

UTOPIAE INSVLAE FIGVRA



DE EEN ZIJN DROOM IS DE ANDER ZIJN DOOD:
DE KEERZIJD VAN DE UTOPIE IN HET DENKEN VAN
SAYYID QUTB

TOON VOS

Inhoudsopgave

Abstract	1
Voorwoord	2
Toelichting bij de afbeelding op het voorblad	3
Aantekening betreffende Arabische termen en vertalingen uit het Arabisch	3
Inleiding	4
Theoretisch kader	7
Utopisme, geweld en God	12
De utopie in Qutbs “islamitische concept”	17
Schade in de schaduw van de Koran	27
Conclusie	34
Literatuur	39

Bachelorscriptie Islam en Arabisch

2018-2019

Toon Vos

3968979

toonzilvros@hotmail.com

Onder begeleiding van Arjan Post

Abstract

De een zijn droom is de ander zijn dood is een zoektocht naar de bruikbaarheid van utopisme als een analytisch concept binnen onderzoek naar de politieke islam. De scriptie legt zich specifiek toe op het ontrafelen van het verband tussen utopismen en het legitimeren van geweld, met behulp van het werk en denken van de belangrijkste denker van de Egyptische Moslimbroederschap, Sayyid Qutb.

De politieke filosofen Karl Popper en John Rawls hadden ogenschijnlijk tegenstrijdige ideeën over het concept utopisme, maar in deze scriptie voer ik aan dat hun theorieën samen tot nieuwe inzichten kunnen leiden wat betreft de creatieve en destructieve kwaliteiten van utopisme. Met behulp van dit analytische tweespan, worden Qutbs kritiek op de status quo, zijn wens om de verwezenlijking van een islamitische wereldorde en zijn legitimering van geweld in de naam van God, onder de loep genomen en verklaard.

Hieruit volgt dat Qutbs absolute overtuiging in de almacht en eenheid van God, in samenwerking met zijn idee dat de Koran een eenduidige betekenis uitdraagt, een islamitische wereldorde zowel realistisch als wenselijk maakt. Zijn hyperfocus op dit vaststaande einddoel en op de juiste weg ernaartoe, spelen een belangrijke rol in zijn goedkeuring van gebruik van geweld tegen actoren die dit proces belemmeren.

Voorwoord

De een zijn droom is de ander zijn dood is een zoektocht naar de bruikbaarheid van utopisme als een analytisch concept binnen onderzoek naar de politieke islam. Het werk en denken van Sayyid Qutb (1906-1966), de mogelijkstrijd belangrijkste en roemruchte theoreticus van de Moslimbroederschap, biedt een uitstekende casus voor deze onderneming. Met behulp van het werk van Karl Popper en John Rawls wordt de relatie tussen utopisme en de legitimering van geweld in Qutbs denken ontrafeld.

Dit werkstuk is geschreven tussen februari en juli 2018 als afstudeerscriptie voor de opleiding Islam en Arabisch aan de Universiteit Utrecht. De onderzoeksopzet is geschreven onder begeleiding van Daan Beekers. Het verdere denk- en schrijfproces werd begeleid door Arjan Post, die ik ontzettend wil bedanken voor zijn input, commentaar en enthousiasme. Naar aanleiding van ons eerste gesprek keek ik gemotiveerd uit naar het verdere proces. Het mailcontact dat op dit gesprek volgde, wist die geest vast te houden en verder aan te wakkeren met een eindresultaat waarover we allebei tevreden zijn. Daarnaast wil ik Joas Wagemakers bedanken voor zijn suggesties in de aanloop naar het scriptietraject en commentaar op mijn onderzoeksvoorstel. Aansluitend wil ik Nico Landman bedanken voor het op zich nemen van de rol van tweede corrector, wat mij van extra tijd voorzag om dit werk naar tevredenheid in te leveren.

Met name mei was een woelige maand, vanwege een mogelijke uitzetting uit mijn huis, met het schrijven van de scriptie in het vooruitzicht. Ik wil mijn ouders en zusje bedanken voor hun steun en vertrouwen en mijn ouders in het bijzonder voor hun inhoudelijke commentaar en spellingchecks. Daarnaast was het Tinka die mij, met haar warmte en nabijheid, wist te inspireren en motiveren en mijn aandacht tevens wist af te leiden, waardoor ik niet verdronk in de te voltooien ondernemingen. In de categorie “afleiding” wil ik ook Bart, Floris en Eelco bedanken voor hun input, humor en vriendschap. Als laatste wil ik Florian bedanken voor zijn prachtige werk dat op het voorblad te aanschouwen is.

Met dit werk hoop ik u, de lezer, te interesseren en verrassen ten aanzien van het mijns inziens vaak gemiskarakteriseerde werk van Sayyid Qutb. Daarnaast hoop ik hetzelfde te doen wat betreft het begrip “utopie”, waar meer achter zit dan het gemeenzame gebruik van het woord doet vermoeden. Verder rest mij niets dan u te bedanken voor het lezen van mijn scriptie.

Toon Vos
Utrecht, 11 juli 2018

Toelichting bij de afbeelding op het voorblad

Het is de opmerkelijke kijker misschien opgevallen dat er iets vreemds aan de hand is met de afbeelding op het voorblad. Hoewel het verdacht veel lijkt op het *frontispice* van de eerste druk van Thomas More's *Utopia*, vervaardigd door Ambrosius Holbein in 1516, heeft er een wezenlijke verandering plaatsgevonden: het eiland staat niet langer vol met kerken, maar met moskeeën! Na dit idee besproken te hebben met Florian Krijt, heeft hij het uitgewerkt tot een visuele weergave van de utopie die Sayyid Qutb nooit heeft kunnen aanschouwen.

Aantekening betreffende Arabische termen en vertalingen uit het Arabisch

Alle gebruikte Arabische termen en boektitels zijn getranslitererd aan de hand van de Nederlandse transliteratiewijze van Corné Hanssen, zoals terug te vinden is in *Leergrammatica Arabisch*.¹ Daarnaast zijn de Nederlandse vertalingen van Arabische boektitels van mijzelf.

¹ Zie: Corné Hanssen, *Leergrammatica Arabisch* (Bussum: Coutinho, 2015).

Inleiding

Martelaar² of de man die Bin Laden inspireerde³? Sayyid Qutb was zonder meer één van de meest spraakmakende islamitische denkers van de twintigste eeuw. De titel “Philosopher of Islamic Terror”⁴ werd hem toegedicht vanwege zijn ideeën over *jihād*, die volgens critici aan de vooravond stonden van de opkomst van terreur onder de vlag van de islam. Hamid Algar brengt hier tegenin dat 9/11 een “malodorous flood of pseudo-scholarly writing on Islam” tot gevolg had, en vervolgt honend: “according to several of the freshly minted experts with whom we are blessed, none other than Sayyid Qutb is the villain of the age.”⁵ Daartegenover wist Qutb aan de hand van een extensief oeuvre zijn stempel te drukken op de beweging ontwikkeling van het islamitische modernisme en het politieke milieu van Egypte en het Midden-Oosten. Helder articuleerde hij waar de Moslimbroederschap voor stond, waar de beweging zich tegen afzette en welke rol de islam hierin speelde.

Qutbs gedetailleerde studie van, en vertrouwen in de Koran zou in zijn latere werk het fundament bieden voor zijn fellere islamisme. De ontberingen die hij en andere politieke gevangenen ondergingen tijdens hun gevangenschap onder het regime van Abdel Nasser (1954-1966, hoewel Qutb in 1964 acht maanden lang vrij was), hadden een ingrijpende invloed op zijn visie wat betreft de toenmalige (morele) gesteldheid van Egypte en de, volgens hem, giftige invloed van het Westen op de islamitische wereld. Meer en meer raakte hij overtuigd van de maatschappelijke en politieke relevantie van de islam in een context van onderdrukking en tirannie.⁶ Vanuit de gevangenis wist hij verschillende invloedrijke boeken te schrijven, waaronder *Ma`ālim fī at-tarīq* (Mijlpalen), zijn bekendste werk en handleiding voor de activistische “ware moslims”, en een achtdelig commentaar op de Koran (*tafsīr*), genaamd *Fī zilāl al-qur`ān* (In de Schaduw van de Koran).⁷

² Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. (Princeton: Princeton University Press, 1999), 53-54.

³ Robert Irwin, “Is this the Man who Inspired Bin Laden?,” *The Guardian*, 31 oktober 2001, <https://www.theguardian.com/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3>.

⁴ Paul Berman, “The Philosopher of Islamic Terror,” *New York Times*, 23 maart 2003, <https://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html>.

⁵ Hamid Algar, “Preface,” in *Basic Principles of the Islamic Worldview*, vert. Rami David (North Halcedon: Islamic Publications International, 2006), xi.

⁶ Shahrugh Akhavi, “The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi,” *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 377-382; Ana Belén Soage, “Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 38, no. 3 (2009): 190-191; Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beiroet: American University of Beirut, 1992), 34-38.

⁷ Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism*, 48-52.

Qutbs religieuze en politieke overtuigingen worden vaak toegeschreven aan zijn onvermoeibare preoccupatie met de Koran en de eerste drie generaties moslims (*al-salaf*), waardoor hij doorgaans niet aan het label van fundamentalist ontkomt. De literatuur omtrent “fundamentalisme” is talrijk en informatief, en een nadruk op de manier waarop religieuze fundamentele invloeden hebben op de verschillende manieren waarop de hedendaagse islam zich ontwikkelt, is zonder twijfel van belang. Toch ben ik van mening dat deze benadering de onderzoeker van een blinde vlek voorziet. De inherente nadruk ervan op de blik naar het verleden doet geen recht aan de gecompliceerde wisselwerking tussen het heden, het verleden en een (geïdealiseerde) toekomst binnen de menselijke geest, waarin herinneringen en dromen elkaar informeren en inspireren.

Utopische toekomstvisies, die de roep tot actie van denkers als Qutb inspireren, blijven hierdoor dikwijls onderbelicht. Politieke actie kan worden geïnspireerd door wat men in religieuze bronnen vindt, maar andersom beïnvloeden de problemen van de dag de lezing van diezelfde bronnen. De geïdealiseerde toekomstvisies die utopieën bieden - ook wanneer deze gebaseerd worden op heilige geschriften - staan nooit los van een vorm van ontevredenheid over de status quo.⁸ Hierdoor hebben utopieën zowel kritische als creatieve kwaliteiten. In de woorden van Sargisson: “utopias are often expressions of an estranged perspective, they express dissatisfaction with the political present and they are creative, gesturing towards alternative ways of living and being, showing us that a better tomorrow is at least conceivable.”⁹

Dit werkstuk is een zoektocht naar de bruikbaarheid van “utopisme” (*utopianism*) als analytisch raamwerk binnen onderzoek naar de politieke islam. Hierin zal de nadruk liggen op het omslagpunt waar geweld gelegitimeerd wordt ter bevordering van politieke en religieuze doeleinden. In het theoretische kader zullen verschillende optimistische en pessimistische posities ten aanzien van de concepten “utopie” en “utopisme” aan bod komen, waaronder die van de politieke filosofen Karl Popper en John Rawls. In dit werkstuk tracht ik hun ogenschijnlijk tegenstrijdige ideeën over utopisme te incorporeren tot een analytisch concept, dat geschikt is om Qutbs wereldbeeld en activisme te verklaren. De leidende vraag zal zijn in hoeverre religieus geïnspireerd utopisme een legitimering voor geweld vormt in het denken van Sayyid Qutb.

⁸ Lyman Tower Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 4-5.

⁹ Lucy Sargisson, “Religious Fundamentalism and Utopianism in the 21st Century,” *Journal of Political Ideologies* 12, no. 3 (2007): 272.

De ideeën van Karl Popper worden ingezet om een kader te schetsen waarmee de relatie tussen utopisch denken en onverdraagzaamheid, en zelfs geweld, onderzocht kan worden. Hierna zullen we onze aandacht richten op de manier waarop religiositeit, religieus fundamentalisme en een vermeende goddelijke goedkeuring invloed kunnen uitoefenen op utopieën en utopismen. Het werk van John Rawls biedt vervolgens zicht op de manier waarop Qutb zijn religieus geïnspireerde utopie construeerde en als realistisch zag. Uiteindelijk wordt uiteengezet waarom hetgeen een utopie is voor de ene, voor de ander als een regelrecht rampscenario kan klinken. De relatie tussen Qutbs toekomstdroom voor een perfecte wereld onder de hegemonie van God, en zijn reputatie als geweldslustige en onverdraagzame islamist bieden de handvatten - of mijlpalen - voor de analyse van de relatie tussen dromen en doden.

