пізнавального розвитку Піаже. Однак Беннабі більше акцентував увагу на наслідках кожного етапу в процесі інтеграції особистості в суспільство.[97]

Вивчивши концепцію Беннабі про три епохи суспільства, автор виявляє, що на нього вплинула ідея універсальних етапів, висунута Піаже у своєму дослідженні психічного зростання людини.[98] Він намагався встановити універсальні етапи, через які суспільство проходить в його історичному ході. Більше того, він підкреслив, що з історичної точки зору як індивід, так і суспільство, схоже, проходять однакові три стадії: 1) епоха предметів, 2) епоха людини і 3) епоха ідеї.[99]

Усвідомлюючи різницю між індивідом і групою (суспільством), Беннабі стверджує, що в суспільстві перехід від однієї епохи до іншої не такий очевидний, як у випадку індивіда.[100]

Однак психологічний підхід дозволить спостерігачеві зрозуміти якісні зміни, які відбуваються в суспільстві, що виявляються в мережі соціальних відносин суспільства.[101] Крім того, методи психологів розвитку можуть бути застосовані до психосоціального розвитку суспільства.[102]

Існують також великі подібності між характеристиками сенсорною моторною стадією, передопераційною стадією та формальною стадією Піаже та концепцією Беннабі про епоху предметів, людей та ідей.

Перший етап Піаже позначає, що стосунки дитини із зовнішнім світом є чуттєвими та механістичними,[103] тоді як перша епоха Беннабі позначає, що суспільство формулює свої судження та рішення відповідно до критеріїв, накладених цариною об'єктів, що означає, що суспільство ще в стадії дитинства. Таким чином, природа і якість суджень підпорядковуються примітивним потребам людини і, в основному, стосуються світу її почуттів, і більше лежать на відчутній реальності, яка грунтує її у царині предметів (речей).[104] Менталітет почуттів керує суспільством. Використовуючи термін Беннабі, ментальність речей, «вибраність», домінує над індивідом та суспільством у всіх сферах життя.

Передопераційний етап Піаже означає, що дитина все ще не здатна логічно мислити, тому вона більше покладається на своїх батьків і намагається наслідувати їм.[105] Це відповідає другій епосі Беннабі (епоха речей або предметів), в якій суспільство формує свої судження, слідуючи за стандартами людської моделі, і люди в цьому віці залежать від людської моделі, що, в свою чергу, надає їм фігуру авторитету, яку слід дотримуватися або наслідувати.[106]

Беннабі назвав це епохою «уособленн», коли героїчні та підлі особистості домінують у житті суспільства.[107]

Останні два етапи конкретних операцій та формальних операцій Піаже означають, що дитина або людина

достатньо зрілі, щоб мислити самостійно, абстрагуватися та виробляти розумне мислення.[108] Для Беннабі останні два етапи Піаже відповідають епосі ідей. Тут суспільство досягає своєї зрілості, ідеал стає більш абстрактним, а ідеї стають самозабезпеченими та відіграють провідну роль в орієнтації на покликання суспільства.[109]

Іншими словами, Беннабі шукав допомоги в теорії Піаже, що стосується процесу і механізмів, які перетворюють людину з її стану гомонатури в стан особистості, де вона живе, дотримуючись певного ідеалу.[110]

Він підходив до цього процесу адаптації з психологічної точки зору, використовуючи психологію розвитку Піаже, яка була головним чином для психічного розвитку особистості до психосоціального розвитку суспільства.[111] Такий підхід до вивчення колективних психо-соціологічних умов людини був безпрецедентним серед цивілізаторів.

Це вплинуло на його теоретизацію таким чином, що змусило його не покладатися лише на зовнішні спостереження та історичну категоризацію етапів, а й конкретизувати психосоціальну епоху суспільства, щоб фундаментально та грунтовно зрозуміти культурну сферу суспільств та глибоко зрозуміти механізми такого суспільства на різних етапах його історичного процесу.

Вплив Піаже на теоретизацію Беннабі не ігнорує той факт, що він мав власну критику теоретичних концепцій та ідей Піаже, а також їх метафізичних та філософських конотацій та основних структур.

Вплив психології на теоретизацію Беннабі був ознакою його підходу до цивілізації. Протягом своїх аналізів він реалізував новітні розробки таких досліджень, як психоаналіз, аналітична психологія та психологія розвитку, оскільки це може допомогти у глибокому розумінні механізмів, що змінюють особистість людини відповідно до піднесених архетипів, висунутих релігійним ідеалом.[112] Тому Беннабі зробив психологію однією з чотирьох наук, властивих вивченню цивілізаційного феномена, разом із соціологією, історією та метафізикою.

ВПЛИВ ФІЛОСОФІЇ НА ПІДХІД БЕННАБІ

Четвертим зовнішнім інтелектуальним фактором, який вплинув на підхід Беннабі до цивілізації, була філософія. Під час навчання в Політехніці в Парижі його познайомив з цією сферою його товариш Бенссай.[113] Бенссай в той час писав докторську з філософії під керівництвом Аль-Газалі[114] в Сорбонні, його професіоналізм в ісламознавстві, його зв'язки з Сорбонною та його широке знання філософії допомогло Беннабі ознайомитись з багатьма філософськими ідеями[115] його часу та до нього.[116] Зв'язки Беннабі з філософією, декартовою думкою та дискурсом сучасності утворюють зовнішнє джерело для його наближення до цивілізації.

(1) Зв'язки Беннабі з Деякими Філософами

(а) Менш Важливі Філософи та Філософії

З методологічної точки зору, Беннабі має два відношення до різних філософій та філософів: менш важливі та більш важливі.

Він згадав багато філософських ідей та філософів, які підтверджують і надають повноваження його аналізу. Відповідно, цей розділ містить безліч імен, наведених як посилання на ідеї, терміни чи історичні події, а також особистостей, які впливають на наукові міркування Беннабі.

У своєму аналізі царини ідей та «відповідей космічному вакууму» Беннабі згадував два романи, які ілюструють спосіб погляду двох різних цивілізацій на світ: *Hayy Ibn Yaqzan* Ібн Туфайла (помер 581 р. х. / 1185 р.) андалусійський романіст і філософ, представляє погляд на мусульманську цивілізацію, тоді як *«Робінзон Крузо»* Даніеля Дефо (1660–1731) представляє точки зору західної цивілізації.[117]

Інший приклад – Ібн Рушд (520–595 рр. /1126–1198 рр.) і аль-Газалі. Для Беннабі обидва складають модель для інтелектуального діалогу, який має бути встановлений у мусульманському світі.[118]

Беннабі ілюстрував «механізм умовних рефлексів» тим, як аль-Газалі подолав свою духовну кризу; це приклад того, як ми можемо формувати умовні рефлекси за допомогою навчального процесу.[119] В аналізі Беннабі Джон Локк (1632–1704) та французькі енциклопедисти[120] зазвичай називаються постачальниками наукових світських рамок європейської та західної культури.[121]

Крім того, у своєму аналізі ідеального типу суспільства та моделі суспільства на його цивілізованому етапі та його концепції та ролі мережі соціальних відносин Беннабі відкинув «*Республіку*» Платона та *Al-Madinah al-Fadilah* (Про принципи поглядів мешканців на прекрасну державу, також Ідеальне місто) Аль-Фарабі (257–338 р. х. / 870–950 н. е.), тому що модель ісламського міста – сама Мадина за часів Умара ібн аль-Хаттаба (д. 23 р. х. / 644 н. е.).

Згадати всіх філософів, до яких Беннабі звертається у своїх книгах, виходить за рамки цього дослідження. Однак найважливіші філософи та філософські ідеї будуть розглянуті в наступному розділі.

(б) Більш Важливі Філософи

Автор обговорить два моменти на основі зовнішньо-інтелектуального виміру *Mp*: Рене Декарта (1596–1650) та декартову думку та дискурс сучасності.

