ДОГМАТИКА И КУЛЬТ ИСЛАМА
Ответственный за рубрику: *Сефербеков Р. И.*
© Исламоведение. 2026. Т. 17, № 2 (68)

DOGMATISM AND CULT OF ISLAM
Person in charge of the section: *Seferbekov R. I.*
© Islamic Studies (Islamovedenie). 2026. Vol. 17, no. 2 (68)

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-88-104

УДК 297.1

Содержание статьи

Введение.
Методологический фундамент: проект Исмаиля аль-Фаруки и принцип тауḥӣд как основа исламизации.
Институционализация проекта: от критики «кризиса разума» к созданию академических структур у Абд-аль-Хамида Абу-Суляймана.
Гносеологические инструменты: триада тауḥӣд – тазкӣйа – ʻумрāн и методология «двойного чтения» Тахи Джабира аль-Альвани.
Критический анализ и дискуссионные аспекты концепции исламизации знания.
Заключение.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15.05.2026
Передана на рецензию: 20.05.2026
Получена рецензия: 12.06.2026
Принята в номер: 25.06.2026

Концепция исламизации знаний (Аḍлямаṭ аль-марифа): эволюция от методологии к институционализации и гносеологическим инструментам

***Т. Е. Седанкина*[1]**

Российский исламский институт; Болгарская исламская академия; tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация. Статья представляет собой сравнительно-аналитическое исследование эволюции концепции исламизации знаний *(аḍлямаṭ аль-марифа)* в трудах трех ключевых мыслителей второй половины XX – начала XXI века: Исмаиля аль-Фаруки, Абд аль-Хамида Абу Суляймана и Тахи Джабира аль-Альвани. Концепция исламизации знаний, эволюционировавшая от методологического манифеста аль-Фаруки к институциональным проектам Абу Суляймана и детализированным гносеологическим инструментам аль-ʻАльвани, предлагает глубоко продуманный ответ на вызов фрагментации познания и кризиса идентичности. Ее центральный принцип – единобожие *(ат-тауḥӣд)* – трактуется не только как теологический догмат, но и как эпистемологическая основа, утверждающая единство истины, знания и бытия. Этот подход созвучен поискам целостного мировоззрения, актуальным для российского общества, переживающего период ценностного и культурного синтеза. В статье утверждается, что эволюция взглядов указанных авторов демонстрирует последовательный переход от теоретического манифеста к практическим академическим и образовательным решениям. Особое внимание уделяется критическому анализу дискуссионных аспектов концепции, связанных с эпистемологическим статусом Откровения *(аль-ваḥй)* и связью с классическим исламским наследием *(ат-турāс)*. В заключительной части исследуется потенциал адаптации методологического ядра

[1] *Седанкина Татьяна Евгеньевна* – зав. кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт»; доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии; кандидат педагогических наук; https://orcid.org/0000-0001-5241-6479.

концепции к условиям российской системы образования и теологии, где она может способствовать диалогу между светской академической наукой и традиционным религиозным знанием. Изучение эволюции концепции способствует углублению отечественной исламской теологии, обогащению ее понятийного аппарата и методологической рефлексии. Критический анализ дискуссионных аспектов, связанных с эпистемологическим статусом Откровения *(аль-ваḥй)* и с классическим наследием, позволяет отечественным исследователям занять взвешенную позицию в ключевых дебатах современной исламской мысли.

Ключевые слова: исламская теология, концепция исламизации знания, методологический фундамент, институционализация, гносеологические инструменты, междисциплинарность, поликонфессиональность.

DOI: 10.21779/2077-8155-2026-17-2-88-104

UDC 297.1

Content of the article

Introduction.
Methodological foundation: Isma'il al-Faruqi's project and the principle of tawḥīd as the basis of Islamization.
Institutionalization of the project: from the critique of the "crisis of reason" to the creation of academic structures in Abd al-Hamid Abu Sulayman.
Epistemological tools: the triad of tawḥīd – tazkīya – 'um-rān and the methodology of "double reading" Taha Jabir al-Alwānī.
Critical analysis and debated aspects of the concept of the Islamization of knowledge.
Conclusion.

Information about the article

Received: 15.05.2026
Submitted for review: 20.05.2026
Review received: 12.06.2026
Accepted for publication: 25.06.2026

***T. E. Sedankina*[2]**

The Concept of the Islamization of Knowledge (*aslamat al-ma'rifa*): an Evolution from Methodology to Institutionalization and Epistemological Tools

Russian Islamic Institute; Bolgar Islamic Academy; tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract. This article is a comparative-analytical study of the evolution of the concept of the Islamization of knowledge (*aslamat al-ma'rifa*) in the works by three key thinkers of the second half of the 20th century and early 21st century: Isma'il al-Faruki, 'Abd al-Hamid Abu Sulayman, and Tahir Jabir al-'Alwani. Evolved from al-Faruki's methodological manifesto to Abu Sulayman's institutional projects and al-'Alwani's detailed epistemological tools, the concept of the Islamization of knowledge offers a well-thought-out response to the challenge of the fragmentation of knowledge and the crisis of identity. Its central principle – monotheism (*al-tawhīd*) – is interpreted not only as a theological dogma but also as an epistemological foundation affirming the unity of truth, knowledge, and being. Such approach resonates with the search for a holistic worldview particularly relevant for the Russian society as it undergoes a period of value-based and cultural synthesis. The article argues that the evolution of these authors' views demonstrates a consistent transition from a theoretical manifesto to practical academic and educational solutions. Particular attention is paid to a critical analysis of the

[2] *Tatiana E. Sedankina* – Cand. Sc. (Pedagogics), associate professor, head of the Department of Systematic Theology at the Russian Islamic Institute (a private higher educational institution); associate professor at the Department of Theology at Bolgar Islamic Academy; https://orcid.org/0000-0001-5241-6479.

controversial aspects of the concept related to the epistemological status of the Revelation (*al-wahy*) and its connection to the classical Islamic heritage (*al-turath*). The concluding section explores the potential for adapting the conceptual framework's methodological core to the context of the Russian educational system and theology, where it can foster dialogue between secular science and traditional religious knowledge. Studying the evolution of this concept contributes to the advance of Russian Islamic theology, enriching its conceptual framework and methodological reflection. A critical analysis of contentious issues related to the epistemological status of the Revelation (*al-wahy*) and its connection to the classical heritage enables Russian scholars to adopt a balanced position in key debates within contemporary Islamic thought. The results of this study may contribute to the development of Russian Islamic theology and understanding contemporary processes in Islamic thought.

Keywords: Islamic theology, the concept of the Islamization of knowledge, methodological foundation, institutionalization, epistemological tools, interdisciplinarity, multi-confessionalism.

