

# Kapitalistische Moderne und Islam bei Max Weber und Sayyid Qutb

M. Esad Şahin

**Zusammenfassung:** In dieser Arbeit werden die von Weber und Qutb entwickelten Theorien über den Zusammenhang von moderner Gesellschaft, Kapitalismus und Islam behandelt. Damit werden zwei Perspektiven auf die kapitalistische Modernisierung diskutiert, die zueinander komplett diametral entgegengesetzt sind. Zunächst wird Webers Analyse des Verhältnisses von Religion und Kapitalismus (als der Geist des Kapitalismus) diskutiert, danach richtet sich der Blick auf Seyyid Qutbs Grundannahmen hinsichtlich der Kritik an der kapitalistischen Modernisierung. Dabei wird auch auf die politischen und sozialen Bedingungen eingegangen und seine politische Entwicklung sowie relevante Teile seiner Biographie dargestellt. Darüber hinaus werden die für sein Denken zentralen Begriffe und Konzepte vorgestellt. Zum Schluss wird skizzenhaft auf den Einfluss von Qutbs Denken auf die islamischen Gesellschaften eingegangen. Im Vordergrund steht dabei die Frage, inwieweit Qutb das islamische Denken erneuert hat und inwiefern er als der zentrale Vordenker des radikalen Islams gelten kann. Es wird auch kritisch danach gefragt, ob Qutbs Konzept den Grundsätzen des Islam überhaupt gerecht wird. Bei der Vorgehensweise wird der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Gesellschaftsformen berücksichtigt, in denen die Arbeiten von Weber und Qutb entstanden sind: Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft im Westen hat dazu geführt, dass Religion im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklungen Veränderungen erlitt, während dagegen in den traditionellen Gesellschaft der islamischen Welt eine derartige gesellschaftliche Entwicklung nicht stattgefunden hat; hier ist die Gesellschaft und damit auch die Rolle der Religion stets vom Staat aus reguliert worden. Bezüglich der beiden Ansätze ist ein entscheidender Umstand zu berücksichtigen: Während Max Weber in erster Linie eine Beschreibung der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Religion und der modernen, kapitalistischen Gesellschaft liefert, entwickelt Qutb ebenso eine Beschreibung der Religion und Moderne, aber zugleich ist sein Ansatz ein politisches Konzept. Die kritische Analyse der kapitalistischen Modernisierung im Westen hebt den Anspruch, damit auch ein alternatives Gesellschaftsmodell zu begründen.

**Schlüsselwörter:** Weber, Qutb, Religion, Gesellschaft, Islam, Modernisierung

**Abstract:** In this piece, the theories within the framework of modern society, capitalism and Islam developed by both Max Weber and Sayyid Qutb will be examined via an analysis on two perspectives on capitalist modernism that are diametrically opposed to each other. To begin with, the focus will be positioned on Weber's analysis of the relationship between religion and capitalism (or the "spirit" of capitalism). Subsequently, a look will be taken at the principle aspects of Qutb's fundamental assumptions regarding the critique of capitalist modernization. In the course of this, concepts and notions central to his thought will be outlined. Furthermore, relevant aspects of his biography will be highlighted, as well as the political and social terms that pertain to his thinking. For this part, the influence of his thoughts on Muslim societies will be addressed. The main question here is how and to what degree Qutb has been one the central thinkers trying to reform Islamic thought as well as to which degree he can be counted as one of the forefathers of Islamism. Further, it will be critically dissected if Qutb actually acts in accord to Islamic principles. In this step, the crucial difference between both forms of society, represented by Weber and Qutb, will be taken into consideration. The development of civil society in the West has lead to a calibration of matters pertaining to religion within societal evolution, while in the more traditionalist segments of the so-called „Muslim World“ such a development has never occurred in the modern sense; here, the role of religion and hence its influence on society has always been regulated by the state. Regarding both approaches another fundamental difference has to be highlighted: while Max Weber was mainly describing the historical development of relationships between religion and modern, capitalist societies, Qutb further adds his own political concept to his description of the relationship. The critical analysis of capitalist modernization in the West also asserts the claim to reason alternative societal models.

**Einleitung: Moderne Gesellschaft, Kapitalismus und Religion**

Die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und der westlichen Welt wird von vielen Theoretikern und Philosophen bewertet. Insbesondere nach der industriellen Revolution hat der Einfluss des Westens auf die islamische Welt stetig gestiegen, was dazu führte, dass in den islamischen

Ländern die Debatten über Modernisierung zugenommen haben. Diese Debatten blieben nicht ohne Folgen für das soziale Leben, insbesondere für das Verständnis der Religion in der Gesellschaft. So ist es nicht überraschend, dass dabei zahlreiche Probleme ans Tageslicht kamen. In den traditionellen Gesellschaften hat die Religion, wie bekannt, eine überragende Rolle im gesellschaftlichen Leben. Die Modernisierungsprozesse in Technik, Industrie und Urbanisierung haben eine grundlegende Veränderung der Religion mit sich gebracht. Diese Entwicklung hat dazu geführt, dass in den modernen Gesellschaften der Stellenwert der Religion im Gegensatz zu den traditionellen Gesellschaften enorm abgenommen hat (Günay 2000: 360). Das führte zu einer wissenschaftlichen Bewertung und damit auch zur Rationalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Neben Industrialisierung und Urbanisierung hat der Prozess der Säkularisierung die von der Religion ausgeübte Kontrolle über die Gesellschaft entscheidend verringert. Angesichts dieser Entwicklungen der westlichen Gesellschaften haben sich auch die islamischen Gesellschaften Veränderungsprozessen unterzogen (Efe 1977: 371).

Es existierenden zahlreiche theoretische Ansätze, die den Aufstieg des Kapitalismus und der modernen Gesellschaft erklären. Der Übergang von der traditionellen Gesellschaft der modernen Gesellschaft ist untersucht worden. Dabeinimmt Max Webers These von der protestantischen Moral eine besondere Stellung ein. Ausgehend von der Annahme, dass Ähnlichkeiten zwischen dem Idealtypus von protestantischer Moral und dem Idealtypus des Kapitalismus bestehen, hat Weber in seinem Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* sowie in den darin enthaltenen Ausführungen zur Soziologie der Religion die islamische Religion wie alle anderen Religionen in den Blick genommen. Die wichtigsten Elemente in Max Webers Islamanalyse sind seine Grundannahmen gegenüber dem Islam. Nach Weber besteht ein Zusammenhang zwischen der Moderne, dem Kapitalismus und der protestantischen Ethik. Als Grundelemente des Kapitalismus betrachtet Weber die Verfügungsgewalt des Unternehmers über die Produktionsmittel, den freien Markt, die rationale Technik, das rationale Recht und die Organisationsrechte der Arbeiterklasse. Auch die Vorstellung einer weltlichen Askese spielt bei der Entstehung des Kapitalismus eine sehr wichtige Rolle (Syed Anwar Husein, 2004). Weber hat zur Überprüfung seiner These von protestantischer Ethik und Kapitalismus auch andere Kulturkreise in den Blick genommen. In seinen Analysen über Indien, China und den Mittleren Osten hat Weber die These vertreten, dass einzig das christliche Europa die Voraussetzungen für die Entstehung des Kapitalismus hatte.