Het meest passende startpunt voor een uiteenzetting van het denken over de utopie ligt in mijn optiek bij de vader van Utopia, Thomas More. In boek één van *Utopia* beschrijft More zijn fictieve ontmoeting met Raphael, een doorgewinterde wereldreiziger en zeeman, die More en zijn vriend Peter Gilles vertelt over een bijzonder eiland aan de andere kant van wereld: Utopia.

Theoretisch kader

Het is alsof Raphael een droomwereld beschrijft; alsof hij fantaseert over een maatschappij die eigenlijk niet kan bestaan. Maar de verhalen zijn zo levendig en het feit dat Raphael er zo lang geleefd heeft, zorgt ervoor dat hij de kleinste details heeft onthouden. De overtuiging van More en Gilles betreffende de superioriteit van Engeland en West-Europa wordt op de proef gesteld, wanneer Raphael uitweidt over de fantastische manieren waarop de inwoners van Utopia omgaan met de problemen waar men in Engeland ook tegenaan loopt, zoals criminaliteit en de groter wordende kloof tussen arm en rijk. Verhalenderwijs behandelt Raphael allerlei thema's, van de maatschappelijke grondbeginselen gebaseerd op gelijkheid en het niet bestaan van privébezit, tot aan de meest minutieuze gebruiken van de Utopiërs. Wanneer More hem vraagt waarom hij niet voor het hof van één of andere koning zou willen werken - zijn wereldwijsheid zou ontzettend nuttig kunnen zijn - antwoordt hij als volgt:

What do you suppose would happen if I started telling a king to make sensible laws, or trying to expel the deadly germs of bad ones from his mind? I'd be promptly thrown out, or merely treated as a figure of fun.¹⁰

Raphael zag binnen de westerse gevestigde orde een vastgeroest denken, waarin scheve machtsverhoudingen, luiheid en corruptie de weg naar maatschappelijke vooruitgang blokkeerden.

Verander een paar woorden en de voorgaande zin had op Sayyid Qutb van toepassing kunnen zijn. Net als Raphael, rept Qutb over een ontevredenheid over de status quo en een alternatieve maatschappelijke orde waarin de door hen geobserveerde problemen niet langer zullen bestaan.

Hoewel More het woord "utopie" voor het eerst gebruikte, was het fenomeen van dromen over een betere plek of toekomst natuurlijk niets nieuws.¹¹ Zijn neologisme kan dubbel geïnterpreteerd worden, aangezien de beginletter "u" in het Grieks zowel voor "ou" ("niet", ontkennend bedoeld) als voor "eu" ("goed") kan staan. "Topos" is het Griekse woord voor "plaats" of "plek": het woord "utopie" duidt dus zowel *geen* plek, als een goede plek aan. De dubbelzinnigheid die in het woord besloten ligt, zorgt voor een spanning wat betreft

¹⁰ Thomas More, *Utopia*, vertaald door Paul Turner (London: Penguin Books, 2009), 30.

¹¹ Zie: Gregory Claeys en Lyman Tower Sargent, "Utopianism before Thomas More," in *The Utopia Reader*, red. door Gregory Claeys en Lyman Tower Sargent (New York: New York University Press, 1999), 6-77.

de betekenis.¹² De wijdverbreide opvatting dat de verwezenlijking van utopieën niet realistisch is, ligt in een zekere zin besloten in het woord zelf: “it expresses the idea that the truly good place only comes with the no-place, that is, its own inexistence.”¹³ Dit idee wordt door critici op twee gronden uitgedaagd. Aan de ene kant zijn er auteurs die stellen dat utopieën wel degelijk realistisch kunnen zijn, al dan niet met behulp van beperkingen die het utopische project behoeden voor de gevaren van het autoritarisme. Volgens anderen is het daarentegen irrelevant of de concrete uitvoering van het utopische project mogelijk is, aangezien utopieën een platform bieden voor sociale kritiek.¹⁴

Utopisme is een manier van denken die berust op de inherente spanning tussen hetgeen dat niet is, maar misschien zou kunnen zijn. Het verlangen naar een goede of betere plek geeft immers blijk van een vorm van ontevredenheid. De meest praktische en geïntegreerde definitie komt van Lyman Tower Sargent:

I define the broad, general phenomenon of utopianism as social dreaming - the dreams and nightmares that concern the ways in which groups of people arrange their lives and which usually envision a radically different society than the one in which the dreamers live.¹⁵

Utopisme heeft betrekking op een tweevoudig denken over het leven en de wereld, waarin de handeling van “social dreaming” de huidige situatie bekritiseert en tevens een alternatief schetst.¹⁶ Het wordt daarom door verschillende auteurs in verband gebracht met het verwezenlijken van vooruitgang, zoals prachtig naar voren komt in het populaire citaat van Oscar Wilde:

A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.¹⁷

¹² Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 272.

¹³ Marit Böker, “The Concept of Realistic Utopia: Ideal Theory as Critique,” *Constellations* 24, no. 1 (2017): 89.

¹⁴ Böker, “The Concept of Realistic Utopia,” 89-90.

¹⁵ Lyman Tower Sargent, “The Three Faces of Utopianism Revisited,” *Utopian Studies* 5, no. 1 (1994): 3.

¹⁶ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 276.

¹⁷ Oscar Wilde, “The Soul of Man Under Socialism,” in *Complete Works of Oscar Wilde*, red. J.B. Foreman (London: Book Club Associates, 1976), 1089.

Maar welke utopieën zijn nu het beste om na te streven - waar varen we heen? En voor wie moet de realisering van een utopie voordelig zijn? Hoewel het populaire gebruik van de term “utopie” een ideale samenleving voor iedereen behelst, hoeft men niet lang in de geschiedenisboeken te bladeren om te concluderen dat er geen eenduidige of universele definitie van “voortgang” of “de ideale samenleving” lijkt te bestaan.

George Orwell beschrijft in zijn roman *1984* een totalitaire staat, die in stand gehouden wordt door indoctrinatie, totale onderdrukking van het individu en continue surveillance - “Big Brother Is Watching You.”¹⁸ De leefwereld van protagonist Winston Smith klinkt kil en beangstigend en naarmate het verhaal zich verder ontvouwt, ronduit hels. Toch is diezelfde samenleving het resultaat van *een* vorm van voortgang: het betreft een vergevorderd stadium van de utopie die besloten ligt in de staatsideologie genaamd “IngSoc” (acroniem van “English Socialism”). Utopieën en dystopieën staan misschien rechtlijnig tegenover elkaar, maar worden slechts gescheiden door een subjectieve kijk op wat goed en respectievelijk slecht is. Utopisten kunnen zowel utopieën als dystopieën bewerkstelligen.¹⁹

Na de twee wereldoorlogen van de eerste helft van de twintigste eeuw werd er door velen gefantaseerd over wat er uit de as van vernietiging zou kunnen herrijzen, terwijl anderen zich verwonderden over de manier waarop utopische idealen wat betreft staatsvorm of ras tot onbegrijpelijke gruwelijkheden hadden geleid. Deze tijdsgeest werd door zowel romanciers en kunstenaars, als filosofen en politicologen vertaald naar een scala aan betogen en beschouwingen ten aanzien van de aard van de utopie.

Eén van de meest vooraanstaande critici van het utopisme was Karl Popper, die stelde dat utopisme noodzakelijkerwijs tot totalitarisme en geweld leidt. Hij zag in politiek utopisme een queeste naar perfectie, die uitgaat van een bepaalde opvatting van de ideale samenleving.²⁰ Het is volgens Popper echter onmogelijk om rationeel te bepalen welke opvattingen over de ideale samenleving daadwerkelijk het beste zijn. Toch is dit precies wat utopisten doen! Met onder andere het nazisme en communisme in zijn achterhoofd, werd Poppers scepticisme wat betreft utopistische waarheidsclaims aangewakkerd. Hij zag in utopisme geen lijstje halfhartige idealen en wensen, maar een tot in de puntjes uitgewerkte “blauwdruk” van een nieuwe orde, die maar op één manier verwezenlijkt kon worden.²¹

¹⁸ Zie: George Orwell, *1984* (London: Penguin Books, 2008).

¹⁹ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 272.

²⁰ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 279.

²¹ Karl R. Popper, “Utopia and Violence,” *World Affairs* 149, no. 1 (1986): 5-6.

Het idee dat de utopie betrekking heeft op de *perfecte* samenleving insinueert dat het eindstation van het utopische project zich voorbij het punt van verandering bevindt en dus statisch is. Daarnaast is het proces waarin de utopie ten uitvoer wordt gebracht rechtlijnig en duldt het geen concurrentie van andere idealen of utopismen, aangezien dit de hegemonie van het ideale einddoel en de voorvechters ervan zou tarten. Het antwoord van de utopist jegens concurrentie, kritiek, of gebreken binnen het utopische plan, berust daarom altijd op kracht, macht of geweld.²² Een samenleving die wordt geregeerd op basis van deze aspecten, is volgens Popper totalitair omdat het resulteert in de opkomst van “a strong, centralized rule of a few.”²³ Hij pleitte daarom voor een politiek gebaseerd op geleidelijke, stapsgewijze hervormingen aan de hand van redelijk rationalisme. De prioriteit ligt bij deze aanpak altijd bij het elimineren van menselijk lijden en niet bij het realiseren van toekomstig geluk.²⁴

Popper doet in zijn argument enkele aannames die door critici van zijn werk als problematisch worden aangewezen. Het voornaamste pijnpunt betreft de rol van perfectionisme en het blauwdrukdenken. Binnen de “Utopian Studies” lijkt men het er inmiddels over eens te zijn dat perfectionisme geen criterium van utopisme is, aangezien er genoeg voorbeelden zijn van utopismen en utopieën waar dit niet voor geldt, waaronder More’s *Utopia* zelf. Sargent stelt dat, alhoewel het eiland Utopia op vele vlakken voorliep op Engeland, het geen perfecte, probleemloze of voltooide samenleving behelsde. Hieraan voegt hij toe dat het idee van een volmaakte samenleving op aarde voor More als vroom christen hoogstwaarschijnlijk onvoorstelbaar was, gezien de zondige aard van de mens.²⁵ Utopisten kunnen zich beroepen op een bepaalde blauwdruk als einddoel, maar dit is niet noodzakelijk, waardoor Poppers kritiek op utopisme niet als universeel kan gelden. Echter, wanneer een utopisme perfectionistische trekken begint te vertonen, kan dit volgens onder andere Sargent en Sargisson gevaarlijk zijn.²⁶ Ter verdediging van Popper zouden we kunnen stellen dat binnen de utopismen waar hij zich het sterkst tegen uitsprak – de autoritaire systemen van zijn tijd - perfectionisme wel degelijk een rol speelde.

Aan de andere kant van het spectrum bevinden zich de voorvechters van de positieve waarde van het utopisme. Zo stelde Ernst Bloch dat utopisme niet naar totalitarisme leidt, maar er juist vanaf. De centrale notie van het utopisme, namelijk de mogelijkheid te dromen

²² Böker, “The Concept of Realistic Utopia,” 90; Popper, “Utopia and Violence,” 5-6.

²³ Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies: The Spell of Plato* (Princeton: Princeton University Press, 1971), 159.

²⁴ Popper, “Utopia and Violence,” 7; Popper, *The Open Society*, 157-158.

²⁵ Lyman Tower Sargent, “What is a Utopia?” *Morus: Utopia e Rinascimento* 2 (2005): 156.

