



**“НЕТ ПРИНУЖДЕНИЯ В РЕЛИГИИ”
(АЛ-БАКАРА, 256): АБСТРАКТНЫЙ
ПРИНЦИП И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
В ИСЛАМСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

Соотношение религии и насилия является давно и интенсивно исследуемой темой. Процессы секуляризации, отобравшие у религии средства цензуры и контроля над обществом, позволили открыто обсуждать противоречивый и местами шокирующий исторический багаж, который накопила церковь на Западе. Кроме того, постепенная гуманизация общественного дискурса, законодательное оформление основных прав человека поставили вопрос о том, является ли религия на самом деле позитивным, обогащающим феноменом или же только иным средством контроля и репрессии свободы человеческого существа.

Вопрос представляется как теоретический и практический одновременно. В теории большая часть религий постулируют любовь, милосердие и добро. Тем более это бросается в глаза в современном глобализирующемся мире, в котором каждая религия стремится развивать свою доктрину под лекало прав человека и демократических ценностей. Однако, как показывает практика, историческая ситуация, сращение религии с государственной идеологией, а равно как институализация организованной религии на базе ортодоксии способны превратить самую безобидную из религий в “машину инквизиции”.

Одним из наиболее значимых компонентов темы является проблема “принуждения в религии”, или насильственного обращения в ту или иную веру. В отношении ислама обсуждение этого вопроса в историографии было связано с темой исламизации христианского Ближнего Востока в результате арабских завоеваний VII века, а именно роли и значения насильственной пропаганды в этом процессе. Подобная постановка проблемы в работах XIX – начала XX века – результат подхода исламоведов первых поколений, многие из которых были миссионерами и преследовали конкретные полемические цели. Однако подъем ислама в середине XX века (и в особенности формирование радикальных террористических групп, использовавших ислам в качестве идеологической базы) поставил вопрос об идеологическом наследии этой религии в измерении его соответствия демократическим нормам и ценностям и о возможности реализации средневековых принципов и правил в современных обществах.

В этом контексте проблема принуждения в исламе, хоть и является широко дискутируемой в сети Интернет, на страницах печатных изданий и в речах представителей исламских организаций, между тем практически не была предметом специального научного исследования. Исключение составляют несколько статей в научных сборниках (например: [Rispler-Chaim 1992; Hakim 1994]) и монография Й. Фридмана, который, однако, уделил больше внимание юридическим, нежели богословским трактовкам этого принципа в исламе [Friedmann 2003]. Исходя из этого, цель данной статьи – отследить общий контекст и интерпретации принципа “нет принуждения в религии” в мусульманских толкованиях Корана, а также наметить основные линии сравнения этих интерпретаций с западными подходами к реализации свободы вероисповедания.

Принцип, запрещающий принудительное обращение в религию, был сформулирован в первой мединской суре ал-Бакара, аяте 256:

«Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения. Кто не верует в идолопоклонство и верует в Аллаха, тот ухватился за надежную опору, для которой нет сокрушения. Поистине, Аллах – слышащий, знающий!» (здесь и далее – перевод Корана И.Ю. Крачковского [Коран 1991, 56]).

Наиболее детальные комментарии на этот аят содержатся в тафсире выдающего-

ся мусульманского богослова и историка ал-Табари (ум. 310/922–923 г.). Другие значительные средневековые тафсиры – ал-Куртуби (ум. 671/1272 г.), Ибн Касира (ум. 774/1374 г.) и т.п. – являются по большей части либо сокращениями, либо повторениями сведений, собранных в “Джами” ал-байан ‘ан та’вил ‘ай ал-Кур’ан”. Отдельного анализа заслуживают современные тафсиры, такие как “Фи зилал ал-Кур’ан” Саййида Кутба [Quṭb 2001]. Именно последний – в силу важности и влияния личности его автора в развитии ислама в XX веке – и станет главным объектом анализа современных мусульманских интерпретаций принципа свободы вероисповедания.

Как уже было сказано, наиболее авторитетным и информативным средневековым тафсиром является многотомный трактат ал-Табари “Джами” ал-байан”. Экзегет начинает свой анализ аята ал-Бакара, 256 с указания на то, что мнения толкователей Корана относительно того, кому именно адресован был этот аят, существенно расходятся [Al-Tabari 1405, 14].

