

Skeptizismus und Monotheismus bei Ibn Taimiya
und seine Resonanz

Wie und warum Subjekte von bestimmten historischen Inhalten angesprochen werden, wie es zu Formen der kulturellen Ergriffenheit kommt, die dann die Collagen der subjektiven Landkarten prägen, kann nicht allein durch die historische (genealogische) Rekonstruktion einer Tradition beantwortet werden. Was darin fehlt, ist das subjektive Moment, das die Interpellation erklären kann.¹ Anders gesagt, die kulturhistorische (De-)Konstruktion kann bloß die (objektive) Seite der Ursprünge und Bestimmtheit der Inhalte erklären, nicht aber deren subjektive Aneignung, die jemanden zuallererst zum (bestimmten) Subjekt macht.

Vor dem Hintergrund dieser Frage wende ich mich dem Werk des islamischen Gelehrten Ibn Taimiya zu. Ibn Taimiya gehörte als ein islamischer Jurist und Theologe des 13. und 14. Jahrhunderts der hanbalitischen Rechtsschule an. Sie ist die kleinste der Rechtsschulen des sunnitischen Islam (die anderen drei sind die hanafitische, malikitische und die schafitische). Die Jurisprudenz der hanbalitischen Rechtsschule ist eher konservativ im Vergleich zu den anderen, sie sucht im Falle eines Rechtsurteils sowohl den Spielraum des eigenständigen Denkens des Richters einzugrenzen als auch die Bezugnahme auf die gelebte Wirklichkeit der Muslime. Für die Hanbaliten gelten der Koran und die Hadithe (Überlieferungen über die Taten und Aussagen des Propheten) als einzige Rechtsquellen. Daraus folgt aus hanbalitischer Sicht, dass für das Leben der Muslime der herrschende Meinungskonsens der ersten Generationen nach dem Propheten normativ ist, so wie er sich aus diesen Quellen rekonstruieren lässt. In der hanbalitischen Rechtsschule wurde auch Mohammed Ibn Abd al-Wahhab ausgebildet, ein arabischer Reformator des 18. Jahrhunderts und enger Verbündeter der Dynastie der Saud, der folglich ein Nachfolger Ibn Taimiyas ist. Ibn Taimiya war in Damaskus in der Zeit des

Widerstands gegen die Mongolen – die die zersplitterten arabischen Staaten ab 1269 Schritt für Schritt eroberten – politisch tätig. Sein öffentliches politisches Engagement, sein polemischer Stil, seine Rechtsurteile (*fatwas*) und seine Gelehrsamkeit haben ihm nicht nur zahlreiche Anhänger gebracht. Er stand auch neunmal vor Gericht, woraus sechs Haftstrafen und zwei Verbote (*fatwas*) öffentlich zu Sprechen resultierten. Auch wurde er zweimal ins Exil geschickt (von Damaskus nach Kairo und dann von Kairo nach Alexandria).² Leben und Werk Ibn Taimiyas dient, wovon noch die Rede sein wird, modernen Autoren wie Sayyid Qutb (1906–1966) als Inspirationsquelle. Die heutige Situation ähnelt in den Augen Qutbs, der Muslimbruderschaft und ihren Nachfolgern der historischen Situation zu Lebzeiten Ibn Taimiyas, sie sehen wieder eine fragmentierte muslimische Welt, die unter der Hegemonie der (ehemaligen) Metropolen (gleichsam unter den neuen Mongolen) leidet. Für sie liegt es auf der Hand, auf Ibn Taimiya zurückzugreifen und dadurch historische Kontexte transhistorisch, religiös und ontologisch zu erklären.

Diese Wiederaufnahme Ibn Taimiyas durch den heutigen politischen Islam bildet meines Erachtens eine zentrale Episode der islamischen »Dialektik der Aufklärung«. Die Kernfrage dieser Dialektik ist nach Horkheimer und Adorno, wie in der Irrationalität historisch eine Rationalität existieren kann und wie neue Formen von Rationalität auch neue Ausdrucksformen von Irrationalität zum Vorschein bringen. Solche paradoxen Verflechtungen lassen sich, wie ich hoffe zeigen zu können, am Beispiel Ibn Taimiyas nachzeichnen. Der folgende Text widmet sich der Frage der Aufarbeitung historischer Erfahrungen im Feld der Religion und untersucht dabei Techniken der Verschiebung dieser Erfahrung im Bereich des religiösen Kanons. Mich interessiert dabei, wie Historisches unhistorisch werden kann und wie Normativität ihrer epistemischen Ambiguität beraubt wird – einer Ambiguität, die für Subjektivierungen notwendig ist.

