

Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya: Muḥammad Ḥādīmīs Plädoyer zugunsten von Ibn 'Arabī

Yaşar SARIKAYA¹

Abstract: In der Geschichte des islamischen Denkens gibt es – epistemologisch und hermeneutisch – verschiedene Ansätze zwischen Sufis und Gelehrten zum Verstehen und Interpretieren von Religion und der Welt. Einige Streitthemen führten manchmal zu heftigen Diskussionen und zuweilen zu regelrechten Konflikten zwischen beiden Parteien. Hierzu gehört insbesondere das Verständnis der Sufis von der *Einheit des Seins*. Der andalusische Sufi Ibn 'Arabī, der diese Theorie systematisch etablierte, stand dabei im Mittelpunkt der Streitigkeiten über seine Zeit hinaus bis heute. Der osmanische Sufi und Gelehrte Muḥammad al-Ḥādīmī skizziert in einer seiner Abhandlungen diese kontroversen Positionen. Darin verteidigt er den Sufi Ibn 'Arabī und interpretiert seine Ansichten in einer Form, die von Gelehrten akzeptiert werden kann. Der vorliegende Artikel befasst sich mit dieser Abhandlung und analysiert sie inhaltlich.

Keywords: Muḥammad Ḥādīmī, Ibn 'Arabī, vaḥdat al-wuğūd, Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya.

Risāle fī Mes'elet'il-Vucūdiyye: Muhammed Hādīmī'nin İbn Arabi Müdefaası

Öz: Din ve dünyanın anlaşılması ve yorumlanmasında İslam düşünce tarihinde sūfîler ile ulema arasında – epistemolojik ve hermenötik – farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı tartışmalı konular kimi zaman hararetli tartışmalara, kimi zaman da iki taraf arasında gerçek çatışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalardan biri de özellikle sūfîlerin *Varlığın birliği* anlayışıdır. Bu teoriyi sistematik hale getiren Endülüslü sūfî İbn Arabî, kendi zamanını aşarak bugüne kadar gelen tartışmaların odak noktası olmuştur. Osmanlı sūfî âlimi Muḥammad El-Ḥādīmî, risalelerinden birinde bu konudaki düşünce farklılıklarını/pozisyonlarını özetlemektedir. Bu risalede o, sūfî İbn Arabî'yi savunur ve onun görüşlerini ulemanın kabul edebileceği bir formda sunar. Bu makale söz konusu risaleyi ele alarak içeriğini analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hādimi, İbn Arabi, Vahdet-i Vücut, Risale fi Mes'elet'il-Vucūdiyye.

¹ Professur für Islamische Theologie und ihre Didaktik, Justus-Liebig-Universität Gießen, Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de

Einleitung

Es gibt nur wenige muslimische Mystiker, die einen prägenden Einfluss auf die systematisch-konzeptuelle Entwicklung des islamischen Sufismus hatten. Einer dieser wichtigen Mystiker ist Muhyi d-din Ibn 'Arabī (g. 1240), der im Westen als Magister Magnus² bezeichnet wird. Wie die deutsche Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel mit Recht sagt, „stellen seine Schriften den Höhepunkt mystischer Theorien dar.“³ Zwei seiner Werke sind hierbei besonders wichtig zu nennen: Zum einen das Werk al-Futūḥāt al-Makkiyya („Mekkanische Eröffnungen“), welches mehrere tausend Seiten umfasst. Es ist „eine riesige Enzyklopädie des islamischen Konzeptes von *tauḥīd*, dem Bekenntnis der Einheit Gottes“.⁴ Zum anderen ist die Schrift Fuṣūṣ al-Ḥikam („Siegelsteine der Weisheit“, oder „Ringsteine der göttlichen Weisheit“) zu nennen. Diese behandelt nacheinander 27 Propheten, angefangen bei Adam, über Jesus bis hin zu Muhammad, und stellt jeden jeweils in seiner menschlichen als auch in seiner geistigen Natur dar.⁵

