

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Р.Р. СИКОЕВ

Эволюция понятия “исламский джихад”: от пути самосовершенствования к пути войны

В статье анализируется процесс радикализации категории “джихад” в мусульманской общественно-политической мысли в период с конца XIX по начало XXI в.

Ключевые слова: ислам, радикальные идеи, экстремизм, терроризм.

The article analyses the process of radical changes of the category “Jihad” in Islamic socio-political thought from the end of XIX century till the beginning of XXI century.

Keywords: Islam, radical idea, extremism, terrorism.

За истекшие 30 лет в общественно-политический дискурс стран совокупного Запада прочно вошло понятие, пришедшее с мусульманского Востока, – “джихад” (“священная война против неверных”). Ныне оно не сводится только к эскалации исламского экстремизма и терроризма, наблюдаемой на протяжении последних десятилетий в ряде мусульманских стран (Ирак, Афганистан, Пакистан и др.). События международной жизни недавнего времени выявили, например, и такой способ применения упомянутой категории, как политико-дипломатическое давление на оппонента. Именно так выглядит призыв ливийского лидера М. Каддафи ко всему мусульманскому миру в феврале 2010 г. объявить джихад Швейцарии (а по существу – всему европейскому сообществу) за запрет строительства на ее территории минаретов.

Чтобы эффективно противодействовать подобным тенденциям, недостаточно их осуждения международным сообществом и намерения бороться с ними вооруженным путем. Ведь подобные действия могут стать эффективными, если мы сумеем разобраться в сути рассматриваемого явления. Это делает актуальным исследование категории “джихад” не просто как одного из постулатов Корана, но как феномен общественно-политической жизни мусульманского сообщества. Но прежде чем перейти к изложению конкретных фактов, иллюстрирующих процесс радикализации одного из положений ислама за определенный исторический период, полагаю целесообразным высказать несколько общих замечаний.

Естественно, радикализм, экстремизм и терроризм не есть специфические качества, присущие исключительно исламу. История цивилизаций, в том числе и христианского мира, знает немало подобных примеров. Однако из-за того, что волна терроризма, поднимающаяся с конца XX столетия в разных частях света, связана с деятельностью

Сикоев Руслан Романович – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН.

экстремистских мусульманских организаций, таких как Аль-Каида, Талибан и др., в общественном сознании она стала ассоциироваться с этой религией в целом и экстремизироваться на весь мусульманский мир. Парадокс здесь в том, что сами экстремисты претендуют именно на такую интерпретацию своих агрессивных и жестоких действий: это якобы общемусульманское движение протеста, новая фаза исламского джихада.

Разумеется, нельзя согласиться с подобными сентенциями и ставить знак тождества между исламским вероучением и деятельностью террористических групп. В этой связи приведу справедливое высказывание ученого-исламоведа С. Глаголева, который еще в начале прошлого века писал: “Без сомнения, при суждении о нем (исламе. – Р.С.) нужно различать мораль Корана и мораль его последователей. Евангелие не ответственно за плеть и кнут, употреблявшийся у христианских народов, так и Коран не ответственен за многое, практикующееся у мусульман” [Глаголев, 1904, с. 202].

Аналогичным образом многие современные мусульманские богословы считают, что учение ислама и террор несовместимы, а категория “джихад” не тождественна последнему. Так, авторитетный турецкий богослов М. Фетхулла Гюлен, резко осуждающий деятельность У. бен Ладена и его последователей, подчеркивал: “Может быть во всем полутора миллиардном мусульманском мире найдется трое–пятеро таких ничемных людей. Их можно назвать и отбросами Исламского мира. Своими неподобающими действиями пачкают светлый лик ислама” [Ислам... 2005, с. 26].

К этому следует добавить, что ислам – динамичная, религиозная, социально-идеологическая и политическая система, доказавшая свою способность на протяжении веков к самоурегулированию, к адаптации в меняющихся исторических условиях. Она периодически подвержена процессам обновления, происходящим с регулярной цикличностью: периоды рутинного застоя в мусульманском мире внезапно сменяются бурными всплесками активности – начинаются движения протеста, обычно в форме вооруженных выступлений, как против иноземцев, так и своих “неисламских” элит. Явление это хорошо известно под названием *таджид* – обновление, ренессанс, возрождение, пробуждение. Оно, по существу, представляет процесс очищения ислама от всех “вредных и порочных” новшеств (*бида*), привнесенных в него чуждой ему цивилизацией и возврата к “чистой вере” праведных предков.