Первая, самая многочисленная, группа сообщений, приводимых ал-Табари, свидетельствует, что этот аят был ниспослан по поводу *ал-ансар* (“помощников Пророка”, в этом контексте – иудеев, принявших ислам в Медине), которые хотели принудить своих детей, воспитанных в иудаизме, к принятию ислама:

«[Передают] от ал-Ша’би, что одна женщина из *ал-ансар* дала обет Богу, что если выживет ее ребенок, то она сделает его одним из “людей Книги”. А когда пришел ислам, сказали *ал-ансар*: “О посланник Аллаха! Разве не должны мы принудить наших детей, которые являются иудеями, к исламу? Воистину, тогда, когда мы растили их иудеями, мы считали, что иудаизм – лучшая из религий. А как только Аллах принес ислам, разве не должны мы принудить их к исламу?” И ниспослал Аллах, велик Он, его напоминание: “Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения”» [Al-Tabari 1405, 15–16].

В другой версии *ал-ансар* хотят заставить принять ислам своих родственников, оказавшихся среди изгнанного из Медины иудейского племени *ал-надир*, чтобы таким образом они могли избежать изгнания.

Еще одним вариантом этого сюжета является история мусульманина ал-Хасина, сыновья которого приняли христианство:

«От ал-Садийя... который сказал: “Был ниспослан [этот аят] по [поводу] одного человека из *ал-ансар*, которого звали Абу ал-Хасин. Было у него два сына. И пришли как-то торговцы из ал-Ша’ма в Медину с грузом масла. И когда они распродали [свой товар] и хотели возвращаться, пришли к ним два сына Абу ал-Хасина, и торговцы призывали их принять христианство. И те приняли его и вернулись в ал-Ша’м с торговцами. И пришел их отец к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и поприветствует, и сказал: «Мои сыновья приняли христианство и уехали. Должен ли я потребовать их [назад]?» И сказал [посланник Аллаха]: «Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения». И еще не было в те дни приказано сражаться с людьми Книги. И сказал [посланник Аллаха]: «Отдалил их Аллах! Они первые из тех, кто не уверовал». И рассердился Абу ал-Хасин на Пророка, да благословит его Аллах и поприветствует, когда тот не послал потребовать их двоих [назад]. И был ниспослан [аят]: «Но нет – клянусь твоим Господом! – не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью» (ал-Ниса’, 65). А после того был отменен аят «Нет принуждения в религии», и было приказано сражаться с людьми Книги в суре Бара’а”» [Al-Tabari 1405, 15].

Во всех этих случаях, по сообщению передатчиков, пророк Мухаммад демонстрирует уважение к свободе вероисповедания и выбора тех, кто предпочел сохранить свою религию, даже тогда, когда родители имели все возможности использовать свое влияние и обратить своих детей в ислам. Эпизод с изгнанием иудейских племен из Медины показывает, что принятие ислама среди иудеев не происходило массово, но индивидуально: исламизация главы семьи, вероятно, не во всех случаях приводила к исламизации всего рода.

Однако толерантность Мухаммада в этих эпизодах, очевидно, плохо вязалась для

последующих поколений мусульман с развитием событий в Медине и в Аравии в 622–633 годах, когда Пророк, стремясь обезопасить новосозданную общину, ставил арабские племена перед четким выбором – ислам или меч, а также жестко карал отступников от ислама. Именно такие факты принудили отдельных комментаторов, указанных в тафсире ал-Табари, считать, что этот аят ал-Бакара, 256 либо был вовсе отменен последующими приказами сражаться с неверными (*аят ал-сайф* или *аят ал-китал*), либо же относится только к «людям Книги» (иудеям и христианам), и только в том случае, если они согласятся выплачивать откуп (*джизью*). Таким является лейтмотив второй группы сообщений:

«От Катады, который сказал про “Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения”: “Были принуждены к нему (исламу. – Д.Ш.) племена арабов (الحي من العرب), потому что они были народом невежественным, у которого не было Книги (Писания), которую бы они знали. И не принимается от них ничего, кроме ислама. И не принуждаются к нему (исламу. – Д.Ш.) «люди Книги»: если они решат давать *джизью* или *харадж* и не отступили от своей религии, то они освобождаются от него (принуждения. – Д.Ш.)” [Al-Tabari 1405, 16].