Das Interesse an Islam unter dieser analytischen Perspektive begann erst

spät. Der britische Sozialwissenschaftler Bryan S. Turner (1974: 1f.) bemerkte dazu kritisch, dass die Soziologen bis zu jenem Zeitpunkt sich weder für den Islam interessiert noch zum Islam etwas beigetragen haben. Ferner hat die islamische Welt das Interesse des Westens kritisch betrachtet, weil es nicht hinreichend ist und zudem oftmals Vorurteile enthält. So hat Edward Said in seinem "Orientalism" (1978) argumentiert, dass die wissenschaftlichen Annahmen des Westens grundsätzlich unschlüssig und mit Vorurteilen beladen ist. Aus diesem Grund haben die meisten Denken in den islamischen Gesellschaften sich gegenüber dem Westen als Gegner positioniert. Seyyid Qutb, dessen Denken von zentraler Bedeutung für den zeitgenössischen Islam ist, ist mit seinen Schriften über den Westen in der islamischen Welt einflussreich geworden. Qutb zählt zu den wichtigsten islamischen Denkern des 20. Jahrhunderts (Turner 1974, Husein 2004, Subasi 2000). Sein Denken dreht sich um die Begriffe *tevhid*, *metod*, *cahiliye*, *cihad*, aus denen er ein grundsätzliches islamisches Denken konzipiert. Das traditionelle Islamverständnis ablehnend, definierte Qutb sein Denken als eines der radikalen Veränderung. Demnach muss der Islam in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen bestimmend sein.

### **Max Weber: Moderne, Kapitalismus und Islam**

Max Webers 1904 veröffentlichte Studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* geht der Frage nach, welchen Einfluss die Religion auf nicht nicht-religiöse Sphären auswirkt. Er hat in seiner Rechtssoziologie stellte er drei Themen in den Vordergrund:

1. Die Auswirkungen der religiösen Werte auf ökonomisches Verhalten,
2. das Verhältnis zwischen den sozialen Schichten und religiösen Ideen,
3. die Werte der westlich-abendländischen Kultur (Kurt 2010: 4)

In diesem Zusammenhang hat sich Weber mit dem Islam befasst. Dabei hat er aber den Islam nicht als Religion analysiert, sondern als ein dem Kapitalismus entgegengesetztes Wertesystem. Dass Weber den Islam in *Die protestantische Ethik* entwickelte Argumentation als eine soziologische Richtschnur benutzt hat, ist offenkundig. Damit die westliche Rationalität

klar gezeigt werden kann, hat Weber den Islam als Gegenbeispiel verwendet. (Husein, 2004)

Weber verwendet die Marxistische These von gesellschaftlichem Unterbau und Überbau in umgekehrter Form. Anders als Marx, der die politischen und kulturellen Werte als ein Spiegelbild des ökonomischen Unterbaus ansieht, geht Weber davon aus, dass religiöse Werte das ökonomische Bewusstsein erzeugt haben (Kurt 2010: 4). Es besteht zwischen dem Kapitalismus, dessen Entstehungsphase ins 16. Jahrhundert zurückreicht, und der protestantischen Moral eine innige Beziehung. Die protestantische Grundannahme, dass Arbeit ein Gebot Gottes sei, hat bei der Verweltlichung des Kapitalismus einen entscheidenden Anteil gehabt (Weber, 1985: 155-181).

Webers Beschäftigung mit dem Islam erfolgt in seinem Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* und den daraus ausgewählten Teilen zu Religion in dem Band *Religionsoziologie*. In dem unvollendet gebliebenen Werk Webers sind seine Überlegungen zum Islam nicht vollständig (Husein 2004: 281). Um Webers Überlegungen zum Islam zu verstehen, müssen seine Grundannahmen angesehen werden. Indem Weber die Voraussetzungen und die idealtypische Struktur des Kapitalismus aufdeckt, stellt Weber die Entwicklung der weltlichen Askese zum zentralen Wertprinzip in den Vordergrund seiner Analyse. Um die europäische Entwicklung besser zu begreifen, diskutiert Weber die Kulturen Indiens, Chinas und des Nahen Ostens (Husein, 2004). Bei den außereuropäischen Religionen kann Weber die Entstehungsvoraussetzungen des Kapitalismus nicht finden. Der Islam zeichnet sich für Weber dadurch aus, dass er ein patrimoniales System ist, in dem militärische Politik im Mittelpunkt steht. Hinzu kommt, dass im Islam ein eigentümliches Verständnis von der sozialen Rolle der Frau herrscht, das Eigentum und der Luxus anders angesehen werden als in Europa, so dass im Ergebnis der Islam als ein dem Puritanismus entgegengesetztes Wertesystem darstellt. (Weber 1921 : 88f.) Weber geht sogar davon aus, dass die Verbreitung des Islam nicht durch städtische Intellektuelle vorangetrieben, sondern durch militärische Eroberung, Raub und Frauenunterdrückung erfolgt ist. Der Islam hat die Menschen, bei denen diese drei Begehren vorhanden sind, zu einer Religion vereinheitlicht und zu einem Heer gepresst (Turner 1974, 230ff. =230-243).<sup>20</sup>

---

20 „Disziplin und Glaubenskriege waren die Quelle der Unüberwindlichkeit der islamischen, ebenso wie der Cromwellschen Kavallerie“. Doch fehlen im Islam „die rationalen Elemente des ‚Weltregiments‘“, das auf innerer Weltaneignung des Einzelnen beruht, die innerweltliche Askese (Weber 1980: 347). (Georg Stauth)

Weber führt aus, dass das Selbstverständnis des Islam anders als im Christentum weder auf das Heilsversprechen noch auf die Dienerschaft gegenüber Gott gründet. Der Islam ist für ihn eine auf weltliche Bedürfnisse basierende militärisch orientierte Geistesbewegung, er ist nicht dynamisch, sondern auf Beibehaltung des Bestehenden bedacht. So ist der hervorstechende Stellenwert des materiellen Wohlergehens und Befriedigung der seelischen Bedürfnisse grundlegend für den Islam. Es ist darauf zurückzuführen, dass zwei unterschiedliche Sichtweisen auf den Islam entstanden sind: Während die eine auf den militärischen Aspekt gerichtet ist, betont die andere Sichtweise die mystische Dimension. Entscheidend ist, dass beide Dimensionen keine Voraussetzungen hervorbringen konnten, aus denen der Kapitalismus entstanden wäre (Husein, 2004).