²⁶ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 279-280, 284.

over een betere toekomst, biedt volgens Bloch juist de basis voor vrijheid, de antithese van de totale onvrijheid binnen totalitarisme. De Nederlandse politicus en “futuresloof” Fred Polak ging hier nog verder in door te stellen dat positieve visies op de toekomst noodzakelijk zijn voor maatschappelijke vooruitgang en culturele bloei. Hij stelde dat de vrijheid om te dromen en de dromen zelf de basis van de westerse wereld vormden. Een poging tot leven in een eeuwig heden - een eigenschap die vaak aan totalitarisme wordt toegeschreven - zou volgens hem tot stagnatie en uiteindelijk tot het einde van de westerse beschaving leiden.²⁷

Een meer gematigde versie van dit standpunt werd ingenomen door John Rawls, die van mening was dat utopisch denken een belangrijke factor is binnen het bewerkstelligen van sociale en politieke verandering. In *The Law of Peoples* conceptualiseerde hij het idee van een “realistic utopia” als basis voor een toekomstige en betere wereldorde. Deze utopie was in zijn ogen realistisch, omdat de leidende principes en idealen ervan in overeenstemming zijn met die van de “menselijke natuur”. Het verwezenlijken ervan is daardoor noch onmogelijk, noch onmenselijk. Echter, zoals naar voren komt in het volgende citaat van Andrew F. March, behelst de realistische utopie geen half werk of pseudo-utopisme. Integendeel, de realistische utopie is tot op een zekere hoogte ook idealistisch en radicaal:

A realistic utopia is a vision of society that is the best we can or ought to wish for and that, *by virtue of its proper implementation*, would remove the main perennial human obstacles to justice, morality and good.²⁸

Een realistische utopie dient met een hoop factoren rekening te houden en deze te balanceren en integreren tot een coherent en toepasbaar plan - een ambitieus project. Het merendeel van Rawls' boek gaat er dan ook over hoe deze - in zijn ogen op liberale waarden gestoelde - utopie eruit zou moeten zien, en welke onderliggende principes het in werking zouden stellen.

Voor het vervolg van mijn argument zal ik Bloch en Polak niet meer aanhalen, maar me vooral beroepen op het werk van Rawls en Popper. Rawls' denken is voornamelijk relevant voor inzicht in het *emic* perspectief wat betreft Qutbs visie op de islam, namelijk een volmaakt systeem dat in staat is om de volmaakte samenleving op aarde te verwezenlijken.

Een manier van denken die Karl Popper als levensgevaarlijk in de oren zou klinken.

²⁷ Sargent, “The Three Faces of Utopianism Revisited”, 25-26.

²⁸ Andrew F. March, “Taking People As They Are: Islam As a “Realistic Utopia” in the Political Theory of Sayyid Qutb,” *The American Political Science Review* 104, no. 1 (2010): 192.

Utopisme, geweld en God

Om Poppers pessimisme wat betreft utopisme beter te begrijpen en om de toepasbaarheid van zijn denken ten aanzien van Qutb verder te onderzoeken, is het eerst zaak om dieper in te gaan op de aannames die hij doet en de redenering die daaruit volgt. Door Poppers argument stapsgewijs te volgen, zal duidelijk worden waarom de volgens Popper verachtelijke gevolgen van utopisme, waaronder geweld, logischerwijs voortkomen uit het sociale dromen van de utopist. Niet tevreden betreffende Poppers aanname dat utopismen per definitie perfectionistisch zijn, wordt vervolgens uiteengezet hoe religieus fundamentalisme gelovigen kan voorzien van het perfectionisme, dat utopismen zo gevaarlijk kan maken.

Een handeling valt rationeel te noemen wanneer iemand het beste gebruik maakt van de beschikbare middelen in het verwezenlijken van een bepaald doel. Popper maakte een onderscheid tussen twee soorten rationeel handelen, namelijk *piecemeal engineering*, een vorm gebaseerd op redelijkheid die Popper zelf onderschreef, en een utopistische variant die hij *utopian engineering* noemde. Een redelijke rationalist is bereid met zijn oppositie te discussiëren en zijn intellectuele bescheidenheid stelt hem in staat tot het maken van compromissen, of het toegeven van ongelijk. Zodoende probeert de redelijke rationalist stapsgewijze - *piecemeal* - vooruitgang te boeken.²⁹ De utopist heeft daarentegen toekomstplannen die verder gaan dan dat: zijn rationaliteit bevindt zich tussen het heden en een zeker einddoel. Om rationeel te handelen moet de utopist in het geval van politieke actie eerst voor zich zien wat de ideale samenleving behelst, om dit vervolgens vast te leggen in wat Popper een “blauwdruk” noemt. Deze aanpak klinkt aantrekkelijk, omdat het feilloos schetst wat er moet veranderen om de volmaakte samenleving tot stand te brengen: één medicijn tegen alle kuren. Zodra de utopist zijn schets klaar heeft liggen, kan hij op zoek gaan naar de *beste* manier om dit einddoel te bereiken, om uiteindelijk een *perfecte* utopie te verwezenlijken.³⁰ De vermeende zekerheid die in dit denken besloten ligt, zat Popper niet lekker:

The Utopian approach can be saved only by the Platonic belief in one absolute and unchanging ideal, together with two further assumptions, namely (a) that there are rational methods to determine once and for

²⁹ Popper, “Utopia and Violence,” 4.

³⁰ Popper, “Utopia and Violence,” 5; Popper, *The Open Society*, 157-158.

all what this ideal is, and (b) what the best means of its realizations are.³¹

Alleen wanneer aan beide vereisten wordt voldaan, kan de uitvoering van het utopische project als rationeel beschouwd worden. Hierin ligt volgens Popper een grove denkfout, die bovenal gevaarlijk is. Hij stelt dat ambitieuze claims over het beste einddoel en de beste realisatie ervan niet gemaakt kunnen worden, omdat er geen enkele rationele methode is die hier definitief uitsluitsel over kan geven. De mens beschikt simpelweg niet over de empirische ervaring om dergelijke uitspraken te doen.³²

De interne logica van het utopisch denken is misschien rationeel, maar het aannemen van een utopisch ideaal als onomstotelijke waarheid is dat volgens Popper niet. Daarbij resulteert de waarheidsclaim van de utopist in een onwil om zijn utopie op rationele wijze te bediscussiëren: deze is immers ook niet op een rationele methode gestoeld. Een discussie, met als inherente eigenschap dat men alle facetten van het te bespreken onderwerp in twijfel kan trekken, zou aan de absolute waarheid van de utopie tornen. Kritiek, een gechargeerde versie van twijfel, is om vergelijkbare redenen uit den boze. In de afwezigheid van rationele methoden om het monopolie op macht en waarheid in handen te houden, moeten tegenstanders met behulp van dwang of geweld, overtuigd of uit de weg geruimd worden.³³ Popper legt de roemruchte quote van Lenin in de mond van de utopist: “you can’t make an omelette without breaking eggs.”³⁴ De totstandkoming van de perfecte samenleving (de omelet) vereist ofwel een natuurlijke consensus, de hoogst onwaarschijnlijke situatie waarin iedereen het simpelweg met elkaar eens is, of een kunstmatige consensus. In het laatste geval moeten alle neuzen dezelfde kant op komen te staan door een proces Machiavelliaans eierbreken. Deze insteek zien we terug in de diverse strategieën die door autoritaire en totalitaire regimes worden ingezet om hun burgers onder de duim te houden.

Zoals al aan de orde is gekomen, is Poppers kritiek op utopisme voor een belangrijk deel gebaseerd op het volgens hem inherente perfectionisme dat eraan ten grondslag ligt. Sargisson maakt het interessante punt dat religieus fundamentalisme als katalysator kan werken voor deze problematische “affection for perfection”, en de twee fenomenen samen -

³¹ Popper, *The Open Society*, 161.

³² Popper, “Utopia and Violence,” 5; Popper, *The Open Society*, 160-162.

³³ Popper, “Utopia and Violence,” 6-7.

³⁴ Popper, *The Open Society*, 160.

religieus fundamentalisme en utopisme - het risico lopen om het slechtste in elkaar naar boven te halen.³⁵

In *Islam Observed* onderzoekt Clifford Geertz de spanning tussen de tijdloze en universele claims die voortkomen uit religie, en de continue verandering die de menselijke ervaring typeert:

The notion that religions change seems in itself almost a heresy. For what is faith but a clinging to the eternal, worship but celebration of the permanent? [...] Yet of course religions do change, [...] Nothing, apparently, alters like the unalterable.³⁶

Eén van de mogelijke strategieën om deze spanning op te lossen is met behulp van religieus fundamentalisme, waarin men zich beroept op onfeilbare, religieuze bronnen om religieuze waarheden te onderschrijven. In de praktijk worden gezaghebbende religieuze bronnen, zoals de Koran of de Bijbel, echter op ontelbare manieren geïnterpreteerd en uitgelegd. Wat betreft utopische toekomstbeelden rijst daarom de vraag wat nu de precieze relatie is tussen een religieus geïnspireerde utopie en de bronnen waarop deze is gebaseerd.³⁷ Had utopisch denken niet te maken met “the dreams and nightmares that concern the ways in which groups of people arrange their lives”³⁸ - een contextafhankelijke en grillige wisselwerking tussen individu en omgeving die lijnrecht tegenover een tijdloze en vaststaande waarheid lijkt te staan?

De interpretatie van een heilige tekst wordt wel degelijk beïnvloed door de dromen en nachtmerries van de mensen die het interpreteren op zich nemen. Wanneer degene die een tekst interpreteert zich opstelt als tolk van de correcte betekenis ervan, wordt de vermeende goddelijke waarheid die erin besloten ligt toegeëigend en vastgelegd. Binnen een fundamentalistische geloofsovertuiging vormen bepaalde bronnen en interpretaties samen een onomstotelijke kern, die door haar volgers als waar, onfeilbaar en heilig wordt beschouwd.³⁹ Francis gebruikt voor dergelijke “non-negotiable beliefs and values” de term “the sacred”, die voor het eerst tot een sociologisch concept werd verheven door Emile Durkheim, als

³⁵ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 270-271, 280.

³⁶ Clifford Geertz, “Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,” in *The Anthropology of Islam Reader* red. Jens Kreinath (Londen: Routledge, 2012), 70.

³⁷ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 277.

³⁸ Sargent, “The Three Faces of Utopianism Revisited,” 3.

³⁹ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 277-281.

aanduiding voor zaken die door mensen als speciaal worden aangemerkt en als zodanig apart worden gezet van het normale.⁴⁰ Door de speciale status van “the sacred” is het van groot belang dat de kern van de geloofsovertuiging beschermd wordt tegen bedreigingen en corruptie van binnen- en buitenaf. Dit fenomeen noemt Sargisson een “collective quest for purity” en kan resulteren in “a purge of both/either the external world and/or the self.”⁴¹ Een vergelijkbare dynamiek volgt uit de “non-negotiability” die besloten ligt in “the sacred”, al hoeft deze beschermingsdrang volgens Francis niet tot geweld te leiden.⁴²

Via een proces van betekenisgeving en waarheidsverschaffing, kan een utopische toekomstvisie tot een door God ingegeven blauwdruk van de ideale samenleving verheven worden. Hierin mengen de dromen en nachtmerries van gelovigen zich met beelden, principes en idealen uit de heilige geschriften om samen vorm te geven aan de naar voren te schuiven utopie. Deze utopische visie wordt gezegend door een vermeende goddelijke goedkeuring en komt terecht in het buitengewone vaarwater van “the sacred”.⁴³ Dit bevestigt het Platoonse geloof in een absoluut ideaal en maakt God de bedenker en hoofdsponsor van de utopische toekomstplannen. Waar Popper stelt dat dergelijke claims niet gemaakt kunnen worden, kan de religieuze fundamentalist dat wel: wiens oordeel is immers bepalender dan dat van God? En daarbij: wiens visie is perfecter dan die van God?

Wanneer religieus fundamentalisme en utopisme samenkomen, ontstaat het risico dat een specifieke waarheidsclaim resulteert in een fervent perfectionisme. Dit is zonder meer het geval in Qutbs denken, aangezien hij een universele islam propageert waarin hij aan de hand van zijn lezing van de “ware islam”, en dus Gods wil, een blauwdruk schetst van een volmaakte wereldorde.⁴⁴ Het utopische denken van Qutb, dat zowel vermeende goddelijke goedkeuring geniet als perfectionistische trekken vertoont, voldoet aan de twee voorwaarden die Popper aan een utopisme stelt. Hierdoor belandt Qutb in de risicocategorie waarin de “disfunctionele relatie” tussen religieus fundamentalisme en utopisme mogelijkwijs voor brokken zal zorgen. De “collective quest for purity” kan resulteren in een gewelddadige “purge” met als doel om concurrenten te overtuigen, of te verslaan, ter bevordering van de religieus geïnspireerde utopie.

⁴⁰ Matthew D.M. Francis, “Why the “Sacred” Is a Better Resource Than “Religion” for Understanding Terrorism,” *Terrorism and Political Violence* 28, no. 5 (2016): 913-914.

⁴¹ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 281-282.

⁴² Francis, “The “Sacred”,” 919.

⁴³ Sargisson, “Religious Fundamentalism,” 277-281.