«Сказал ал-Даххак про Его слова “Нет принуждения в религии”: “Было приказано посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и поприветствует, чтобы он сражался с идолопоклонниками Аравийского полуострова. И не принималось от них ничего, кроме «Нет бога, кроме Аллаха» или [смерти от] меча (أو السيف) «لا إله إلا الله». فلم يقبل منهم إلا». А потом было приказано ему [про всех остальных], кроме язычников, чтобы принимал он от них *джизью* и сказал: “Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения”» [Al-Tabari 1405, 16].

«Сказал Катада про его слова “Нет принуждения в религии”: “Были арабы без религии и потому были они принуждены к религии мечом (بالسيف)”. Сказал [Катада]: “Не принуждаются иудеи, христиане и огнепоклонники (المجوس), если они дают *джизью*”» [Al-Tabari 1405, 16].

Последнее мнение – отнесение этого аята к «людям Книги» или, точнее, к определенной группе людей, с которых считалось возможным брать *джизью*, – по всей видимости, представлялось наиболее обоснованным и для самого ал-Табари [Al-Tabari 1405, 17]. В этом своем толковании, как и во многих других, ал-Табари выступает активным противником использования концепта *насх* без достаточно веских оснований (например, таких, как взаимоисключающие смыслы аятов). Он пишет, что этот аят только по форме представляет собой **универсальный приказ/запрещение**, а на самом деле его внутренняя сущность подразумевает определенную специфику или некую конкретность (لأنما ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص), что делает неправильным отнесение его к «отмененным» (*ал-мансух*). Логика ал-Табари такова, что будь этот аят универсальным и действующим запрещением принуждать к исламу кого бы то ни было, пророк Мухаммад не имел бы права делать это под угрозой меча, как он это делал с арабскими языческими племенами и отступниками; с другой стороны, и отмененным этот аят назвать нельзя, поскольку Мухаммад очевидно не принуждал к исламу «людей Книги» [Al-Tabari 1405, 17]. Таким образом, по мнению ал-Табари, аят вполне мог звучать как «нет принуждения в религии для тех, у кого берется откуп (*джизья*)» (لا إكراه لأحد ممن أخذت منه الجزية في الدين) [Al-Tabari 1405, 17]. Несмотря на то что достоверность содержания сообщений первой группы ал-Табари не считал безупречной, по его мнению, этот аят мог быть ниспослан Аллахом по какому-либо конкретному поводу, а затем его повеление было обобщено на все подобные случаи. Поэтому ниспослание аята с запретом принуждать к исламу иудеев, которые жили в Медине, также распространяется на представителей всех других религий, от которых разрешено брать откуп – *джизью* [Al-Tabari 1405, 17–18].

Версии толкования этого аята, приведенные в тафсире ал-Куртуби, в целом являются практически идентичными:

- 1) аят был отменен, поскольку общеизвестны факты принуждения пророком Мухаммадом арабских племен к исламу;
- 2) аят относится исключительно к «людям Книги», в то время как многобожники должны принуждаться к исламу;

3) аят был ниспослан в связи с вопросом ал-ансар о принуждении их детей к исламу;

4) аят был ниспослан в связи с историей Абу ал-Хасина и его сыновей [Al-Qurtubi 1372, 279–280].

Кроме этих, ал-Куртуби упоминает еще две версии, происхождение которых, однако, не обосновывается никакой традицией из Сунны.

Первая гласит: «И смысл его (аята 256 суры «ал-Бакара». – Д.Ш.) [таков]: не говорите про тех, кто принял ислам под [угрозой] меча, что они были заставлены, принуждены» (معناها لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف مجبرا مكرها) [Al-Qurtubi 1372, 281].

Согласно второй из этих версий, аят был посвящен проблеме обращения в ислам пленных. В целом и в этом случае принцип “непринуждения” “людей Книги” сохранялся неизменным, однако с одним ограничением – запрещалось принуждать только взрослых пленников. Касаясь детей считалось (в этом месте не совсем ясно, то ли ал-Куртуби ссылается на некоего Ашхаба, то ли приводит свое мнение), что они еще не исповедуют религию (والصغار لا دين لهم) и необходимо принуждать их принимать ислам, пока они не обратились в “ложную” религию [Al-Qurtubi 1372, 281]. “Что же касается остальных видов неверных, кроме язычников и людей Книги, то, если они платят *джизью*, мы не принуждаем их к исламу, все равно, являются ли они арабами, персами, курайшитами или другими” [Al-Qurtubi 1372, 281].