Традиционно возрождение ислама сопряжено с появлением харизматической личности, которую Всевышний избирает *муджаддидом* – “обновителем веры”. Он появляется в критические для мусульман времена, чтобы спасти их и вернуть на праведный путь, указанный пророком Мухаммедом. В одном из хадисов (преданиях о словах и деяниях пророка) говорится: “Истинно, Аллах возвысит среди народа сего в начале каждого столетия того, кто будет возрождать их /народа/ веру” [Изречения... 1995, № 804]. Раскрывая этот хадис, крупнейший исламовед И. Гольдцигер отмечал: «По смыслу исламистской традиции Бог для укрепления веры в начале каждого столетия посылает человека, обновляющего религию ислама. Сунниты и шииты усердно воспитывают число людей, которые могут быть признаны “обновителями” для каждого отдельного столетия. Последним из этих людей будет сам махдий» [Гольдцигер, 1912, с. 209]. Разумеется, столетний период – необязательно фиксированная дата: сроки могут быть больше или меньше.

По мнению американской исследовательницы Б. Меткалф, религиозные лидеры – *муджаддиды*, или Махди (“ведомые верным путем”), как правило, оказываются во главе религиозно-социальных движений в кризисные времена и выражают настроения и стремления общества [Metcalfe, 1982, p. 6]. К числу таких “обновителей” исламская традиция, часто складывавшаяся под влиянием весьма разнородных течений, в разное время относил личности, совершенно не схожие и в идейно-политическом, и в религиозном отношении. Так, в Афганистане в XIX в. к муджаддидам причислялись наиболее почитаемые шейхи суфийских орденов Накшбандия, Кадирия, Чиштия и др. Тогда как талибы провозгласили “повелителем правоверных” и новым муджаддидом своего лидера муллу М. Омара, на которого якобы была возложена божественная

миссия выволить афганский народ из “дьявольского круга несчастий”, куда его загнали не только внешние, но и внутренние “безбожники”, в том числе суфии.

Наконец, при изучении идеологических концепций современных мусульманских радикалов и воинствующих экстремистов важно выделить тесную связь их политики и практики с идеей панисламизма. Основные его положения, восходящие, но не тождественные кораническим принципам (приоритет религиозной общности над национальной, братство всех последователей ислама, объединение в единый союз, будь то в форме халифата или конфедерации мусульманских государств, джихад как средство возрождения былого могущества мировой мусульманской общины и распространения ее влияния), взяты на вооружение современными исламистами. Они всячески пытаются представить панисламизм как некую индульгенцию на игнорирование международного права, на непризнание политико-географических границ между государствами, которые, по их словам, “определены людьми, а не Богом”. Исламские радикалы, выступающие в современном мире в роли наследников учения панисламизма, активизирующие процесс “исламизации национализма” под прикрытием лозунга о братской солидарности и помощи угнетаемым единоверцам, вмешиваются во внутренние дела других государств. Примеры вооруженного вмешательства можно было наблюдать в конце XX–начале XXI в. в Ираке, Ливане, Афганистане, Пакистане, Чечне, Кашмире и других мусульманских регионах. И если в первой половине XX в. были основания считать, что панисламизм исчез из идеологического арсенала религиозно-политической элиты мусульманских стран и уступил место партикулярному национализму, перейдя в категорию фантомов, которым не суждено возродиться, то жизнь опровергла подобные предположения. И в начале XXI в. панисламизм в его радикально экстремистской форме превратился в реальную опасность, став идейной основой для практики международного терроризма.

Радикальная трансформация ислама нигде так ярко не проявилась, как в трактовке понятия “джихад”. Здесь уместно напомнить, что изначально оно воспринималось как борьба в защиту ислама и распространения учения пророка Мухаммеда на весь мир. Позже экзегеты Корана, исходя из личности Пророка, считавшегося образцом *инсане камил* (“совершенного человека”), расширили концепцию джихада, отдав предпочтение морально-нравственной стороне – духовному росту индивида. Вследствие чего приобрели важное значение и вес такие категории, как “джихад сердца”, “джихад языка”, “джихад руки” и т.п., в совокупности составившие так называемый “Великий джихад”. Тогда как “джихад меча”, оставаясь важным для мусульманина понятием, все же рассматривался как “Малый джихад”.