Введение

Глобальные интеллектуальные вызовы современности, характеризующиеся фрагментацией познания, кризисом идентичности и поиском новых мировоззренческих синтезов, актуализируют обращение к масштабным проектам переосмысления взаимосвязи религии, науки и образования. В этой связи концепция исламизации знания *(аḍлямаṭ аль-маʿрифа)*, разработанная ведущими исламскими мыслителями второй половины XX – начала XXI века, представляет собой не просто историко-философский конструкт, а живой развивающийся интеллектуальный ответ на вызовы секулярной эпистемологии. Для российской действительности, где ислам является неотъемлемой частью культурного и исторического кода, а теология (ВАК 5.11) стремится к методологическому самоопределению, проблематика данного проекта приобретает особое практическое звучание. Обращение к этой теме продиктовано не только академическим интересом, но и насущной потребностью в выработке инструментов для диалога между светской наукой и традиционным религиозным знанием. В условиях, когда отечественная система образования ищет пути интеграции различных типов рациональности, а мусульманские сообщества России активно участвуют в общественной жизни, анализ зарубежных моделей интеграции знания становится необходимым условием для методологической рефлексии.

Степень разработанности проблемы в российской науке нельзя назвать исчерпывающей. Если отдельные аспекты творчества Исмаиля аль-Фаруки (1921–1986) или Сайида Мухаммада Накыба аль-Аттаса (род. в 1931) уже становились предметом рассмотрения, то целостная, диахроническая реконструкция эволюции самой концепции – от методологического манифеста к институциональным проектам и детализированным гносеологическим инструментам – до сих пор не предпринималась. Данная работа восполняет этот пробел, прослеживая внутреннюю логику развития идей от аль-Фаруки к Абд аль-Ḥамиду Абу Суляйману (1936–2021) и Тахи Джабиру аль-Альвани (1935–2016). Исследование фокусируется на выявлении того, как принцип единобожия *(ат-тауḥӣд)* трансформировался из теологического догмата в эпистемологическую основу, определяющую единство истины, знания и бытия. Через призму сравнительного анализа первоисточников – трудов указанных авторов, а также работ их критиков (Мухаммада Абида аль-Джабири, Хасана Ḥанафи, Насра Ḥамида Абу Зайда, чья полемика с проектом исламизации выявила его наиболее уязвимые эпистемологические и герменевтические аспекты, и статей современных исследователей Мурада аль-Абди и Азиза аль-Биттиви, осуществивших критическую рефлексию проекта исламизации знания) – реконструируется дискуссионное поле, в котором существует концепция. Особый

акцент делается на критических аспектах, связанных с эпистемологическим статусом Откровения *(аль-ваḥй)* и с классическим исламским наследием *(ат-турāс)*.

Центральной гипотезой статьи является утверждение о том, что эволюция взглядов представителей «методологической» школы демонстрирует последовательный переход от теоретического манифеста к практическим академическим решениям. Данная статья открывает цикл публикаций, посвященных анализу зарубежных концепций исламизации и интеграции знаний. В дальнейшем планируется особое внимание уделить «метафизической» школе Сайида Мухаммада Накыба аль-Аттаса, а также рассмотреть исламскую концепцию интеграции знаний в теологической мысли зарубежных мусульманских ученых, что позволит создать объемную картину современных интеллектуальных процессов в исламском мире. В заключительной части работы исследуется потенциал адаптации методологического ядра концепции к условиям российской образовательной парадигмы. Мы полагаем, что идеи интеграции ценностей *(такāмуль),* ответственного отношения к знанию и цивилизационного развития *(умрāн)* могут послужить ресурсом для укрепления общественного согласия и выработки этических ориентиров в профессиональных сферах, что особенно актуально для поликонфессионального и поликультурного российского общества.

Методологический фундамент: проект Исмаиля аль-Фаруки и принцип тауḥйд как основа исламизации

Палестино-американский философ Исмаиль аль-Фаруки одним из первых призывал к исламизации знания, выступающей ключевым условием преодоления дихотомии как в сфере образования, так и в жизни мусульманской общины в целом. Он был убежден, что кризис, переживаемый современной исламской общиной, стал результатом разделения между двумя системами образования – религиозной и светской. Выходом же из него, по его мнению, является объединение традиционного исламского и современного светского образования в единую систему, синтезирующую в себе лучшие черты обеих. Причем рассматривать эту объединенную систему необходимо с позиции ислама, т. е. исламизируя ее [7]. Считая вопрос методологии центральным в проекте исламизации знаний [8, с. 118], аль-Фаруки фокусирует свое внимание на «предпочтительной методологии, концентрирующейся вокруг принципа исламского единобожия (*тауḥīд*), опирающегося на единство Создателя, единство творения, единство знания, единство жизни и единство всего человечества» [8, с. 113]. Он пишет, что признание единобожия указывает на необходимость признания единства истины. «Таухид в качестве методологического принципа, определяющего единство истины, опирается на три вспомогательных подпринципа, которые имеют отношение к характерным особенностям источников, из которых люди черпают знания» [8, с. 60].

1. *Отказ от всего, что противоречит истине*. Данный принцип исключает ложь, иллюзии и догадки из разряда исламских верований, в то время как по-прежнему оставляет пространство для критического подхода и тщательного анализа [8, с. 49–50]. Этот принцип защищает мусульманина от слепого следования чужому мнению или чьей-то прихоти. Любые утверждения, не подкрепленные доказательствами, считаются пустыми домыслами, которые никогда не заменят истину [3, с. 60].

2. *Отказ от противоречий*. Этот принцип представляет сущность рационализма, и без его соблюдения невозможно избежать сомнений и неопределенности. Между тем ислам исключает саму возможность противоречий, но лишь при условии правильного понимания Откровения; он также предлагает способ, благодаря которому кажущиеся разногласия могут быть устранены. Аль-Фаруки убежден, что различные богооткровенные тексты характеризуются внутренней согласованностью и правильное их понимание исключает возникновение противоречий.

Поскольку ислам отрицает наличие неразрешимых противоречий между разумом и Откровением, концепция единобожия как выражение единственности истины рекомендует пересмотреть все то, что представляется нам противоречием. Причиной тому является несовершенство нашего разума. Если мы учтем ускользнувшие от нас части реальности, противоречие обязательно будет решено. Согласно концепции единобожия, когда искатели истины ощущают какое-то логическое несоответствие при чтении священных текстов, они должны предпринять ряд усилий для нового прочтения Божественного Откровения. Это дополнительное прочтение поможет убрать двусмысленность и прояснить значение, которое они были не в состоянии понять, и тем самым снимет противоречие [3, с. 61; 9, с. 52].