Als einer der ersten Kritiker Webers kann Sabri Ülgener (1911-1983) gelten, der die von Weber hervorgehobene calvinistische Ethik mit der islamischen Ethik verglichen hat. Ülgener konstatierte zunächst, dass Weber die calvinistisch-puritanische Ethik als eine Arbeitsethik und der Askese von Luxus betrachtet, den Islam dagegen als eine Ethik des weltlichen Hedonismus, die der rationalen Arbeitsweise im Wege steht. Und Weber geht stets davon aus, dass der Islam stets in feudalen und halbfeudalen Gemeinschaften als eine Kultur des Konsums fortbesteht. (Weber 1972: 334f.) Der Calvinismus dagegen verfolgt Produktion und Mehrwerterzeugung in der bürgerlichen Gesellschaft. Daher gelangt Weber zu seiner Kernthese, dass der Islam die individuelle Verantwortung nicht fördert, er erlegt dem Individuum keine Verantwortung auf bei der Förderung des Wohlstands (Ülgener 1981: 54). Die Interpretationen von Turner und Ülgener machen die Schwächen in Webers Sicht deutlich. Denn Webers Ansatz führt zu einer scharfen Trennung zwischen zwei Welten: Auf der einen Seite der Rationalismus, auf der anderen Despotie und Irrationalität. Rationales Denken, Wissenschaft, Kultur und Berufsethik und vieles mehr werden in Webers Denken zu Charakteristiken des Westens erklärt; sie sind Werte, die außerweltlichen Kulturen und Zivilisation fremd sind (vgl. Ülgener 1981: 50). In seinen Arbeiten, in denen das Verhältnis von Islam und Kapitalismus analysiert wird, weist Mahmut Arslan darauf hin, dass Weber für die ausbleibende Entwicklung des Kapitalismus in der islamischen Welt drei Faktoren sieht: Erstens der jenseitige Charakter des Sufismus passiviert das Individuum und verhindert damit, dass unternehmerisches Bewusstsein entsteht. Zweitens ist die Orientierung an militärische Eroberung eine dem kapitalistischen Bewusstsein entgegengesetzte Einstellung. Und drittens ist die politische Struktur des Despotismus, in der Eigentumsrechte und unternehmerische Freiheit unterdrückt werden. (Arslan 2000: 13)

## Kritik am Islamverständnis Webers

Eine weitreichende Kritik an Webers Islamanalyse findet sich im Werk von Bryan S. Turner. In seiner 1974 publizierten Arbeit *Weber and Islam* stellt Turner Webers These, dass der Islam eine feudale Ethik beinhalte. Turner widerspricht Webers Behauptung, im Islam hätte eine militärische Schicht die Oberhand über die Gesellschaft bekommen. Turner macht darauf aufmerksam, dass der Islam eine urbane Kultur hervorgebracht, zu deren wesentlichen Grundzügen auch der Handel gehört. Seine These kann Turner mit Beispielen unterstützen. Die Stadt Mekka, die Heiligenstätte der islamischen Welt, befindet sich auf dem Handelsweg, der das Mittelmeer mit Indien verbindet. Der Stamm von Muhammed, die Kureys, ist zwar eine wichtige politische Kraft gewesen, aber seine Angehörigen waren wichtige Händler der Region. Muhammed selbst vertrieb byzantinische Waren im Wirtschaftsraum Mekka. Auch im Koran lassen sich viele Stellen finden, in denen es um die Regelung des Handels geht. Deshalb führt Turner aus, dass in der Anfangszeit des Islam gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen den in der Wüste lebenden Beduinen und den städtischen Händlern, weil die Beduinen die Handelswege bedrohten und von den Händlern Abgaben verlangten. Es war der Islam als gemeinsame Religion, die die Einheit zwischen diesen unterschiedlichen Gemeinschaften vollbracht hat, was dazu führte, dass die Muslime den Persern und Indern in eine überlegene Position gestiegen sind (Turner 1974: 237ff.). G. E. von Grunebaum (1970: 3) erinnert daran, dass Religiosität an das städtische Leben vollends angepasst wurde. Montgomery Watt (1953) betont, dass der Islam mitten in einer städtischen Handelskultur entstanden ist.

Turner geht von einem fundamentalen Fehler Webers aus. Wie Weber es auch herausgestellt hat, geht die islamische Ethik auf die Zeit um das 7. Jahrhundert in den Regionen Mekka und Medina. Darüber hinaus ging Weber davon aus, dass das patrimoniale Regime der Emeviden (die Vorfahrgeneration der Araber) fortbestanden hätte und im Osmanischen Reich fortgeführt wäre. Turner geht davon aus, dass es ein Fehler ist, diese zwei unterschiedliche Entwicklungen in ein Kausalverhältnis zu setzen. Denn in der ersten Phase des Islam hatte die Wirtschaft eine zentrale Stellung. Es waren drei Grundprinzipien verankert, die das wirtschaftliche Leben regelten: Erstens der Schutz des Eigentums, zweitens die Garantie eines Marktes, der



den Warenaustausch ermöglichte und drittens die Regelung des sozialen Verhältnisses von Reichen und Armen in Form von Maßnahmen, die eine Vergrößerung des Abstandes zwischen diesen beiden Schichten verhindern sollten. (Husein, 2004)

Eine weitere Annahme Webers, der Islam sei mit der Moderne nicht vereinbar, ist von vielen Denkern in Frage gestellt worden, die ihre Theorien im Rahmen des seit den 1960er Jahren stattfindenden Debatten zum Postkolonialismus entwickelt haben (Stauth 2006: 5). Weber geht davon aus, dass die islamischen ethischen Werte, die in ihrer Gesamtheit die Share'a bilden, von einer Kaste religiöser Gelehrter (die Ulema) entwickelt hätten, die für sich ein Monopol für die Interpretation dieser Grundsätze beanspruchen. In so einem System könne ein auf Vernunftprinzipien basierende Werteordnung nicht entwickelt werden (Stauth 2006: 4). Webers These, dass in der islamischen Kultur rationales Wissen und rationales Recht nicht entstehen kann, intensiv diskutiert. Zahlreiche Theoretiker haben diese Annahmen zurückgewiesen, weil sie der Realität nicht gerecht werden können. Bryn S. Turner beispielsweise geht davon aus, dass das Schari-Rechtssystem leistungsfähig gewesen ist. Es ist in der Lage, die Kluft zwischen Ideal und Geltung des Rechts zu schließen, etwas was nur von komplexen Instituten geleistet werden kann. Das realisiere Webers Auffassung vom islamischen Recht nicht, vor allem die Annahme, der Islam sei unter sozialem Gesichtspunkt zurückgeblieben sei nicht zufriedenstellend. Weber gibt an, dass bei der Entstehung des Kapitalismus in England das Recht diese Entwicklung entscheidend gefördert und geprägt hat, aber diese Verbindung von Recht und Kapitalismus auch für England nicht zwangsläufig sein muss, in deren Worten: auch in England hätte sich der Kapitalismus ohne das rationale Recht entwickeln und etablieren können. Die Verbotsregeln im Islam (allen voran das Zinsverbot) waren nicht so rigoros, so dass dadurch der Handel beeinträchtigt worden wäre. Der politische Faktor, der für die Verbreitung des Handels entscheidend war, war das patrimoniale System, das in der ersten islamischen Zeit und danach im Osmanischen Reich bestimmend war (Turner, 1974: 238).