⁴⁴ Qutb, *Milestones*, 59-60; James Toth, *Sayyid Qutb: the Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 107.

Toch staat het geweld en autoritarisme dat door Popper beschreven wordt als gevolg van utopisme haaks op de islamitische maatschappij zoals Qutb die voor zich zag. Sterker nog: Qutb schrijft over rechtvaardigheid, het einde van armoede en over dat de mens zijn soort nooit tot slaaf had mogen maken. Qutbs afkeer van tirannie was misschien nog heviger dan die van Popper vanwege zijn persoonlijke ervaringen in gevangenschap onder het regime van Nasser. In de volgende paragraaf zal behandeld worden hoe Qutb zijn utopie als realistisch en haalbaar zag, aan de hand van het concept van de “realistische utopie”, zoals deze is uitgewerkt door John Rawls.

De utopie in Qutbs “islamitische concept”

De jonge Qutb deed het goed op school en wist de Koran op zijn tiende al uit zijn hoofd te reciteren. In *Ṭifl min al-qarya* (Een Kind uit het Dorp) - een memoir over Qutbs jeugd - komt naar voren hoe zijn ouders bediscussieerden of zij er goed aan deden hun zoon naar de door de staat gefinancierde, seculiere *madrassa* te sturen, of naar de meer traditionele en religieus georiënteerde *kuttāb*. Hij ging naar beide scholen, maar eindigde bij de modernere *madrassa*, waar hij, enigszins ironisch, wedstrijden Koranrecitatie organiseerde. De spanning tussen het traditionele en religieuze, en het seculiere en moderne zou een terugkerend en later centraal thema in Qutbs werk worden. In een andere passage van hetzelfde boek beschrijft hij hoe hij zich aangedaan voelde door het zien van de ellendige levensomstandigheden onder de migrantenarbeiders in zijn dorp, als gevolg van uitbuiting en armoede. Ook zijn empathie met de armen en verongelijken en de machteloosheid wat betreft hun situatie, maakte een definitieve indruk op hem, die zou resoneren in zijn seculiere en later islamistische politieke denken. In 1921 verruilde Qutb het landelijke Musha voor het kosmopolitische Caïro, waar hij opnieuw werd geconfronteerd met de manier waarop traditie en moderniteit zich op een ongemakkelijke manier tot elkaar verhielden, en ongelijkheid de gemene deler des levens was.⁴⁵

Qutb was al vanaf jonge leeftijd politiek geëngageerd, wat hij tijdens zijn academische carrière combineerde met een affiniteit voor literatuur en poëzie. Zijn dichten bleef niet onopgemerkt en ook als literair criticus verdiende hij zijn strepen. Zowel zijn voorkeuren wat betreft literatuur als politiek transformeerden echter volledig gedurende de periode van 1921, toen hij in Caïro aankwam, tot 1953, toen hij zich als radicaliserende islamist officieel bij de Moslimbroederschap voegde. Tijdens zijn vroege politieke activiteit maakte hij zich hard voor nationalistische en zelfs seculiere waarden, veren die hij later zou verliezen in ruil voor het islamisme dat hem bekend zou maken.⁴⁶

Qutb baseerde zijn latere islamistische denken op het zogenaamde “islamitische concept” (*at-taṣawwur al-islāmī*). Dit concept is een holistische, islamitische visie op het leven, de natuur, het universum en het geloof zelf, waarin ervan uitgegaan wordt dat alles voortkomt uit, en terugkeert naar het goddelijke (*rabbaniyya*). Volgens Qutb, die het islamitische concept zelf uiteenzette op basis van zijn lezing van de Koran, was het concept zelf ook een volmaakte en unieke schepping van God. Andere politieke en religieuze

⁴⁵ Sayyid Qutb, *A Child From the Village*, vert. door John Calvert en William Shepard (New York: Syracuse University Press, 2004); Toth, *Sayyid Qutb*, 12-15.

⁴⁶ Toth, *Sayyid Qutb*, 15-18, 75.

systemen staan los van God en moeten hun beginselen en idealen daarom telkens bijschaven of aanpassen.⁴⁷ Gods plan is perfect, tijdloos en onafhankelijk van plaats:

The One Who established this concept can envision without limits of time and space. [...] Therefore, He has established for the entirety of humanity, in all places and at all times, a firm principle within the framework of which human life freely advances and develops.⁴⁸

Net zoals natuurkrachten de natuur in toom houden, verzorgt het islamitische concept de logica en principes die het universum en alles daarin laten functioneren:

If every star and every planet has its own orbit, its own sphere and axis around which it rotates, human existence must similarly have an axis and a sphere within which it rotates. If that were not the case, disorder and disaster would ensue.⁴⁹

Qutb zag in de islam geen afgebakend religieus geloof, maar een totaalsysteem waarin álles samenkomt en met elkaar geïntegreerd raakt. Uit deze absolute harmonie vloeien de best mogelijke idealen en regels voort om als mens naar te leven.⁵⁰

Qutb was geen traditionele islamgeleerde, waardoor hij voor zijn gevoel niet verzandde in de rompslomp van de interpretatieve islamitische tradities. Deze open blik maakte het mogelijk dat hij de Koran in haar meest simpele en pure, maar ook praktische vorm tot zich kon laten spreken.⁵¹ Een riskante aanname, aangezien Qutb zijn eigen rol in het proces van interpretatie volledig buiten beschouwing laat. De verantwoordelijkheid voor zijn woorden schrijft hij toe aan de ultieme bron van waarheid en een wel heel machtige bondgenoot om te hebben - God. Algar merkt op dat Qutbs taalgebruik in *Khaṣā'is at-taṣawwur al-islāmī wa muqawwamātuhu* (Kenmerken en Fundamenten van het Islamitische Concept) de constructie van een ideologie verraadt. Het woord *taṣawwur* (concept) duidt op iets dat door de geest bedacht wordt, terwijl Qutb juist stelt dat het *at-taṣawwur al-islāmī* (het

⁴⁷ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, vert. door Rami David (North Halcedon: Islamic Publications International, 2006), 41-44.

⁴⁸ Qutb, *Basic Principles*, 42.

⁴⁹ Qutb, *Basic Principles*, 42.

⁵⁰ Toth, *Sayyid Qutb*, 95.

⁵¹ Algar, "Preface," viii.

islamitische concept) voortkomt uit *rabbaniyya* (de goddelijkheid) en daarom niet door mensen bedacht kan zijn. Het islamitische concept lijkt daarmee de krachten van het menselijke denken en de goddelijke openbaringen te bundelen tot een ideologisch systeem dat de mens tot geloof en activisme aanmaant onder goddelijke voorwendselen.⁵²

Het islamitische concept werd door Qutb in zeven componenten verdeeld. Deze gedetailleerde en analytische benadering onderbouwde zijn eerdere activistische werk van een filosofische basis. De zeven componenten zijn: goddelijkheid (*rabbaniyya*), stabiliteit (*thabāt*), eenheid (*tawhīd*), samenhangendheid (*shamūl*), balans (*tawāzun*), positieve oriëntatie (*ʿijābiyya*) en realisme (*wāqiʿiyya*).⁵³ De verschillende componenten zullen niet afzonderlijk behandeld worden, maar een verdere bespreking van het islamitische concept zal licht doen schijnen op de manier waarop deze componenten zich tot elkaar verhouden.

Het idee van een allesoverkoepelende, goddelijke eenheid (*tawhīd*) is van centraal belang binnen Qutbs denken, omdat het de verschillende onderdelen van het islamitische concept en Gods creatie samenbrengt onder één noemer. De islamitische geloofsbelijdenis (*shahāda*) - *lā ʿilaha ʿilla al-lāhu* (er is geen god dan God) - bewees voor Qutb zowel de absolute almacht en eenheid van God, als het idee dat Gods schepping niet in verschillende onderdelen verdeeld kan worden.⁵⁴ In zijn ogen impliceerde de islam algehele harmonie: een scheiding tussen wetenschap en religie was hem vreemd, evenals het idee dat de ratio en goddelijke openbaringen elkaar tegenspreken. Qutb verzette zich niet tegen de wetenschap als zodanig, maar tegen het idee dat de mens probeerde om God uit de studie naar Zijn schepping te schrijven.⁵⁵ In een zekere zin wantrouwde hij elke distinctie die volgens hem niet te rijmen viel met *tawhīd*, waaronder de scheiding tussen kerk en staat en het onderscheid tussen geloven en de praktijk. Qutb veronderstelde dat het menselijk handelen niets anders was dan de toepassing en realisering van het geloof.⁵⁶

Daarbij stond Qutb erop dat de islam praktisch is en het de mens een leidraad biedt om zijn leven naar in te richten. Dit komt terug in de ideeën “stabiliteit” (God schiep bepaalde vastliggende kernwaarden), “samenhangendheid” (deze kernwaarden verhouden zich op een volmaakte manier met elkaar) en “realisme” (de set aan door God ingegeven kernwaarden die samen de islam vormen, zijn bedoeld om te mens te instrueren). De islamitische wet (*sharīʿa*) - die voortkomt uit, en daarom in overeenkomst is met, Gods wil -

⁵² Algar, “Preface,” xi.

⁵³ Toth, *Sayyid Qutb*, 97.

⁵⁴ Qutb, *Milestones*, 77; Toth, *Sayyid Qutb*, 99.

⁵⁵ Toth, *Sayyid Qutb*, 113-114, 139.

⁵⁶ Toth, *Sayyid Qutb*, 107.

is in harmonie met de menselijke natuur (*fiṭra*).⁵⁷ De menselijke wil en natuur zijn immers ook door God geschapen. Dit zorgt ervoor dat de eisen die de islam aan gelovigen stelt, niet te hoog gegrepen of onmogelijk zijn. Integendeel, binnen het idee van een “natuurlijke religie” (*dīn al-fiṭra*), halen de door God opgestelde leefregels het beste uit de mens. In de woorden van March: “the *sharī‘a* makes demands on humans but refrains from making too many demands. Furthermore, these demands are essentially harmonious with humans’ actual desires and needs.”⁵⁸ Leven aan de hand van Gods wil, de *sharī‘a*, stemt God tevreden, vanwege het ten uitvoer brengen van Zijn wil, alsook de mens, doordat zijn manier van leven overeenkomt met de manier waarop dit bedoelt is.⁵⁹

Om de *sharī‘a* te begrijpen is het voor gelovigen niet nodig zich in onmogelijke bochten te wringen, of zich jarenlang te wijden aan academische of mystieke inspanningen. Eigenlijk hebben zij niets anders nodig dan de Koran, wat blijkt uit het volmaakte voorbeeld van de *salaf*. Zonder bibliotheken vol aan *hadīth* en jurisprudentie van de verschillende rechtsscholen, wisten zij alle moslims na hen van een volmaakt voorbeeld te voorzien.⁶⁰ De utopie die Qutb voor zich zag, was geen kopie van de eerste drie generaties moslims - hij was geen salafist - maar een orde in het heden waar men zich op een vergelijkbare manier tot God zou verhouden. Een dergelijke ideale orde, waarin God soeverein heerst over de aarde, en de mens hem aanbidt en leeft naar Zijn wil, noemt Qutb *ḥākimiyya*.⁶¹

Maar de wereld die hij om zich heen zag was een puinhoop, waarin geen greintje orde te bespeuren viel. *Ḥākimiyya* was slechts het ideaal van een kleine minderheid, zo leek het, en wat er over was van de islamitische traditie was *wederom* vervuild geraakt met niet-islamitische ideeën en gewoonten. Ook de islamitische intellectuele elite, waaronder de ‘*ulamā*’, waren afgeleid geraakt van de kern van de islam, door hun vooringenomenheid met secundaire islamitische bronnen en de debatten tussen de verschillende rechtsscholen.⁶² Dit was volgens Qutb niet de eerste keer dat Gods boodschap in de wind werd geslagen:

When Islam came, the world was full of accumulated debris: beliefs, concepts, philosophies, myths, thoughts, doubts, superstitions, customs, and traditions. Truth was mixed with with falsehood, right with wrong, religion

⁵⁷ Qutb, *Milestones*, 88; March, “Taking People As They Are,” 189.

⁵⁸ March, “Taking People As They Are,” 190.

⁵⁹ Qutb, *Milestones*, 88-90; Toth, *Sayyid Qutb*, 100.

⁶⁰ Qutb, *Milestones*, 17-18; Toth, *Sayyid Qutb*, 120-121.

⁶¹ Toth, *Sayyid Qutb*, 137-138.