Хоча були й інші важливі філософи, які впливали на Беннабі, такі як Ібн Халдун, Гегель, Маркс та Конт, які обговорювалися в контексті інших (*Mp*) вимірів, автор виправдовує вибір Декарта серед усіх інших філософів, оскільки його впливу на Беннабі не було дано достатнього аналізу.

Усі філософські внески та впливи на Беннабі будуть розглянуті в контексті дискурсу сучасності. Сума всіх філософій західного світу після епохи Відродження загалом сприяла формуванню, орієнтуванню та формулюванню його дискурсу.

(2) Вплив Декарта на Підхід Беннабі

Вплив Декарта та декартової думки можна розділити на декартовий дух і аналітичний метод аналізу.

(а) Вплив Декартового Духу

Оцінюючи зусилля з реформ у мусульманському світі на універсальному рівні, Беннабі намагався порівняти їх із сучасними європейськими реформаторськими зусиллями, такими як Лютер та Кальвін. Для нього ці зусилля були марною тратою часу та енергії. Таким чином, якщо ми хочемо їх оцінити, нам доведеться порівняти їх з продуктами Лютера і Кальвіна в епоху європейської реформації та з Декартом, які проклали шлях для технологічного розвитку в Європі.[122]

Для Беннабі Декарт був новатором у своєму способі мислення. Він визнав новий дух, який потребував двох століть, щоб повністю утвердитися в Європі.[123] Більше того, у *«Дискурсі про метод»* Декарта Беннабі побачив новий спосіб мислення та нову методологію, яка постійно впливала на західну цивілізацію. У *Qadaya Kubra* (Великі теми)[124] Беннабі цитує Декарта:

> Можна дістати до знань, які будуть дуже корисні в цьому житті, і що замість спекулятивної філософії, яку зараз викладають у школах, ми можемо знайти практичну, за допомогою якої пізнаємо природу та поведінку вогню, води, повітря, зірок, неба та всіх інших тіл, які нас оточують, а також розуміємо різні навички наших працівників, ми можемо використовувати ці суб'єкти для всіх цілей, для яких вони підходять, і таким чином робимо себе господарями та власниками природи.[125]

Беннабі підкреслив, що ці геніальні ідеї були вагітні тим, що відбудеться після Декарта з точки зору науково-технічної трансформації, яка привела Захід до його сучасної цивілізації. Іншими словами, «саме метод Декарта

загалом сформував нове психічне та інтелектуальне середовище, в якому виріс прагматичний менталітет, який характеризує сучасну західну цивілізацію».[126] Беннабі шукав схему у взаємозв'язку між інтелектуальною психікою оточення такого суспільства та орієнтацією, що цьому слідує. Крім того, він також отримав користь від аналітичної філософії Декарта завдяки використанню двох механізмів аналізу та синтезу.

Дух методології Декарта був тим, що зробило його новаторським критичним мислителем. Багато філософів придумали результати, що відрізнялися різними аспектами від його, але вони виходили в дусі Декарта. Вони були мотивовані бажанням визначити, що можна знати про реальність, і готовністю відкинути традиційні вірування, якби результати дослідження показали, що традиційні вірування не можуть бути виправдані.[127]

Саме той дух привернув увагу Беннабі. Тому він запевняє, що Декарт позитивно орієнтувався і окреслив об'єктивний шлях для західної культури. Останнє базувалося на емпіричному методі, який насправді був прямою причиною розвитку сучасної західної цивілізації в її матеріальному аспекті.[128]

«Метод був головним питанням Декарта» і має деякі дуже важливі та цікаві властивості. По-перше, це призводить до знань, які є абсолютно точними. По-друге, метод накладає певну структуру на знання.[129]

(б) Вплив Аналітичного Методу

Одне з найважливіших запозичень Беннабі у Декарта – його аналітичний метод. Беннабі застосував два різні, але тісно взаємопов'язані аналітичні механізми, щоб вивчити структурні елементи цивілізації та функції цих елементів у цивілізаційному процесі. Перший – це механізм аналізу, що складається з розсічення спірних явищ на їх основні складові з метою виявлення їх структур. Другий – механізм синтезу, що дивиться на розглянуті явища в процесі їх дії, щоб зрозуміти їх динаміку.[130]

Більше того, вплив Декарта на інтелектуальну історію західної цивілізації залишається у подвійній ролі, яку він відігравав у відновленні сучасної західної культури: з одного боку, він провів критичний огляд культури Середньовіччя, тому він ініціював новий спосіб мислення щодо європейських надбань самих європейців, в результаті якого їхня історія отримала безліч мертвих і смертельних ідей.

З іншого боку, Декарт встановив раціональний спосіб мислення, який призвів до того, що західна думка була більш критичною до себе та до запозичених ідей, а також була більш об'єктивною і уникала міфології та непрактичних ідей. Таким чином, він проклав шлях до емпіричної методології, яка, в свою чергу, була прямим фактором розвитку сучасної цивілізації в її матеріальному аспекті.[131]

(3) Вплив Дискурсу Сучасності

Говорити про вплив сучасності на теоретизацію Беннабі – це говорити про атмосферу і середовище, в якому Беннабі жив і ріс, особливо в зрілі роки, коли він був студентом університету, а згодом активістом і письменником.

Існує методологічний пункт щодо дискурсу сучасності, який зосереджується більше на його загальних характеристиках незалежно від внеску окремих мислителів і має на меті розкрити загальну структуру думки на Заході, щоб поставити теоретизацію Беннабі в інтелектуальний контекст.

Беннабі мав справу з різними парадигмами, школами думки та підходами з відкритістю, і хоча він запозичив багато концепцій, термінів та прийомів у різних галузях дослідження, він був дуже критичний до західного світського світогляду, що лежить в їх основі.[132]

Ці різні підходи покладаються виключно на раціоналізм, емпіризм та редукціонізм. Таким чином, їх бачення людської особистості та людських умов виключає

духовний вимір і має тенденцію до матеріалізації та надання конкретної форми всім аспектам людської особистості.[133]

Виходячи з релігійного походження та впливу Корану на його теоретизацію, Беннабі здійснив гносеологічне розрізнення між запозиченнями, які він заклав у своєму підході, та їх теоретичною основою, що було продемонстровано у західномодерністському світогляді.

Він багато разів демонстрував свідоме вивчення різних сфер досліджень і розглядав сучасні суспільні та людські науки як продукт західних культурних та наукових традицій. Отже, вони утворюють інтегровану ціле Західної сучасності, яка є переважно матеріалістичною, світською та науковою.

Модерністський світогляд породив науки, які у своїх фундаментальних парадигмах, підходах, методологіях та поглядах на людину та людські умови незмінно матеріалістичні та світські. Він представив *«Феномен Корану»* з главою, в якій обговорювалися «деякі філософські та методологічні міркування», щоб сформулювати власні концепції вивчення релігії, на відміну від загального методу аргументації модерністів.[134]

Як частина загального продукту сучасності, західні точки зору є переважно світськими і характеризуються атеїзмом, агностицизмом та гуманізмом. Відповідно до цього світогляду, домінуюча тенденція західного інтелектуалізму є аналогічно матеріалістичною та світською.

У сучасній соціології, психології, філософії та думці загалом, умови людини обговорюються та вивчаються з матеріалістичної точки зору. Як наслідок, духовний чи релігійний вимір людської особистості був або менш визнаний, або заперечений, або йому надали лише другорядного значення.

Для Беннабі сучасна філософія та соціальні та гуманітарні науки в їх модерністському руслі дотримувалися редукціонізму. Збуджені розвитком природничих наук, соціологи та філософи застосовували методологію природ-

ничих наук для вивчення людських та соціальних явищ. Відповідно, мета досягнення чіткості та простоти природничих наук змусила їх застосувати емпіричний підхід до вивчення соціальних явищ. Отже, «соціальна фізика» Конта призвела до «позитивних» соціальних та гуманітарних наук, що сформували їх погляди в позитивістських рамках.