## **Das politische Denken Seyyid Qutbs: Kampf gegen die Moderne**

### **Die politischen und gesellschaftlichen Hintergründe seines Denkens**

Da Seyyid Qutbs politisches Wirken ist in der europäischen Öffentlichkeit nicht hinreichend bekannt ist, soll vor dem Hintergrund der die politische Geschichte Ägyptens ein Überblick auf seine politische Biographie gegeben werden, bevor seine Kritik an der westlichen Gesellschaft diskutiert wird. Diese Vorgehensweise ist für Qutbs Verständnis von Moderne und Kapitalismus erforderlich, weil er seine Gesellschaftsauffassung explizit politisch ist.

Ägypten wurde ab dem Jahre 1517, für die nächsten 400 Jahre, dem Osmanischen Reich unterstellt. Wenn es auch zu kleineren Konflikten kam, behielt das Osmanische Reich die arabische Region unter seine Herrschaft. Es war der herausragenden Bedeutung Ägyptens geschuldet, dass das Osmanische Reich dieses Land mit Sonderregelungen regierte (Von Grünebaum 1993: 66). Die sich seit dem 18. Jahrhundert etablierende Industrialisierung trieb die europäischen Staaten zur Expansion in außereuropäische Regionen, um Rohstoffvorkommen zu sichern. Im 19. Jahrhundert wurde auch Ägypten zum Objekt der europäischen Mächte, die um dessen Besitz miteinander konkurrierten. In diesem konkurrierenden Imperialismus standen meist Großbritannien und Frankreich gegenüber. Frankreich hatte erstmal im Jahre 1789 Ägypten besetzt, musste aber nach kurzer Zeit, im Jahre 1801, die Besatzung aufgeben. Von diesem Zeitpunkt wurde das Land von der Dynastie der Hanedani regiert und in diesem Zeitraum verschlechterte sich das Verhältnis zum Osmanischen Reich noch mehr. Schließlich kam es im Jahre 1883 zur Eroberung der Briten, die eine unbefristete Beherrschung des Landes proklamierten (Yılmaz 1980: 22). Unter der Herrschaft des britischen Imperialismus hat Ägypten seine Souveränität komplett verloren, seine Politik, Wirtschaft und Kultur war nunmehr unter der Herrschaft Großbritanniens (Sarmış 1992: 16). Nach dem Ersten Weltkrieg wurden auch in Ägypten Unabhängigkeitsbewegungen populär. Ende der 1920er Jahre wurde die Gemeinde der „Hasan el-Benna el-ihvanu'l Muslumin“ zunehmend präsent in der politischen Öffentlichkeit. In der ersten Hälfte der 1930er Jahre musste Großbritannien den Protesten, vor allem unter der Studentenschaft,

nachgeben und Ägypten seine Souveränität zusprechen (Yılmaz 1980: 17). Die Briten haben aber das Land nicht komplett verlassen. Als Ägypten im Jahre 1948 mit Israel einen Krieg begann, war das Land erschüttert von Unruhen, die sich gegen das Königshaus richteten. Am Ende dieser Entwicklungen wurde der Führer der Muslimbrüder, Hasan el. Benna, eingesperrt und nach seiner Entlassung erschossen, was zu erheblichen Unruhen führte. Die Proteste richteten sich sowohl gegen die faktisch bestehende britische Herrschaft des Landes und gegen den König Faruk. Angesichts der lang anhaltenden Turbulenzen ergriff eine Gruppe junger Offiziere, angeführt von dem Offizier Nasir, die Regierungsmacht. König Faruk wurde abgesetzt und die Republik ausgerufen (Yılmaz 1980: 25). Die junge Republik unterzeichnete ein Abkommen mit Großbritannien und so wurde Ägypten schließlich im Jahre 1956 unabhängig. Diese lange Entwicklung in die Unabhängigkeit hat dazu geführt, dass in Ägypten zahlreiche herausragenden Persönlichkeiten die politische Bühne betraten (Sarmış 1992: 18).

## **Biographie**

Seyyid Qutb wurde 1906 in der Stadt ägyptischen Stadt Asyut geboren. Seine schulische Laufbahn absolvierte er hauptsächlich in Kairo, wo er auch studiert hat. Nach einem erfolgreichen Studium begann er eine schriftstellerische Laufbahn. Seine ersten Schriften erschienen in der Tageszeitung el-Ahram, während er begann in der Stadt Dimyat als Lehrer zu arbeiten. Nachdem er in zahlreichen Zeitungen und Zeitschriften zahlreiche Artikel veröffentlichte, zog er mit seinem Aufsatz „et- Tasviru'l- Fenni fi'l Kur'an“ die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich (Tağıyev 2010: 47; Damir-Geilsdorf 2003: 19ff.). Seine Ideen zur islamisch-politischen Ideologie machte er erstmals mit seiner am 7. Oktober 1946 erschienenen Artikel „Medarisu li's-Suht“ der Öffentlichkeit bekannt. In diesem an alle Muslime gerichteten Aufsatz kritisierte er die ägyptische Gesellschaft scharf und rief die Muslime dazu auf, sich den gesellschaftlichen Problemen zu stellen. 1948 kam eines seiner wichtigsten Werke, „el Adaletu'l- Ictimaiyye fi'l-Islam“ heraus. Darin vertritt er die These, dass die Gerechtigkeit, nach der sich die Menschheit sehnt, vom Islam verwirklicht werden kann (Sarmış 1992: 30). Qutb erhielt 1949 ein Stipendium für ein Promotionsstudium in den USA. Nach seiner Rückkehr aus den USA publizierte er gleich sein Buch „Islam und die Probleme

der Zivilisation“. Während seiner Zeit in den USA wurde der Anführer der Muslimbrüder, Hasan el-Benna, ermordet. Wenn er auch zu der Zeit nicht in der Nähe zu den Muslimbrüder stand, erlebte er, dass die Todesnachricht des islamischen Führers in der US-Öffentlichkeit mit Freude aufgenommen wurde. Dieses Ereignis war für Qutb entscheidend. Nach seiner Rückkehr aus den USA betätigte er sich in den Reihen der Muslimbrüder (Yılmaz 1980: 68). Als die Muslimbrüder für einen fehlgeschlagenen Mordanschlag auf Cemal Abdunlasir verantwortlich erklärt wurden, wurde auch Qutb verhaftet. Er blieb im Gefängnis von 1954 bis 1964. Nach seiner Entlassung wurde er wegen der Betätigung zum bewaffneten Umsturz erneut verhaftet und zum Tode verurteilt. Das Urteil wurde am 29. August 1966 vollstreckt.

### **Politische Laufbahn und die Muslimbrüder**

Trotz der entschieden politischen Positionierung hat Qutb darauf geachtet, dass nicht die politische Betätigung, sondern die geistige Entwicklung im Mittelpunkt seiner Betätigung stand (Tağıyev 2010: 49). Seine politische Laufbahn begann er in den Parteien el-Vefa und es-Sa'diyyin, und mit seinem Eintritt zu den Muslimbrüder wurde er von Beginn an eine einflussreiche Figur (Damir-Geilsdorf 2003: 28ff; Sarmış 1992: 117). Nach der Rückkehr aus den USA trat Qutb, wie bereits erwähnt, der Organisation der Muslimbrüder offiziell bei. Er übernahm gleich die einflussreiche Position der Redaktion ein. Wie er dies selbst erwähnt hat, fand er in dieser Organisation das Islamverständnis, das er selbst propagierte (Yılmaz 1980: 118).