Итак, дискуссия о сути джихада – против кого следует вести “священную войну”, какой характер она должна иметь (оборонительный или наступательный), долг ли это каждого мусульманина или коллективная обязанность – ведется давно. При этом нужно учитывать, что взгляды улемов-экзегетов Корана на трактовку упомянутого термина не всегда были одинаковы, так как во многом определялись современной им военно-политической обстановкой и историческими обстоятельствами. Одни считали джихад оборонительной войной, другие допускали ее наступательный характер с целью утверждения исламской веры. Споры эти продолжатся и в наши дни.

Вот лишь один из примеров попытки решить вопрос о природе джихада. В январе 1999 г. группа исламских улемов из Иордании предложила свою трактовку этого понятия. Выведенная ими новая формула “священной войны” для современных условий гласит: “Джихад совмещает в себе наступательную, оборонительную и предупредительную войну” (цит. по [Boddansky, 1999, p. 388]). Правда, при этом нынешние экстремисты предали забвению иное важное правовое положение, определяющее понятие “джихад”. Турецкий богослов А. Булач, ссылаясь на мнение факихов (законоведов) ханафитского толка ислама, распространенного в значительной части мусульманского мира, подчеркивает: «Объявление войны другим странам, а следовательно ведение джихада, находится только в компетенции полномочной власти, и что никакая отдельная личность, гражданская группа, общество или же политическая организация, партия и т.д. самостоятельно не могут под именем “джихад” объявлять войну другим» [Ислам... 2005, с. 124].

Все это указывает на целесообразность исследования процесса радикализации идеи “джихада” в исторической ретроспективе. На мой взгляд, она началась под непосредственным влиянием учения С. Джамалуддина Афгани (1838–1897) – основоположника панисламизма и концепций религиозно-политических деятелей, считавших себя его последователями. Повышенное внимание панисламизма – религиозно-политического течения, возникшего как ответная реакция мусульманского Востока на колониаторскую политику мировых держав, к джихаду как инструменту достижения независимости – не было случайным. С момента появления это учение уже несло в себе сильный заряд радикализма. Достаточно вспомнить экспансионистские планы Афгани, предложенные им в “Письме османскому халифу”. Впоследствии более чем за вековую историю доктрина Афгани прошла через много этапов и была лозунгом многих религиозно-политических деятелей, начиная от лидеров “Братьев-мусульман” и кончая современными джихадистами, каждый из которых вносил в него свою долю радикализма.

Анализ эволюционных процессов, тенденций, наблюдаемых в панисламизме, позволяет прийти к следующему выводу. Суть основных положений этой доктрины, восходящих к догматам Корана, со временем не менялась. По-прежнему актуальными остаются лозунги единства и братства мусульман, создания идеального государства – халифата, использования силы для его воплощения в жизнь, и вряд ли их содержание когда-нибудь в корне изменится. Однако при неизменности сути этих основных положений они со временем постепенно приобрели новые оттенки и качества и трактовались различными религиозно-политическими силами по-разному, в соответствии с меняющимися социально-экономическими условиями жизни общества в тех или иных мусульманских странах и интересами разных радикальных группировок, в первую очередь нацеленных на захват власти.

Надо сказать, что в целом отношение самого Афгани к джихаду не было однозначным. С одной стороны, он рассматривал джихад, по его терминологии – “религиозную войну”, как необходимую оборону в случае агрессии чужеземцев; с другой – не исключал возможности “наступательных войн” для расширения пределов территорий “мусульманской нации”. И все-таки в конечном счете он склонился к неагрессивной версии. «Остерегайтесь, – писал он в 1896 г. в статье “Таасоб” (фанатизм, шовинизм. – *Р.С.*), – чтобы религиозные связи не стали причиной уничтожения справедливости и инструментом агрессии, поскольку ваша религия предостерегает вас от этого и угрожает самыми страшными карами». Мусульманам следует использовать религиозную общность, чтобы «постараться сравняться с другими народами в достижении “мощи, престижа, величия и власти” и соперничать с ними в области получения полезных знаний и совершенствования человека» [Урват... 1997, с. 63].