⁶² Toth, *Sayyid Qutb*, 97.

with superstition, and philosophy with mythology. The human mind, buried beneath this debris, was flailing around in darkness and doubt, unable to find certitude. Human life was drifting into corruption and dissolution, into tyranny and humiliation, hardship and misery, a life unfit even for animals!⁶³

Qutb beschrijft hier de hachelijke situatie van het pre-islamitische Arabië voor de komst van de profeet Mohammed. De openbaringen van de eerdere profeten waren reeds lang vergeten en vergaan, waarop de mens verkeerde in onwetendheid, of *jāhiliyya*, het tegenovergestelde van *ḥākimiyya*. Hierdoor zocht God contact met de mensheid met behulp van de Profeet, om hen nogmaals naar het rechte pad te leiden.

Het mocht echter niet baten, en het Egypte waarin Qutb zich bewoog was wederom doordrenkt van het kwaad van *jāhiliyya*. Toth somt op: “social injustice, immorality, the lack of social solidarity, unity and harmony; the dominance of man-made laws over divine laws - all of these and more are what Qutb labeled as “*jahiliyya*”.”⁶⁴ God had de mens als viceregent (*khalīfa*) op aarde aangesteld om Zijn schepping te onderhouden. Dit gaf de mens een zekere vrijheid om de vruchten te plukken van hetgeen God aan hem beschikbaar stelde. Echter, wanneer de mens tracht om de natuur, of andere mensen, te overheersen, dan wrikt hij zich los uit zijn aanstelling als viceregent en poogt hij taken boven zijn macht eigen te maken. Dit was volgens Qutb blasfemisch en kon leiden tot arrogantie, corruptie en tirannie - de basis van zijn vernietigende kritiek op het regime van Nasser.⁶⁵ De toenmalige situatie was volgens hem echter fundamenteel anders dan in het pre-islamitische Arabië, aangezien het medicijn tegen *jāhiliyya*, namelijk de islam, reeds bekend was. Willens en wetens lieten de moderne moslims en hun bestuurders de boodschap van God aan zich voorbij gaan, wat Qutb niet alleen als een belediging, maar als een aanval jegens God beschouwde.⁶⁶ Deze Oost-Indische doofheid ten aanzien van Gods waarheid heeft verstrekkende gevolgen, zoals hij in *Mijlpalen* op literaire wijze uiteenzet: “[t]he result of this rebellion against the authority of God is the oppression of his creatures [...] and the denial of the dignity of man given to him by God.”⁶⁷

De passie en inzet voor het geloof die zichzelf herbergt in de “islamitische geest” (*ar-rūḥ al-islāmī*) leek verloren met het verdwijnen van *sharī‘a* als staatswet binnen de

⁶³ Qutb, *Basic Principles*, 19.

⁶⁴ Toth, *Sayyid Qutb*, 125.

⁶⁵ Toth, *Sayyid Qutb*, 115-117.

⁶⁶ Qutb, *Milestones*, 10-11; Toth, *Sayyid Qutb*, 126.

⁶⁷ Qutb, *Milestones*, 11

islamitische wereld, en de simultane opkomst van *jāhiliyya*, wereldwijd.⁶⁸ Maar de islamitische geest was volgens Qutb veerkrachtig en volhardend. Het was aan het voorfront van ware moslims (*ṭalī‘a*), om het kooltje van de islamitische geest te beschermen tegen *jāhiliyya* en wederom te doen ontbranden. Dit voorfront moet bestaan uit voortreffelijke moslims, die zich alleen beroepen op hun identiteit als moslims en op hun geloof. Van hen verwachtte Qutb dat zij zich afwendden van de met *jāhiliyya* doordrenkte maatschappij en zij hun relatie ermee - in de vorm van familiebanden, etniciteit, klasse, nationaliteit - achter zich lieten. In plaats daarvan zouden zij zich moeten richten op God en hun doelstelling in Zijn naam: om de mens van het kwaad te bevrijden en hen het rechte pad op te sturen.⁶⁹ *Jāhiliyya* was de status quo zoals Qutb deze waarnam. *Ḥākimiyya* was de te verwezenlijken utopie, die de mensheid de blauwdruk bood voor een perfecte samenleving. De enige weg hiernaartoe was middels *jihād*.⁷⁰

De crux van Qutbs denken, namelijk de eenvoud van de ultieme oplossing voor al het kwaad, klinkt behoorlijk optimistisch. Het getuigt van een immens vertrouwen in het vermogen van de islam, en in de mogelijkheid van een utopie op aarde. Qutbs dualistische wereldbeeld - *ḥākimiyya* tegenover *jāhiliyya*; ware islam tegenover valse islam en alle andere geloofssystemen - duidt op een cruciaal grondbeginsel. De eenheid van God zorgt ervoor dat er slechts één bron van het goede is, en dat is God zelf. Hieruit volgt naadloos en logischerwijs dat, als een harmonieuze en vreedzame wereld onderdeel van Gods wil is, de realisering van een utopie nergens anders kan beginnen dan bij de aanbidding van en onderdanigheid aan God. Van het goede kan immers niets terecht komen, als de oorzaak ervan wordt buitengesloten.

Dit diepgaande bewustzijn wat betreft de aard van het goede, maakte Qutbs activisme en utopisme vanuit zijn perspectief zowel realistisch als utopisch, waardoor het als een realistische utopie bestempeld zou kunnen worden. Het gewenste eindresultaat leek misschien het tegenovergestelde van de wereld zoals Qutb die waarnam, maar met behulp van *jihād* en vertrouwen in God geloofde hij dat de realisering ervan mogelijk was. Om de analogie met Rawls' liberale realistische utopie verder uit te diepen, zullen we nu verder ingaan op Rawls' argumentatiestructuur en aannames.

Voor Rawls lag het startpunt van zijn utopisch denken niet bij religie, maar - net als Popper - bij het kwaad dat de wereld en haar inwoners teistert. Dit kwaad, in de vorm van

⁶⁸ Toth, *Sayyid Qutb*, 126.

⁶⁹ Qutb, *Milestones*, 117-119; Toth, *Sayyid Qutb*, 142, 147-148.

⁷⁰ Toth, *Sayyid Qutb*, 135-136.

onder andere oorlog, onderdrukking en armoede, ontstaat volgens hem niet uit de mens zelf, maar uit politieke onrechtvaardigheid. De enige weg naar een rechtvaardige wereldorde is daarom door korte metten te maken met deze politieke onrechtvaardigheid: “once the gravest forms of political injustice are eliminated by following just (or at least decent) social policies and establishing just (or at least decent) basic institutions, these great evils will eventually disappear.”⁷¹

Wanneer de nieuwe orde eenmaal is verwezenlijkt, zal deze zichzelf volgens Rawls in stand houden. Mensen die opgroeien in een billijke en rechtvaardige sociale en politieke orde, zullen het beleid en de instituties die deze orde realiseren, onderhouden. Hierin volgt hij Rousseau door aan te nemen dat de menselijke natuur onder de juiste omstandigheden goed is en tevredengesteld wordt door het zijn van een gelijkwaardig lid van de samenleving.⁷² De titel van March’ artikel, *Taking People As They Are*, is gebaseerd op het citaat van Rousseau dat Rawls inspireerde in het conceptualiseren van zijn realistische utopie: “I want to inquire whether in the civil order there can be some legitimate and sure rule of administration, taking men as they are, and the laws as they can be.”⁷³ “De mens zoals hij is” heeft betrekking op het idee van een vastliggende en, in principe, goedaardige menselijke natuur. “De wetten die zouden kunnen zijn” betreffen de wetten van een reeds te verwezenlijken rechtvaardige orde, die de mens in staat stelt in harmonie te zijn met zijn natuur. Een realistische utopie is een toekomstvisie van een sociale en politieke orde die “de mens neemt zoals hij is”, waardoor zowel de maatschappij als de mens het beste uit zichzelf en elkaar weten te halen. Deze orde gaat niet in tegen de menselijke natuur of wil, maar faciliteert en bevredigt beiden.

Deze conceptualisering van de realistische utopie is net zozeer van toepassing op de verwezenlijking van *ḥākimiyya* die Qutb voor ogen zag en najaagde: “when a man makes peace with his own nature, peace and cooperation among individuals follow automatically, as they all live together under one system, which is part of the general system of the universe.”⁷⁴ Toevalligerwijs gebruikte Qutb bijna dezelfde taal als Rawls en Rousseau, toen hij sprak over de toepasbaarheid van de islam op de mens: “this movement treats people as they actually are.”⁷⁵ Qutb en Rawls lijken het erover eens te zijn dat de mens in essentie niet slecht is en

⁷¹ John Rawls, *The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 7.

⁷² Rawls, *The Law of Peoples*, 7; March, “Taking People As They Are,” 192.

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, “Of the Social Contract,” in *The Social Contract and Other Later Political Writings*, red. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 41.

⁷⁴ Qutb, *Milestones*, 90.

⁷⁵ Qutb, *Milestones*, 55. Dit is een redelijk vrije vertaling, al ben ik van mening dat de strekking hetzelfde blijft. De originele tekst luidt: “Fa-huwa ḥarakatun tuwājihu wāqi’an bashariyyan.” Letterlijk staat hier: dit is een

dat de juiste omstandigheden het beste uit de menselijke dispositie naar boven halen. Wanneer deze juiste omstandigheden verwezenlijkt worden, zal het kwaad langzaam verdwijnen en kan de mens daadwerkelijk een utopie bewonen. Wanneer de utopie eenmaal gerealiseerd is, zal deze in staat zijn zichzelf te onderhouden doordat deze orde de mens van zijn behoeften voorziet en hem ruimte geeft zich te ontwikkelen, maar ook vice versa.

Om politieke verandering en rechtvaardigheid te bevorderen, is het idee dat een utopie bereikbaar kan zijn - en dus realistisch - van belang voor Rawls. Hij is optimistisch wat betreft de potentie van de mens om een betere maatschappij in het leven te roepen.⁷⁶ Met de speelkaarten die ons als mensen zijn toebedeeld, zijn we niet gedoemd te verliezen: de eindstand is afhankelijk van de manier waarop de kaarten gespeeld worden. In *The Law of Peoples* doet Rawls een suggestie wat betreft de speelwijze die hem het beste lijkt, maar hier voegt hij het volgende aan toe:

I cannot be sure in advance that this approach to the Law of Peoples will work out, nor do I maintain that other ways of arriving at the Law of Peoples are incorrect. Should there be other ways to arrive at the same place, so much the better.⁷⁷

Daarnaast komt zijn relatieve bescheidenheid naar voren in de erkenning dat zijn realistische utopie niet universeel kan zijn, maar alleen gerealiseerd kan worden tussen volkeren die onderdeel zijn van de zogenaamde “Society of Peoples”. Deze “Society of Peoples” betreft een groep volkeren die voldoende overeenkomen wat betreft idealen en principes om afspraken met elkaar te kunnen maken, waardoor ze in staat zijn een overkoepelende wet aan te nemen - de “Law of Peoples”.⁷⁸ Deze wet biedt stabiliteit, moedigt samenwerking aan en gaat oorlog tegen, maar is tegelijkertijd flexibel genoeg om aan de eisen en behoeften van de diverse volkeren van de “Society of Peoples” te voldoen.⁷⁹

De door Qutb aangedragen speelwijze daarentegen, betreft niet zomaar één van de wegen die naar Rome leiden. Het betreft een universele, door God ingegeven, strategie om de wereld van het kwaad te redden en in het gareel te brengen met Gods almacht en wil - “a new

beweging die de menselijke realiteit confronteert/onder ogen ziet. Zie: Sayyid Qutb, *Ma‘ālim fī aṭ-ṭarīq* (Beiroet/Caïro: Dār ash-shurūq, 1979), 57.

⁷⁶ Rawls, *The Law of Peoples*, 5-6.

⁷⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, 10.

⁷⁸ Rawls, *The Law of Peoples*, 3.

⁷⁹ Rawls, *The Law of Peoples*, 12.

condition for humanity”.⁸⁰ Binnen deze visie zijn zowel het spel als de verdeling van de kaarten door God bedacht. Hoewel er meerdere mogelijkheden zijn om het spel te spelen - de mens heeft een vrije wil en de wereld is contingent - is er maar één manier in overeenstemming met Gods wil.⁸¹ Zowel Gods utopie, als de juiste manier om deze te bereiken, zijn eenduidig: “het realistische” aan de realistische utopie staat voor Qutb synoniem voor “de enige manier”. De enige weg naar het goede is via God, en de enige manier om tot God te komen is door het goede te doen, namelijk door hem te aanbidden en Zijn wil ten uitvoering brengen. Wederom raken we gemakkelijk verstrikt in de circulariteit van “de ware interpretatie”.