Beide Werke stellen uns ein umfassendes mystisches System vor, das in der Ideengeschichte des Islam kontrovers diskutiert, interpretiert und sogar unterschiedlich beurteilt wurde und wird.⁶ Im Mittelpunkt dieses Systems steht das mystische Konzept der „Einheit des Seins“ (*waḥdat al-wuğūd*). Nach diesem Lehrsatz existiert in Wirklichkeit nur Gott, und alles andere ist die Widerspiegelung seiner Namen und Attribute. Auch wenn man in den Werken der früheren muslimischen Mystiker die Grundzüge dieser Vorstellung von Gott und Sein findet, gilt als erster, der dieses Verständnis als ein metaphysisch-philosophisches System aufgestellt hat, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (g. 1240).⁷

Eben diese Lehre von der „Einheit des Seins“ löste in der Geistesgeschichte der Muslime über Jahrhunderte hinweg bis in unsere Zeit heftige Debatten um ihre Vereinbarkeit mit der Scharia aus, an denen viele *fiqh*- und *kalām*-Gelehrten teilnahmen. Es wurden darüber hinaus zahlreiche Schriften verfasst, von denen manche die Sufis, die der *waḥdat al-wuğūd* anhängen, verteidigten und andere, die diese kritisierten oder sogar zu Ungläubigen erklärten. Auch fehlten nicht rechtliche Gutachten und Stellungnahmen (*fatāwā*) für oder gegen die Anhänger der Lehre.

Eine große Reihe von muslimischen Gelehrten (wie z. B. Ibn Nuğaim (gest. 970/1563), Ibn Kamāl und Sayyid Šarīf al-Ġurġānī) verteidigte Ibn 'Arabī und andere Vertreter der *waḥdat al-wuğūd*-Lehre gegen die Kritik und den Vorwurf des Unglaubens. Für sie gilt Ibn 'Arabī vielmehr als *aš-šaiḫ al-akbar* („der größte Scheich“). Hierzu gehört auch Abū Sa'īd Muḥammad al-Ḥādīmī (gest. 1762) aus Konya.⁸ Dieser in der wissenschaftlichen Forschung wenig bekannte Gelehrte und Mystiker zählt zu den bedeutenden osmanischen Provinz-Gelehrten, von denen uns noch viele unbekannt sind.⁹ Er

² Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München, 2. Aufl. 1992. S. 374.

³ Schimmel, S. 374.

⁴ Siehe Kılıç, Mahmud Erol, „Fusûsü'l-Hikem“, *DİA*, XIII, S. 230-237.

⁵ Siehe Kılıç, Mahmud Erol, „el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye“, *DİA*, XIII, S. 251-258.

⁶ Selbst Aḥmad Sirhindī, der sonst als Ibn 'Arabī's Antagonist angesehen wird, lobt ihn. Siehe Schimmel, S. 375.

⁷ Vgl. Schimmel, S. 374 ff.

⁸ Majlis al-Ulema of the Italian Muslim Association hat in seiner Homepage www.shell.spqr.net/islam eine lange Liste von sunnitischen Gelehrten, darunter auch Ḥādīmī, publiziert, die Ibn 'Arabī verteidigen.

⁹ Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. 3. Aufl., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988, S. 236 ff, zählt für das 18. Jahrhundert 16 herausragende Gelehrten im Osmanischen Reich. Hierzu gehören Ḥādīmī und sein Lehrer

wurde über seinen Tod hinaus als große Autorität sowohl in der Mystik wie auch in der Rechtsgelehrsamkeit verehrt. Seine Schriften zu Theologie, Recht, Ethik und Mystik genossen hohes Ansehen; sie wurden in vielen traditionellen Medresen und im 19. Jahrhundert sogar in modernen Schulen als Kompendien und Lehrbücher verwendet. Er war es, der in Hadim bei Konya ein umfangreiches Bildungsnetzwerk aufbaute und dafür sorgte, dass Dutzende prominenter und angesehener Gelehrter und Sufis des 18. und 19. Jahrhunderts eingebunden wurden.¹⁰