Позитивізм став домінуючою методологією у всіх соціальних та гуманітарних науках, включаючи психологію. Один лише досвід визнається джерелом усіх наших знань, і всі неемпіричні елементи повинні бути очищені.

Епістемологічно кажучи, основа сучасної науки стає все більш редукціоністською. Редукціонізм став ознакою більшості сучасних парадигм і підходів, які можна побачити у двох аспектах сучасного знання. Перший – це уникнення зовнішніх джерел знань або уникнення розкритих знань як джерела понять, термінів, значень, методологій та фактів, починаючи з історичного конфлікту між церквою та вченими, та узагальнюючись до всіх релігійних переживань без раціональної основи. Другий аспект – це зведення людських і соціальних явищ до одного виміру. Обмежені емпіричною концепцією «наукової методології» сучасні соціальні та гуманітарні науки встановили свою методологію, яка бачить, що людина і умови людини знижуються до рівня справи або тіла. Позитивістська парадигма, започаткована Контом, Сент-Симоном та іншими, призвела до кількісного визначення кожного явища та до застосування методів спостереження та експерименту.

У цій методології релігія та духовна реальність недійсні, безслідні та міфологічні. Їх слід визнавати лише міфом чи ідеалізацією людини, щоб пояснити незрозумілі явища.[135]

Дискусія не означає відмову від корисного та відносно обґрунтованого емпіричного вивчення явищ чи високорозвинених прийомів сучасних наук та переваг парадигми кількісної оцінки. Однак ставка лише на це призвела до редукціонізму та уникнення релігії, одного з

важливих джерел знань. Матеріальній світській точці зору сучасних знань, гносеологічно, не вистачає всебічного бачення людської особистості та умов людини.[136]

Її бачення було обмежене і ув'язнена вузькими земними цілями, тоді як релігія, зважаючи на Коран, була розкрита людині для забезпечення мотивації її цивілізаційних здібностей до зв'язку між людською небесною амбіцією здобути благословення та милосердя Аллаха, потребами землі та підйомом її амбіцій за межі земного життя.[137]

Дискурс сучасності дозволив Беннабі, мислителю, який дотримувався ісламських принципів, зрозуміти філософсько-методологічну базу та історичний розвиток різних наук та теорій.[138] Хоча він отримав користь від різних наук, він бачив необхідність методології, яка враховувала всі взаємопов'язані аспекти людської особистості.

ВПЛИВ ПРИРОДНИЧИХ НАУК НА ПІДХІД БЕННАБІ

Як інженер, Беннабі зазнав сильного впливу математики, фізики та природничих наук у своїй термінології, пошуках прецеденту, способі аналізу, свідомому розрізненні природних та суспільно-історичних явищ та способі викладу своїх ідей. Тому в аналізі теоретичних чи практичних питань він використовує алгебраїчні формули та математичні рівняння, а також поняття, отримані з фізики чи хімії.

Як запевняє Баріун, наукова підготовка Беннабі як інженера прищепила йому інтерес щодо визначення його концепцій, як правило, шляхом аналізу та синтезу,[139] що виявило стурбованість представленням структурних елементів та функціональних ролей процесу становлення цивілізації. У своїй критичній оцінці мусульманського релігійного руху у ході реформи він використовував терміни, запозичені з фізики:

> Релігійний рух для мусульманського ренесансу був, використовуючи фізичний термін, «центральним рухом». Щоб досягти нового цивілізаційного процесу, він шукав релігійного зачинщика, необхідного для однорідного історичного динамічного синтезу, який забезпечував іслам.[140]

Рух за перебудову в мусульманському світі взяв іслам своїм центр посилання та джерелом розуміння. Протягом свого курсу він працював над тим, щоб активізувати мусульманську свідомість та усвідомити центральність ісламу в цивілізаційному процесі. Іншим разом він використав термін «ентропія» з термодинаміки і термін «полярність» з фізики для вираження поляризації або розколу у мусульманській думці та житті через псевдорозвиток, який був багатий технікою та матеріалами, але бідний на ідеї:[141]

> Мусульманська свідомість порушується через суперечності. Мусульманин не знає, як включити себе у світ, в якому він зобов'язаний жити; отже, він не в змозі впоратися з ним. Така ситуація сталася через ентропічний розвиток, який збільшує матеріали більше, ніж приносить нові ідеї ... Отже, мусульманська думка перебуває у стані подвійної поляризації, що розділило її психіку на два відокремлені світи: мусульманин живе у чужому для нього світі, в якому він володіє своїми речами, але не своїми ідеями.[142]

Вплив науки на мислення Беннабі можна класифікувати на чотири основні аспекти його думки та підходу. По-перше, він, на відміну від інших мислителів свого часу, використовував безпрецедентну мову математики, фізики та природничих наук, позбавлених риторичних та літературних формулювань. Це мова, яка використовує більш теоретичні, філософські та математичні вирази, які мають тенденцію безпосередньо до суті. Його стиль відрізняє його від будь-якої іншої літератури його часу.[143]

Другий аспект – це його усвідомлення етапів, через які природничі науки пройшли до більшої точності та науковості. Його підготовка до природничих наук допомогла йому знайти дві їх важливі особливості. З одного боку, він бачив теоретичне підґрунтя сучасних наук, які орієнтують науку, спрямовують її цілі та проектують їх долю до так званого об'єктивного знання, яке ґрунтується головним чином на понятті кількісного визначення. З іншого боку, йому було відомо про піднесене завдання сучасної науки – дотримання загальних законів природних явищ.

По-перше, Беннабі дуже критично ставився до позитивістських і раціоналістичних рамок сучасної науки, що призвело до ідеологічних концепцій, які не обов'язково ґрунтуються на науковому дослідженні. У цьому відношенні матеріалістичний погляд на природний світ і трансформація матеріалістичного розуміння явищ в ідеологію чи нову релігію був одним із аспектів модерністського дискурсу, який критикував Беннабі, як буде обговорено в наступному розділі.

По-друге Беннабі був адвокатом. Можливо, під впливом наполягання Корану на наявності законів та моделей для кожної істоти, події та дії, які разом належать Аллаху, творцеві цих законів та зразків, Беннабі підтримував досягнення сучасних наук у своїх зусиллях. виявити закони природних явищ, щоб їх можна було використовувати для блага людського добробуту. Тому він стверджував, що відкриття природних явищ спонукає науковців суспільних явищ працювати разом для виявлення закономірностей та законів, які керують ними.[144]

У цьому контексті всі інтелектуальні зусилля та теоретизація Беннабі щодо цивілізації встановлюють інтелектуальні та наукові традиції серед мусульманської еліти, щоб аналізувати проблеми розвитку та відсталості в мусульманському світі аналітичним оком, що розкриває основний закон: знайти закономірності Аллаха в цих явищах.[145]

Третій аспект впливу природничих наук на Беннабі може бути виявлений у його усвідомленні складності соціальних явищ з точки зору часо-просторових факторів та людського фактора на його індивідуальному, психологічному, соціальному, духовному, матеріальному та психічному рівнях.

Беннабі був прихильником природознавчої методології, але в той же час він усвідомлював помилку її впровадження у суспільні явища; природні явища визначені заздалегідь, їм не вистачає вільної волі, яка дозволяє їм змінити свою долю, тоді як соціальні явища через людський фактор важко визначити.

Більше того, оскільки людський фактор є багатовимірним, соціальним науковцям слід враховувати кожен вимір та аспект, але їм ще належить розробити комплексний підхід та прийнятні узагальнення, які повністю відповідають принципам природничих наук.