In einem ersten Schritt werde ich mit einer kurzen Diskussion von Jan Assmanns Monotheismuskonzept den Interpretationsrahmen entwickeln, um in einem zweiten Schritt, auf diese Perspektive gestützt, Ibn Taimiyas Erkenntnistheorie und Logik ausgehend von der Frage des Monotheismus darzustellen. Im

Anschluss daran lässt sich, drittens, am Denken Sayyid Qutbs zeigen, auf welche Weise hier das Thema des Monotheismus in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg aufgenommen wird und wie Ibn Taimiya von Ideologen des politischen Islam benutzt wird. Auch auf eine Frage Fethi Benslamas wird hier einzugehen sein. Um die Eingangsfrage nach den Gründen der subjektiven Interpellation zu beantworten, komme ich zum Schluss auf die aktuelle Rezeption von Ibn Taimiyas Texten zurück – denn es könnte sein, dass im Gedankengang Ibn Taimiyas ein bestimmter Realitätsbezug zum Ausdruck kommt, der heute wieder gegenwärtig ist.

Monotheismus und Kosmotheismus

Aus historischer Perspektive lassen sich die Weltreligionen in »primäre« und »sekundäre« Religionen unterteilen. Primäre Religionen entstehen über Hunderte oder Tausende von Jahren innerhalb einer Kultur, einer Gesellschaft und einer Sprache, mit der sie eng verbunden sind. Die sekundären Religionen entwickeln sich nicht aus den primären, sondern gründen nach ihrem eigenen Selbstverständnis in einer Offenbarung, in einem »revolutionären« Akt. Der Übergang von primärer zu sekundärer Religion ist ein Übergang von Religionen des Kultes zu Religionen des Buches, vom Polytheismus zum Monotheismus und von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen.³ Die Trennung von den primären ist den sekundären Religionen wesentlich. So übernehmen die sekundären Religionen zwar viele Elemente der primären, sie stellen diese aber zugleich als einen bedrohlichen Gegner dar, bezeichnen sie als Paganismus. Die Konsequenzen dieses Übergangs waren und sind weitreichend – angefangen bei der politischen und kulturellen Emanzipation der Religionen von ihren gesellschaftlichen und geografischen Entstehungsorten bis hin zu gegenwärtigen Menschenbildern und dem heutigen Verständnis von Wahrheit. Die Emanzipation der Religion von der Kultur wird in der Konzeptualisierung einer »Orthodoxie« sichtbar, wie sie jede Religion, ausgehend von dem ihr innewohnenden Kohärenzanspruch, zu formulieren versucht. Im Zuge der Aufhebung des unmittelbaren Bezugs zum kulturellen Ursprung wird die Bedeutsamkeit der Lebenswelt verneint, was zu einer Vereinzelung des Menschen

führt. In diesem Sinne kann man mit Max Weber von einem Schritt in Richtung einer »Entzauberung«⁴ der Welt reden oder, wie Freud es nennt, von einem »Fortschritt in der Geistigkeit«⁵.

Jan Assmann bringt zwei weitere Dimensionen in die Diskussion über das Wesen der primären und sekundären Religionen. Die erste besteht darin, dass der Frage nach dem einen Gott oder vielen Göttern eine grundlegendere Unterscheidung zugrunde liegt, nämlich die zwischen Glaube und Unglaube. Assmann nennt dies die »mosaische Unterscheidung«. Sie stellt die Frage nach dem Wahrheitsanspruch einer Religion. Die zweite Dimension ist eine historische. Die mosaische Unterscheidung ist ein wiederkehrendes Moment, das in der Geschichte stets die großen und kleinen Kompromisse sowie die Realpolitik des religiösen Lebens unterbricht und erneut die Frage nach der Wahrheit stellt: zum Beispiel die biblische Episode des goldenen Kalbs, die Schließung der Tempel der antiken Kulte durch das Christentum oder in unserem Fall die Wiederentdeckung Ibn Taimiyas durch den heutigen »politischen Islam«.