Muḥammad Ḥādīmī, der durchaus das Bild eines osmanischen Gelehrten im 18. Jahrhundert repräsentiert, versuchte die spirituellen Erfahrungen der Sufis, welche für viele Rechtsgelehrte umstritten waren, mit religionsrechtlichen Bestimmungen zu verknüpfen. Er verfasste auch zur Frage des *waḥdat al-wuḡūd*-Konzepts eine Abhandlung (*Risāla*), die als Plädoyer zugunsten von Ibn ‘Arabī betrachtet werden kann.¹¹ Obwohl diese Abhandlung wichtige Auskünfte für das Verständnis des intellektuellen Sufismuskurses unter den osmanischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts liefert, ist sie bisher in der wissenschaftlichen Forschung kaum berücksichtigt worden. Erst um 1995 erweckte die *Risāla* bei Ali Gülden eine gewisse Aufmerksamkeit. Er hat sie mit knappen Kommentaren ediert und 1997 als Dissertation der Universität Ankara vorgelegt.¹² Eine systematische Analyse zum Inhalt dieser *Risāla* liegt jedoch bisher nicht vor. Der vorliegende Aufsatz stellt daher einen ersten Versuch dar, Ḥādīmī’s *Risāla* im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Gelehrten und Sufis zu analysieren. Dabei wird unter anderem gezeigt, auf welche Art und Weise Ḥādīmī die konträren Positionen verbindet und eine Lösung des Problems aus mystischer, theologischer und juristischer Sicht findet. Im Mittelpunkt steht jedoch der Einsatz Ḥādīmī’s zur Rechtfertigung der Sufis wie Ibn ‘Arabī und Ṣadraddīn Qonawī, die dieser Lehre anhängen. Es handelt sich bei dieser Arbeit also nicht um eine Analyse der *waḥdat al-wuḡūd*-Lehre, sondern vielmehr um eine Auswertung der *Risāla*, von der vier Abschriften in den Bibliothekskatalogen der Türkei verzeichnet sind. Meiner Studie liegt die Abschrift aus der Sammlung „Reşid Efendi“, Nr. 1017, in der Bibliothek Süleymaniye zugrunde. Die *Risāla fī mas’alati l-wuḡūdiyya* vervollständigte Ḥādīmī 1174/1760. Die genutzte Abschrift stammt aus der Feder eines seiner Schüler namens ‘Abdarrahmān. Er hat sie 1178/1764 in Hadim abgeschrieben.¹³ Im Falle von Unleserlichkeit wird die Edition Güldens zum Vergleich herangezogen.

Ḥādīmī’s *Risāla fī mas’alati l-wuḡūdiyya*

Ḥādīmī wusste, dass die kontroversen Debatten zur Lehre der *waḥdat al-wuḡūd* noch im 18. Jahrhundert einen wesentlichen Teil des mystischen und juristisch-theologischen Diskurses bildeten. So beteiligte er sich selbst lebhaft an dieser Diskussion. In seinen Schriften zitiert er öfter Ibn ‘Arabī. In seinem berühmten Moralkompendium *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*¹⁴ beschäftigt er sich

Qāzābādī (gest. 1163/1750) sowie seine Schüler Ismā‘il Galanbawī und Müftizāde Muḥammad Efendī (gest. 1212/1796).

¹⁰ Siehe Sarıkaya, Yaşar: *Abū Sa‘īd Muḥammad al-Ḥādīmī – Netzwerke, Karriere und Einfluss eines osmanischen Provinzgelehrten*. Hamburg 2005; a. mlf.: *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi – Ebu Said el-Ḥādīmī*, İstanbul 2008.

¹¹ Siehe al-Ḥādīmī, Muḥammad b. Muştafā: *R. fī mas’alati l-wuḡūdiyya*, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fol. 90a-99b.

¹² Siehe Gülden, Ali, *Ebū Said Muhammed Ḥādīmī ve Vahdet-i Vücūd Anlayışı (doktora tezi)*, Ankara 1997.

¹³ Ḥādīmī’s Sohn ‘Abdallāh Efendī hat die Schrift ins Türkische übersetzt. Siehe al-Ḥādīmī, ‘Abdallāh b. Muḥammad, *R. fī wuḡūdiyya tercümesi*. Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fols. 110b-117a.