Qutbs islamitische utopie is niet zomaar perfectionistisch van aard, in de zin dat hij er een sterke voorkeur voor een bepaalde visie op nahoudt. De essentie van zijn utopie *kan* in zijn ogen niet anders dan perfect zijn, aangezien het Gods eigen wil betreft. De volmaakte interne logica is bijna beangstigend. Qutb vertelt mensen wat écht goed voor hen is op basis van zijn interpretatie van de Koran. Andere interpretaties of westerse denkbeelden belanden vrijwel direct in de categorie *jāhiliyya* op grond van hun gebrek aan wortels in de ware islam. Met het duale onderscheid tussen *jāhiliyya* en *ḥākimiyya* monopoliseert Qutb de waarheid, waarmee hij zichzelf van morele superioriteit voorziet. Deze *goddelijke* waarheid wordt echter continu bedreigd door de alomtegenwoordigheid van *jāhiliyya* en dient daarom met tong, hand en tand beschermd en verspreid te worden. Sargissons “collective quest for purity” - de *jihād* - heeft zodoende betrekking op alles wat door *jāhiliyya* wordt aangetast - dat wil zeggen, op *alles*. Met een universele islamitische orde als eindstation is er nog een lange weg te gaan, waarover Qutb het volgende zegt in de inleiding van *Mijlpalen*:

It is necessary that this vanguard should know the landmarks and the milestones of the road toward this goal so that they may recognize the starting place, the nature, the responsibilities and the ultimate purpose of this long journey.⁸²

Een geschikt moment om ons wederom tot Popper te richten, bij wijze van inleiding voor de volgende paragraaf:

⁸⁰ Toth, *Sayyid Qutb*, 142.

⁸¹ Toth, *Sayyid Qutb*, 109-110.

⁸² Qutb, *Milestones*, 12.

For the way to the Utopian goal is long. Thus the rationality of his political action demands constancy of aim for a long time ahead; and this can only be achieved if he not merely crushes his competing Utopian religions, but as far as possible stamps out all memory of them.⁸³

⁸³ Popper, "Utopia and Violence," 6.

Schade in de schaduw van de Koran

De negatieve boventoon van Poppers gechargeerde taal insinueert dat de utopist uit is op algehele destructie - iets dat Qutb niet over zichzelf zou zeggen. Deze toon resoneert echter in de bijnamen van Qutb die in de inleiding werden aangehaald, zoals “Philosopher of Islamic Terror” en “the man who inspired Bin Laden”. Ook *The 9/11 Commission Report*, dat naar aanleiding van 11 september 2001 werd geschreven, rept over de innige sympathie van Bin Laden voor het denken van Qutb. Na een zeer beperkte bespreking van Qutbs denken, waarin de tweedeling tussen islam en *jāhiliyya* en Qutbs aansporing tot de confrontatie met *jāhiliyya* worden genoemd, concludeert het rapport het volgende: “[a]ll Muslims - as he [Qutb] defined them - therefore must take arms in this fight. Any Muslim who rejects his ideas is just one more nonbeliever worthy of destruction.”⁸⁴ Zonder blikken of blozen wordt Qutbs antipathie jegens *jāhiliyya* en het Westen gelijkgesteld aan moordlust ten aanzien van onschuldige burgers. Evenzo claimde de tot de islam bekeerde journalist en auteur Stephen Schwartz dat Qutb hoogstwaarschijnlijk trots was geweest op Bin Laden.⁸⁵

Dergelijke claims vallen moeilijk te rijmen met Qutbs overtuigingen wat betreft de goedaardige natuur van de mens, of het (reeds te bespreken) belang van prediking. Hoewel Qutb zonder twijfel uit was op de destructie van *jāhiliyya*, meen ik dat visies op zijn utopisme, zoals die in het *9/11 Commission Report*, een dimensie missen. Zoals in de vorige paragraaf uiteengezet is, legt een aanzienlijk deel Qutbs werk zich toe op creatie, en wel van een rechtvaardige islamitische orde. Hij geloofde er heilig in dat een universele islam in het voordeel van *iedereen* zou zijn, zonder uitzonderingen. En dat *jāhiliyya* per definitie in de weg stond van elke vorm van harmonie - tussen de mensen met elkaar, tussen mens en natuur, en natuurlijk tussen mens en God.

Het lijkt erop dat utopismen uit zowel creatieve als destructieve elementen zijn opgebouwd. Met behulp van een kleine dosis analytische creativiteit is het mogelijk om de ogenschijnlijk tegenstrijdige theorieën van Popper en Rawls het paradoxale te laten ontstijgen, ook als hun bedenkers dit niet voorzien of gewild hadden.

This religion is really a universal declaration of the freedom of man from servitude to other men and from servitude to his own desires, which is also a

⁸⁴ National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, *The 9/11 Commission report: final report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States* (New York: W. W. Norton & Company, 2004), 51.

⁸⁵ Algar, “Preface,” xiv.

form of human servitude; it is a declaration that sovereignty belongs to God alone and that he is the Lord of all the worlds.⁸⁶

Deze “universal declaration of freedom of man” waar Qutb hier zo gepassioneerd over spreekt, is tevens de bron van de destructieve elementen binnen zijn denken. Aangezien de mens momenteel niet vrij is, moet hij bevrijd worden van hetgeen hem in de tang houdt; soms legitimeert deze worsteling het gebruik van geweld. Zodoende belanden de brug die zich tussen *jāhiliyya* en *ḥākimiyya* bevindt, namelijk *jihād*. Tussen het glorieuze ideaal dat ergens in het verschiep moest liggen, en de in *jāhiliyya* verkerende wereldorde, lagen voor Qutb niets dan uitdagingen. Net als de Profeet zelf, moest het islamitische voorfront zich zowel geduldig als volhardend opstellen, en zich tijdens hun ontberingen laten leiden door hun geloof.⁸⁷ *Jihād* kent binnen Qutbs denken geen eenduidige betekenis, maar heeft vrijwel altijd betrekking op het aankakten van *een* vorm van *jāhiliyya*, zij het binnen de gelovige zelf, of in de externe wereld.⁸⁸

De eerste missie van het islamitische voorfront betreft een proces van zelfpurificatie, of *jihād* met het hart (*jihād bi-l-qalb*), waarin de gelovige zijn geweten probeert te zuiveren om met God in het reine te komen. Wanneer zijn geloof is gegroeid, is het aan hem om terug te keren naar de *jāhili* maatschappij en deze te confronteren met de islam. Vanwege het idee dat *jāhiliyya* en de islam absolute tegenpolen zijn, hoeft het voorfront geen warm welkom te verwachten.⁸⁹ Als een virus dat vecht tegen het afweersysteem, is de *jāhiliyya* hardnekkig en bijt deze op allerlei manieren van zich af.

Vanwege de gewoonte van het naar de mond praten van de machthebbers binnen de hofcultuur, was More's Raphael bang geridiculiseerd te worden, wanneer hij de inzichten die hij had opgedaan in Utopia aan politieke leiders zou aanbevelen. Om die reden besloot hij zich niet politiek geëngageerd op te stellen. Qutb zag de weerstand van de politieke status quo tegen de islam juist als een bevestiging van de corruptie en machtswellust die ontstaat uit *jāhiliyya*, wat zijn activisme des te dringender maakte. Daarbij nam hij het vooruitzicht dat dit proces ten koste van hemzelf kon gaan voor lief.⁹⁰

⁸⁶ Qutb, *Milestones*, 57-58.

⁸⁷ Qutb, *Milestones*, 59; Toth, *Sayyid Qutb*, 148.

⁸⁸ Toth, *Sayyid Qutb*, 144.

⁸⁹ Qutb, *Milestones*, 132-133, 135; Toth, *Sayyid Qutb*, 147-149.

⁹⁰ John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010), 258-261; Qutb, *Milestones*, 70-71.

De voornaamste strategieën om *jāhiliyya* binnen de maatschappij te bestrijden, bestaan uit de *jihād* met de tong (*jihād bi-l-lisān*) en de *jihād* met de hand (*jihād bi-l-yad*). De eerste vorm betreft *da‘wa*, of het prediken van de islam, waarin de prediker poogt om zijn toehoorders te overtuigen met behulp van het woord. *Da‘wa* was volgens Qutb de meest ideale vorm van *jihād*, aangezien het de islam gradueel de *jāhili* maatschappij binnen laat sijpelen. Ook hier ligt de nadruk wederom op het praktische karakter van de islam. Door prediking wordt de islam stukje bij beetje onderdeel van het leven van de luisteraars en van de maatschappij, waardoor *jāhiliyya* van binnenuit wordt uitgedaagd en de mensen zich gaandeweg zullen realiseren dat de islam het beste voor hen is.⁹¹ De tweede vorm, *jihād* met de hand, zou tevens de *jihād* van “de handen uit de mouwen” genoemd kunnen worden, omdat het voornamelijk betrekking heeft op (politieke) activiteit en activisme.⁹²

Toth stelt dat de eerste drie vormen van *jihād* binnen de interpretatieve tradities van de verschillende rechtsscholen redelijk oncontroversieel zijn, evenals defensieve *jihād* - zelfverdediging middels geweld tegen agressie tegen de islam of moslims.⁹³ Hij vervolgt echter dat Qutb hier een vierde vorm van *jihād* aan toevoegde, namelijk de *jihād* met het zwaard (*jihād bi-s-sayf*). Deze vorm, die volgens Qutb aan de hand van het werk van Ibn Qayyim al-Jawziyya (een leerling van Ibn Taymiyya) ook in de Koran wordt voorgeschreven, propageert een militante strijd om de obstakels van de andere - belangrijkere - vormen van *jihād* uit de weg te ruimen.⁹⁴ Ook al-Jawziyya liet zich inspireren door de verhandelingen van de Profeet, die de verschillende vormen van *jihād* op verschillende momenten als strategie heeft ingezet. Beiden trekken lering uit de observatie dat de Mekkaanse periode werd getypeerd door *da‘wa* en door de latere keuze om te migreren naar Medina (*hijra*), in plaats van het aangaan van een confrontatie met de Mekkanen. De Medinaanse periode werd daarentegen getekend door een groeiende proactiviteit, waarin defensieve *jihād* zich uiteindelijk ontwikkelde tot de *jihād* van het zwaard die Mohammed en zijn volgelingen liet zegevieren in Mekka.⁹⁵

Het idee dat de islam een uitsluitend pacifistische religie is, was volgens Qutb dan ook nonsens. Het kwaad dat de wereld in zijn greep houdt, is niet voor één gat te vangen en één van de strategieën om het goede - de islam - te verspreiden, is middels geweld.⁹⁶ Toth

⁹¹ Qutb, *Milestones*, 132-133; Toth, *Sayyid Qutb*, 150-151.

⁹² Toth, *Sayyid Qutb*, 151-153.

⁹³ Toth, *Sayyid Qutb*, 144-145.

⁹⁴ Toth, *Sayyid Qutb*, 145-146, 155-157.

⁹⁵ Qutb, *Milestones*, 85-89; Toth, *Sayyid Qutb*, 156.

⁹⁶ Toth, *Sayyid Qutb*, 153-154.

beschrijft een pragmatische, Machiavelliaanse visie, waarin er geen vooruitgang zonder offers bestaat:

Qutb was seldom apologetic about using violence, always intending it for the sake of reforming the Islamic community, for eradicating *jahiliyya*, and for raising up the true spirit of Islam. His goal was to revitalize Muslim society and re-install God as the only One deserving worship. All means could be employed; certainly the *jihad* of the heart and the tongue are important. But if the intransigence of *jahiliyya* requires militant action, then for the greater glory of God it has to be carried out.⁹⁷

Vanwege het overkoepelende project waar Qutb de *jihād* met het zwaard onderdeel van achtte, sprak hij zich fel uit tegen het idee dat binnen de islam alleen defensief geweld gelegitimeerd kan worden. Verdedigende *jihād* geeft volgens Qutb blijk van een “mind defeated by the present difficult conditions” in de islamitische wereld.⁹⁸ *Jihād* in Gods naam valt niet terug te brengen tot de verdediging van het islamitische hartland. Het is een onderdeel van de verwezenlijking van Zijn wil en betreft de verlossing van de mensheid van het kwaad, met andere woorden, de realisering van het ultieme goede.⁹⁹

De *jihād* met het zwaard was in Qutbs ogen dan ook geen middel om de mens te onderdrukken of hem te dwingen voor de islam te kiezen: in *Mijlpalen* verwijst hij menigmaal naar het Koranische vers “In de godsdienst is geen dwang.” (2:256).¹⁰⁰ Het doel ervan is juist om de mens van de kettingen te ontdoen die ervoor zorgen dat hij *niet* kan kiezen. Qutb stelt dat de mens bevrijd moet worden van elke vorm van onrecht om een vrije keuze te hebben, maar houdt de vrijgemaakte mens eigenlijk maar één keuze voor: de islam. Wanneer de obstakels van *jāhiliyya* verdwenen zijn, wil de mens ook niet anders, zo redeneert hij.¹⁰¹ De menselijke vrije wil fungeert voor Qutb eerder als mechanisme om onder de mensheid het kaf van het koren te scheiden en om de waarde van de juiste keuze op te schroeven, dan om de mens daadwerkelijk vrij te laten kiezen wat hij wenst.