Тому з самого початку своїх інтелектуальних зусиль Беннабі закликав створити новий підхід, який би врахував усі виміри та аспекти цивілізації. Саме тому автор називає це міждисциплінарним підходом до цивілізації: він включає систематичне використання різноманітних понять, термінів, методів і прийомів із ряду наук інтегративно, що дає глибоке розуміння та пізнання явища цивілізації.[147]

ВИСНОВОК

Беннабі переймався центральним питанням відсталості мусульман, тому він шукав у всіх напрямках та всіма інтелектуальними засобами як сформулювати власний підхід, який би вирішував це питання. Він не стільки переймався обговоренням різних систем думки чи філософії, скільки систематичним синтезом, який би дав змогу йому вирішити цю точку фокусу.

За зовнішніми інтелектуальними факторами, згідно з *Мр*, які вплинули на формулювання та розвиток підходу Беннабі, можна класифікувати чотири основні типи: Коран і Сунна, психологія, філософія та природознавство.

Коран і Сунна сформували його онтологію та гносеологію в контексті *Мр* і були головним зовнішньо-інтелектуальним фактором і джерелом бачення, концепцій та основою для усвідомлення та розуміння.

Психологія наділила його інструментами для розуміння психологічної ролі релігії, з одного боку, та перетворень, що відбуваються в людській особистості в цивілізаційному процесі, з іншого.

Філософія відкрила свою думку про основні структури та теоретичні рамки в різних галузях дослідження, з якими він взаємодіяв.

Нарешті, сучасне природознавство насичило його гостротою і суворістю, а також її прагненням до визначеності, властивих цій галузі.

Реформістська думка протягом 18-го, 19-го та початку 20-го століття зіткнулась з родючим ґрунтом для неймовірних зусиль з реформи мусульманського світу. Вона започаткувала новий світогляд, запропонувавши нову парадигму *tajdid*, яка мала постійний вплив на всі інтелектуальні кола. На Беннабі сильно вплинула ця думка і він був насправді продуктом реформаторського руху з точки зору перспектив, ідей та концепцій. Без його починань протягом останніх двох століть він не мав би бази для таких відроджуючих ідей та парадигм реформ. Хоча він визнавав їх вплив на його мислення і був прихильником парадигматичного зрушення, яке реформаторський рух приніс до мусульманського світу, він дуже критично ставився до їх нездатності розробити систематичну методологію для застосування до питань відсталості в мусульманському світі. Він звернувся до психології разом із соціологією, історією та метафізикою, щоб шукати терміни, поняття та розуміння, щоб розробити свій аналіз людського чинника в цивілізаційному процесі, де він реалізував останні знахідки через його основні галузі чи школи психоаналізу, аналітичної психології та психології розвитку. Тому він здобув важливі знання про психологічні дослідження та усвідомив необхідність інтеграції

психології до вивчення умов людини. Контакт Беннабі з низкою шкіл психології свідчить про те, що він знав про їхню структуру, а також про їх філософські рамки та орієнтацію. Тому він був дуже вибірковим у своїх інтелектуальних запозиченнях із тієї галузі досліджень.

Філософія також зіграла свою важливу роль. Беннабі демонстрував величезні знання про філософські ідеї філософів його часу і раніше. Однак Декарт і дискурс сучасності були найважливішими аспектами філософії, які впливали на його підхід та ідеї.

Нарешті, він знав про основу модерністської структури в різних науках, і це допомогло йому не плутатися між їхньою сферою і сферою гуманітарних та соціальних 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-Thaqafiyyah*.
5. Беннабі закінчив перший чорновий варіант *«Феномен Корану»* в ранні роки Другої Світової війни. Оскільки він був залучений в антиколоніальну діяльність і висловлював погляди на підтримку Вісі, опонента Союзників, куди входила Франція, він підозрював, що французька влада моніторила його діяльність. З цієї причини він доручив рукопис своїй французькій тещі, яка ховала його в дірі в підвалі. Беннабі арештували на початку 1943 року. Тим часом, французька поліція розправлялася з підозрюваними активістами, французами і не французами. Його теща так злякалась, що спалила рукопис. Коли він звільнився після майже двох років затримання, Беннабі отримав звістку про знищення його роботи, але замість того, щоб здатись, він обмежив себе кількома тижнями роботи і відновив роботу у такій формі, як вона була вперше опублікована в 1947 році в Алжирі. Для подальшої інформації, див. примітки перекладача в *«Феномені Корану»* Беннабі, ст. 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, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*; 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-Taqaddum*, 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-Shubuhat*, 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-Shubuhat*, pp.13–16.
38. Іджихад означає творчі критичні міркування стосовно релігійних питань згідно з верховними принципами ісламу.
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. Ататюркізм – це термін отриманий від Ататюрк, ім'я, дане Мустафі Кемалю, засновнику сучасної світської Республіки Туреччини, яка була центром Османського халіфату більше ніж 5 століть. Після його смерті, його ідеї стали ідеологією екстремістського секуляризму, який не тільки розділяє, але й підпорядковує релігію державі.
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, *MiladMujtama'*, p.85.
56. Jadan, *'Usus al-Taqaddum*, p.416.
57. Bennabi, *Mudhakkirat*.
58. Bennabi, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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. Збірний термін для поважних редакторів (Дідро та д'Алемберт) та авторів (Волер, Монтеск'є, Гельвецій та Руссо) *«Енциклопедії»*, основної праці соціального та політичного спрямування, виданої у Франції (1751–72) та пов'язаної з французьким Просвітництвом. Bennabi, *On the Origins of Human Society*, p.73.
121. Bennabi, *Shurut al-Nahdah*, p.63; *MiladMujtama'*, 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, *MiladMujtama'*, 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.

8

Висновки

ВКЛАД БЕННАБІ ДО ВИВЧЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

(1) Критичний Огляд Домінуючих Парадигм

Це дослідження встановило, що у вивченні цивілізації домінують дві дисципліни філософії історії та суспільних наук. Дві парадигми також мають у своїх рамках різні підпарадигми та підходи. Багато мислителів визнають слабкі місця в існуючих підходах через їх обмеження та їх однодумність та ізоляцію поглядів. Це призвело до висновку, що феномен цивілізації потребує міждисциплінарного та цілісного підходу, який враховує складність його соціокультурних та соціально-історичних аспектів.

Автор вирішив дослідити підхід Малека Беннабі до цивілізації через його міждисциплінарну основу. Він був одним з небагатьох теоретиків, який розглядав цивілізацію як багатоаспектне явище, і як такий, метатеоретичний метод добре працював у відшаруванні шарів, розроблених Беннабі, щоб глибше зрозуміти його суть.

Вклад Беннабі можна вважати важливим розвитком і альтернативою традиційно фрагментарним і протилежним парадигмам.

У 30-х роках Беннабі побачив, що розрізнені підходи до цивілізації філософії історії та соціальних наук, що виникли у французьких та арабських університетах, були аналогічно ірраціональними, і найкращі з них не могли бути включені до жодної функціонуючої охоплюючої системи.

Це розслідування виявило, що він стояв перед багатьма варіантами вибору в цій ситуації. Перший – це навмисна еклектика, яку він визнав тупиком через відсутність методологічної бази. Другим вибором було рухатись

сучасними хвилями ідеології його часу, марксистською та ліберальною ідеологіями, які були популярним засобом переходу за межі предмета. Вони були догматичними, а не науковими, і час довів їх неадекватність. Третім вибором було взяти напрямок розуміння та вивчення суспільно-історичних явищ із широким підходом, який охоплює всі його виміри. Останнє підтверджується самою природою феномену цивілізації, який має психологічний, історичний та соціокультурний характер.

Беннабі дуже критично ставився до методологічних помилок, допущених фрагментарним використанням різних наук. Першою помилкою була різниця між фізичними та соціокультурними історичними явищами. Незважаючи на те, що Беннабі наполягав на тому, що обидва мають чіткі усталені універсальні закони, він підтвердив, що механічна причина та наслідки в природничих та фізичних науках відрізняються від соціальних явищ – цивілізація – яка має багато змінних. Крім того, соціологами ще не було розроблено більш досконалих методів розуміння стану людини, як це робили природознавці.