¹⁴ al-Ḥādīmī, Muḥammad b. Muştafā: *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*. I-II, İstanbul 1302/1884-85.

mit dieser Frage. Auch in seinem Kommentar zu *Ayyuhā l-walad* von Ġazālī verweist er mehrfach auf konträre Diskussionen zwischen Sufis und Rechtsgelehrten über verschiedenen Aspekten der *waḥdat al-wuğūd*-Theorie sowie über den Glauben Ibn 'Arabīs und seiner Anhänger.¹⁵ Von seinen Schriften im Bereich der Mystik ist die *Risāla fī mas'alati l-wuğūdiyya*, für das Verständnis der *waḥdat al-wuğūd*-Diskussion von großer Bedeutung.¹⁶

Anlass der Risāla

Die *Risāla* beginnt mit einer Überlieferung. Demnach beauftragte der Sultan Mehmed I. (1413-1421) den osmanischen Gelehrten Šamsaddīn al-Fanārī (gest. 834/1431), einen Traktat zur Erklärung der These von *waḥdat al-wuğūd* zu schreiben. Al-Fanārī scheute jedoch die Arbeit und wies auf 'Abdarrāḥmān Ğāmī, bekannt als Mullā Ğāmī (gest. 898/1492), als Autorität für die Klärung dieser Frage hin. Auf diesen Hinweis hin soll der Sultan ihn damit beauftragt haben. Dieser soll sonach die erwünschte *Risāla* verfasst haben.¹⁷ Der Sultan sei jedoch gestorben, bevor die *Risāla* ihn erreicht hat.

Nach dieser Überlieferung informiert Ḥādīmī, dass einige Äußerungen in dieser *Risāla* zu Missverständnissen geführt haben. Die Gelehrten hätten sich zur Frage unterschiedlich geäußert:

„Trotz dieser *Risāla* bestand eine Gruppe auf ihre alte Meinung und kritisierte die Leute der Lehre von *waḥdat al-wuğūd* weiter. Manche jedoch zogen ihre Vorwürfe zurück. Andere versuchten, die Äußerungen der *wuğūdiyya* umzudeuten (ta'wīl). Eine weitere Gruppe betrachtete die *wuğūdiyya* zwar als gläubige Menschen (*ṣālih*), fordert jedoch, das Studieren ihrer Werke bzw. ihrer Thesen zu verbieten.“¹⁸

Inhalt der Risāla

Nun haben seine Schüler Ḥādīmī darum gebeten, eine Abhandlung zur Klärung der *waḥdat al-wuğūd*-These zu schreiben. Zwar wusste er, dass die Frage sehr kompliziert und problematisch ist, verfasste jedoch die vorliegende *Risāla* auf Gott vertrauend. Im Hinblick auf die Positionen der Sufis und Gelehrten zur Frage der *waḥdat al-wuğūd* unterteilt Ḥādīmī seine Abhandlung in drei Abschnitte:

1. Die Lehre der Anhänger von *waḥdat al-wuğūd*
2. Kritiker der Lehre Ibn 'Arabīs
3. Verteidiger, welche die Vorwürfe gegen Ibn 'Arabī zurückwiesen und damit die Sufis der *waḥdat al-wuğūd* verteidigen.

¹⁵ al-Ḥādīmī, Muḥammad b. Muṣṭafā, *Ayyuhā l-walad* šerḥi, İstanbul 1324.

¹⁶ In den Handschriftenbibliotheken liegen unter leicht abweichenden Titeln vier Kopien von dieser *Risāla*. Siehe Süleymaniye/Denizli 389/20, vr. 173 – 182b; Süleymaniye/H. Mahmud 2988; und Konya Yusufaga, 4893.

¹⁷ Es handelt sich dabei offenbar um *R. fī bayān waḥdat al-wuğūd*. Vgl. GAL, II, 234; OM, I, 314.

¹⁸ Ḥādīmī, *mas'alati l-wuğūdiyya*, vr. 90a.