3. Открытость новым доказательствам или данным, вступающим в противоречие с прежними представлениями. Данный принцип защищает мусульман от влияния либеральных идеологий; в то же время он ограждает их и от крайних точек зрения, и от жесткого консерватизма, ведущего к косности и застою [3, с. 62]. Принятие этого третьего подпринципа единобожия влечет за собой интеллектуальное смирение [8, с. 53], требующее от его субъекта дополнения своих утверждений фразой «Аллах знает лучше» *(Аллаху алям*), так как мусульманский исследователь убежден, что полная истина гораздо масштабнее усвоенного им [3, с. 62]. Аль-Фаруки рассматривает единобожие (*тауḥӣд*) как величайшую ценность ислама и источник других ценностей религии, проявляющихся в самых разных сферах человеческой жизни мусульман.

В труде «Сущность социальных наук через призму исламского видения» аль-Фаруки указывает на недостатки западной методологии, в частности в области социальных и естественных наук, заключая, что они не соответствуют главному требованию исламской методологии – *принципу единства истины*, и призывает мусульманские интеллектуальные круги придать этим наукам собственно исламский характер. Для этого он рекомендует работать над увеличением корпуса мусульманских ученых, преданных исламу. Кроме того для выработки исламской альтернативы западным социальным наукам он инициировал создание Ассоциации мусульманских социальных ученых, которая и была основана им в 1972 году.

Аль-Фаруки предлагает ряд действий, направленных на преодоление тупикового положения, в которое попала мусульманская умма, с одной стороны, ввиду повсеместного проникновения западных подходов во все сферы, в т. ч. и в исламское образование, с другой из-за выбора пассивной оборонительной позиции и искусственного отстранения себя от современных цивилизационных вызовов. Ученый призывает: во-первых, к подбору грамотных специалистов, имеющих ученую степень, способных мыслить за пределами рамок академической системы, обладающих знанием как западных подходов, так и исламской традиции, искренне преданных исламу и избравших миссию исламской уммы в качестве руководящего принципа в своих устремлениях; во-вторых, к организации послевузовского образования по специальным программам, предполагающим проведение интенсивных курсов, лекций, семинаров и конференций, дискуссионных форумов, а также к руководству исследовательскими проектами;

в-третьих, к изданию специализированных книг, написанию аналитических обзоров, оригинальных статей по различным научным направлениям, в которых будет делать акцент на исламскую составляющую; в-четвертых, к заключению договоров с исламскими (и не только) университетами разных стран с целью расширения географии и распространения идей исламизации знания [6, с. 25–28].

Деятельность Исмаиля аль-Фаруки послужила толчком к образованию в 1972 году Ассоциации мусульманских социальных ученых (АМСС), призванных сформулировать исламскую альтернативу социальным наукам, а в 1981 году привела к созданию Международного института исламской мысли (МИИМ), целью которого стало

объединение сообщества мусульманских ученых и интеллектуалов для пересмотра современной исламской мысли и ее методологии в области социально-гуманитарных наук, а также совершенствования методов самостоятельного научного мышления, направленных на формирование у мусульманской интеллигенции всеобъемлющего и объективного цивилизационного мировоззрения [6, с. 39].

Таким образом, Исмаиль аль-Фаруки сформулировал не только методологический императив, но и программу практических действий, что привело к созданию первых институтов (АМСС, МИИМ). Однако для преодоления глубинного «кризиса мусульманского разума» *(азмат аль-ақль аль-муслим),* о котором писал аль-Фаруки, требовался следующий шаг – системная институционализация проекта, перевод теоретических принципов в плоскость академических структур и учебных программ. Эту задачу взял на себя Абд аль-Ҳамид Абу Суляйман, возглавивший МИИМ и создавший первую модель интегрированного факультета.

Институционализация проекта: от критики «кризиса разума» к созданию академических структур у Абд-аль-Хамида Абу-Суляймана

Абд-аль-Хамид Абу-Суляйман (1936–2021) вслед за Исмаилем аль-Фаруки уделял особое внимание принципу *тауҳӣда*, сравниваемому им с лампадой, освещающей путь мусульманского разума [2, с. 29], который «может существовать лишь при условии единобожия *(тауҳӣд)* как изначального догмата, основанного на ясном осознании и абсолютной вере в Аллаха <…> Этот принцип дает разуму, которому присуще врожденное чувство единобожия (*фитра*), предпосылку единства источника и реальности, из которых проистекает все бытие и сущее. Всякий успех мусульманского разума основан на следовании принципу единобожия, а все его заблуждения – на пренебрежении или забвении этого принципа как руководства для мышления и действия. Догмат единобожия и принцип единства – основополагающие; на них строится мусульманское мышление» [1, с. 29].

Обосновывая необходимость исламизации науки, Абу-Суляйман указывает на то, что «современная наука лишена духовного содержания и оторвана от универсальных целей и ценностей. В настоящее время оторванность от духовных начал ощущается как никогда остро даже в исламской среде, где мусульманский разум, пораженный “вирусом” самонадеянности и деструктивности, постепенно утрачивает связь с источниками своей жизненной силы и творческой энергии (Кораном и Сунной), в результате чего мусульмане плохо справляются с обязанностью наместников, ответственных за установление на Земле принципов добра и справедливости» [1, с. 329]. Исламизация знания как фундаментальный идеологический подход направлена на то, чтобы научные открытия удовлетворяли не только материальные, но и духовные потребности, «формируя у мусульманских народов новый тип сознания, необходимый для сосуществования и эффективного взаимодействия различных цивилизаций и религий в современном мире. Сегодня нашей умме предстоит пройти сложный путь возрождения и трансформации, прежде чем она сумеет положительно повлиять на судьбы планеты» [1, с. 329].

Абу-Суляйман считает, что начинать исламизацию необходимо с наук, в рамках которых изучаются природа, общество, сущность человека, его внутренний мир, потребности и способы поведения (социология, политология, менеджмент, экономика, антропология, психология и педагогика), рассматривая их ключевые вопросы через призму ислама. «Правильное понимание человеческой природы и динамики человеческих отношений является обязательным условием эффективной исламизации социальных наук» [1, с. 243]. Для этого необходимо открытие исламских исследовательских и академических центров, в которых мусульманские ученые и

мыслители совместными усилиями занимались бы разработкой университетских и академических программ, содержащих в себе подлинно исламский научный подход, основанный на исламском мировоззрении [1, с. 244]. Абу-Суляйман видит два направления деятельности подобных исламских академических учреждений. Первое заключается в исламизации науки и цивилизации, второе – в «воспитании нового поколения мусульман, способных нести послание ислама во благо будущего человечества, что и является миссией уммы и исламской мысли» [1, 284]. Для успешного движения по указанным направлениям он ставит ряд задач, решение которых возлагается на вышеуказанные исламские академические центры.

Опираясь на анализ содержания двух книг Абу-Суляймана («Кризис мусульманского разума» и «Методология в исламской мысли»), представим в систематизированном и концентрированном виде задачи, поставленные автором перед исламскими исследовательскими и академическими центрами отдельно по каждому из направлений.