Das Gift der Philosophen

Der Kompromiss, gegen den Ibn Taimiya rebelliert, ist einer zwischen Kultur und Religion, der sich als Verflechtung der islamischen Tradition mit der griechischen Philosophie darstellt. Für Ibn Taimiya erweist sich die Weltanschauung des Koran und der Sunna als eine lückenlose Totalität und für die Muslime verbindlich. Nicht nur besitzt der Koran eine normative Kraft, die alle Angelegenheiten des Lebens bestimmt, sondern er ist auch, für den Juristen Ibn Taimiya, eine Art die Welt zu begreifen.

Ibn Taimiyas Kritik begnügt sich deshalb nicht damit, die Philosophen schlicht zu Ungläubigen zu erklären und die Beschäftigung mit der Philosophie als unislamisch zu brandmarken. Ibn Taimiya geht es darum, durch eine immanente Kritik zu beweisen, dass die Ansprüche der griechischen Philosophen verfehlt seien und dass ihre Auffassung dessen, was man Denken nennt, notwendigerweise falsch sei.⁶ Um die Prämissen der Logik und der klassischen Ontologie zu widerlegen, musste Ibn Taimiya allerdings über tiefe Kenntnisse der griechischen Philosophie verfügen,

mit deren Denken er sich intensiv auseinandersetzte. Genau dieser offenbare performative Widerspruch – zu versuchen, die Grundsätze der Logik und Ontologie mittels derselben Logik und Ontologie zu widerlegen – war seinen Zeitgenossen bekannt und hatte bis zur wahhabitischen »Revolution« ein Bild von Ibn Taimiya vermittelt, welches stark mit dem Bild kontrastiert, das seine heutigen Anhänger von ihm entwerfen. Statt als feuriger Jurist wurde Ibn Taimiya gewöhnlich als exzentrische Persönlichkeit mit eher ungewöhnlichen Interessen beschrieben, die weit außerhalb des begrenzten Feldes der juristischen Interpretation der Sunna lagen. Aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie entsprang die These, mit der sich Ibn Taimiya sowohl von den mystischen Gelehrten als auch von den konservativen Juristen seiner Zeit unterscheidet. Im Unterschied zu ihnen lehnte er die Logik als Werkzeug der Erkenntnis ab und verneinte ihren relativ neutralen Status. Autoren wie al-Ghazali betrachten die Logik als bloßes Werkzeug der Philosophie, für Ibn Taimiya stellt sie deren Kern dar. Aus diesem Grund sieht Ibn Taimiya die Philosophie nicht als etwas, das dem Glauben des Islam prinzipiell äußerlich bleibt, sondern viel weitgehender als etwas, das der impliziten Weltanschauung widerspricht, die der Koran und die Sunna des Propheten vermitteln.⁷

Im Zentrum seiner philosophischen Interessen und seiner Polemik gegen die griechischen Philosophen steht das Problem des Monotheismus, so wie dieser von großen Teilen der hanbalitischen Rechtsschule verstanden wurde. Für Ibn Taimiya ist Gott einzigartig und dieser Gedanke hat weitreichende Konsequenzen für die Logik und die Ontologie. Denn als muslimischer Gelehrter beschäftigte sich Ibn Taimiya, wie übrigens auch die europäische Philosophie des Mittelalters, mit der Frage der Definition Gottes und dessen Eigenschaften. Seine Einzigartigkeit mache Gott zu einem besonderen, partikularen Begriff, der sich niemals durch Universalien charakterisieren lasse. Die Universalien und deren vermeintliche Realität bringen ein weiteres Problem zum Vorschein, nämlich das der Normativität, des Status der Normen und Pflichten für die Gläubigen. Lässt sich Gott durch Universalien charakterisieren, beispielsweise als »gerecht«, dann wird er in relationale Kontexte eingebunden und erlaubt die Formulierung von

Analogien (z. B. Gott als etwas zu denken oder ihn mit etwas zu vergleichen). Es wäre falsch, so Ibn Taimiya, menschliche (nicht offenbarte) Vorstellungen von Gerechtigkeit auf Gott zu projizieren. Die Vermittlung zwischen der Herrschaft Gottes und der menschlichen Welt durch Analogien mindere die Kluft zwischen beiden.