1. Die Lehre der Anhänger von *waḥdat al-wuḡūd*

Unter dem ersten Abschnitt skizziert Ḥādīmī die Position der Sufis vom *wuḡūd* („Sein“). Dabei beruft er sich bemerkenswerterweise häufig auf Stellungnahmen von Theologen wie von Sayyid Šarīf al-Ġurġānī,¹⁹ Ḥusain b. Mu‘īnaddīn al-Maibūdī (gest. 870/1466),²⁰ Mullā Ġāmī und Muḥammad Fīrūzabādī (gest. 817/1415)²¹ in Bezug auf die Lehre der *waḥdat al-wuḡūd*. Der zentrale Begriff sei hier der des „Seins“ (*wuḡūd*). Daher beschäftigt sich der Autor zunächst mit der Definition der mystischen Konzepte wie das „Sein“ (*wuḡūd*) und „Wesen“ (*māhiya*) sowie das „Absolute“ (*wāḡib*) und das Mögliche (*mumkin*).

In Ibn ‘Arabī System bezeichne *wuḡūd* das absolute Sein, das nur Gott besitzt. Die Welt (bzw. die Geschöpfe) hingegen sei nicht mehr als Reflexionen göttlicher Attribute. Ihre Existenz sei scheinhaft (*mutawahham*), weshalb sie kein wahrhaftes Dasein habe.²² Die Vorstellung, dass die Welt ein selbständiges Sein besitze, sei eine Einbildung.²³ In Wirklichkeit verhalte sich die Welt zu Gott, wie der Schatten zu einer Person. Die Welt sei also Gottes Schatten.²⁴ Alles, was man wahrnimmt, sei nichts anderes als Gottes „Sein“ in den unveränderlichen Essenzen (*a’yān*) der Möglichkeiten (*mumkināt*). Allerdings seien die Dinge der Welt nicht identisch mit Gott, dem absoluten Sein, auch wenn sie von Ihm kommen wie die Strahlen vom Licht.²⁵

Die Existenz Gottes hat diesem Konzept zufolge weder Grenze noch Form und ist frei von Vielheit und „Verkörperung“ (*ḥulūl*). Alles Seiende (*mauḡūdāt*) stamme von diesem „notwendigen Sein“ (*wāḡib al-wuḡūd*). Das „mögliche Sein“ (*mumkin al-wuḡūd*), die Schöpfung also, sei hingegen ein Zeichen Gottes, eine Widerspiegelung seiner Namen und Eigenschaften. Die Zeichen haben unzählige Formen und ändern sich. Das absolute Sein hingegen sei ewig; sterblich seien nur die Zeichen und Formen (die Schöpfung).²⁶

Die Erkenntnis von „der Einheit des Seins“ lässt sich jedoch epistemologisch nicht auf rationale Betrachtung und Beweisführung (*naẓar* und *burhān*) zurückführen, sondern nur auf mystische Erfahrung der Enthüllung (*kašf*) und Erklärung (*bayān*). Ohne Enthüllung (*kašf*) und daraus erzielte tiefere Erkenntnis könne man daher die Wahrheit dieses Seins nicht erkennen. Durch echte Reue und durch Ausdauer im Gedenken an den Namen Gottes sowie durch weitere mystische Praktiken offenbaren sich dem Sufi verschiedene Manifestationen. Nun existieren für ihn keine Zeit, kein Ort und kein Raum mehr. Es erscheinen ihm durch „Enthüllungen“ (*kušūfāt*) die Geheimnisse der Geschöpfe und die Anzeichen der Welt des Verborgenen. Der Sufi nehme dabei nur noch Gott als das (wahre) Sein wahr.²⁷

¹⁹ Zitiert wird hier aus seinem Superkommentar zum Šarḥ at-taḡrīd.

²⁰ Zitiert wird aus seinem Šarḥ Qāḍīmīr über Ḥidaya fī l-ḥikma.

²¹ Für Muḥammad Fīrūzabādīs Position vgl. Fatwā fī š-Šaiḥ b. ‘Arabī, GAL, II, 182.

²² Vgl. Ibn ‘Arabī, Muhyiddin, Weisheit der Propheten – Fusus al-Hikam, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang Hermann, Zürich 2005. s. 83.

²³ Vgl. Ebenda, s. 87.

²⁴ Vgl. Ebenda, s. 85.