1. С целью исламизации науки Абу-Суляйман предлагает:

– активное привлечение компетентных специалистов в области социально-гуманитарных и естественных наук, обладающих одновременно глубокими знаниями основных принципов ислама и исламского наследия, для систематической научно-исследовательской деятельности и формирования научной методологии;

– уточнение, систематизация и издание энциклопедических и специальных трудов по классическому исламскому наследию, представляющих особую значимость как для сохранения исламской традиции, так и для укрепления исламской идентичности. «Переосмысление научного наследия мусульманских народов и других цивилизаций является единственным путем к знаниям и академической зрелости» [1, с. 292], – пишет Абу-Суляйман, поднимая вопрос о «важности систематизации исламских текстов и их очищения от наслоений (особенно тексты Сунны), попавших в традицию по причине амбициозности и несовершенства людей» [1, с. 216]. Автор советует обращаться непосредственно к аутентичным источникам без смешения текстовых фрагментов с их толкованиями. Это очень непростое и деликатное дело он предлагает поручить авторитетным, компетентным мусульманским исследователям, способным на высоком научном уровне приступить к изучению и анализу исламского письменного наследия, применяя историческую и лингвистическую методологии, а также новейшие компьютерные технологии учета и систематизации исламских текстов [1, с. 35–36];

– определение проблематики научных исследований, основанных на утверждении единобожия и нравственной чистоте, направленных на устранение духовной слепоты, возникшей в результате погони за благами материального мира, а также методологических недостатков [1, с. 280–281]. Научные исследования должны служить интересам фундаментальной науки с акцентом на рассмотрение вопросов, являющихся актуальными в рамках исламской традиции [1, с. 296];

– подготовка учебных пособий, разработка учебных программ [1, с. 294], сочетающих в себе академический подход и исламскую традицию, а также налаживание работы по изданию специализированной научной периодики, что поможет усилить интерес к проблеме исламизации знаний;

– подготовка квалифицированных исследовательских кадров, не порабощенных западным образом мышления, способных нести факел науки, так как «никакие усилия в области исламизации знания не принесут плодов, если не делать акцент на воспитание нового поколения грамотных образованных мусульман, а потому педагогические исследования в исламизации знаний должны стоять в приоритете» [1, с. 40–41].

2. Для воспитания нового поколения мусульман Абу-Суляйман предлагает следующее:

– Организацию мусульманскими учеными, руководителями и преподавателями исламских учебных заведений научно-просветительской работы. Она должна быть направлена на разъяснение принципов и задач исламизации знания. С этой целью рекомендуется приглашать специалистов на научные мероприятия, где ученые, представляющие интересы мусульман, смогут делиться результатами своих исследований в разных областях науки [1, с. 295];

– преодоление кризиса мысли и образования в мусульманских образовательных учреждениях и мусульманской умме в целом, где, с одной стороны, ввиду безынициативности мусульман зарубежные источники переводятся дословно, без какого-либо дополнительного осмысления и адаптации к современным реалиям, с другой стороны, современные науки продолжают преподаваться в соответствии с западным материалистическим мировоззрением [1, с. 285]. Надеясь, что данный подход представителями мусульманских организаций не будет воспринят как оскорбительный, Абу-Сулейман пишет: «Хочется верить, что руководители исламских образовательных организаций и движений не станут рассматривать исламизацию науки как умаление значимости их собственных усилий. Мы надеемся, что исламизация знания займет центральное место в повестке дня мусульманской уммы в ближайшие десятилетия, пока она не окрепнет и не вернет себе былое благополучие и достоинство, пока мусульмане не начнут благоустраивать мир, поддерживать в нем порядок и наставлять человечество на правый путь, на путь истинной религии Аллаха» [1, с. 307–308].

Абу-Сулейман оказывал содействие открытию Международного института исламской мысли (МИИМ), концептуальным ядром которого стала связь общественных наук с фундаментальным учением Корана, Преданием пророка Мухаммада и с продвижением идеологии исламского мировоззрения единобожия «*ар-ру'йа аль-каунийя ат-тауҳӣдийя»* [11]. Кроме того, в ответ на одностороннее навязывание исламскому миру западной монолитной эпистемологической альтернативы в 1990 году им был открыт факультет *(куллийя)* исламских богооткровенных знаний и гуманитарных наук (*Куллийят ма'ариф аль-вахй ва аль-'улюм аль-инсанийя*) при Международном исламском университете Малайзии. Это стало попыткой воплощения теории исламизации знаний в практику, проверкой ее жизнеспособности посредством создания институционального проекта высшего исламского образования. Концепция исламизации реализуется даже через наименование образовательных структур факультета, которому принадлежат психологическая клиника Ибн-Туфайля, экспериментальная лаборатория Ибн-аль-Хайтама, компьютерная лаборатория аль-Фараби. Ключевой миссией факультета стал акцент на единство исламского знания (*вахдат аль-ма'рифа аль-ислямийя*), что нашло отражение в его целях, содержании учебных планов и внеучебной деятельности на всех отделениях и в программах.

Факультет ставит перед собой три цели: исламизация гуманитарных наук; актуализация исламских богооткровенных знаний для решения современных проблем; интеграция исламских знаний и гуманитарных наук [16, с. 3]. Первые две цели направлены непосредственно на исламизацию знаний, третья – на интеграцию. Достижение этих целей осуществляется через ряд задач: реформирование современной исламской мысли и интеграция богооткровенных знаний и гуманитарных наук; воспитание высококлассных интеллектуалов, ученых-профессионалов, носителей хорошего нрава, способных соединять веру и знания; продвижение концепции исламизации гуманитарных знаний в преподавании, исследованиях и консультировании [16, с. 8].

Таким образом, деятельность Абу-Сулеймана стала ярким примером эпистемологической модернизации в сфере образования и перехода от абстрактного теоретизирования исламизации знаний к практической институционализации *аслямат* и *такамуль аль-ма'рифа* – двум важнейшим интеллектуальным проектам современной

исламской мысли, направленным на гармоничное сочетание исламской богословской традиции и академических наук [15, с. 283]. Однако их эффективное наполнение требовало разработки более детализированных эпистемологических инструментов, которые могли бы направлять конкретные исследования в преподавание. Ответом на эту потребность стал труд Тахи Джабира аль-Альвани, который сосредоточился на создании работающей гносеологической модели, развив принцип тауḥӣда до уровня операциональной триады и предложив метод «двойного чтения».

Гносеологические инструменты: триада тауḥӣд – тазкӣйа – ‘умрāн и методология «двойного чтения» Тахи Джабира аль-Альвани

Продолжателем идеи исламизации знаний стал Таха Джабир аль-Альвани (1935–2016). В своих трудах он, как и его коллеги, уделяет значительное внимание методологическому принципу единобожия (*тауḥӣду*), определяющему единство истины. Продолжая идеи аль-Фаруки и Абу-Суляймана, аль-Альвани анализирует систему руководящих принципов, основанных на главных ценностях ислама, добавляя к принципу монотеизма (*тауḥӣда*) принципы очищения (*тазкӣйа*) и цивилизации (*умрāн*). Для наглядности представим подход аль-Альвани в табличном виде (см. табл.).