Um Qutbs politisches Denken begreifen zu können, muss auch die politische Ideologie der Muslimbrüder berücksichtigt werden. Die Organisation der Muslimbrüder wurde 1928 durch die Initiative von Hasan el-Benna mit der Beteiligung von weiteren sechs Personen gegründet. In der Anfangszeit konzentrierte sich die Organisation auf erzieherische und bildungspolitische Aufgaben. In den 1930 begann sie jedoch, gesellschaftspolitisch aktiv zu werden, was von nun an ihren politischen Schwerpunkt bilden sollte (vgl. Metzger 2000: 46ff.; Manko 2004). Ihr Begründer Hasan el-Benna war eine charismatische Persönlichkeit. Er konnte in kurzer Zeit eine hohe Anzahl der Organisation schaffen. Die politische Zielsetzung war unmissverständlich die Revolutionierung von Gesellschaft und Staat in Richtung islamischer Ordnung (vgl. Ranko 2004: 17ff.). Die grundlegenden Ziele der Bewegung waren die

Befreiung der islamischen Welt von der Imperialistischen Herrschaft, die Etablierung einer freien und gerechten islamischen Gesellschaft, Schaffung der Einheit aller muslimischer Gesellschaften und die weltweite Verbreitung und Propagierung des Islam (Sarmış 1992: 33).

Nach dem rasanten Anstieg ihrer Anhängerschaft verlegte die Organisation ihre Zentrale von Islamiyye nach Kairo. Hasan el-Benna erklärte im Jahre 1936, dass die Organisation eine grundlegende Reform der Staats- und Gesellschaftsordnung durchführen würde. Mit ihren auflagenstarken Publikationen und Pamphleten wurde die Organisation zunehmend stärker. Sie war im Besitz von zahlreichen Schulen, Moscheen und anderen Institutionen, sie war jetzt in der Lage in andere arabischen Länder zu expandieren (Eliaçık 2002: 166). Insbesondere in Syrien, dem Libanon, Palästina, Marokko und Tunesien wurde sie zunehmend politisch einflussreich (Watt 1997: 87). Die Muslimbrüder-Organisation hatte ihren Anteil in den 1930er Jahren einsetzenden Unruhen in Ägypten. Ihre Politik richtete sich zunächst gegen die britische Vorherrschaft, dann gegen den König. Bei dem Umsturz der jungen Offiziere im Jahre 1952 waren die Muslimbrüder auch beteiligt (Sarmış 1992: 34). Aber das neue Regime, das aus dem Militär bestand, stellte sich gegen die Muslimbrüder, was zu einem bewaffneten Konflikt zwischen den beiden Kräften geführt hat. Die Organisation der Muslimbrüder wurde für den Anschlag auf Abdulnasir im Jahre 1954 verantwortlich gemacht. Sie wurde verboten und viele ihrer Mitglieder verhaftet. Als Redaktionsleiter der Organisation hatte Seyyid Qutb eine aktive Rolle in diesem Prozess gespielt. Mit zahlreichen Artikel legte er den Standpunkt der Organisation dar. Aufgrund seiner publizistischen Tätigkeit wurde Qutb verhaftet und zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt. Während seiner 10 Jahre dauernden Haft hat Qutb ununterbrochen geschrieben. Eine seiner wichtigsten Arbeiten, *Fi Zilal*, eine Kraninterpretation, wurde während seiner Haft verfasst. Nach seiner Haft musste Qutb in Hausarrest weiter leben. In dieser Zeit entstand die Arbeit *Mealim fi't-Tarik*. Darauf hin wurde er wieder verhaftet und wegen angeblicher umstürzlerischer Triebe angeklagt. Alle seine Arbeiten wurden verboten, auch Personen, die sie lasen oder verbreiteten wurden ebenfalls zu Gefängnisstrafen verurteilt (Sarmış 1992: 40). Am Ende der Anklage wurde Qutb und seine zwei Freunde zu Tode verurteilt. Das Urteil wurde am 22. August 1966 vollstreckt. Die Hinrichtung löste Proteste in islamischen Ländern aus.

## **Tevhid, Cahilliye, Cihad - Qutbs zentrale Begriffe**

Wortwörtlich bedeutet „Tevhid“ die islamische Weltanschauung. Qutb zufolge ist der Islam als Religion eine Weltanschauung (vgl. Soffar 2004; Kinik 2005: 81). Diese weltanschaulichen Grundsätze gelten demnach nicht nur für die Anhänger Muhammeds, sondern auch für die anderen beiden Offenbarungsreligionen. Qutb geht davon aus, dass zwischen der Lebzeit Muhammeds und den Perioden danach gravierende Unterschiede gibt. Die islamischen Gesellschaften nach Muhammed haben mit der ersten islamischen Gemeinde keine Gemeinsamkeit, weil sie sich stark verändert und deformiert haben (Qutb 1988: 106f = 106–128). Der Islam befindet sich Qutb zufolge im ständigen Kampf mit Abweichungen an den eigenen Reihen und den Überresten vom Paganismus. Die islamische Weltanschauung besteht darin, den Islam in den Mittelpunkt des menschlichen Lebens zu stellen. Die islamischen Bewegungen müssen diejenigen bekämpfen, die sich dem entgegenstellen (Seyyid Qutb 1988: 130). Im Zentrum der von Qutb konzipierten islamischen politischen Ideologie steht die These, dass die Souveränität nur dem Gott zukommen dürfe. Nur dem Gott zuordnenden Schariat-Rechtsregeln dürfen Gültigkeit haben (Qutb 1988: 146). Diejenige Gesellschaftsordnung, in der dies nicht befolgt wird, also in ihr eine andere Souveränitätskonzeption herrscht und andere Rechtsregeln als das Schariat gültig sind, bezeichnet Qutb die „Cahilliye“. Mit diesem Begriff waren bis dahin die vorislamischen Gemeinschaften bezeichnet, die als Gemeinwesen verworfen wurden.<sup>21</sup> Auch Qutb verwendet diesen Begriff, um die nicht-orthodoxen Konzeptionen islamischer Gemeinschaft zu verwerfen. Allerdings hatte die ursprüngliche Verwendung den Sinn die islamische Gesellschaft, in der es eine Aufklärung stattgefunden hatte, von der vorangegangenen Gemeinschaft zu unterscheiden, in der es irrationale Regeln und Orientierung geltend waren. Die gesellschaftstheoretische Brisanz von Kubus Vorgehensweise besteht darin, dass er alle nicht-islamischen Gesellschaften als unter diese Kategorie fasst (vgl. dazu Kayacan 2006: 3).