²⁵ Für Ibn ‘Arabī These siehe Schimmel, S. 379 ff; Kılıç, Mahmud Erol, „İbnü’l-Arabī, Muhyiddin“, DİA, XX, S. 493-516; Affifi, Abu’l-A’lā: The Mystical Philosophy of Muḥyi’-d-Din Ibnul-Arabi, Cambridge 1936.

²⁶ Vgl. Ḥādīmī, mas’alati l-wuḡūdiyya, fol. 90b.

²⁷ Ebenda, fol. 91bf.

Mit Zitaten aus den Werken Sayyids Šarīf al-Ġurġānī, Mullā Ğāmī und Muḥammad Fīrūzabādī erklärt Ḥādīmī, dass die Wahrnehmung der *waḥdat al-wuġūd* auf Eingebungen und Erleuchtungen basiert, die den Sufis bei ihrer mystischen Erfahrung zuteil werden. Diese Erkenntnis lässt sich zwar nicht mit der Vernunft nachweisen, sei aber nicht unwahrscheinlich. Vielmehr können die Sufis sie durch *kašf* erlangen.²⁸

Eine derartige epistemologische Herangehensweise an die Frage des Seins (*wuġūd*) erschien jedoch vielen Rechtsgelehrten und Theologen höchst problematisch, weil sie nicht rational ergründbar ist. Überdies findet man in den bereits erwähnten Werken von Ibn 'Arabī Äußerungen, die zu Fehlschlüssen führten. Hierzu gehört beispielsweise der Passus: „Er (Gott) lobt mich, ich lobe Ihn; Er dient mir, und ich diene Ihm.“ Oder: „Der Schöpfer ist das Geschöpf; das Geschöpf ist der Schöpfer; sie sind aus einer Quelle.“²⁹

Gelehrte wie Ibn Taimiyya, 'Alā'addīn Buḥārī (gest. 841/1438) und Molla 'Alī al-Qārī (gest. 1014/1605) betrachteten solche Worte und Aussagen als eindeutigen Widerspruch zur Vorstellung von Gott im Islam, seiner Transzendenz und dem monotheistischen Glauben. Sie dachten, diese Sätze würden dazu führen, dass der Mensch auf die Ebene Gottes erhoben und Gott auf die Ebene des Menschen herabgestuft würde.

2. Kritiker der Lehre Ibn 'Arabīs

Eben wegen dieser und ähnlicher Äußerungen wurde Ibn 'Arabī von vielen Theologen und Rechtsgelehrten heftig kritisiert und sogar von manchen für ungläubig (*kāfir*) erklärt. Im zweiten Abschnitt seiner Abhandlung behandelt Ḥādīmī die Kritik und den Vorwurf des Unglaubens gegen Ibn 'Arabī. Dabei beruft er sich auf eine Schrift, die meist Sa'daddīn at-Taftāzānī zugeschrieben wird, deren Autor jedoch 'Alā'addīn Buḥārī ist.³⁰ Auf der Grundlage dieser Schrift, die zum Teil von Ḥādīmī lediglich abgeschrieben wurde, will der Autor die Position der Kritiker darstellen. Im Mittelpunkt der Kritik stehen diverse Äußerungen Ibn 'Arabīs in seinen eben erwähnten Werken zu verschiedenen Fragen der Religion, Ethik und Mystik, insbesondere aber zur Frage des *wuġūd*.³¹

Zu den Kritikern gehören insbesondere Ibn Taimiyya, 'Alā'addīn Buḥārī (gest. 841/1438) und Molla 'Alī al-Qārī (gest. 1014/1605). 'Alī al-Qārī beispielsweise erklärt die Lehre Ibn 'Arabīs als mit dem Gesetz der Scharia unvereinbar und damit als gefährlich für die Orthodoxie. So schreibt er:

²⁸ Ebenda, fol. 97.

²⁹ Ibn 'Arabī, Weisheit der Propheten, s. 83.