Между тем в 1928 г. школьный учитель из Египта Х. аль-Банна основал общество “Братьев-мусульман”, которое положило начало современному радикальному исламистскому движению в мусульманском мире (см., например, [Harris, 1964]). Аль-Банна совершил резкий поворот в сторону радикализации джихада, провозгласив его, подобно хариджитам, шестым столпом веры, тем самым превратив в священную обязанность и долг каждого мусульманина. В целом “Братья-мусульмане” отводили джихаду три основные функции: защита самой организации, защита родины и исламских ценностей от империалистической агрессии и, наконец, содействие мессианской роли ислама по установлению его мирового господства. Сподвижник аль-Банна, радикальный идеолог С. Кутб в своей книге “Вехи на пути” в этой связи особо подчеркивал, что к власти в Египте можно прийти только путем вооруженного упразднения существующего режима. Главной же функцией джихада он считал “не оборонительную, а наступательную войну” как против внутренних, так и внешних сил, ради достижения мирового господства мусульман (цит. по [Раджабадинов, 2003, с. 57–58]).

Еще дальше продвинулся пакистанский улем, основатель “Исламского общества” А.-А. Маудуди, живший во время раздела Британской Индии. Он вообще считал джихадом любую войну, в которой участвуют правоверные. Для Маудуди, как и для аль-Банна, джихад был одной из неукоснительных основ веры, которых обязан придерживаться каждый ее адепт. “Джихад, – утверждал он, – такая же обязанность мусульманина, как ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, – грешник” [Маудуди, 1993, с. 87, 91, 101].

Более того, Маудуди считал джихад единственным эффективным инструментом избавления человечества от войн, социальной и расовой дискриминации. «Ислам, – писал он в книге с характерным названием “Давайте изменим этот мир”, – должен осуществить эту революцию не в одной отдельно взятой стране или нескольких странах, а во всем мире. Долгом каждого члена исламского движения, где бы он ни жил, является труд ради революции, конечная цель которой – не что иное, как мировая революция. Любая революционная идеология, выступающая за благо всего человечества, а не одной страны, не может ограничиваться пределами одной страны или народа. Благодаря именно этому своему качеству идеология ислама должна сделать своим идеалом мировую революцию... Никакая часть человечества не должна быть лишена этого» (цит. по [Jamilah, 1973, p. 58]).

Следующий этап радикализации идеи “джихада” был связан со временем антишахской революции в Иране 1978–1979 гг., а точнее – с периодом ирано-иракской войны. Лидер и духовный отец исламской революции имам Р. Хомейни вообще считал неполноценной религию, в которой нет понятия “священная война”. Закономерно, что идеологи исламского режима в годы войны особое внимание уделяли пропаганде джихада. Объявив одним из главных направлений внешней политики Ирана экспорт исламской революции за рубежи страны, они вслед за Афгани утверждали, что:

- ислам считает все человечество единой семьей и поэтому не ограничивает свою миссию только одним народом. Идеальное общество, которое будет создано на основе ислама, не может быть ограничено рамками только одной территории;

- свою миссию ислам видит в распространении истинной веры по всему миру и освобождении человечества от рабства, даже если противники ислама называют эту миссию “экспансией” и “вмешательством” во внутренние дела других государств;

- ислам относится ко всем людям справедливо, с добром и любовью, но вместе с тем существует отличие в подходе к последователям “своей религии” и сторонникам “чужой религии”. Поэтому страна, в которой проживают “свои”, с точки зрения ислама, более священна и уважаема, чем страна “чужеземцев”.

- если же среди “чужеземцев” проживает хотя бы один угнетаемый “свой”, то все его единоверцы по закону ислама и его морали, обязаны противодействовать его угнетателям;

- джихад – продолжение идеологической борьбы ислама против угнетения и бесправия. Каждый мусульманин, проживающий в любом уголке земли, обязан вести пропаганду и бороться против тирании. Идеологическая борьба мусульман может приобретать военный характер, и “холодная” война может превратиться в “горячую”, чтобы ислам “в конечном счете” получил абсолютное господство в мире, а “неверное” человечество обратилось к вере ислама [Джаванан, 1983, с. 4–6, 59].