⁹⁷ Toth, *Sayyid Qutb*, 153.

⁹⁸ Qutb, *Milestones*, 62.

⁹⁹ Qutb, *Milestones*, 62; Toth, *Sayyid Qutb*, 154-155.

¹⁰⁰ Fred Leemhuis, *De Koran: een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands door Fred Leemhuis* (Houten: Unieboek, 2009), 36.

¹⁰¹ Qutb, *Milestones*, 61, 63; Toth, *Sayyid Qutb*, 110.

Toch lijkt gewelddadige *jihād* inzake het project richting absolute harmonie onder God tegenstrijdig. Geweld is nu eenmaal ontwrichtend en veroorzaakt allerlei soorten chaos, maar voor Qutb was de ene oorlog de andere niet. Wanneer men ten strijde trekt vanuit zelfzuchtigheid, om land te veroveren, of ter onderdrukking van andere mensen, dan is oorlog niet gerechtvaardigd. Er wordt schade berokkend, maar er wordt geen enkele vorm van vooruitgang geboekt. Dergelijke motieven doen *jāhiliyya* eerder bloeien, dan dat het de weg vrijmaakt voor het ontspruiten van Gods heerschappij op aarde.¹⁰² Uiteindelijk bestond er voor Qutb slechts één tweevoudige rechtvaardiging voor gewapende strijd: ter bevordering van *ḥākimiyya* en ter belemmering van *jāhiliyya*.

Evenzo is de ene vrede de andere niet. Een vrede waarin de mens niet vrij is van *jāhiliyya*, betekent voor Qutb een onvrijheid, die Isaiah Berlin als “negatieve vrijheid” zou karakteriseren. Negatieve vrijheid betreft een vrijheid van obstakels van diezelfde vrijheid, zoals onderdrukking of geweld. De orde die Qutb nastreefde, valt ironisch genoeg - *ḥākimiyya* vereist totale onderdanigheid - eerder in de categorie van “positieve vrijheid”. Het zal namelijk niet alleen resulteren in een vrede die de mens behoedt voor obstakels van hun vrijheid, maar zorgt er tevens voor dat de mens vrij is om zich naar zijn dispositie te ontwikkelen, binnen een door God geschapen raamwerk. De mens is in dat geval zijn eigen meester, maar kiest ervoor een dienaar van God te zijn.¹⁰³

Het was aan de ware moslims om niet op te geven tot zij de “positieve vrijheid” in de vorm van *ḥākimiyya* bereikt hadden. Hun eerste grote doelstelling betrof het verwezenlijken van een islamitische staat waarbinnen de *sharī‘a* gehandhaafd zou worden. Vervolgens was het de bedoeling om het kalifaat te doen herleven, en *jihād* te blijven verrichten ter handhaving en verbetering van de nieuwe orde.¹⁰⁴ Om, bij wijze van spreken, een station eerder uit te stappen was geen optie, aangezien de structurele oorzaken van de problemen die de mensheid plaagden onaangekaart zouden blijven.

Jahiliyyah is evil and corrupt, whether it be of the ancient or modern variety. Its outward manifestations may be different during different epochs, yet its roots are the same. [...] But the pure law of God cuts through these roots and provides a system of laws which has no human interference.¹⁰⁵

¹⁰² Toth, *Sayyid Qutb*, 143-144.

¹⁰³ Zie: Isaiah Berlin, *Twee Opvattingen Over Vrijheid* (Amsterdam: Boom Uitgevers, 2010).

¹⁰⁴ Toth, *Sayyid Qutb*, 212.

¹⁰⁵ Qutb, *Milestones*, 132.

De crux van elke vorm van vooruitgang was volgens Qutb alleen te vinden in de islam. Uit het niet-islamitische kwam niets anders voort dan achteruitgang en verval. Een vrede zonder islam, is geen echte vrede; vrijheid van tirannie zonder God, maakt de mens niet écht vrij en een niet-islamitische utopie is een onoplosbare tegenstrijdigheid.

Hetzelfde onverstoorbare denken waarmee Qutb zijn utopie als realistisch zag, zorgde ervoor dat er werd voldaan aan de twee aannames van de eerder besproken “utopian approach” van Popper. In Qutbs ogen zijn er rationele methoden om te bepalen wat het beste utopische ideaal is en valt er probleemloos vast te stellen wat de beste manier is om dit utopische ideaal te bereiken.¹⁰⁶ De Koran en het voorbeeld van de *salaf* bieden de mens de benodigde informatie en inspiratie en voor de rest moet de mens vertrouwen op God. De weg naar het utopische eindstadium is volgens Qutb misschien gradueel en zonder dwang, maar uiteindelijk behoort iedereen aan Gods voeten te liggen. Dit beschrijft misschien geen typische revolutie, maar de doelstelling is wel degelijk revolutionair en Qutbs vastberadenheid ten aanzien van een volledige omwenteling is onwankelbaar. Popper noemt deze breuk met het heden “the sweep of Utopianism”, die hij uitlegt als een poging om een perfecte wereldorde in het leven te roepen door de huidige af te breken en opnieuw te beginnen.¹⁰⁷ Met de verschillende methoden en technieken uit het arsenaal van de *jihād* gaan de ware moslims de confrontatie aan met de *jāhiliyya* en zij zullen brokken maken. Waar Popper het agressieve afbreken van de huidige orde als onwenselijk zag, zou Qutb de hele situatie hoogstwaarschijnlijk anders interpreteren. Geweld is de naam van God is het laatste redmiddel tegen de ziekte die de mensheid in gijzeling houdt. De orde die voortkomt uit *jāhiliyya* moet afgebroken worden door de oorzaken van *jāhiliyya* af te breken - niet door de mensheid te straffen voor hun onwetendheid.

Dat het verwezenlijken van de utopie aan beide kanten levens zou kosten, was voor Qutb een bekend gegeven. De minderheidspositie van de moslimbroeders en hun machtige vijanden in binnen- en buitenland maakte het toekomstbeeld alles behalve rooskleurig. Hoewel Qutb tegen het einde van zijn leven nog enkele kansen kreeg om zijn radicale ideeën af te zweren en gratie te krijgen, bleef hij trouw aan de woorden die hij in *Mijlpalen* had geschreven:

¹⁰⁶ Popper, *The Open Society*, 161.

¹⁰⁷ Popper, *The Open Society*, 164.

Indeed our words will remain lifeless, barren, devoid of any passion, until we die as a result of these words, whereupon our words will suddenly spring to life and live on amongst the hearts that are dead, bringing them back to life as well.¹⁰⁸

Het martelaarschap stond hem op het lijf geschreven en dat wist hij. Het laatste wat hij wilde, was toegeven aan de verbeterde *jāhiliyya* waartegen hij zich met man en macht verzet had.¹⁰⁹ Sterven zou Qutbs laatste bijdrage zijn aan de voortdurende verwezenlijking van zijn/Zijn utopie.

¹⁰⁸ A. B. al-Mehri, "Introduction," in *Milestones*, vert. A.B. al-Mehri (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006), 3.

¹⁰⁹ Calvert, *Sayyid Qutb*, 261.

Conclusie

De visie van Sayyid Qutb op het gebruik van geweld is niet zo rechttoe rechtaan als vele, voornamelijk westerse, auteurs beweren. Zijn islamitische concept biedt, mits men bereid is bepaalde aannames te accepteren, een coherent en geïntegreerd systeem dat het goede van het kwade scheidt en mijlpalen langs de weg plaatst in een conflictueuze moderniserende en postkoloniale wereld. Qutbs islamisme is deels te wijten aan de opkomst van verschillende systemen, waarheden, en in zijn ogen, vormen van tirannie. Het kwaad dat de menselijke misère veroorzaakt, komt volgens hem voort uit de steeds groter wordende kloof tussen de mens en God. *Jāhiliyya* houdt de wereld in zijn greep, vanwege ofwel een gebrek aan geloof, zoals in zijn optiek binnen het secularisme, of een vorm van geloof waarin men het goddelijke spoor bijster geraakt is, zoals binnen het christendom. Daarnaast komt in zijn denken duidelijk naar voren hoe het geloof in God en het nastreven van Zijn wil op zichzelf het ultieme doel van het menselijk leven zijn. Qutb diagnosticeert de wereld als ziek, omwille van de etterende krachten van de *jāhiliyya* en de absolute afwezigheid van *ḥākimiyya*, waaruit de urgentie van de strijd tegen het kwaad en de verwezenlijking van een nog onzichtbare utopie onmiskenbaar blijkt. Het bewijs dat er enige hoop te koesteren valt, komt van God in de vorm van de Koran. Dit gaf Qutb het rotsvaste vertrouwen in de zin van zijn strijd, leven en sterven.

Zijn weg, en die van het islamitische voorfront, was middels *jihād*, de worsteling met velerlei uitdagingen binnen en buiten de gelovige zelf. Zoals aan de orde is gekomen, zijn er verschillende manieren om *jihād* te verrichten, waaronder met behulp van het zwaard. Men hoeft geen apologeet te zijn om uitspraken, zoals we deze terug vinden in het *9/11 Commission Report*, als vooringenomen en gebaseerd op gebrekkig onderzoek te bestempelen. Qutb keurde het gebruik van geweld zeker niet af, maar verheerlijkte het ook niet als een opzichzelfstaand doel. Voor hem was het slechts één van de strategieën uit het arsenaal ter bevordering van de glorie Gods. Dit betekende echter niet dat elke onwetende of ongelovige een potentieel slachtoffer was van geweld onder de islamitische vlag. Het zwaard had als functie om voor de mensheid de weg naar de islam vrij te maken, zoals een sneeuwschuiver de weg begaanbaar maakt voor het verkeer. De barre tijden die Qutb waarnam en ondervond, gecombineerd met een denkwijze die zich baseerde op het onverbidelijke contrast tussen het enige goede - de islam - en het miljoenvoud aan dwaalsporen en misstappen, maakte van het gebruik van geweld een vereiste. Binnen de islam is vrede en harmonie misschien het uitgangspunt, maar wanneer beiden ver te zoeken

zijn, is het aan de goede moslim om deze orde opnieuw - de *salaf* was hier immers ook in geslaagd - in te stellen.

Met een vergelijkbare redenatie als die van John Rawls, ontwikkelde de islamitische utopie zich in Qutbs denken tot een reële toekomstdroom, waarin het kwaad zich gewonnen zou geven aan de almachtige en algoede God, middels de gepassioneerde inzet van het islamitische voorfront. Hij was zich ervan bewust dat hij de oprichting van een islamitische staat, of een ander vergevorderd stadium van het islamitische project, waarschijnlijk niet tijdens zijn leven zou meemaken. De krachten en vertegenwoordigers van *jāhiliyya* waren simpelweg te taai en te machtig voor een soepele overname, maar het einddoel was Qutb het streven en de offers waard. God stond aan het begin van alles en alles keerde naar Hem terug; zowel de Dag des Oordeels als het idee dat de enige manier tot het goede via de bedenker ervan (God) kan zijn, onderschreef voor Qutb de eenvoud en noodzakelijkheid van de missie van hemzelf en het islamitische voorfront. Ondertussen zag hij het kwaad alsmaar zegevieren, waardoor hij zich hetzelfde afvroeg als Rousseau. “Man is born free and everywhere he is in chains.”¹¹⁰ Is er dan geen orde mogelijk die de mens neemt zoals hij is, aan de hand van andere wetten dan de huidige? Voor Qutb was het antwoord hierop duidelijk.