Was die Herrschaft und die Souveränität Gottes aber für Ibn Taimiya im Kern infrage stellt, ist eine Gottesauffassung, die man als eine Version des Panpsychismus verstehen kann, wie sie von verschiedenen Strömungen der islamischen Mystik vertreten wird.⁸ Die Ittihadī Sufis vertreten beispielsweise die neuplatonische These einer »Einheit der Existenz« (*wahdat al-wudschud*), eine These, die Ibn Taimiya für gefährlicher für die islamische Welt hielt als die mongolischen Einfälle. Sie besagt, dass es keine zwei unterschiedlichen Bereiche der Realität geben kann: Kontingent Seiendes ist, laut Ibn Sina,⁹ stets auf ein notwendig Absolutes verwiesen und geht aus diesem hervor. Dies bedeutet, dass das Hervorgegangene (Geschaffene) in einer Einheitsrelation mit der Quelle (dem Schöpfer) steht: Die Sonnenstrahlen sind nicht die Sonne selbst, aber auch nichts anderes als die Sonne. Aus diesem Grund können mystische Sufis wie Ibn Sina oder Ibn Arabi die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott einräumen. Diese Vereinigung ist für Ibn Taimiya eine Häresie. Sie beraubt Gott seiner Unabhängigkeit gegenüber dem Geschaffenen und verneint sein absolutes Anderssein, das im Bilderverbot impliziert ist. Wie wir sehen werden, ist das fundamentale Problem, das aus der Existenz der Universalien hervorgeht, dass sie die Wahrheit von Analogien ermöglichen.¹⁰

Für Ibn Taimiya liegt das Problem grundsätzlich in seiner Theorie der Definition, und genauer im Unterschied zwischen Wesen und Akzidenz. Es liegt nicht in der Sache selbst, sondern in der menschlich kontingenten Konvention. So gibt es beispielsweise keinen Grund dafür, den Menschen als »das vernünftige Tier« zu definieren und nicht vielmehr als »das lachende Tier«. Der Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Attributen existiert lediglich in der menschlichen Norm und kann keinen Anspruch auf Realität erheben. Sind Definitionen strikt nominal, also tradierte Konventionen, und lässt sich nicht objektiv

entscheiden, was wesentlich ist, dann gibt es auch keine Kategorien, die ein Seiendes unter einem Genus subsumieren und möglicherweise eine Hierarchie des Seienden erstellen könnten. Daraus folgt, dass für ihn das, was in der Außenwelt existiert, nichts als partikuläre Einzeldinge sind. Es gibt nur Pferde und Katzen, keine Tiere. Tier nennt man eventuell das, was man streichelt, füttert, isst oder reitet, und der Begriff lässt sich nur aus dieser Bezogenheit zum menschlichen Handeln erklären. Dies erledigt die Frage der Wahrheitsfähigkeit der Analogie. Lässt sich der Mensch genauso gut als »vernünftiges Tier« wie als »lachendes Tier« definieren, dann gibt es keine ontologische Funktion für die »Als«-Struktur selbst. Das »Als«, das immer auf ein Anderes verweist, bildet eine relationale Einheit der Analogie oder eine Einheit der Existenz. Dies nähert sich einem pantheistischen Gedanken von »Alles in Allem«, wo »in Allem« Gott heißt.¹¹

Um Ibn Taimiyas Problem mit der Einheit der Analogie zu verstehen, ist es daher notwendig, zum ursprünglichen Problem des Monotheismus, wie Assmann es darstellt, zurückzukehren.

Aus Assmannscher Perspektive lässt sich etwa Ibn Taimiyas Versuch einer Kritik der neuplatonischen Doktrin der Einheit der Existenz als Kritik an einer Rückkehr zu einer Art von ursprünglichem Kosmotheismus erklären, der es darauf abgesehen habe, die Welt wieder zu verzaubern und so die Herrschaft Gottes zu unterminieren. In diesem Sinne ist auch seine Kritik am Konzept der Analogie zu verstehen. Ibn Taimiya zufolge versucht Aristoteles nicht, ein Organon des wissenschaftlichen Denkens zu verfassen, sondern schlicht polytheistisches Denken wieder einzuführen.