Еще более жестко шиитская концепция “священной войны” была изложена в работах иранского теолога М. Мотаххари, утверждавшего, что джихад – “не нападение, не обман и не установление господства над другими”, а лишь борьба с агрессией. Поэтому в соответствии с исламом джихад считается законным и дозволенным, когда он ведется против агрессии: “...защищает жизнь, имущество, богатство, землю, независимость, честь и самое святое – народ”. Причем понятие агрессии трактуется предельно широко. Например, на территории чужой страны существует “слабая и беспомощная группа людей”, по терминологии Корана, *мостазафинов* (обездоленных), которые подвергаются притеснениям и обидам. “Это – агрессия, и мусульмане не могут оставаться к ней безучастными: их миссия – освободить угнетенных от идеологического или иного рабства. Джихад – это оборона, сопротивление деспотии, но ее виды не ограничены. Следует защищаться не только тогда, когда на тебя лично напали с оружием в руках, необходимо защищать и свои моральные и материальные ценности” [Мотаххари, 1984, с. 65–68].

На подобных идеологических основах строятся джихадистские концепты современных идеологов-экстремистов. В целом, при всем различии религиозно-политических взглядов и методов практической деятельности современных исламистов, у них много общего. Большинство их – салафиты, видящие свою миссию в возвращении к исламу “праведных предков” (*ас-салаф ас-салихун*); они панисламисты, не

признающие государственных и политико-географических границ и объявляющие своей “священной обязанностью” защиту единоверцев в любой точке мира; многие из них – халифатисты, выступающие за создание “всемирной империи мусульман”; наконец, часть нынешних исламистов – проповедники джихада, призывающие мусульман освободить “оккупированные” мусульманские территории, не останавливаясь перед применением вооруженной силы и методов террора.

Так, идеологи движения Талибан считали доведение джихада до конечной цели “священным долгом” каждого мусульманина. «Наша заветная мечта, – подчеркивала официоз талибов газета “Тулуйи афган”, – состоит в том, чтобы все мусульманские страны мира в конечном счете объединились в один, единый и нерушимый исламский халифат и выступили как одна великая сила». Талибы были уверены, что созданный ими Исламский эмират в Афганистане – всего лишь первый шаг на пути к всемирному халифату. Причем любопытно, что призывая мусульман к джихаду, талибы уделяли большое внимание сугубо экономическому, материальному аспекту этого “священнодействия”. Они особо подчеркивали, что если для *кафиров* (неверных) джихад – это несчастье, то “для мусульман джихад – это благо, милость, поскольку посредством его мусульмане не только создадут халифат, но и улучшат свое экономическое положение, захватив богатые трофеи у *кафиров*” [Тулуйи... 1997].

Следующей ступенью радикализации идей современных исламистов стала концепция А. Аззама, чье влияние на развитие идеологии джихада, на мой взгляд, было куда большим, чем самого бен Ладена. Аззам рассматривал джихад как общеисламскую проблему, касающуюся всех мусульман во всем мире. Каждый из них обязан вести джихад и в других странах, защищая своих “мусульманских братьев и сестер от притеснений со стороны неисламских режимов” (цит. по [Reeve, 1999, p. 169]).

Для Аззама джихад был лишь частью более широкого плана “установления шариата на земле”. Он ратовал за создание первоначально регионального или локального халифата на какой-либо территории, где проживают мусульмане, которая впоследствии должна обеспечить дальнейшее распространение ислама. В брошюре “Защита мусульманских земель – важнейшая обязанность каждого мусульманина” Аззам утверждал, что создание халифата следует начать с введения исламского порядка на небольшой территории, а затем это “подобно искре, взорвет пороховую бочку”. Он выступал ярким сторонником насилия: “Те, кто думают, что реальную жизнь общества можно изменить без крови, без жертв, не понимают сущности религии” [Аззам].

В другой своей книге “Присоединись к каравану” Аззам, стремясь доказать необходимость джихада, объяснял основные причины, по которым следует вести вооруженную борьбу против “неверных”. Главная из них состояла в том, что джихад – величайшая форма борьбы, посредством которой мусульманин может достичь наивысшего положения в мире. Подобно имаму Хомейни, Аззам утверждал, что религию, в которой нет понятия “священной войны”, невозможно распространить по свету. Джихад – одна из составляющих ислама, это не случайный феномен. Ислам во все времена “приглашает присоединиться к каравану джихада” [Azzam, 1987].