³⁰ Die Kritikschrift, welche Taftāzānī zugeschrieben wird, stammt nach İ. Fenni Ertuğrul und M. Ṭāhir Bursalı jedoch nicht von ihm, sondern von 'Alā'addīn Buḥārī. Beide Autoren behaupten, 'Alā'addīn Buḥārī habe die Abhandlung in Damaskus geschrieben. Spätere Gegner des Ibn 'Arabī hätten sie jedoch bewusst Taftāzānī zugeschrieben, um bei dem Kampf gegen die Lehre von *waḥdat al-wuġūd* seine Autorität zu nutzen. Siehe: Ertuğrul, S. 105-106.

³¹ Der Ausdruck *wuġūd*, der meist als „Sein“, „Existenz“ übersetzt wird, bedeutet eigentlich, wie A. Schimmel sagt, „Finden“, „Gefunden werden“. Schimmel verweist mit Recht darauf, wie schwierig die Übersetzung dieses Ausdrucks ist.

„Wenn du wirklicher Gläubiger (*mu'min*) und wahrer Muslim bist, zweifele nicht daran, dass die Anhänger Ibn 'Arabī Ungläubige sind und dass diese verständnislose Gruppe und diese dumme Gemeinde irgegangen sind.“³²

Dieser Hadith- und Rechtsgelehrte aus Mekka geht somit einen Schritt weiter und fordert dazu auf, Ibn 'Arabī Schriften zu verbrennen und seine Anhänger aus dem Land des Islam zu verbannen.³³

Auch Ibn Taimiyya verurteilt Ibn 'Arabī und seinen Schüler Ṣadraddīn al-Qonawī (672/1273–1274).³⁴ Seiner Meinung nach seien sie keine Sufimeister, sondern vielmehr Meister der Ungläubigen und der Heuchler. Sie hätten den Schöpfer mit dem Geschöpf gleichgestellt, den Propheten getadelt, die Anbetung zu Götzen bejaht und damit Gott und seine Religion abgelehnt.³⁵

Für die meisten Gelehrten, wie für den Autor der eben erwähnten Kritikschrift, ist Ibn 'Arabī Konzept vom *wuḡūd* religionswidrig. Wenn das mögliche Sein (die Welt/die Schöpfung) gleich dem notwendigen Sein (*wāḡib al-wuḡūd*: Gott) ist, so wären alle Seienden als Gott anzunehmen. Die Schöpfung, sogar der Dreck, die Exkremente, die Heiden und Häretiker, würden dann auch selbst in den Status Gottes erhoben. Aus dieser Vorstellung ergebe sich, dass auch Propheten, Gesandte, Schriften etc. nicht wirklich existent sind. Diese Meinung sei ein deutliches Zeichen für Unglauben und Verleumdung.³⁶

Gelehrte wie Ibn Taimiyya und Taftāzānī behaupten, dass auch die Dinge der Welt einen realen *wuḡūd* besitzen. Die Existenz der Dinge abzulehnen, stehe dem Koran entgegen, bedeute sogar die Ablehnung der Realität, die im Vers 28/88 wie folgt beschrieben wird: „...Jedes Ding vergeht, außer Seinem Antlitz, Sein ist das Urteil, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht“.³⁷

Ibn 'Arabī wird außerdem vorgeworfen, sich selbst besser und vorzüglicher als die Person der Propheten angesehen zu haben:

„Andererseits kannte Ibn 'Arabī, der Autor des *Fuṣūṣ*, keine Grenzen bei seinen Äußerungen und ging soweit, zu behaupten, dass er vorzüglicher ist als all die Propheten. Denn er betrachtet sich selbst als den goldenen Ziegel, der den Bau, d.h. die Religion, vollendet, während unser Prophet, das Siegel der Propheten, der silberne Ziegel sei, der eine Lücke in den Bau deckt...“³⁸

Für die Kritiker verleugnet Ibn Arabi somit nicht nur die Propheten, sondern darüber hinaus auch Gott, den Herrn aller Welten. Zudem sei Ibn Arabi zufolge auch der Islam mit Muhammad noch nicht vervollständigt worden. Die Tatsache, dass er sich den goldenen Ziegel nannte, der die Religion vollendete, bedeutete buchstäblich eine Analogie, die die Gelehrten nie im Rahmen des islamischen Glaubens akzeptieren würden.³⁹

³² Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991. S. 231.