Wohin führt uns nun die Lektüre von Ibn Taimiyas Kritik der Philosophie mit Assmanns Theorie des Monotheismus? Eine Antwort findet sich bei Sayyid Qutb, einem der einflussreichsten Autoren des gegenwärtigen politischen Islams. Ähnlich wie Ibn Taimiya gebraucht Sayyid Qutb als Gegenbegriff zur Herrschaft Gottes den Begriff *Dschahiliya*.¹² Im Koran bezeichnet *Dschahiliya* den politischen und religiösen Zustand Arabiens vor der Zeit des Propheten.¹³ Der Begriff entspricht annäherungsweise dem, was Assmann als Kosmotheismus beschreibt, nämlich die Einheit zwischen Kultus, Gesellschaft und gelebter Erfahrung. Allerdings erweitert eine *fatwa* Ibn Taimiyas den Begriff der *Dschahiliya* um

den Zustand der muslimischen Welt unter der mongolischen Herrschaft. Aus diesem Grund war, Ibn Taimiya zufolge, der Widerstand gegen die mongolische Herrschaft ein Gebot für alle Muslime. Im selben Sinne interpretiert auch Sayyid Qutb *Dschahiliya*: nämlich nicht als die vor-islamische Periode der Geschichte der arabischen Halbinsel, sondern als den transhistorischen Zustand einer Welt, die sich nicht unter Gottes Herrschaft befindet und damit außerhalb der islamischen Gesetzgebung existiert.¹⁴

Dieser Zustand der *Dschahiliya*, der nicht mehr historisch zu fassen ist, sondern ontologisch als eine verfallene Welt, sollte das Leiden der Muslime weltweit erklären. Die neue Theorie der *Dschahiliya* hat dann eine sichtbar therapeutische Funktion. Dieser Theorie zufolge leiden die Muslime, weil sie keine richtigen Muslime mehr sind. Lernt man die Lage der Welt und der eigenen Existenz *als Folge der eigenen Sünden* zu erklären, erscheint das Leiden nicht mehr sinnlos. In diesem Falle heißt, Verantwortung für die eigene Religion zu übernehmen, die Herrschaft Gottes anzuerkennen.

Darum ist Herrschaft für Sayyid Qutb das wichtigste Thema seines Denkens. Die Ausführungen Sayyid Qutbs gründen, nach dem Modell Ibn Taimiyas, auf einer skeptischen Argumentation. Es geht ihm nicht darum, aufzuzeigen, dass seine Auffassung des Islam die beste Weltanschauung sei, sondern vielmehr um den Nachweis, dass alle konkurrierenden Denkströmungen misslingen. Die Tatsache, dass es zwischen den Philosophen keinen gemeinsamen Boden und eine Vielfalt von Richtungen und Schulen gibt, führt Sayyid Qutb dazu, sowohl die Philosophie als auch die Geschichte als *Dschahiliya* zu bezeichnen.

Benslama und die Frage, wie man Radikalisierung historisiert

In seinem Buch *Psychoanalyse des Islam* erzählt Benslama eine ähnliche Geschichte wie sie hier erläutert wird, sie knüpft ebenfalls an Qutb und den Begriff der *Dschahiliya* an. Benslama nimmt ihn aber in einer ahistorischen Art und Weise auf. Die Unterscheidung zwischen echten und falschen Muslimen bei Sayyid Qutb versteht Benslama dabei als eine Unterscheidung, die im Begriff *Dschahiliya* schon impliziert sei, und darin sieht er eine

bestimmte Offenlegung des problematischen Bezugs des Islam zu seinem Ursprung thematisiert.¹⁵ Benslama übernimmt im Grunde die Definition und die Unterscheidung von Sayyid Qutb, und damit auch den Rahmen seines Diskurses. Aber die Bedeutung der Offenbarung, der Sinn der Taten des Propheten ändern sich je nach dem, wie man »das Vorislamische«, nämlich die *Dschahiliya* versteht. Benslama bedauert zugleich, dass es im Diskurs über den Islam an feinen Unterschieden mangelt. Der beste Weg aber, feine Differenzen festzuhalten, wäre nicht die »Vielfalt« eines Phänomens einfach zu deklarieren, sondern das Narrativ zu rekonstruieren, das heißt, in einer historischen Situation das diachronische Moment zu erkennen und die Vermittlung zu identifizieren, die das Diachronische zum Synchronischen macht. Der Ursprung, den Benslama sieht, kehrt nicht als ein solcher wieder, sondern als eine Metapher bzw. als eine Analogie, die enthistorisiert wurde. Die Bedeutung der Offenbarung und die Frage nach dem Ursprung haben, je nachdem, ob man sie auf eine polytheistische Welt, auf eine von Mongolen belagerte oder auf eine zeitlos verfallene Welt bezieht, eine andere Nuance. Der Ursprung als historische Metapher reflektiert diesen Bezug in sich selbst.