Zo duidelijk zelfs, dat zijn overtuigingen betreffende het juiste einddoel en de juiste methode voldoen aan de twee vereisten die Popper stelt aan de “utopian approach”. Qutb is overtuigd van het bestaan een realistisch en volmaakt einddoel, *ḥākimiyya*, en een methode om dit einddoel effectief en moreel verantwoord te verwezenlijken, namelijk *jihād*. Zijn vertrouwen in goddelijke openbaringen als een bron van legitieme kennis, maakt het proces van Koraninterpretatie tot een “rationele methode”: zowel het idee van *ḥākimiyya*, als van *jihād* worden door God gesanctioneerd! De *jihād* met de tong is van centraal belang, maar laat zijn tanden soms te weinig zien om bij het monster waartoe de *jāhiliyya* is uitgegroeid ook maar enige indruk achter te laten. Iets waar het blinkende zwaard wel toe in staat is, concludeert Qutb aan de hand van de verhandelingen van de Profeet. Zijn optimistische en onwankelbare vertrouwen in de universaliteit van de islam en al het goede dat eruit zal volgen, legitimeert het geweld dat het islamitische voorfront nodig zal hebben om een orde te realiseren waarin de term “lijden” uit het woordenboek geschrapt kan worden. De mens werkt immers maar op één manier en gedijt het beste onder het systeem dat de Schepper voor hem bedacht heeft, concreet gemaakt in de *sharī‘a*.

¹¹⁰ Rousseau, *The Social Contract*, 41.

Degenen die het in Qutbs ogen daarentegen wel degelijk zouden bezuren, waren de voorvechters van de *jāhiliyya*. Hij twijfelde er niet aan dat de islam op een zeker moment wederom zou zegevieren en zag een volmaakt eindresultaat voor zich. Naast de oorzaak van zijn martelaarschap, was Qutbs “affection for perfection” de crux van het gevaar dat zich in zijn denken schuilhield. De Moslimbroederschap was de *underdog* vanaf het moment dat het regime van Nasser zich van hen afkeerde. Hun “heilige oorlog” kwam niet zo ver van de grond als ze misschien gehoopt hadden en daarbij werden ze onderworpen aan onderdrukking en allerlei vormen van geweld en vernedering. Echter, Qutb bekommerde zich om een islamitische wereldorde, waarin elk mens zich aan God zou onderwerpen, in een toekomst waar het islamitische voorfront een einde zou hebben gemaakt aan de politieke tirannie die Egypte in de tang hield. Anders gezegd: hij streefde een wereldorde na, waarin iedereen zich strikt zou houden aan *zijn* interpretatie van Gods wil en woord. Door de persoonlijke aard van het proces van Koraninterpretatie als niet-bestaand te kwalificeren, schetste Qutb een utopie waarin elke andere levensovertuiging dan die van hemzelf in de categorie *jāhiliyya* viel. Afhankelijk van de “toerekeningsvatbaarheid” van een vertegenwoordiger van *jāhiliyya* - zij het een Amerikaans staatsburger of een politiek leider van een “zogenaamde” islamitische staat - werd bepaald welke vorm van *jihād* van toepassing was.

Binnen Qutbs utopie bestaat er slechts één waarheid en wordt de macht niet gedeeld. Poppers angst voor het totalitarisme dat uit utopisme zou voortvloeien, kan zodoende terecht worden bevonden. Met de toevoeging dat perfectionisme een voorwaarde is, komt Poppers overtuiging dat utopisme tot geweld leidt ook terug in het denken van Qutb. In de wens van de Moslimbroederschap om binnen de Egypte de *sharī‘a* te handhaven, resoneren deze autoritaire trekken. In plaats van een dictator zou God weliswaar aan het roer staan, maar blijft de vraag wie er namens Hem de macht tot waarheid opeist.

Het gehanteerde analytische construct waarin zowel het denken van Rawls als van Popper wordt opgenomen, is in staat om licht te doen schijnen op de oorzaken van religieus geïnspireerd utopisme en de relatie tussen dit utopisme en het legitimeren van geweld. Rawls’ benadering legt het *emic* perspectief van Qutb bloot, welke vervolgens leidt tot de aanname van Poppers vereisten. Vergezochte toekomstdromen komen binnen het kader van een realistische utopie terecht in het rijk van het haalbare. Met behulp van een vermeend monopolie op de waarheid op basis van religieuze bronnen, komen de toekomstdromen ook terecht in het rijk van het meest wenselijke. Door een utopisme als realistisch te betitelen, neemt men de controle over de dromen en nachtmerries waar men eerder het lijdend voorwerp van was. De utopische droom verzacht huidige ontberingen en toont voorstellingen

die eerder “te goed om waar te zijn” leken. Ook Popper merkt dit op: “I consider what I call Utopianism an attractive and, indeed, all too attractive theory,” maar hij vervolgt: “for I consider it dangerous and pernicious. It is, I believe, self-defeating, and it leads to violence.”¹¹¹

Het voldoen aan Poppers vereisten, geholpen door een volmaakte, door God gesanctioneerde blauwdruk, maakt het eruit voortkomende utopisme mogelijkwijs van een dodelijk kaliber. Het onderscheid dat Qutb maakt tussen de goede islam en al het andere maakt van eventuele vooruitgang een éénbaansweg. Hoewel hij zich opstelt als voorvechter voor de bevrijding van de mensheid, staat er in de kleine lettertjes dat die bevrijding de mens *eigenlijk* zijn agentschap en vrijheid kost in de vorm van totale onderdanigheid aan God. Een utopie voor velen misschien, maar zonder twijfel een nachtmerrie van meer.

Utopisme is kritisch ten aanzien van een status quo en creatief ten aanzien van een zekere toekomst. Onder bepaalde omstandigheden is het echter mogelijk dat de kritische en creatieve elementen van het utopisme hun krachten op de meest destructieve manier weten te bundelen. Qutb was extreem kritisch ten opzichte van het regime van Nasser en het Westen en had tevens een onherroepelijk einddoel voor ogen, dat geenszins overeenkwam met de toenmalige stand van zaken. Hieruit volgde dat hij de wereld op kritische wijze als ziekelijk en verachtelijk beschouwde, terwijl hij zich op creatieve wijze een droomwereld voorhield, waarin alles aan *jāhiliyya* verdwenen zou zijn. Beide componenten van zijn utopisme lijken de afbraak van de status quo te verordenen en *‘in shā’ al-lāhu* zou het islamitische voorfront daarvoor zorgen.

Het analytische construct dat in deze scriptie naar voren geschoven en gebruikt werd, beoogde rekening te houden met de tegenstrijdige kwaliteiten van de islamistische utopie. Allereerst poogt deze benadering academische tunnelvisie jegens de fundamentalistische blik naar het verleden te voorkomen. Daarnaast moedigt het de onderzoeker aan om de religieus geïnspireerde utopie nauwgezet uiteen te pluizen en niet uit de bocht te vliegen tijdens een gehaaste zoektocht naar de oorzaak van geweld binnen de politieke islam. Van een systematische methode is echter nog geen sprake, maar ik geloof dat verder onderzoek een frisse wind zou bieden voor de kruisbestuiving tussen de religiewetenschappen en politieke filosofie. Door onder te loep te nemen op welke manieren utopisme zich in de praktijk verhoudt tot maatschappijkritiek, goddelijke goedkeuring en geweld, worden simplistische stereotyperingen over de politieke islam tegengegaan. Tegelijkertijd worden er meer en

¹¹¹ Popper, “Utopia and Violence,” 5.

nieuwe inzichten verkregen in het fenomeen dat deze stereotyperingen trachten te beschrijven, namelijk religieus geïnspireerd utopisme. Inzichten die wellicht - in een betere toekomst - kunnen bijdragen aan het kunnen herkennen van “problematische utopismen”.

Thomas More wist dat zijn lezers het eiland Utopia niet zouden vinden. Het was een uitvinding van zijn eigen geest; de goede plek die nergens anders was dan daar waar hij geschapen werd. Dit staat lijnrecht tegenover het geloof dat er slechts één utopie in overeenkomst is met Gods wil, waardoor deze zich, anders dan More's Utopia, ergens *moet* bevinden - de verwezenlijking van de utopie is realistisch én dringend nodig. Ervan overtuigd dat *ḥākimiyya* in de toekomstige tijd verscholen lag, nam Sayyid Qutb de taak op zich om niet te rusten, totdat hij de islamitische variant van Utopia gevonden had. Elke persoon die hem probeerde wijs te maken dat hij zijn eigen hersenspinnels najoeg, bewees voor hem de dringendheid van zijn queeste. Gelukkig geloofde God wel in hem.

Literatuur

Akhavi, Shahrough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi." *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (1997): 377-401.

Algar, Hamid. "Preface." In *Basic Principles of the Islamic Worldview*, vertaald door Rami David. North Halcedon: Islamic Publications International, 2006.

Berlin, Isaiah. *Twee Opvattingen Over Vrijheid*. Amsterdam: Boom Uitgevers, 2010

Berman, Paul. "The Philosopher of Islamic Terror." *New York Times*, 23 maart 2003, <https://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html>.

Böker, Marit. "The Concept of Realistic Utopia: Ideal Theory as Critique." *Constellations* 24, no. 1 (2017): 89-100.

Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press, 2010.

Claeys, Gregory en Lyman Tower Sargent. "Utopianism before Thomas More." In *The Utopia Reader*, geredigeerd door Gregory Claeys en Lyman Tower Sargent, 6-77. New York: New York University Press, 1999.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Francis, Matthew D. M. "Why the "Sacred" Is a Better Resource Than "Religion" for Understanding Terrorism." *Terrorism and Political Violence* 28, no. 5 (2016): 912-927.

Geertz, Clifford. "Religious Development in Morocco and Indonesia." In *The Anthropology of Islam Reader*, geredigeerd door Jens Kreinath, 65-76. Londen: Routledge, 2012.

Hanssen, Corné. *Leergrammatica Arabisch*. Bussum: Coutinho, 2015.

Irwin, Robert. "Is this the Man who Inspired Bin Laden?" *The Guardian*, 31 oktober 2001, <https://www.theguardian.com/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3>.

Leemhuis, Fred. *De Koran: een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands door Fred Leemhuis*. Houten: Unieboek, 2009.

March, Andrew F. "Taking People As They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb." *The American Political Science Review* 104, no. 1 (2010): 189-207.

al-Mehri, A.B. "Introduction." In *Milestones*. Vertaald door A.B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

More, Thomas. *Utopia*. Vertaald door Paul Turner. London: Penguin Books, 2009.

Moussalli, Ahmad S. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beiroet: American University of Beirut, 1992.

National Commission on Terrorist Attacks upon the United States. *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

Orwell, George. *1984*. London: Penguin Books, 2008.

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies: The Spell of Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Popper, Karl R. "Utopia and Violence." *World Affairs* 149, no. 1 (1986): 3-9.

Qutb, Sayyid. *Ma 'ālim fī at-ṭarīq*. Beiroet/Cairo: Dār ash-shurūq, 1979.

Qutb, Sayyid. *A Child From the Village*. Vertaald door John Calvert en William Shepard. New York: Syracuse University Press, 2004.

Qutb, Sayyid. *Basic Principles of the Islamic Worldview*. Vertaald door Rami David. North Halcedon: Islamic Publications International, 2006.

Qutb, Sayyid. *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service, 2017.

Rawls, John. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. "Of the Social Contract." In *The Social Contract and Other Later Political Writings*, geredigeerd door Victor Gourevitch, 39-152. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sargent, Lyman Tower. "The Three Faces of Utopianism Revisited." *Utopian Studies* 5, no. 1 (1994): 1-37.

Sargent, Lyman Tower. "What is a Utopia?" *Morus: Utopia e Rinascimento* 2 (2005): 153-160.

Sargent, Lyman Tower. *Utopianism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Sargisson, Lucy. "Religious Fundamentalism and Utopianism in the 21st Century." *Journal of Political Ideologies* 12, no. 3 (2007): 269-287.

Soage, Ana Belén. "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb." *Totalitarian Movements and Political Religions* 38, no. 3 (2009): 189-203.

Toth, James. *Sayyid Qutb: the Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wilde, Oscar. "The Soul of Man Under Socialism," in *Complete Works of Oscar Wilde*, geredigeerd door J.B. Foreman, 1079-1104. London: Book Club Associates, 1976.