Таблица. Гносеологическая триада Тахи Джабира аль-Альвани: взаимосвязь *тауḥӣда*, *тазкӣи* и *умрāна* [8, с. 357–358]

Главные ценности ислама		
Единобожие (*тауḥӣд*)	Чистота (*тазкӣйа*)	Цивилизационное развитие (*умрāн*)
Принцип творения, принцип единства и интеграции *(такāмуль)* обоих миров – земного и последующего.	Принцип единства тела, сознания и души.	Принцип единства социальных институтов и человеческих потребностей.
Принцип единства и интеграции письменного Откровения и сотворенного мира.	Принцип интеграции познания и действия и пр.	Принцип взаимодополняемости различных познавательных областей.
Принцип единства и интеграции разума и чувственного восприятия.	Принцип интеграции индивидуума и общества.	Принцип единства пользования благами цивилизации и чувства удовольствия.

Аль-Альвани подчеркивает, что эти три составляющие теснейшим образом взаимосвязаны между собой. Признание единобожия – абсолютной истины, к который мы естественным образом приходим при помощи размышления и рассуждения о природе вещей, – освобождает людей от таких состояний, как беспокойство, замешательство и потерянность, которые лишь возрастают в случае иных путей осмысления Бога и Вселенной. Очищение (*тазкӣйа*) способствует возвышению человеческой души и успокоению разума, освобождению общества от различных пороков и отклонений, одновременно наделяя человечество чувством ответственности и солидарности, что укрепляет социум, делая его единым, согласованным организмом и отлаженной системой. Цивилизованное развитие (*умрāн*) помогает человечеству максимально использовать свой потенциал, ибо индивидуум, осознавая почетную обязанность наместничества Бога на Земле, будет относиться к своей миссии с огромной ответственностью. «Эта *триада высших ценностей* объединяет все элементы исламского мировоззрения в отношении Бога, человека и мира. Однако, несмотря на внутреннюю связь и общность природы, не все они обладают равной значимостью, ибо среди них

божественное единство, или *таҳīд,* является наиболее важным и основополагающим. Именно *тауҳīд* обеспечивает преемственность между человеческими усилиями в этом мире и наградой или возмездием в мире последующем» [8, с. 370]. Единобожие *(таҳīд)* – суть и сердце ислама [8, с. 372], краеугольный камень, составляющий основу исламской цивилизации и определяющий ее идентичность [8, с. 389].

Для эффективной исламизации науки Таха Джабир аль-Альвани разрабатывает монотеистический метод познания, основанный на принципе единства истины, который он считает фундаментом всей концепции. Данный метод представляет собой способ «систематического приведения современных наук в соответствие с принципами и ценностями ислама и их гармонизации с нормами шариата» [4, с. 146]. Этот метод имеет двунаправленный характер: внутри исламского сообщества он направлен на реализацию хорошо продуманной и взвешенной интеграции с академическими науками, а при взаимодействии с социально-гуманитарными и естественными науками призван интегрировать в научную картину мира исламские принципы и подходы, т. е. исламизировать ее [4, с. 145].

Для грамотного применения монотеистического метода познания аль-Альвани предлагает осуществить ряд шагов (задач), направленных на эффективную исламизацию знания:

1. Формирование *исламской познавательной модели*, основанной не только на догматическом убеждении, но и на комплексном методологическом знании. Данная модель развивает способность к критическому мышлению, позволяя методично и дисциплинированно постигать существующие современные концепции посредством приращения к ним исламских принципов.

2. Переосмысление *принципов исламской методологии* в контексте «коранической познавательной методологии», способствующей преодолению фрагментарного подхода к чтению Корана. Такой подход характеризуется фокусировкой на отдельных элементах и отрывом от изучения внешней реальности [4, с. 140].

3. Обновление *исламского методологического видения*, базирующегося на ключевых элементах исламского мировоззрения [4, с. 141], формирующегося на основе Корана и пророческой Сунны, в которой воплощается связь между коранический методом и реальностью [4, с. 142].

4. *Изучение и осмысление исламского наследия* в критическо-аналитическом аспекте с применением инструментов, позволяющих выйти за рамки трех преобладающих в настоящее время методов взаимодействия с наследием: полного отказа, безоговорочного принятия и эклектичного подхода. Как отмечает аль-‘Альвани, ни один из этих методов не способен обеспечить ни сохранения связи с важными аспектами наследия, ни разрыва с его элементами, утратившими актуальность.

5. *Выработка нового метода взаимодействия с современным мировым наследием*, способного вывести мусульманскую мысль за пределы нынешних способов взаимодействия, приводящих либо к полному отказу, либо к безоговорочному принятию чуждого мусульманам духа, либо к случайному выбору [4, с. 145].

Практическую реализацию монотеистического метода познания, являющегося фундаментом исламизации науки, аль-‘Альвани видит в разработанной им познавательной методологии Откровения (или, в другой формулировке, коранической пророческой познавательной методологии) созданной на основе аятов Корана: «Читай во имя твоего Господа, Который сотворил все сущее. Он сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь – Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости – научил человека тому, чего тот не знал» (Коран, 96:1–5).

Познавательная методология Откровения – способ двойного чтения, заключающийся в объединении чтения «двух книг»: Откровения и Творения. Она предполагает определенный алгоритм действий. Отправной точной коранической

пророческой познавательной методологии является чтение Слова Аллаха, продолжением – чтение сотворенной Им Вселенной. Траектория познавательный деятельности в данном случае имеет форму спирали, разворачивающейся от Божественного общего к человеческому и природному частному, а затем через чтение частного во Вселенной, устремляющейся обратно к Божественному общему [4, с. 135]. Предложенный аль-Альвани алгоритм двойного чтения заключается в применении дедуктивно-индуктивного метода *(аль-мамзудж*), которого придерживаются ученые четырех мазхабов. По мнению аль-Альвани, «выполнить задачу двойного чтения способен только тот, кто глубоко понимает Коран и обладает достаточными научными знаниями для выявления методологического взаимопроникновения между Кораном, бытием и человеком» [4, с. 135–136].