Друга полягає в тому, що домінуючі парадигми серед науковців-соціалістів були в основному позитивістськими, а концептуалізація науки таким чином призводила лише до розуміння соціокультурного та історичного феномену, що розглядається через об'єктив та концепції фізичних та природничих наук, щоб шукати лише точність та обмеженість природних явищ у соціальних явищах.

Крім того, розвиток соціальних наук поза парадигмою біологічного еволюціонізму та теорії еволюції, а також завзяття досягти точності та досягнень фізики та природничих наук, спонукали соціологів до кількісної оцінки результатів та використання правил вимірювання та статистичного аналізу.

Оскільки на них вплинув розвиток знань у природничих науках, вчені із соціальних та гуманітарних питань займалися соціальним феноменом так само, як це робили би природознавці та фізичні вчені з природними явищами.

Хоча ретельний аналіз роботи Беннабі показує, що він запозичив різні парадигми та сфери досліджень, він знав про ідеології, що борються за домінування та їх фрагментарну ситуацію. Він також знав про домінуючі парадигми в соціальних і гуманітарних науках, філософії, природничих та фізичних науках.

Беннабі був переконаний, що прийняття домінуючих парадигм у природничих та фізичних науках та застосування їх до соціального феномену, особливо в мусульманському світі, шкодить специфіці мусульман, які довго шукали нового синтезу цивілізаційних цінностей, щоб відновити цивілізаційну присутність.

Беннабі дійшов висновку, що більшість мусульманських вчених та студентів, які вирушили до Європи шукати знання, не могли впоратися з її основним розвитком знання. Швидше вони шукали престижу ступенів, які вони принесли із собою з європейських університетів.

До того ж, нездатність зрозуміти дух західної цивілізації заважала мусульманським елітам того часу розмежувати усталені наукові традиції та ідеологічні пошуки, псевдонаукові постулати та фальсифікати від колоніальних кварталів під назвою науки, таких як «цивілізаційна місія Заходу» і різні виправдані західні способи експансії, такі як колонізація, євроцентризм, комунізм та імперіалізм. Тому Беннабі намагався зробити критичну оцінку наукових досягнень у контексті західної експансії у світі.[1]

З цієї причини він розробив власний підхід, в якому він втілює своєрідність мусульманської цивілізації та її багатовимірність.

Це дослідження показало, що для Беннабі ні реакційний метод, який призвів до відмови від наукових досягнень Заходу, ні асиміляціоністський метод, який призвів до прийняття самого продукту західного наукового підприємства, не можуть вирішити цивілізаційну проблему в мусульманському світі.

Він висловив думку, що міждисциплінарний підхід, який інтегрує різні сфери досліджень, забезпечує теоре-

тичну основу, терміни, поняття та методи розуміння проблеми цивілізації взагалі та дослідження мусульманської цивілізації, зокрема.

(2) Міждисциплінарний Підхід Беннабі

Беннабі сформулював власну парадигму, здатну забезпечити основу для здорового підходу до людських умов: цивілізації. Він запропонував своє власне визначення терміна з різних інтегрованих поглядів та визначив його сферу застосування. Це було головним питанням протягом п'ятдесяти років його інтелектуальної кар'єри.

Автор підсумує відмінні риси підходу Беннабі наступним чином:

1. Серед наук, які використовував Беннабі, – історія, соціологія, філософія та психологія, але він також непрямо використовував релігію, ісламські релігійні науки, фізичні науки, природничі науки та математику для розробки свого бачення, концепцій, термінів та аналізу.
2. Щоб систематично вивчити багатовимірний феномен цивілізації, він наголосив на використанні історичних, аналітичних та порівняльних методів та прийомів та інших процесів для отримання більш глибокого розуміння динаміки цивілізації. Він також був дуже стурбований історичним, соціальним, культурним та психологічним аспектами.
3. Беннабі дав своє власне визначення цивілізації з різних поглядів та рівнів, а потім осмислив цивілізацію як зрозумілу одиницю вивчення суспільно-історичних змін.
4. Він створив свої основні концепції, які утворюють основні елементи цивілізації, або самі основні компоненти цивілізаційного процесу. Він представив своє цивілізаційне рівняння, яке має форму «Людина + Земля + Час = Цивілізація». З цього рівняння він представив свої три поняття людини (людський фактор), землі та часу. Потім він представив концепцію «релігійної ідеї», яка відіграє роль каталізатора, який

надає рівнянню цивілізації динамічну атмосферу для позитивних взаємодій її елементів.

Беннабі також уявляв людину як основний пристрій цивілізації, якому потрібно орієнтуватися та інтегруватися. Таким чином, він ввів ідею орієнтації та ідею інтегрованої людини проти дезінтегрованої людини. Він бачив, що людина, земля і час, крім релігійної ідеї, призводять до формулювання трьох сфер: ідей, людей і речей. Разом вони формулюють три соціальні категорії, що походять від рівняння цивілізації.

Щоб доповнити картину соціальних категорій суспільства, Беннабі представив концепцію мережі соціальних відносин, щоб сформувати четверту сферу. Це сукупність відносин між трьома сферами, і вона пов'язує ці сфери внутрішньо і зовні.

5. Беннабі розробив власну інтерпретацію шляху цивілізації в історії, розглядаючи явище в його русі та взаємодії, щоб зрозуміти його динаміку. Він включив у свою інтерпретацію аналіз роботи різних елементів цивілізації в їх цивілізаційних та децивілізаційних процесах.

У своїй інтерпретації шляху цивілізації в історії він наголосив на її циклічному русі, важливості суспільства та етапах, через які суспільство та цивілізація проходять під час своєї подорожі. Разом з цим акцентом він ввів паралельну групу понять: цикл цивілізації, три стадії цивілізації, три століття суспільства та три стани мережі соціальних відносин.

Це дослідження показало, що інтерпретація Беннабі руху цивілізації представляє багаторівневий аналіз та багатостороннє розуміння соціальних умов людини та визначає, як історичний рух суспільства можна розглядати з різних, але інтегрованих поглядів.

Він представив свій підхід на основі власної побудованої парадигми, яка має можливість організувати та пояснити конкретну проблемну область, як це відбувається в реальному світі, особливо у випадку мусульманської цивілізації.

Це дослідження також встановило, що вивчення парадигми Беннабі на базі його філософських основ та історичних даних показало, що пояснювальна сила його парадигми має великий потенціал. На думку автора, це пояснюється його використанням пояснювальних концепцій, виведених з багатьох дисциплін; його прийняття міждисциплінарного підходу, який дозволив йому інтегрувати всі дисципліни у формулювання теоретичних рамок свого підходу; і його поєднання між теоретичним вивченням питань цивілізації та його особистим досвідом протягом п'ятдесяти років у двох цивілізаційних та культурних сферах, Європі та мусульманському світі.

Автор показав, що реалізація міждисциплінарного підходу розвиває усвідомлення глобальних проблем та ідей та дає змогу дослідникам зрозуміти явища в їх універсальних рамках. Таким чином, вони можуть встановити зв'язки та зрозуміти їх у своїй динамічності. Отже, запропоновані рішення будуть адекватними, відповідними, всебічними та оновленими.

У світлі цих результатів автор виступає за більш глибоке розуміння спадщини Беннабі як будівника системи та теоретика міждисциплінарного підходу.

КОРИСНІСТЬ *МР*

(1) Переваги *Мр* в Розкритті Основ Підходу Беннабі

Автор не досяг би результатів без застосування *Мр*, який викрив різні фактори, що сприяли формулюванню та розвитку підходу Беннабі.

Автор застосував внутрішньо-соціальний аспект *Мр* для виявлення аспектів життя Беннабі, які вплинули на його підхід. Аспекти його походження та інтелектуальні пошуки керували його зосередженням своєї життєвої кар'єри на причинах занепаду мусульманської цивілізації. Незважаючи на спеціалізацію електрика-інженера, його плідний досвід змусив його наголосити на переформулю-

ванні інтелектуального життя в мусульманському світі, яке він вважав відправною точкою цивілізаційного оновлення.