Необходимо отметить, что ал-Куртуби, в отличие от ал-Табари, все же избегает давать свое четкое мнение по этому поводу и фактически оставляет выводы для своих читателей. В этой связи тем более интересен подход Ибн Касира, который в первых же строках толкования пишет:

“Не принуждайте никого обращаться в ислам... Воистину, не будет полезным никому принимать религию (الدين), будучи принуждаемым силой” [Ibn Kathir 1401, 311].

Подобная “универсализация” смысла аята Ибн Касиром прослеживается и в презентации уже рассмотренных историй его ниспослания. Так, например, приводя версию о полной отмене этого аята стихами Корана, которые призывают к сражению (*аят ал-китал*), мусульманский богослов пишет, что призыв к исламу должен быть обращен ко всем народам без исключения. Те же, кто откажутся принять его, обязаны выплатить *джизью* или погибнуть [Ibn Kathir 1401, 311–312]. Таким образом, выплата *джизьи* в этом толковании фактически является всеобщей опцией, а не только прерогативой для «людей Книги» или подобных им.

Обозначившаяся в поздних средневековых тафсирах тенденция к отрыву от первоначального контекста аята ал-Бакара, 256 в пользу универсализации его смысла нашла свое продолжение в современных трактатах по толкованию Корана. Безусловно, одним из наиболее значительных трудов XX века в этой области, который в некоторой мере можно назвать манифестом современного ислама, является тафсир “Фи зилал ал-кур’ан” (“В тени Корана”) выдающегося деятеля и идеолога «исламского возрождения» Сайида Кутба (1906–1966).

В комментариях к аяту 256 С. Кутб фактически излагает концепцию религиозной толерантности ислама, какой она сформировалась в мусульманском дискурсе середины XX века. Первым утверждением мусульманского богослова является то, что с точки зрения ислама религиозная вера не может быть предметом принуждения [Quṭb 2001, 348]. Он пишет, что ислам в своей проповеди опирается исключительно на убеждение, обращаясь к человеку как к целостному существу – к его интеллекту, здравому смыслу, чувствам, эмоциям и внутренней природе (*ал-фитра*), т.е. апеллирует к его сознательности [Quṭb 2001, 348]. При этом исламу чужды как насильственные методы убеждения, так и те средства, которые человек не в состоянии осмыслить рационально или которые повергают человека в смятение и растерянность, например чудеса [Quṭb 2001, 348].

Такая постановка вопроса С. Кутбом отражает две наиболее общие модели обращения в религию: либо через некий религиозный опыт, либо же через рациональный выбор. Из рассуждений Кутба следует, что для ислама более характерен (приемлем?) именно второй путь – путь рационального выбора веры в Бога как осознанной необходимости, в то время как путь обращения под воздействием пережитого религиозного опыта (чудес

или иных иррациональных событий) рассматривался им как форма внешнего принуждения. В противовес этому, пишет Кутб, для обращения неопитов «ислам использует факты, рассуждение, объяснение и убеждение» [Qutb 2001, 348].

В качестве примера насильственного обращения в религию С. Кутб приводит введение христианства как официальной религии при императоре Константине, однако основной удар его критицизма в этом аспекте все же направлен против диктаторской сущности современных государств, которые исповедуют секуляризм в качестве официальной идеологии:

«Современный человек лишен права выбирать и жить по принципам иным, нежели те, которые диктуются государством, использующим всю силу его колоссального аппарата, законов и властей. Люди сегодня имеют выбор быть приверженцами секулярной государственной системы, которая не позволяет веру в Бога как Творца и Господина мира, или же быть уничтоженными» [Qutb 2001, 350].

Такая радикальная постановка вопроса напрямую вытекает из огромного значения, которое С. Кутб придает религиозной вере. Он пишет, что свобода вероисповедания (“свобода верить”) – это **наиболее фундаментальное право, которое характеризует человека**, и именно поэтому отказывать человеку в этом праве означает **лишать его человеческой сущности** [Qutb 2001, 349]. Свобода вероисповедания, по С. Кутбу, также включает право открыто выражать свою религиозность и проповедовать свою религию [Qutb 2001, 349].