«Познавательная методология Откровения соответствует логике объединения двух прочтений: божественного и письменного, сокровенного и объективного, чтения Откровения, то есть Корана, и чтения динамичной Вселенной, включающей в себя все явления бытия» [4, с. 129], – пишет автор, разъясняя, что «обе эти “книги” указывают друг на друга и ведут одна к другой. Коран направляет к пониманию Вселенной, а изучение Вселенной, в свою очередь, приводит к более глубокому пониманию Корана» [4, с. 134]. Аль-Альвани подчеркивает, что «разделение двух чтений и пренебрежение одним из них приводит к негативным последствиям как в религии, так и в науке. Сосредоточенность только на “сокровенном чтении” и отвержение “чтения творения” приводит к превращению религии в сугубо теологическую концепцию, в результате чего человеческая мысль становится статичной и застывшей [15]. Концентрация только на “чтении творения” и игнорирование Сокровенного оборачивается возобладанием позитивистского подхода, приводящего к конфликту между теологией и наукой, негативно влияя на цивилизационную систему в целом» [4, с. 135].

Монотеистический метод познания и познавательная методологии Откровения «дают необходимые инструменты упорядочивания способов мышления, что, во-первых, позволяет мусульманам выйти из оборонительной позиции и ответить на вызовы современности исламским цивилизационным свидетельством; во-вторых, способствует защите мусульманской методологии от инородных подходов и попыток ее необоснованного примирения с чуждыми монотеизму концепциями» [4, с. 193].

Аль-Альвани вместе со своими единомышленниками аль-Фаруки и Абу-Сулайманом видели в исламизации не только познавательную, но и жизненную необходимость, без которой невозможно реконструировать подлинное исламское сознание и возродить исламскую мысль [15, с. 66, 325, 358]. Разъясняя *базовые характеристики концепции*, он пишет: «Концепция “исламизации знания” базируется на фундаментальной идее о сущности мусульманской уммы, которая возникла и сформировалась как образцовое сообщество, призванное служить примером для всего человечества и свидетельствовать об истине» [4, с. 124–125]. Изучив опыт своих коллег, а также опираясь на свои собственные исследования, аль-Альвани заключает, что «“концепция исламизации знаний” или “исламизация науки” необходима, чтобы не впасть ни в одну из двух порицаемых крайностей, в связи с чем она является цивилизационной необходимостью, способной помочь выйти из современного познавательного тупика и преодолеть мировой интеллектуальный кризис» [4, с. 133].

По убеждению Накыба аль-Аттаса, Исмаиля аль-Фаруки, Абд-аль-Хамида Абу-Сулаймана и Тахи Джабира аль-Альвани – активных разработчиков проекта исламизации знания – для его реализации необходимо использовать все возможные ресурсы исламской цивилизации. Особенно это касается выработанных веками методологий и моделей, способных послужить стимулом для восприятия исламского подхода, извлечения из него пользы до открытия смыслов славного Корана западному сообществу. Именно исламизация знаний способна проложить путь к диалогу в научно-

методологических рамках с западной общественностью и ее элитой. Исламский универсализм с его гносеологической и методологической базой способен бросить вызов ученым мира в условиях нынешнего глобального смешения научных парадигм. Задачей мусульманского сообщества является, с одной стороны, исламизация методологии естественных и гуманитарных наук исходя из методологии Корана и раскрытия его аспектов в Сунне, с другой стороны – приращение естественно-гуманитарного инструментария к методологическому пониманию Корана [5, с. 128]. В данной связи важным является осознание современными теологами ответственности в этом двустороннем процессе и осуществление такого прорыва [5, с. 109–110], в связи с чем разработке указанного проекта должны посвятить себя исключительно квалифицированные специалисты [5, с. 195–196]. Именно с этой целью и был создан Международный институт исламской мысли, собирающий под свое крыло «преданных представителей исламской общины, объединенных верой в глобальную миссию уммы, призванной быть примером для всего человечества» [4, с. 124], работа которого направлена на формирование нового сознания и укрепление его основ благодаря реализации концепции исламизации знаний. «Предлагаемые *исламские альтернативы* являются реальными шагами на пути исламизации знания – концепции, направленной на включение исламских наук в светское пространство, и адаптацию научной картины мира под ключевые принципы ислама» [5, с. 77–78].

Разработанная аль-Альвани система гносеологических инструментов представляет собой наиболее завершенный вариант концепции исламизации знания. Однако именно эта завершенность и масштабность претензий сделали концепцию объектом пристального внимания и критики как со стороны традиционных исламских ученых, так и в рамках академического теологического дискурса. Анализ этих дискуссионных аспектов необходим для определения границ применимости и будущих векторов развития проекта.

Критический анализ и дискуссионные аспекты концепции «исламизации знания»

Несмотря на масштабность интеллектуального проекта и его очевидную значимость для современной исламской мысли, концепция исламизации знания (*аслямаṭ аль-ма'рифа*) с момента своего возникновения стала предметом оживленной дискуссии и критики как в кругах традиционных исламских ученых, так и в рамках современного теологического дискурса. Анализ этих дискуссионных моментов необходим для определения границ применимости концепции и ее дальнейшего плодотворного развития.

Один из ключевых вопросов, возникающих при рассмотрении проекта исламизации, касается эпистемологического статуса Божественного Откровения (*аль-ваḥй*). Классическая исламская методология (*улӯм аль-усӯль*) исходит из примата знания, основанного на тексте (*ильм ан-наḳль*), над рациональным знанием (*ильм аль-аḳль*), при этом устанавливая для последнего строгие рамки, задаваемые первым. Критики указывают, что попытка «интегрировать» Откровение в эпистемологические рамки современных социальных или гуманитарных наук, сформированных в ином мировоззренческом контексте, может привести к непреднамеренной инструментализации сакрального текста. В этом случае Коран и Сунна рискуют превратиться из абсолютного источника и мерила истины в один из «объектов исследования» или поставщиков «ценностных ориентиров» для чуждых им дисциплинарных парадигм. Подлинная исламизация, с этой точки зрения, должна начинаться не с адаптации современных наук, а с восстановления и актуализации собственной, холистической эпистемологии ислама, где все виды знания выстраиваются иерархически вокруг центральной оси Откровения.

В связи с вышесказанным особую важность приобретает вопрос о сооношении проекта с классическим интеллектуальным наследием ислама. Многие критики, особенно из среды традиционных *улямā*, отмечают, что проекты аль-Фаруки, Абу Суляймана и аль-Альвани были сформулированы преимущественно в западном академическом контексте и могут быть оторваны от живой образовательной традиции исламских учебных заведений. Для преодоления этого разрыва и обеспечения прочного основания любого диалога с современным знанием необходимо подчеркивать непреходящую значимость классических богословских систем (*акы̄да*) матуридизма *(аль-мāтурīдиййа)* и ашаризма (*аль-аш‘ариййа*), а также методологических дисциплин: науки об основах фикха (*усӯль аль-фикх*), науки об основах вероубеждения (*усӯль ад-дӣн)* и коранические науки (*‘улӯм аль-Кур’āн*). Именно эти дисциплины, отточенные веками, обеспечивают герменевтический инструментарий для корректного понимания текстов, разграничения несомненного (*кат‘ийй*) и вероятностного (*заннийй*), а также выявления высших целей шариата (*макāсид аш-шарī‘а*). Без этого фундамента проект исламизации рискует превратиться в интеллектуальное конструирование, лишенное корней в признанной исламской традиции.