Аззам отстаивал и активно пропагандировал панисламистскую концепцию, согласно которой одно мусульманское государство обязано поспешить на помощь другому, если то подверглось нападению или притеснению со стороны “неверных”. Оправдывая вмешательство во внутренние дела других стран, он стремился доказать, что если хотя бы часть территории правоверных попадает в руки “неверных”, джихад становится для первых обязательным. Если же мусульмане этой территории по каким-то причинам не в состоянии противостоять своим врагам, то обязанность ведения “священной войны” распространяется на их единоверцев, живущих по соседству, и так будет продолжаться, пока джихад не охватит всю планету с Востока до Запада. Для участия в нем не требуется разрешения мужа жене, родителей детям, кредитора заемщику. Пока в руках “неверных” остается хоть клочок земли, грех лежит на всех мусульманах, причем на ученых-богословах и правителях больше, чем на всех остальных. В случае необходимости другие мусульманские страны должны подключиться к защите притесняемого и вести войну пока “джихад не охватит весь мусульманский мир”. В связи с этим Аззам рассматривал “священную войну” в Афганистане именно

как отправной пункт на пути повсеместного распространения ислама. Квинтэссенцией его религиозно-политической концепции стал постулат: “Джихад должен продолжаться до создания халифата, откуда мусульмане обязаны распространить свет ислама по всему миру” [Azzam, 1987].

Все это позволяет сделать вывод, что ныне мир вступил в затяжной период резкой активизации исламистских сил. Современным мусульманским лидерам-экстремистам удалось наиболее жестко радикализировать концепцию джихада, придать ей законченно агрессивный характер. В их трактовке джихад – один из столпов ислама, а участие в нем – долг каждого правоверного. Трудно предсказать, как долго этот период продлится и чем закончится. Можно лишь предположить, что нынешний всплеск экстремизма – далеко не последний в цепи исторических событий. Тенденция к радикализму может сохраниться, и человечество не раз будет очевидцем его рецидивов.

Современный этап подъема исламистского радикализма, символом которого стали бен Ладен и его Аль-Каида, вывел на мировую политическую авансцену многие экстремистские силы, декларирующие свою приверженность воплощению в жизнь идей панисламизма, отвергающие мирные пути, пытающиеся добиться своих целей исключительно насильственными методами, включая терроризм. Но здесь, наверное, находится самая уязвимая точка концепции джихада: он провозглашает “священную войну” против “неверных”, а в реальности от терактов и иных агрессивных действий, организуемых джихадистами, не говоря уж об “акциях возмездия”, гибнут – и в большом количестве – их мирные единоверцы. Примеры этого можно легко найти в Афганистане, Пакистане, Ираке и других частях исламского мира.

Международное сообщество может и должно бороться с любыми проявлениями экстремизма. Что касается исламистского экстремизма, в определении его будущей судьбы решающая и определяющая роль принадлежит мировой мусульманской общине, которой по существу противопоставила себя “секта” джихадистов. И позитивный момент состоит в том, что мусульманский мир в целом, по крайней мере в настоящее время, в основном не воспринял и не поддержал их человеконенавистническую идеологию.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Azzam A. Защита мусульманских земель – важнейшая обязанность каждого мусульманина (<http://al-azkar.ucoz.ru/Maktabat/Djihad>).

Глаголев С. Ислам. Сергиев Посад, 1904.

Гольдцигер И. Лекции об исламе. СПб., 1912.

Изречения Мухаммада. Исламабад, 1995.

Ислам о терроре и акциях террористов-смертников. М., 2005.

Маудуди А.-А. Основы ислама. М., 1993.

Раджабадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003.

Azzam A. Join the Caravan. 1987 (<http://www.worldofislam.info/ebooks/joincaravan.pdf>).

Boddansky Y. Bin Laden. The Man who Declared War on America. Rocklin (Cal), 1999.

Harris Ch.P. Nationalism and Revolution in Egypt (the Role of the Muslim Brotherhood). Hague–London–Paris, 1964.

Jamilah M. Who is Maudoodi. Lahore, 1973.

Metcalf B.D. Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900. Princeton (N.J.), 1982.

Reeve S. The New Jackals: Ramzi Yossef, Osama bin Laden and the Future of Terrorism. Boston, 1999.

Джаванан (Иран) 1983. № 844 (на языке фарси).

Мотаххари М. Нахзатхайе ислами дар сад сале ахер. Кум (Иран), 1984 (на языке фарси).

Тулуйи афган (Афганистан). 1997. 23 октября (на языке дари).

Урват уль-Вуска-асаре Сайид Джамалуддин Афгани. Кабул, 1997 (на языке дари).