Автор встановив, що на Беннабі впливали особистий досвід (його сімейний, релігійний та освітній досвід) та його інтелектуальні пошуки (життя активіста та інтелектуальні зв'язки).

Беннабі усвідомлював ситуацію своєї сім'ї та роль ісламу в збереженні її цінностей та структури під час колоніальної епохи, з одного боку, і руйнування традиційного життя з появою колонізаторів, з іншого, що зобов'язувало його спостерігати за знищенням суспільних відносин та крахом традиційних інституцій алжирського суспільства. Останнє прищепило йому розуму центральність релігії та значення мережі соціальних відносин для цивілізаційного процесу.

Його особистий досвід, пов'язаний із сім'єю, релігією та освітою, вплинув на формулювання його припущень з багатьох питань та сприяв розвитку його парадигми у вирішенні різних питань, які він пов'язував до центральної одиниці «цивілізації».

Освіта Беннабі відіграла ключову роль в усвідомленні того, що занепад мусульманської цивілізації був спричинений в основному зсередини, зі слабкостей у внутрішній структурі суспільства, а не в результаті колонізації.

Він розробив критичний погляд на становище мусульманської цивілізації, а також на європейську цивілізацію, засвідчивши присутність колонізаторів поряд з колонізованими алжирцями.

Його релігійне підґрунтя глибоко вплинуло на його мислення та його підхід, правдивість якого засвідчилась, коли автор вивчав свої перші опубліковані книги та його концепцію циклічного явища, а також його розуміння релігійної ідеї та її ролі у синезисі цивілізаційних цінностей.

Функціональна концепція цивілізації Беннабі була пов'язана з його довгим досвідом вирішення різних проблем, з якими він стикався в Алжирі та Франції. Крім того, його розуміння ролі суспільства у забезпеченні

потреб своїх членів частково пояснювалося різними проблемами, з якими він чи його сім'я та його колеги-мусульмани мали справу свого часу.

Його інтелектуальні пошуки допомогли йому, з одного боку, долучитися до багатьох видів діяльності, що дозволило йому розробити свої концепції та аналізи на основі досвіду та доказів. З іншого боку, його інтелектуальні зв'язки допомагали йому переоцінювати, поглиблювати та визначати свої концепції, бути більш узгодженими з усією системою його думки та розвитку знань за його час.

Зовнішньо-соціальний вимір *Mp*, зі свого боку, допоміг авторові зрозуміти, як Беннабі вивчав проблеми цивілізації та досліджував історичні зміни, виходячи з його розуміння двох широких процесів колонізації та деколонізації, під впливом яких сформувалась і розвивалась його особистість.

Автор встановив, що зовнішньо-соціальні фактори допомогли Беннабі визначити його вихідну точку вивчення цивілізації. Його стурбованість ситуацією в Алжирі та мусульманському світі протягом його часу змусила його сформулювати свій підхід для адекватного вирішення різних проблем, з якими стикаються його суспільство та Умма.

Зовнішні соціальні фактори впливали на його підхід як на мікро-, так і на макрорівні. На мікрорівні вони вплинули на його життя в ранньому віці, коли він жив і навчався в Константині, штаб-квартирі Ібн Бадіса та реформаторському русі '*Ulama*. Останнє в основному було школою думки, до якої Беннабі відносився; він мав зв'язки та стосунки з її різними членами та ідеями. Крім того, політичний рух з його різними тенденціями формував особистість Беннабі.[2]

На макрорівні, живучи в колонізованій країні та навчаючись у колоніальних школах Алжиру та Франції, Беннабі чудово усвідомлював свою унікальну ідентичність як алжирця, араба та мусульманина. Він визнав, що

колективна ідентичність зіткнулася з процесом жорсткого знищення протягом 132-ох років французького колоніального правління. Це був, в основному, релігійно-інтелектуальний та культурний процес, який потребував тривалого часу та величезних зусиль, щоб підтримати ‘*Ulama* та інші верстви алжирського національного руху.

Два процеси колонізації та деколонізації обтяжували його свідомість необхідністю всебічного проекту реформи та цивілізаційного оновлення. Він став свідком руйнування традиційних алжирських установ та руйнування мережі суспільних відносин через систематичний процес колонізації, але також зусиль реформ та національного руху, що прагнуть повернути алжирську ідентичність та свободу.

Для Беннабі наполеглива праця обох крил національного руху, особливо ‘*Ulama*, змусила алжирський народ відкинути пасивність культури пост-*al-Muwahhid* та прокласти шлях до культури динамізму та цивілізаційного оновлення.

Два типи досвіду на макро- та мікрорівні змусили Беннабі вивчити механізми історичних змін і дали йому усвідомити важливість релігійної ідеї у формуванні та просуванні динамічної культури, яка породжує та формує нові ідеї та робить доступними нові парадигми для вирішення питань історичних змін.

Беннабі зрозумів, що відсутність мусульманської цивілізації на світовій арені послаблює мусульман як індивідів, щоб протистояти колонізації. Падіння деяких інститутів та впровадження інших під час колонізації та деколонізації дозволили Беннабі концептуалізувати відмінність між тим, що він називав постцивілізованим етапом, і доцивілізованим етапом.

Рух за реформи та політична боротьба після світової війни подали йому приклад зміни в еліті Алжиру, яку він уявив як перехід від постцивілізованого етапу епохи пост-*al-Muwahhid* до доцивілізованого етапу нового мусульманського цивілізаційного циклу, який, у свою чергу,

потребує більш систематичних зусиль для подальшого цивілізаційного процесу.

У моєму дослідженні було виявлено, що деякі частини підходу Беннабі, зокрема його концепція мережі соціальних відносин, її функції та роль релігії у забезпеченні динамічної взаємодії для елемента цивілізації, не були просто теоретичними концепціями, що випливали з його міркувань, а були також результатом його спостережень.

Багаторічний досвід Беннабі дав йому погляд на інсайдерську динаміку та можливості оновлення мусульманської цивілізації в сучасний час. Він зміг зрозуміти фактори, що сприяли її занепаду, і зрозуміти внутрішні та зовнішні причини нездужання, що проявляються в алжирській драмі.

Відповідно, з моменту своєї першої опублікованої книги він закликав до стратегії алжирської справи в рамках цивілізації. Він вважав, що для вирішення різних проблем, до складу яких входить колонізація та колонізованість, ми повинні вирішити основні проблеми, що складають основу всієї кризи.

Як бачив Беннабі, у випадку Алжиру, де цивілізація перебуває у стагнації, усі запропоновані рішення повинні враховувати кожну грань культурної ідентичності та загальні рамки, до яких належало суспільство. Автор встановив, що на основі свого соціального та історичного досвіду він запропонував нову парадигму для проблем мусульманського світу, включаючи проблеми колонізації та колонізованості. Він запропонував проаналізувати людські умови та суспільні зміни в цивілізаційній структурі як одиницю аналізу та основу для відношення до різних аспектів одного питання.

Застосовуючи внутрішньо-інтелектуальний вимір *Mp*, автор розкрив, що Беннабі усвідомлював домінуючі парадигми у дослідженні цивілізації та що розвиток його концепцій циклічного руху цивілізації, релігійної ідеї, типології суспільств, і його концепція функціонального

визначення цивілізації, а також його розуміння перехідного аспекту цивілізації та її динамізму були результатом його критичного огляду цих парадигм, шкіл та підходів.

Беннабі не був задоволений двома дисциплінами філософії історії та соціальних наук, різними школами та єдиними підходами до вивчення цивілізації. Він стверджував, що це були переважно філософські споглядання на історичні дані, які їм дали історики. Більше того, кожна школа підкреслювала якусь іншу закономірність історичної зміни цивілізації.