Несмотря на схожесть представлений С. Кутба о религиозной свободе с западными идеалами демократии, современные тенденции развития ислама в Европе раскрывают очевидную разницу интерпретаций этих принципов. С одной стороны, религиозная вера, конечно же, далеко не является основной чертой европейских представлений о человеческой сущности. Религия, какой бы важной она ни была, давно утратила в европейских обществах статус смыслообразующего звена и переместилась в сферу персональных духовных поисков индивида. С другой стороны, основным камнем преткновения для адаптации ислама в Европе выступает не свобода вероисповедания как таковая и даже не пропаганда религии, а вопрос об **открытом выражении религиозности** – ношение хиджаба в публичных местах, строительство мечетей с минаретами и призывы к официальному введению мусульманского права. Именно этот аспект характеризует современный конфликт ислама и секуляризма. Последний же, с точки зрения Кутба, приобрел на Западе характер тоталитарной идеологии.

Однозначность и целостность вышеизложенных взглядов С. Кутба на принуждение в религии очевидно контрастирует со средневековым плюрализмом точек зрения на этот вопрос. Однако Кутб все же не смог избежать проблемы соотношения принципа свободы вероисповедания с концепцией священной войны в исламе.

Он начинает свое толкование с критики западных оценок джихада и того, как они использовались для дискредитации исламской религии [Qutb 2001, 351]. Кутб обосновывает мысль, что джихад, хоть и является способом силового решения проблем, за всю историю исламской цивилизации никогда не использовался для пропаганды религии или принуждения к исламу, но только в качестве защитной меры против внешних и внутренних угроз: “Ислам отстаивает джихад, чтобы гарантировать право и свободу выражения религиозности и пропаганды веры” [Qutb 2001, 351]. Такие заявления Кутба являются плохо замаскированным ответом средневековым мусульманским экзегетам, которые, зачатую открыто, расценивали действия пророка Мухаммада по отношению к арабским племенам не как защитную меру, а именно принуждение к исламу.

На современном этапе джихад в концепции С. Кутба выступает средством установления социального порядка, который и будет обеспечивать полноценную религиозную свободу. Логично, что таким социальным порядком мусульманский идеолог считал именно исламский образ общественного устройства, основанный на принципах мусульманского права (*шари‘а*).

Учитывая всеобъемлющую разработанность социальной доктрины в исламе, можно объективно утверждать, что только такой порядок и способен воплотить идеалы религиозной свободы для мусульманина. Все иные формы государственного или социального

устройства неизменно будут ограничивать его религиозную свободу в том или ином аспекте, особенно в формах внешнего проявления религиозности. По мнению же Кутба, мусульманское право, обеспечивая мусульманина всеми возможностями исполнения воли Аллаха, между тем полностью отрицает принуждение к исламу всех остальных людей. При этом Кутб оставляет без разъяснения потенциальный статус и судьбу, которая ожидает в исламском социальном устройстве язычников, атеистов или отступников от ислама. Между тем, как показывает исследование Р. Петерса, средневековые подходы к решению вопроса об отступниках от ислама по-прежнему имеют место как в законодательстве исламских стран, так и в богословских концепциях влиятельных идеологов современного ислама [Peters, De Vries 1976–1977].

Разница в интерпретациях принципа свободы вероисповедания на Западе и в исламской богословской мысли становится еще очевиднее, когда Кутб проводит параллели с другим стихом этой же суры: “И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения, а (вся) религия будет принадлежать Аллаху. А если они удержатся, то нет вражды, кроме как к несправедливым!” (ал-Бакара, 193) [Коран 1991, 47]. Кутб пишет:

«Как обозначено в стихе 193 этой суры (ал-Бакара. – Д.Ш.), ислам считает религиозные гонения и любую угрозу религии более опасными для будущей стабильности и существования ислама, чем войну саму по себе. В соответствии с этим великим исламским принципом, выживание и процветание религии становится приоритетом над сохранением самой человеческой жизни. Ислам оправдывает оборону и защиту жизни и имущества силой, однако еще более он оправдывает использование силы для защиты веры» [Qutb 2001, 351–352].