Qutb begreift die Cahilliye als eine Ordnung, in der der Mensch von dem Menschen versklavt ist (Seyyid Qutb, 1980: 101ff. ; siehe Damir-Geilsdorf 2003: 85ff.). Damit wird der Gerechtigkeitssinn in der ganzen

<sup>21</sup> Im Koran heißt es: „Wünschen sie etwa die Rechtsprechung (aus den Tagen) der Unwissenheit zurück? Und wer ist ein besserer Richter als Allah für ein Volk, das fest im Glauben ist?“ (5. Sure, 50. Verse).

Argumentation deutlich. Dieser Mangel gerechter Ordnung charakterisiert die Calliye in zweifacher Hinsicht: Die Menschen und Gesellschaften, die in Cahilliye verfallen sind, sind entweder Ungläubige oder Sünder. Während die Gemeinschaft der Sünder ein Gottesgebot nicht umsetzt, zeichnet sich die Gemeinschaft der Ungläubigen dadurch aus, dass sie sich den Gottesregeln widersetzen und ihre eigenen Normen als überlegen betrachten (vgl. Qutb 1980: 38, siehe auch: Kayacan 2006: 3).

Der Kampfbegriff des Cahilliya wird verständlich wenn er im Verhältnis zu dem des Cihad gesehen wird. Der umstrittenste Begriff in der islamischen Literatur ist vermutlich der des Cihad. Er hat allerdings zwei Bedeutungen: Er beschreibt zum einen den Kampf gegen die Nicht-Muslime, zum anderen in der islamischen Mystik die Erziehung zum Gerechten (Loboda: 19f. ; Özel 527; Tagiyev 115).<sup>22</sup> In beider Hinsicht macht der Chihad-Begriff die Militanz der politischen Theorie und Praxis von Qutb deutlich. Die von ihm und seiner Organisation propagierte Politik zielte unmissverständlich auf die Beseitigung der Staatsordnung ab - und zwar nicht nur der ägyptischen, sondern aller arabischen Länder.

## **Kritik der modernen Gesellschaft**

Diese Kritik richtet sich zwar gegen den ägyptischen Staat, aber sie ist allgemeiner Natur: Qutb geht es um eine vollständige Ablehnung der kapitalistischen und liberalen Moderne als Gesellschafts- und Staatssystem. Die politische Position ist gerade deshalb derart zugespitzt, weil sie eine komplette Umgestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse bezweckt. Qutb will mit seiner extrem politisierten Islaminterpretation eine radikale Umwälzung der Gesellschaft. Das ist allerdings ein Versuch, nicht, wie im Sozialismus, ein auf die Zukunft projiziertes Ziel (z.B. Utopie) zu verwirklichen, sondern das Gegenteil davon zu bewirken: Erstrebt wird eine historische Rückwärtsbewegung. Die mit der europäischen Gesellschaft

---

<sup>22</sup> Die entsprechende Sure im Kuran besagt: „Ihr, die den Iman verinnerlicht habt! Führt den bewaffneten Kampf gegen die Kafir, die in eurem unmittelbaren Umkreis sind, und sie sollen von euch Härte erfahren. Und wisst, daß ALLAH gewiß mit den Muttaqi ist.“ (9. Sure, 123. Verse) Damit wird Seyyid Qutbs Cihad-Verständnis begreiflich. Ihm zufolge muss der Weg des Islam befolgt werden. Mit weiteren Hinweisen auf entsprechenden Stellen in anderen Suren, weist Qutb darauf hin, dass der Weg des Cihad sehr mühsam ist, aber deren Vorteile nicht nur den Muslimen, sondern der gesamten Menschheit zugute kommen würden. Qutb begreift den Cihad als eine Methode der inneren Erziehung (vgl. Fi Zilal, 1.Volumen, 461ff.).



entstandenen gesellschaftlichen, moralischen und politischen Entwicklungen werden verworfen - und ihre Expansion in die arabisch-islamischen Länder sollen wieder rückgängig gemacht werden.

In den folgenden Abschnitten sollen nun die Einzelheiten von Qutbs Projekt der islamistischen Alternative zur Moderne dargestellt werden. Es darf nicht vergessen werden, dass diese Ablehnung in dem gesellschaftlichen Kontext der Modernisierung der arabischen Länder erfolgt. Die Verwerfung der Moderne als geschichtliche Entwicklung ist also sehr konkret, sie dient zur Verurteilung des Modernisierungsparadigmas in den arabischen Ländern.

Seine Kenntnisse über die moderne Gesellschaft gewann Qutb zunächst mit seinem Aufenthalt in den USA (von 1948 bis 1950) und seiner Lektüre der europäischen Theorien. Im Mittelpunkt seines Moderneverständnisses steht die These, dass der Westen und seine Staats- und Gesellschaftsordnung, also die Moderne, dem Islam gegenüber feindlich eingestellt sind. Umgekehrt müssten auch die Muslime sich dem Westen, seinen sozialen Grundsätzen wie materielle Interessenverfolgung oder Säkularisierung gegenüber feindlich einstellen (Murat 2006: 5). Qutb unterstützte seine Argumente mit seinen Beobachtungen in den USA. Als negative moderne Lebensweise griff er das Geschlechterverhältnis an, ebenso das Zinssystem, den Alkoholkonsum, die Atomisierung der Einzelnen und den Rassismus. In den Mittel seiner Modernitätskritik stellte Qutb die Verwerfung der Säkularisierung. Die Abtrennung der Religion von der Gesellschaft hätte zur Kälte und Entfremdung in den menschlichen Verhältnissen geführt. Als Orientierung für das Leben hält Qutb den Koran und die Gebote des Propheten für unverzichtbar. An die Muslime adressiert er, dass sie westliche Modernisierung und Aufklärung ablehnen müssen (Thameem Ushama, 2005).

Eine zweite Stütze der anti-westlichen Haltung Qutb bildet die Ablehnung des westlichen Imperialismus und Kolonialismus. Der Umstand, dass Ägypten über lange Zeit hinweg unter Fremdherrschaft gestanden hatte, hatte zu Lebzeiten Qutbs die Öffentlichkeit in dieser Hinsicht sensibilisiert. Qutb hält den Islam als die einzig geeignete Weltanschauung, die beim Kampf um Unabhängigkeit Orientierung bieten kann. Jede nicht-islamische Ordnung begünstigt nach Qutb Fremdherrschaft unter den Menschen. Im Islam dagegen steht die Souveränität dem Gott zu, während die Menschen in Freiheit leben (Qutb 1980: 6; Murat 2006: 10). Hatte der Kapitalismus zu seinen Anfangszeiten den Anspruch gehabt, die feudalen Abhängigkeiten zu beseitigen, so hat er aber inzwischen die Werte vernichtet, die dem Menschen



Orientierung gaben und eine Ordnung errichtet, in der es kein Platz für Gerechtigkeit ist. Es hatte eine Entfremdung zwischen den Bürgern und dem Staat eingetreten. Aus diesen Gründen stellt der Kapitalismus ein Gegenmodell zur islamischen Ordnung dar (Qutb 1980: 6)