Наиболее острые дискуссии вызывает вопрос о пределах исламизации применительно к различным областям знания. Здесь необходим четкий дифференцированный подход. Естественные науки (*аль-улӯм ат-ṭабī‘иййа*) – физика, химия, биология – изучают объективные законы мироздания (*каунийāт*), установленные Аллахом. Их методология, основанная на наблюдении, эксперименте и математическом моделировании, по своей сути универсальна. «Исламизация» в этой сфере не может и не должна пониматься как создание альтернативной «исламской» физики или химии, что было бы методологической ошибкой.

Гораздо более корректно говорить об этической и мировоззренческой рамках деятельности ученого-мусульманина, который, признавая единство Творца (*тауḥīд*) в творении, видит в изучении природы акт поклонения, а в использовании открытий руководствуется принципом ответственности (*амāна*) и запрета на причинение вреда (*дарр*). Иная ситуация в сфере гуманитарных и социальных наук (*аль-улӯм аль-инсаниййа ва аль-иджтимāī‘иййа*) – социология, психология, политология, экономика. Эти дисциплины изначально ценностно нагружены, их теории часто базируются на конкретных антропологических и филологических предпосылках. Здесь проект исламизации, понимаемый как пересмотр базовых парадигм, понятийного аппарата и конечных целей (*макāсид*) с позиций исламского мировоззрения, представляется не только оправданным, но и необходимым. Именно в этой сфере сосредоточены основные усилия рассмотренных мыслителей.

Мощный поток критики исходит и от арабских мыслителей-реформаторов. Так, Мухаммад Абид аль-Джāбирī, автор проекта «Критика арабского разума» (*Накд аль-акль аль-араби*), предлагавший не исламизацию, а современную реформацию (*тадждīд*) исламского наследия (*ат-турāс*) через призму критической теории, считал, что проект исламизации, оставаясь в плену западного эпистемологического дискурса, оказывается не подлинной альтернативой, а лишь «инверсией» его ценностей, выдающей желаемое за действительное, тогда как подлинное возрождение, по его мнению, требует радикальной внутренней критики самого «арабского разума» (*накд аль-‘акль аль-‘араби*), а не исламизации готовых западных парадигм. Критика проекта исламизации знаний (*аслямат аль-ма‘рифа)* содержится прежде всего во втором томе тетралогии аль-Джабири «Критика арабского разума» («*Накд аль-акль аль-арабī*»), имеющая примерное название «Структура арабского разума: аналитико-критическое исследование систем знания в арабской культуре» [9, с. 122–135]. В английском переводе эта критика наиболее полно изложена в Главе 1 «Was There an Islamic Science?» и Главе 7 «The Problem of Asabiyya», где он обсуждает проблему «наследия» (*ат-турāс*) и современные

проекты, включая ранние версии исламизации, как попытку «вестернизации наоборот» [14, с. 12–18, 25–27]. Со своей стороны, Хасан Ханафа и Наср Хамид Абу Зайд указывали на то, что концепция исламизации часто игнорирует историко-критический метод и предлагает упрощенное понимание сакрального текста, что, по их мнению, ведет к догматизму, а не к подлинному интеллектуальному возрождению. Учет этой критики, особенно в части герменевтики и социального контекста, необходим для объективного анализа данной концепции.

Еще более фундаментальная критика исходит от Накыба аль-Аттаса, который утверждает, что прежде чем «исламизировать» современные науки, необходимо освободить само понятие знания (*маḫрир аль-ма'рифа*) от секулярных и западных предпосылок [11]. В отличие от аль-Фаруки, делавшего акцент на *тауḥīде* как методологическом принципе единства истины, он помещает в центр *аḍаб* – дисциплинированное и этическое состояние души и ума, которое предшествует любому познанию [12]. Малазийский исследователь критикует проект аль-Фаруки за то, что тот, по его мнению, остается в плену западной интеллектуальной рамки, пытаясь лишь «дополнить» ее исламскими ценностями, вместо того, чтобы предложить альтернативную эпистемологию, основанную на классической исламской метафизической традиции [13].

По убеждению аль-Аттаса отсутствие внимания к классической исламской философии и суфизму (*маṣаввуфу*) с его концепцией единства бытия (*ваḥдат аль-вуджӯд*) как высшего проявления *тауḥīда* превратило проект исламизации в сухой институциональный и методологический конструкт, лишенный духовной и онтологической составляющей. Для него подлинное исламское знание есть, прежде всего, *ма'рифа* – интуитивное, озаренное знание, которое невозможно произвести путем простой рационализации Откровения.

В связи с расхождением взглядов аль-'Аттас развивает собственную школу исламизации знаний, движение которой осуществляется не «снизу вверх» (от методологии к инструментарию), как в школе аль-Фаруки и его последователей, а «сверху вниз» (от онтологии к методологии), о чем речь пойдет в нашем следующем исследовании. Здесь же важно отметить, что разногласия между «методологической» и «метафизической» школами составляют важнейший контекст для понимания современных дискуссий об исламизации знания.

Плодотворное развитие концепции исламизации знания (*аṣлямаṯ аль-ма'рифа*) требует внимательного учета обозначенных критических аргументов. Ее будущее видится не в радикальном отрицании современных научных подходов и методов, а в их взвешенной и критической оценке через призму целостной исламской эпистемологии, укорененной в классическом наследии (*ат-турāṣ*). Такой подход позволит избежать крайностей как слепого заимствования, так и изоляционизма, способствуя формированию подлинного исламского интеллектуального ответа на вызовы современности. Именно такой, критически выведенный и онтологически обоснованный подход открывает путь к осмыслению потенциала концепции для решения задач, стоящих перед мусульманским сообществом за пределами первоначального контекста ее возникновения.

Заключение

Для российского контекста с его уникальным правовым полем и историческим опытом зарубежная модель исламизации знаний представляет интерес не как институциональный образец для копирования, а как источник методологического вдохновения. Творческая адаптация ее ядра – принципа единства истины (*тауḥīда*) – возможна через вдумчивое содержательное взаимодействие теологии как науки (ВАК 5.11) и традиционного религиозного образования. Этот синтез способен дать импульс

для решения актуальных проблем российского общества, в частности, через осмысление классического исламского наследия *(ат-турāс)* и выработку этических ориентиров для профессиональных сфер.

Считаем, что результаты исследования могут содействовать конструктивному диалогу между светской академической наукой и традиционным религиозным знанием. В условиях российской поликонфессиональности и поликультуральности идеи интеграции ценностей (*такāмуль*), ответственного отношения к знанию и цивилизационного развития (*‘умрāн*), развиваемые в рамках концепции, могут послужить ресурсом для укрепления общественного согласия и формирования этических ориентиров в профессиональных сферах. Таким образом, настоящее исследование, посвященное эволюции концепции интеграции знаний от методологии к институционализации и гносеологическим инструментам, нацелено не только на реконструкцию интеллектуальной истории, но и на выявление ее эвристического потенциала для решения актуальных задач, стоящих перед теологией, образованием и обществом в современной России.