У різних уривках своїх книг він переглядав, оцінював та критикував різні інтерпретації, оскільки вважав, що жодна з них не є адекватною.

Враховуючи ідею Куна про парадигму зміни або Кунга про парадигму зміни, виникла потреба у новій парадигмі для вивчення цивілізації. За Куном, в дослідженні цивілізації виникла парадигмальна криза. Автор зауважив, що Беннабі знав про цю кризу та необхідність прориву в галузі цивілізаційних досліджень.

Критичний огляд Беннабі двох дисциплін філософії історії та соціальних наук дозволив йому уникнути конфлікту між різними поглядами, оскільки він не обмежувався частковою схильністю або не ставив себе на підтримку чи не суперечив таким підходам.

Незважаючи на те, що він запозичив багато своїх концепцій і термінів з доступних джерел, він висловив їх інтерпретацію таким чином, щоб він міг бути конструктором системи, який мав справу з різними системами думки, не втрачаючи своєї оригінальності та специфічних рис.

На методологічному рівні Беннабі застосував методи історії через своє історичне вивчення різних подій та змін в історії. Він також використовував їх, щоб відкрити свій аналіз уявлень умоглядної, а також критичної філософії історії. Він міг працювати з точки зору, не обов'язково обмеженої успадкованим позитивістським та емпіричним розумінням знань.

Його вивчення різних соціологічних та суспільно-наукових шкіл та парадигм дозволило йому виконати подвійне завдання: з одного боку, він міг формулювати, відточувати та розвивати свої концепції з огляду на сучасні досягнення соціальних наук, особливо їх якісне використання. і кількісні методи. З іншого боку, він дуже критично ставився до матеріалістичних та світських концепцій знання та історичних змін, які прийняли соціальні науки.

Формулюючи свої ідеї, Беннабі зосередив увагу на необхідності міждисциплінарного підходу до цивілізації, який враховує всі відповідні дисципліни. Він відкрито закликав прийняти такий підхід і був переконаний, що вивчення цивілізації потребує історії, соціології, психології, філософії та інших наук, навіть математики та фізичних наук, важливих для точного визначення термінів та понять.

Отже, на інтелектуальному та когнітивному рівні підхід Беннабі інтегрується та запозичує різні дисципліни для вирішення складного питання цивілізації, яке має три основні виміри: історичний, соціальний та культурний аспекти.

Автор застосував зовнішньо-інтелектуальний вимір *Mp*, щоб знайти запозичені поняття, бачення, терміни та методи зовнішньої інтелектуальної діяльності; основна увага була зосереджена на когнітивних та інтелектуальних, а не соціальних аспектах цієї діяльності.

Зовнішні інтелектуальні чинники включали Коран і Сунну, релігійну реформаторську думку в мусульманському світі, психологію, природничі науки, філософію та іншу інтелектуальну діяльність поза сферою дослідження та її двох традиційних домінуючих парадигм.

Занепокоєння Беннабі центральним питанням відсталості мусульман змусило його шукати всі можливі шляхи та інтелектуальні засоби для формування власного підходу. Він був зацікавлений не в обговоренні різних систем думки, а в систематичному синтезі, який дозволив йому вирішити цю проблему.

У контексті *Mp*, Коран і Сунна вплинули на формування та розвиток підходу Беннабі до цивілізації. Він прийняв їх за їх бачення, концепції та як основу для усвідомлення та розуміння. Інакше кажучи, Коран і Сунна сформували його онтологію та гносеологію; психологія наділила його інструментами для розуміння психологічної ролі релігії та перетворень, що відбуваються в людській особистості в цивілізаційному процесі.

Реформаторська думка та нова парадигма *tajdid* мали постійний вплив на всі інтелектуальні квартали в мусульманському світі в цілому і зокрема на Беннабі. Хоча він дуже критично ставився до нездатності реформаторів розробити систематичну методологію щодо проблем відсталості у мусульманському світі, він визнав їх вплив на його мислення та парадигматичні зміни, які започаткував реформаторський рух.

Тому з точки зору перспективи, ідей та концепцій Беннабі був продуктом реформаторського руху. Без спадщини, яку він успадкував від видатних реформаторів, він не зміг би зробити крок вперед, щоб виробити власний підхід до цивілізації, в цілому, і до мусульманської цивілізації, зокрема.

Автор також виявив, що терміни, поняття та уявлення психології були ключовими для його розуміння та допомагали в аналізі людського фактору в цивілізаційному процесі. Він впровадив новітні розробки в цій галузі досліджень через його основні галузі чи школи психоаналізу, аналітичної психології та психології розвитку. Він також інтегрував психологію у вивчення людських умов, але був дуже вибірковим у своїх інтелектуальних запозиченнях у цій галузі досліджень. Філософія також відігравала важливу роль, у якій Беннабі показав величезні знання. Хоча в книгах Беннабі згадувалися й інші філософи, філософська дисертація, яка вплинула на нього і дала йому знати про багато ідей західної цивілізації, був дискурс сучасності Декарта.

Зважаючи на декартовий досвід сучасної критичної філософії та модерністську структуру різних наук, Беннабі не плутався між їхньою сферою і сферою людських та соціальних наук.

Автор вважає, що «цивілізація» як багатовимірне явище привертає увагу багатьох дослідників протягом усієї історії. Різноманітність підходів, шкіл та парадигм щодо вивчення цивілізації призвела до постійних дискусій. Однак думка автора полягає в тому, що відмінності можна поставити в межах двох загальних і широких парадигм, які домінували у вивченні цивілізації: філософія історії та суспільні науки. Обидві парадигми включають широкий спектр шкіл та підходів.

Теза автора також показала, що Беннабі не був задоволений літературою, виданою цими двома парадигмами щодо вивчення цивілізації. Таким чином, він закликав до міждисциплінарного підходу.

Виходячи з переглянутої літератури, підхід Беннабі ще не розкритий, і він систематично не вивчений. Поточні тексти не показують будь-якої всебічної спроби з'ясувати основоположну структуру його підходу та шукати корені його формулювання та розвитку.

Отже, це дослідження стверджувало, що лише завдяки метатеоретизації підхід Беннабі буде глибоко зрозумілий, оскільки *Mp* надає багаторівневий аналіз. Я досяг двох найважливіших цілей: головний внесок Беннабі – його міждисциплінарний підхід до цивілізації, а метатеоретизація (*Mp*) – найпродуктивніша методологія вивчення формулювання та розвитку ідей, теорій та підходів.

(2) Методологічні Засоби, які Надає *Mp*

Одним із результатів цього дослідження є те, що метатеоретизація (*Mp*) – це всебічна методологія з багаторівневим аналізом та багатовимірними перспективами для вивчення формулювання та розвитку ідей, підходів, теорій та галузей дослідження.

(а) *Мф* забезпечує парадигматичне розуміння ідей, теоретиків та теорій з використанням деяких відмінних понять, таких як зміна парадигм, мікро-макрорівнів, шкіл та підходів, внутрішніх, зовнішніх соціальних та інтелектуальних.

Застосування понять «парадигма» та «школа» дозволило автору знайти домінуючі тенденції думки, які традиційно домінували над вивченням цивілізації. Це також допомогло авторові зрозуміти зміни, що відбулися історично у сфері цивілізаційних досліджень у широкій перспективі, та розглянути ці зміни у їх взаємопов'язаності та сукупності.

Обидва терміни відігравали методологічну роль у наданні засобів категоризації, використовуваних для розмежування різних ідей та історичних епох. Тому легко класифікувати, до якої школи належить Беннабі та до якої парадигми він схилявся.