Es ist folglich zu konstatieren, dass Qutb eine gänzliche andere Perspektive einnimmt bei seiner Bewertung der westlichen/europäischen Gesellschaftsentwicklung, d.h. der kapitalistischen Moderne als Weber. Der entscheidende erkenntnistheoretische Unterschied zu Weber liegt darin, dass hier die Moderne keine evolutionäre geschichtliche Entwicklung darstellt, sondern ein politisches Projekt ist, das beliebig gesteuert und sogar beendet werden kann. Die politisierte Weltanschauung lässt keinen Raum für eine historisch-theoretische Behandlung des Themas der kapitalistischen Moderne und der mit ihr verbundenen sozialen Problemen, die nicht nur von Qutb, sondern auch von zahlreichen Denkern und Theoretikern zur Sprache gebracht worden sind.<sup>23</sup>

Bei Qutb und Weber sind also zwei methodisch diametral entgegengesetzte Vorgehensweisen zu finden. Bezüglich Weber muss aber festgestellt werden, bei ihm eine einseitige, positivistische Darstellung erfolgt, in der die negativen Folgen ausgeblendet werden (Armut, Entfremdung, Naturzerstörung), und auch die politische Seite der Modernisierung (politische Gewalt in den kapitalistischen Ländern selbst und Kriegsführung in den nicht-europäischen Regionen) wird von ihm nicht thematisiert.

## **Schluss und Ausblick**

Im ersten Teil wurde Max Webers Überlegungen hinsichtlich der Unvereinbarkeit von Kapitalismus und Islam diskutiert. Ferner wurde diskutiert, welche Aspekte der islamischen Religion der westlichen Werbetradition widersprechen. Die Islaminterpretation von Seyyid Qutb, der die späteren Generationen radikaler Islamisten prägte, bestätigt Webers These. Wie das am Beispiel Qutb deutlich wird, ist der radikale Islam mit der

---

<sup>23</sup> Eine kritische Darstellung der kapitalistischen Entwicklung lässt in sehr vielen westlichen Theorien zu finden. Als Klassiker können, neben unzähligen marxistischen Ansätzen, vor allem Adorno/Horkheimer, Heidegger (Sein und Zeit) und Foucault genannt werden. Die negativen Folgen von Technologie und Kapitalismus wird auch in der soziologischen Theorie kritisch behandelt, so etwa bei Ulrich Beck (Die Risikogesellschaft) und Richard Sennett (Der flexible Mensch).

Modernisierung nicht vereinbar. Allerdings existieren andere Interpretation des Verhältnisses von Islam, Politik und Gesellschaft. Auf sie wird weiter unten hingewiesen. Hier sollen zunächst die Ergebnisse des Vergleichs von Qutbs Ideen mit Max Webers Islamauffassung zusammenfassend diskutiert werden. In Qutbs radikal politischen Interpretation zeigt sich der Islam in der Tat als eine Religion, die nicht auf das Innerliche bezogen ist, sondern, vorrangig auf Strukturierung der Gesellschafts- und Staatsordnung abzielt. Webers Annahme, dass diese geistigen Werte im Islam nicht anzutreffen sind, wird auch von Qutb bestätigt. Qutbs Ablehnung der westlichen Werte geht soweit, dass er den Dialog mit der gesamten abendländischen Geistesgeschichte ablehnt. Was Qutb will ist ein Neubeginn, der alles was vor dem Koran und Mohammed entstanden ist, als Werbegrundlage nicht berücksichtigt. Verworfen wird nicht nur die europäische Neuzeit, sondern auch die griechische Antike. Damit lehnt Qutbs radikale Interpretation des Islam auch die meisten islamischen Denktraditionen ab; denn der Islam war mit dem Abendland in seiner Frühphase mit dem Abendland im Dialog, wenn etwa die griechischen Philosophen von islamisch-arabischen Denkern rezipiert worden. Qutbs ‚reine Lehre‘ des Islam soll alle Einflüsse der christlichen Metaphysik abwehren und sich ausschließlich an Koran orientieren. Die Hintergrundannahme dabei ist, dass die menschliche Vernunft niemals hinreichend sein wird, das menschliche Zusammenleben gestalten. Erst indem die im Koran enthaltenen Grundsätze und Normen zum Wertefundament der Gemeinschaft erklärt werden, können die Menschen ihre Verhältnisse friedfertig und gerecht regeln. Die menschlichen Vernunft wird von Qutb nicht gänzlich abgelehnt, im Gegenteil, er bejaht deren Förderung in der westlichen Zivilisation; er unterstreicht allerdings gleichzeitig seine Annahme, dass die Vernunft, entgegen dem Fortschrittsglauben der westlichen Geisteshaltung (Positivismus) nicht in der Lage sei, die Missstände und das Böse zu verhindern. Der Positivismus habe dazu geführt, dass in der Gesellschaft nur das Materielle sinnstiftend sei. Diese auf positivistischen Materialismus aufgebaute Zivilisation muss Qutb zufolge aufgelöst und durch eine auf den Koran den Geboten Muhammeds aufbauende Ordnung ersetzt werden. Angesichts dieser totalen Ablehnung der westlichen Tradition überrascht es nicht, dass der Kapitalismus als ein System begriffen wird, das sich auf das menschliche Zusammenleben destruktiv auswirkt. Dass auch die anderen ökonomischen Systeme, die zu seiner Zeit existierten, gesellschaftlich destruktiv gewesen sind, wird von Qutb nicht thematisiert.

Qutb konzentriert sich stattdessen vollends auf die Kritik am westlichem Kapitalismus und propagiert den Islam als die alleinige Ordnungsgrundlage, für deren Verwirklichung er den Cihad als gerechtfertigt ansieht - dabei

begreift er den Cihad nicht als einen inneren Kampf um den rechten Glauben, wie viele andere islamische Gelehrte es sehen, sondern als politische und gewaltförmige Bekämpfung des westlichen Gesellschaftsmodells. Auch wenn er betont, dass mit dem Islam ein Zustand erreicht werden soll, in dem Weltfrieden und Gerechtigkeit erreicht werden soll, haben seine Ideen die späteren Generationen des radikalen Islam erheblich beeinflusst. Insbesondere nach dem 11. September 2001 hat Qutb die Aufmerksamkeit vieler westlicher Intellektueller auf sich gezogen, die ihm vorwerfen, ein totalitärer Vordenker zu sein, der nun zum geistigen Führer des gegenwärtigen islamischen Terrorismus geworden ist. (Brogen 2003: 1-6.)

Qutb lässt keinen Spielraum für einen gesellschaftlichen Diskussionsprozess, mit dem ein angemessenes Verhältnis von Islam und gesellschaftlichem Fortschritt zu finden wäre, wie dies im Modernisierungsprojekt in der Türkei in den späten 1920er Jahren begonnen wurde und eine paradigmatische Bedeutung bezüglich der Reformierung des Islam hat. Qutb verurteilt dieses Reformmodell, das mit dem Namen Kemal Atatürk verbunden, scharf. Mit seiner radikalen Interpretation bestätigt Qutb Weber, dass der Islam zur kapitalistischen Moderne nicht passt.