(*Продолжение в следующем номере*)

Литература

1. Абу Сулейман. Кризис мусульманского разума / пер. с араб., прим. к хадисам и послесл. Э. Р. Кулиева / ‘Абд ал-Хамид Абу Сулейман. – Санкт-Петербург: Litobook, 2022. – 348 с.

2. Абу Сулейман. Методология в исламской мысли / пер. с араб. Сулеймана Вахита. – 1-е изд. / Абд ал-Хамид Абу Сулейман. – [Б.м]: Институт интеграции знаний, 2024. – 96 с.

3. Ал-Фаруки. Ат-Тавхӣд: его последствия в мышлении и жизни / пер. с англ. С. В. Козакова, З. А. Шамхаловой. – 1-е изд. / Исма‘ил Раджи ал-Фаруки. – [Б.м]: Институт интеграции знаний, 2024. – 304 с.

4. Аль-Альвани. Единобожие, очищение и созидание: попытки раскрытия основополагающих принципов и целей Корана / пер. с англ. Сулеймана Вахита. – 1-е изд. / Таха Джабир аль-Альвани. – [Б. м.]: Институт интеграции знаний, 2025. – 162 с.

5. Аль-Альвани. Самобытность и универсальность современной исламской мысли / пер. Сулеймана Вахита. – 1-е изд. / Таха Джабир аль-Альвани. – [Б. м.]: Институт интеграции знаний, 2024. – 392 с.

6. Аль-Фаруки. Сущность социальных наук через призму исламского видения / пер. Сулеймана Вахита. – 1-е изд. [б. г.]. / Исма‘ил Раджи ал-Фаруки. – [Б. м.]: Институт интеграции знаний, 2024. – 48 с.

7. Al Faruqi. “Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective”. In Islam: Source and Purpose of Knowledge / Ismail al Faruqi. – Herndon: IIIT, 1988. – Pp. 13–63.

8. Малкави, Ф. Х. Интеграция познания. Основы исламской методологии / пер. с анг. Л. Алмазовой. / Ф. Х. Малкави. – Москва: – [Б.М]: Институт интеграции знаний, 2023. – 499 с.

9. Мухаммад Абид аль-Джабири. Наḳд аль-Аḳль аль-Араби / аль-Джабири Мухаммад Абид. – Бейрут: Марказ ад-Дирасат аль-Ваḥда аль-‘Арабиййа, 2009. – 672 с.

10. Аль-Альвани. Ат-Таухид ва ат-тазкийа ва аль-умран / Таха Джабир аль-Альвани. – Бейрут: Дар ал-Хади, 2003. – 208 с.

11. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. – 2nd ed. / Syed Muhammad Naquib al-Attas. – Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993. – 204 p.

12. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education / Syed Muhammad Naquib al-Attas. –

Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1991. – 42 p.

13. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. The Metaphysics of Islam: An Inaugural Lecture / Syed Muhammad Naquib al-Attas. – Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995. – 72 p.

14. Al-Jabri, Muḥammad Abid. The Formation of Arab Reason: Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World / Muḥammad ʻAbid al-Jabiri. – London: I. B. Tauris, 2011. – 462 p.

15. Fazli A. H. The Qur'anic Theology, Philosophy and Spirituality / Abdul Hafeez Fazli. – Createspace Independent Publishing Platform, 2016. – 400 p.

16. Laabdi, M. From Aslamat al-Maʻrifa to al-Takāmul al-Maʻrifī: a study of the shift from islamization to integration of knowledge / M. Laabdi, A. Elbittioui // Religions. 15 (3), 2024: 342. – Pp. 1–16.

References

1. Abu Sulaiman, Abd al-Hamid. *The Crisis of the Muslim Mind*. Transl. from Arabic, comment. to the hadith and afterword by E. R. Kuliyev. St. Petersburg: Litobook Publishing House, 2022. 348 p. (In Russian).

2. Abu Suleiman, Abd al-Hamid. *Methodology in Islamic Thought* / Transl. from Arabic by Suleiman Vakhit. 1st ed. Institute of Knowledge Integration, 2024. 96 p. (In Russian).

3. Al-Faruki, Isma'il Raja. *At-Tawhid: its consequences in thinking and life*. Transl. from English by S. V. Kozakova, Z. A. Shamkhalova. 1st ed. Institute of Knowledge Integration, 2024. 304 p. (In Russian).

4. Al-Alwani, Taha Jabir. *Monotheism, Purification and Creation: Attempts to Reveal the Fundamental Principles and Goals of the Qur'an*. Transl. from English by Suleiman Vakhit. 1st ed. Institute of Knowledge Integration, 2025. 162 p. (In Russian).

5. Al-Alwani, Taha Jabir. *The originality and universality of modern Islamic thought*. Transl. by Suleiman Vakhit. 1st ed. Institute of Knowledge Integration, 2024. 392 p. (In Russian).

6. Al-Faruki, Isma'il Raja. *The essence of social sciences through the prism of Islamic vision*. Transl. by Suleiman Vakhit. 1st ed. Institute of Knowledge Integration, 2024. 48 p. (In Russian).

7. Al Faruqi, Isma'il Raja. "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective." In: *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon: IIIT, 1988. Pp. 13–63. (In English)

8. Malkawi, Fathi Hassan. *Integration of cognition. Fundamentals of Islamic methodology*. Transl. from English by L. Almazova. Moscow: The International Institute of Islamic Thought, 2023. 499 p. (In Russian).

9. Muhammad Abid al-Jabri. *Naqshad al-Aql al-Arabi*. Beirut: Markaz ad-Dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 2009. 672 p. (In Arabic)

10. Al-Alwani, Taha Jabir. *At-Tawhid wa at-tazkiya wa al-'umran*. Beirut: Dar al-Hadi, 2003. 208 p. (In A

11. abic)

12. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. 2nd ed. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993. 204 p. (In English)

13. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1991. 42 p. (In English)

14. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Metaphysics of Islam: An Inaugural Lecture*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995. 72 p. (In English)

15. Al-Jabri, Muḥammad Abid. *The Formation of Arab Reason: Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris, 2011. 462 p. (In English).

16. Fazli Abdul Hafeez. *The Qur'anic Theology, Philosophy and Spirituality*. Createspace Independent Publishing Platform, 2016. 400 p. (In English).

17. Mourad Laabdi, Aziz Elbittioui. "From Aslamat al-Ma'rifa to al-Takāmul al-Ma'rifī: a study of the shift from islamization to integration of knowledge." *Religions,* no. 15 (2024): 1–16. (In English).