Нет необходимости доказывать, сколь важной, ключевой для понимания глубинных различий между западной демократической идеологией и исламской доктриной является мысль Кутба о приоритете интересов религии (общины) над интересами индивида и даже над его жизнью. В этом толковании, собственно, и содержится ключ к пониманию многих актуальных процессов исламского мира: исламского возрождения в XX веке, перманентной нестабильности мусульманских обществ и угрозы терроризма, которая исходит от мусульманских радикальных групп, феномена суицидальных атак, а также борьбы ислама за место в западных обществах. Помноженные на отсутствие ортодоксии, официальной церковной иерархии и глубокий кризис авторитета в исламе, эти абстрактные идеи (не придуманные, но только артикулированные С. Кутбом и другими идеологами) и формируют современное мусульманское сознание, а также подходы к решению многих политических, религиозных и культурных вопросов.

Подытоживая общий обзор подходов к толкованию аята ал-Бакара, 256 в средневековой и современной мусульманской традиции, можно сказать, что уже на раннем этапе формирования ислама в его учении появляется идея религиозной толерантности и неприятия насилия как способа обращения в религию. Эта толерантность, в описаниях мусульманских богословов, базировалась в первую очередь на идее исключительности качеств ислама как истинной религии, которая выше того, чтобы принуждать кого-либо к ее исповеданию.

В средневековых интерпретациях принципа «нет принуждения в религии» главный упор делался на исследовании исторического контекста его возникновения. Мусульманские экзегеты были склонны постулировать запрет на принуждение в религии дифференцированно, с учетом доктрины *насих* и реальной практики самого пророка Мухаммада. Таким образом, по их мнению, снималось противоречие между внешней универсальностью принципа, как он сформулирован в Коране, и призывами к неустанной борьбе с язычниками, смертной каре отступникам от ислама и т.п.

Тафсир Саййида Кутба, использованный в этой статье как пример современного толкования Корана, был написан под очевидным влиянием борьбы с экспансией западных ценностей. Именно поэтому, декларируя абсолютную, без ограничений, универсальность принципа «нет принуждения в религии» (как это принято в секулярных обществах), С. Кутб оставляет все “спорные” вопросы исламской традиции без рассмотрения. Однако наиболее важной чертой его учения является то, что полнота свободы вероисповедания, а равно как и любая угроза исламской религии, включая ограничение

на практику мусульманских проявлений религиозности, может быть для мусульманина целью священной войны – джихада.

Таким образом, анализ мусульманской богословской традиции показывает, что, несмотря на сходные формулировки и декларации, все же существуют определенные различия подходов к принципам свободы вероисповедания в западных, секулярных, и современных мусульманских религиозных идеологиях, что составляет один из главных камней преткновения на пути демократизации исламских обществ и адаптации ислама на Западе. Формулирование этих различий и их критическое осмысление является наиболее перспективным и важным направлением исследования данной проблемы в дальнейшем.

ЛИТЕРАТУРА

- Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Москва, 1991. *Al-Qurtubi, Muhammad b. Ahmad. Al-Jami' li ahkam al-Qur'an (fi 20 ajza')*. Al-Qahira, 1372.
- Al-Tabari, Muhammad b. Jarir. Jami' al-bayan 'an ta'wil 'ay al-Qur'an (fi 30 ajza')*. Bayrut, 1405.
- Friedmann Y. Tolerance and coercion in Islam*. New York, 2003.
- Hakim H. No coercion in religion // Quest for excellence / Ed. Hamiza Ibrahim, Hasnan Hakim*. Kuala Lumpur, 1994.
- Ibn Kathir al-Dimashki, Isma'il b. Amr. Tafsir al-Qur'an al-azim (fi 4 ajza')*. Bayrut, 1401.
- Peters R., De Vries G.J. Apostasy in Islam // Die Welt des Islams*. 1976–1977. Vol. 17, Issue 1–4.
- Qutb S. In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal Al-Qur'an)*. In 30 Vol. Markfield, 2001. Vol. 1.
- Rispler-Chaim V. There is no compulsion in religion (Qur'an 2,256): freedom of religious belief in the Qur'an // Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*. 1992. Vol. 11/ 3–4.