Der radikale Islam, den Qutb entscheidend geprägt hat, hatte die Säkularisierung in den islamischen Ländern bekämpft. Der Islam war zweigeteilt: Es standen sich ein säkularer Islam (repräsentiert von der Türkei und den nationalen Modernisierungsbewegungen in den arabischen Ländern) und der Islamismus, der die Modernisierung als Konzept und die sich darauf berufenden arabischen Regime bekämpfte. Nun gibt es aber ein Islamverständnis, das die kapitalistische Moderne nicht ablehnt und sich von dem höchst politisierten radikalen Islam, der die Feindschaft gegen den Westen in ihrem Mittelpunkt hat, abgrenzt. Es hat sich ein Reformislamismus (hauptsächlich in der Türkei), der die politische Feindschaft des Radikalismus verwirft und den ökonomischen Wohlstand als Schwerpunkt hat (siehe Yavuz 2003: 97ff., 186ff.; Casanova 2006). Dieser reformislamischer Calvinismus folgt der von Weber analysierten westlichen Entwicklung und geht davon aus, dass eine islamische Wirtschaftsethik das leisten kann, was Weber der protestantische Ethik attestierte: die Erneuerung der islamischen Zivilisation durch unternehmerisches Bewusstsein und Arbeitsethik.

## Literaturverzeichnis

Arslan, Mahmut (2000), "A Cross-Cultural Comparison of British and Turkish Managers in Terms of Protestant Work Ethic Characteristics", *Business Ethics: A European Review*, Vol.9, No:1, January, s.13.

Brogen, Daniel (2003), *Denver's Mile Magazine*, June/July 2003, 1-6.

J. Calvert, (2000) "The World is an Undutiful Boy!: Sayyid Qutb's American Experience", *Islam and Christian-Muslim Relations*, XI/1, Birmingham, s. 87-103

Casanova, José (2006): „Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich“, *Leviathan* 34 (3), 305-320.

Damir-Geilsdorf, Sabine (2003), *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg (Egon Verlag).

D'Souza, Dinesh (2002), "Osama's Brain; Meet Sayyid Qutb, Intellectual Father of the Anti-Western Jihad," *The Weekly Standard*: 4.

Efe Fikret (1977), *Geleneksel Toplum, Sanayileşme, Sosyal Değişme ve Din İlişkileri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E. Kayseri,

Eliacik R. Ihsan (2002) *İslam'ın Yeninlikçileri*, Söylem Yayınları, İstanbul

Günay, Ünver (2001), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul,

Günay, Ünver (1986), *Modern Sanayi Toplumlarında Din – 1*, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı : 3 – 4, Kayseri

H. A. R. Gibb (1970), *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962; G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, London, s. 25, <http://www.koran-auf-deutsch.de/>

Kayacan, Murat (2006), "Seyyid Kutub'un Batı'yı Okuma Biçimi". *Marife Derg.*, S. 3 (Kış dönemi) Konya.

Kınık, Hatice (2005) Teolojik Selefizmden Sosyolojik Selefizme Dönüşüm, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya.

Kövser, Tağyev (2010), Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî ve Seyyid Kutub'a Göre Siyasal İçerikli Âyetlerin Tefsiri, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kurt, Abdurrahman (2010), Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 19, Sayı: 1, s. 1-23*

Kutub Seyyid (2012), *Fi Zilali'l-Kur'an: Kur'an'ın Gölgesinde*, Ceviri: Emin Sarac, Hakki Sengüller, Bekir Karliga.

Loboda Luke (2004), *The Thought of Seyyid Qutb*, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2004 Charles E. Parton Award.

Metzger, Albrecht (2000), *Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie*, Göttingen (Lamuv).

Özel Ahmet (1993), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Erisim Tarihi: 10 Mart 2015, <http://www.tdvia.org/dia/maddesnc.php?MaddeAdi=cihad>

Ranko, Annette (2014), *Die Muslimbruderschaft. Porträt einer mächtigen Verbindung*, Hamburg (Edition Körner-Stiftung).

Qutb, Sayyid (2000), *Social Justice in Islam*, Trans. & rev John B. Hardie, Oneonta, New York, Islamic Publications International, in *Crescent international*, September 16-30, 2000 (online version)

Qutb, Sayyid (1980), *Milestones*, Beirut: The Holy Quran Publishing House on URL: [www.nmhschool.org/tthornton/sayyid\\_qutb.htm](http://www.nmhschool.org/tthornton/sayyid_qutb.htm) Downloaded: 11 November 2003.

Said, Edward (1974), *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sarmis Ibrahim (1992), *Bir Düşünür olarak Seyyid Kutub*, Fecr Yayinlari, Ankara.

Shepard, William (1996), *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, New York (Brill).

Stephan Conermann, Muslimbruderschaft, Zugriffsdatum: 10 Märch 2015, <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21547/muslimbruderschaft>

Soffar, Mohamed (2004), *The political theory of Sayyid Qutb. A Genealogy of Discourse*, Berlin (Köster).

Subaşı Necdet (2000), Modern Türkiye’de Dinin Referans Gücü, Türkiye Günlüğü, Ocak-Şubat.

Stauth Georg (2006), Mainz, S. 15 , Arbeitspapiere / Universität Mainz, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Nr. 70, s.4

Syed Anwar Husein (2004) “Max Weber’s sociology of Islam a critique” *Bangladesh e-Journal of Sociology*’de January 2004, vol. 1, no: 1

Toth, James (2013), *The Life and Segacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford (Oxford University Press).

Turner Bryan S. (1974), *Weber and Islam. A Critical Study*, London (Routledge & Kegan Paul).

Turner, Bryan S. (2010), *Islam, Capitalism and the Weber Theses*, *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1974), pp. 230-243

Ülgener, F.Sabri (1981), *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Dar, İstanbul

Ushama, Thameem (2005), “Sayyid Qutb: Life, Mission and Political Thought” in *Contemporary Islamic Political Thought: A Study of Eleven Islamic Thinkers*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Von Grunebaum, Gustave Edmund (1970), *Classical Islam. A History*, New Jersey (Aldine Transaction).

Von Grunebaum ,Gustav Edmund (1993), *İslamiyet 3*, Ceviri: Esat Nermi Erendor, Bilgi Yayinlari, Ankara

Watt Montgomery (1997), *İslami Hareketler ve Modernlik*, Ceviri:Turan Koç, Iz yayinlari, İstanbul.

Watt, W. Montgomery (1953), *Muhammad at Mecca*, Oxford (Clarendon Press).

Weber, Max (1985), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the Relationships Religion and The Economic and Social Life in Modern Culture*, translated by Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958; Türkçesi, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yay, İst.

Weber Max (2000), *Die protestanische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Beltz Athenäum Verlag, 3. Auflage, Weinheim.

Weber, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft- Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Weber, Max (1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3, Das Antike Judentum*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Yavuz, Hakan (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford (Oxford University Press).

Yılmaz Kamil (1980), *Seyyid Kutub: Hayati, Fikirleri, Eserleri, Hikmet Yayinlari*, Istanbul