Більше того, мікро- та макрорівень аналізу допомогли авторові переглянути соціально-історичні процеси, в яких Беннабі виробив свій підхід. Мікро-макро континуум забезпечував зв'язок між макро- та мікроісторичними контекстами. Два рівні аналізу разом допомогли автору вивчити підхід Беннабі (випадок) від найменшого кола до широкого контексту. Таким чином, походження Беннабі (освіта, сім'я, релігійне походження та інтелектуальні зв'язки) як кола мікрорівню було пов'язане разом із соціально-історичним контекстом (процеси колонізації та деколонізації) як двома широкими макроісторичними та соціальними контекстами, які забезпечували атмосферу, в якій Беннабі ріс і розвивав свої ідеї.

Використання чотирьох вимірів допомогло автору включити всі фактори, які внутрішньо, зовнішньо, соціально та інтелектуально сприяли формулюванню та розвитку підходу Беннабі.

Відмінність інтелектуального виміру від соціального виміру забезпечує методологічний інструмент пошуку соціальної та інтелектуальної структури Беннабі. Тут *Мф*

поєднує соціологію знання та філософію науки, розглядаючи спільні та когнітивні аспекти знання.

Більше того, внутрішні та зовнішні або притаманні та невластиві перспективи дають широке розуміння процесу, який сприяв формулюванню та розвитку ідей, підходів та теорій.

У зв'язку з цим внутрішній соціальний та зовнішній соціальний виміри (чинники) забезпечили автору горизонт пошуку мікрорівнів та макрорівнів суспільно-історичних процесів, що сприяли розвитку підходу.

За допомогою *Мр* та внутрішніх зовнішніх соціальних факторів автору вдалося розрізнити обидва виміри соціальних факторів. Відсутність цих вимірів, як методологічних інструментів, у доступній літературі про Беннабі перешкоджає категоризації, які фактори були внутрішніми, а які – зовнішніми в їх дослідженні інтелектуальної спадщини Беннабі. Хоча деякі письменники підкреслювали колонізацію та історичну ситуацію, а також кар'єру Беннабі як інженера, вони їх систематично не аналізували.

На внутрішньому соціальному рівні це дослідження показало, що особистий досвід та інтереси дуже важливі для розуміння його підходу. Метатеоретично походження Беннабі було використане для пошуку зв'язку між його підходом та його особистим життям, тоді як його інтелектуальні пошуки використовувались як внутрішній соціальний інструмент для розуміння самих основних мікрозв'язків, які Беннабі мав на соціальному рівні, а не на інтелектуальному рівні.

На зовнішньому соціальному рівні *Мр* розширив стурбованість широким суспільно-історичним контекстом, в якому Беннабі набув досвіду та збагатив свої знання та свідомість новими ідеями та концепціями, особливо колонізацією та процесами деколонізації.

Автору вдалося знайти інтелектуальне коріння підходу Беннабі через внутрішній / зовнішній інтелектуальний вимір; *Мр* як метатеоретичний інструмент допоміг авторові зрозуміти інтелектуальну структуру підходу

Беннабі з аналізом внутрішніх та зовнішніх факторів. Різниця між внутрішніми та зовнішніми інтелектуальними факторами – один із внесків *Мф*, якому доступна література про Беннабі не приділяла великої уваги. Однак його застосування дозволило автору знайти внутрішнє інтелектуальне поле Беннабі, особливо через парадигматичне розуміння історичного розвитку дослідження цивілізації.

З урахуванням внутрішнього інтелектуального виміру *Мф* автор виявив, що цивілізація є внутрішнім полем дослідження Беннабі, і що в ньому панували дві парадигми філософії історії та соціальні науки, з одного боку, і зовнішній інтелектуальний вимір з іншого. Автор також був поінформований про допоміжні галузі досліджень, які допомогли Беннабі розвинути свій підхід до цивілізації.

(б) *Мф* включає в себе внутрішнє і зовнішнє розуміння предмета, а також поєднання соціології знання, філософії науки та історії ідей. Тому він підкреслює внутрішню та зовнішню динаміку знань та його соціальну структуру, когнітивну основу, а також історичний вимір ідей.

Метатеоретизація дає інструменти для бачення формулювання та розвитку знань, що визначаються внутрішніми чинниками (внутрішня логіка) та зовнішніми чинниками (соціальним та культурним контекстом). Тому *Мф* вивчає знання не лише як внутрішню діалектику (історія ідей та філософія науки) або соціальне явище (соціологія знань), але поєднує їх усі в одному наборі вимірів, що в основному забезпечує парадигматичне розуміння розвитку знання.

Мф не замінює інші науки чи методології вивчення розвитку знань, але пропонує набір інструментів, що враховують усі виміри та фактори, що впливають на формування та розвиток знань. Отже, автор вважає, що метатеоретизація (*Мф*) через свою всебічність може відігравати кращу роль у здобутті глибокого розуміння теорій та підходів, а також розвитку знань загалом.

Нарешті, автор закликає зробити більший акцент на міждисциплінарному підході до вивчення цивілізації, який сформулював та розвинув Беннабі, а також на прийнятті метатеоретизуючого підходу при вивченні формулювання та розвитку ідей, підходів, теорій та галузей дослідження за його потенціал забезпечити всебічне розуміння генезису та зростання знань.

1. Bennabi, *Islam in History and Society*, pp.32–34.
2. Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*, p.58.

СОЦІАЛЬНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ОСНОВИ ПІДХОДУ МАЛЕКА БЕННАБІ ДО ЦИВІЛІЗАЦІЇ

•

БАДРАН БЕНЛАХСЕН

Переклад: Віталій Щепанський
Редагування: Михайло Якубович
Обкладинка: Шираз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

Підписано до друку 25.02.2021 р. Формат 70х100 1/16.
Папір офсет. Гарнітура «Garamond». Друк цифр.
Ум. друк. арк. 29,02. Наклад 500 екз. Зам. № 39.
Видавництво «Волинські обереги».
33028 м. Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: + 38 (0362) 62-03-97.
e-mail: oberegi97@ukr.net
Свідоцтво про внесення в Державний реєстр
суб'єкта видавничої справи ДК № 270 від 07.12.2000 р.
Віддруковано в друкарні в-ва «Волинські обереги».

З моменту публікації «Зіткнення цивілізацій» Семюеля Хантінгтона, занепокоєння цивілізацією переродилось в дискусію про світовий порядок. Малек Беннабі (1905–1973), видатний алжирський мислитель і великий мусульманський інтелектуал, пильно зосередився на розкритті причин занепаду мусульман та успіху Західної цивілізації та культури. Ключова проблема, яку він теоретизував, не полягала у Корані чи ісламській вірі, а в самих мусульманах. Автор досліджує підхід Беннабі до цивілізації та основні принципи, сформульовані з використанням методології метатеоретизації. При цьому він проливає подальше світло на, мабуть, один із найбільш інтригуючих елементів теорії Беннабі, що цивілізація управляється внутрішніми і зовнішніми соціально-інтелектуальними факторами і що для самої цивілізації може бути сформовано рівняння. Пояснюється рівняння Людина + Земля + Час = Цивілізація та де релігія, на думку Беннабі, утворює найважливіший каталізатор, та оцінюється його значення з точки зору оцінки занепаду мусульман. Чітко очевидно, що для Беннабі людина є центральною силою в будь-якому цивілізаційному процесі, і без неї інша два елементи не мають значення.

Що стосується результатів, то безпомилкова переконаність Беннабі, що якщо мусульмани не змінять свій духовний стан, вони не зможуть вплинути на будь-які далекосяжні, значущі зміни в суспільстві, знаходить своє відображення в рядку Корану: «Воістину, Аллах не змінює людей, доки вони не змінять самих себе» (13:11).

Бадран Бенлахсен – доцент кафедри цивілізаційних досліджень та філософії історії факультету ісламських, соціальних і гуманітарних наук Університету Батна, Алжир. Він є експертом по роботі Беннабі, опублікував статті у низці журналів і представив доповіді про Беннабі та цивілізаційні дослідження на конференціях в Алжирі, Марокко, Саудівської Аравії і Малайзії.

Міжнародний Інститут
Ісламської Думки