Schluss

Die Frage, die sich auch Benslama stellt und die für uns überhaupt von Bedeutung ist – nämlich warum Autoren wie Ibn Taimiya heute *en vogue* sind –, scheint eine Antwort bei Olivier Roy gefunden zu haben.¹⁶ Ibn Taimiyas Texte dienen einem nachträglichen Ausbuchstabieren dessen, wovon seine Leser zuvor schon überzeugt sind. Autoren wie Ibn Taimiya oder Sayyid Qutb bringen etwas zur Sprache und gestalten damit den Rahmen eines Diskurses, der sowohl schlüssig erscheint als auch gleichzeitig tief in der religiösen Überzeugung der Menschen verankert ist (vielleicht auch deshalb schlüssig). Denn die erlebte Überzeugung ist nur die Erfahrung der Ausformulierung und damit Offenlegung von implizit vermeintlich Gewusstem. Roy hält diese nachträgliche Rolle der Einkleidung jedoch für einen unwesentlichen Zusatz und unterschätzt so ihre entscheidende Funktion. Zwar radikalisierten sich die Jugendlichen, von denen Roy spricht, nicht infolge

einer intensiven Lektüre obskurer Autoren des Mittelalters. Was aber Ibn Taimiya modern macht und in den neuen Medien Resonanz findet, ist die skeptische Epistemologie, die in der Philosophie dieses Gelehrten mit »merkwürdigen Interessen« steckt. Sie handelt davon, dass es keinen externen Maßstab gibt, etwas für wahr zu halten. Dieser Skeptizismus gegenüber Konzepten der Rationalität nimmt in der Moderne eine existenzielle Dimension an, die identitätsstiftend ist und persönliche oder soziale Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Es ist ein Skeptizismus, der die Rolle einer subjektiven Selbstbehauptung einnimmt, die die (Außen-)Welt verneinen muss. Dass die subjektive Selbstbehauptung scheitert, verdankt sich der Tatsache, dass bei Autoren wie Ibn Taimiya oder Sayyid Qutb die Ressourcen nicht vorhanden sind, die ermöglichen können, dass es sowohl Subjekt als auch Welt gleichzeitig gibt. Für ihre Anhänger ist diese Ideologie jedoch ein verlockendes Versprechen: zugleich fromm, skeptisch und Rebell sein zu dürfen. —

- 1) Copjec, Joan: *Introduction: Islam & the exotic science*, in: *Umbr(a). A Journal of the Unconscious*, 2009, S. 5–12
- 2) Sharif El-Tobgui, Carl: *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality*, (PhD Thesis), Montreal 2013, McGill University, S. 81
- 3) Assmann, Jan: *The Price of Monotheism*, übers. von R. Savage, Stanford 2010, Stanford University Press, S. 2
- 4) Vgl. Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: Weber, Max: *Schriften 1894–1922*, D. Kaesler (Hg.), Stuttgart 2002, Kröner, S. 474–511
- 5) Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939). In: *Gesammelte Werke* Bd. 16, Frankfurt am Main 1999, Fischer, S. 219
- 6) Vgl. Taymiyyah, Ibn: *Against the Greek Logicians*, übers. von W. Hallaq, Oxford 1993, Oxford University Press, S. Lii
- 7) Vgl. ebd., S. 131 ff.
- 8) Vgl. ebd., S. 6–30
- 9) Vgl. ebd., S. xiii
- 10) Vgl. ebd., S. 41 ff. und 61 ff.
- 11) Vgl. ebd., S. 6–30 und 41 ff.
- 12) Khatab, Sayed: *The Power of Sovereignty: The political and ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London, New York 2005, Routledge, S. 7 ff.
- 13) Khatab, Sayed: *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of Jahiliyyah*, London, New York 2006, Routledge, S. 3
- 14) Calvert, John: *Sayyid Qutb and the origins of Political Islamism*, Oxford 2013, Oxford University Press, S. 283
- 15) Benslama, Fethi: *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, übers. von R. Bononno, Minneapolis 2009, Minnesota University Press, S. 25 ff. In deutscher Ausgabe: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von M. Mager, M. Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 50 – hier *jähiliya* geschrieben
- 16) Roy, Olivier: *»Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod«: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*, übers. von C. Seiler, München 2017, Siedler