³³ Vgl. Özel, Ahmet: „Ali el-Kârî“, in: *DİA*, II, İstanbul 1989. S. 403-405; Kılıç, M. Erol: „İbnü'l-Arabî, Muhyiddin“, in *DİA*, XX, İstanbul 1999. S. 493-516, hier 512. Für Ibn 'Arabī-Debatten siehe Knysh, Alexander D.: *Ibn 'Arabî in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. State University of New York Press, 1999.

³⁴ Für sein Leben und Werk siehe: Brockelmann, C.: *Geschichte der Arabischen Literatur*. II, 441 ff; Schimmel, 374 ff.

³⁵ Ertuğrul, S. 232.

³⁶ Ḥādīmī, mas'alati l-wuḡūdiyya, fol. 92a-94a. Vgl. Ertuğrul, S. 120

³⁷ Vgl. Ertuğrul, S. 125.

³⁸ Ḥādīmī, mas'alati l-wuḡūdiyya, fol. 99b.

³⁹ Vgl. Ebd., fol. 99b.

Auch die Äußerungen in Fuṣūṣ über den religiösen Zustand des Pharaos lösten bei vielen Gelehrten Aufregungen aus. Darin erklärt Ibn 'Arabī mit dem Hinweis auf den Koranvers 10:90, dass der Pharao an das glaubte, woran auch die Kinder Israels glaubten, also an Einen Gott.⁴⁰ Gott habe seine Seele vor der Höllenstrafe und seinen Leichnam vor den Wellen gerettet. Der allgemein verbreitete Glaube an Pharaos Verdammung könne sich auf keinen heiligen Text stützen.⁴¹

Diese Interpretation erscheint jedoch vielen Rechtsgelehrten als religionswidrig. Die oben erwähnte Schrift, welche Sa'daddīn Taftazānī zugeschrieben wird, erklärt sie als Ausdruck eines tiefen Unglaubens. Denn dass der Pharao als Ungläubiger (*kāfir*) starb, sei im Koran deutlich begründet, etwa in der Sure 22. Außerdem gebe es darüber eine Übereinstimmung (*iğmā'*) unter den Gelehrten.⁴²

3. Verteidiger, welche die Vorwürfe gegen Ibn 'Arabī zurückwiesen und damit die Sufis der waḥdat al-wuğūd verteidigen

Neben Ḥādīmī sind unter anderen auch die ḥanafītischen Rechtsgelehrten Ibn Nuğaim (gest. 970/1563), Mullā Ḥusraw (gest. ?), Ibn Kamāl und Šamsaddīn at-Timurtāšī (gest. 1004/1595) sowie die Theologen (*mutakallim*) Sayyid Šarīf al-Ğurğānī und 'Aḍudaddīn al-Īğī als Verteidiger Arabis zu nennen. Nach Ğalāladdīn es-Suyūṭī (gest. 911/1505) beispielsweise könne man nicht beweisen, dass in den Aussagen Ibn 'Arabīs etwas zu finden wäre, was den Bestimmungen der Religion widerspräche. Wenn man jedoch nicht in der Lage sei, diese Äußerungen richtig zu verstehen, solle man die Erklärung lieber den Sufis überlassen. Sufis würden demnach im Zustand der Ekstase wichtige Erkenntnisse zuteil, die sinnlich nicht erfasst werden können. Aus der Wirkung dieser Erkenntnisse können von ihnen intuitive Aussagen hervorgehen, die aber nicht wörtlich interpretiert werden dürfen. Die Sufis müssten daher wegen ihren Äußerungen im Zustand der Entzückung als unschuldig erklärt werden.

Auch die oben erwähnten Theologen vertreten die Meinung, dass sich der Vorwurf des Unglaubens auch aus der Perspektive der systematischen Theologie (*kalām*) nicht rechtfertigen lässt. Ḥādīmī zitiert hier aus den kalām-Werken wie aus dem *Mawāqif* des Qāḍī 'Aḍudaddīn al-Īğī und aus dem *Šarḥ al-mawāqif* des Sayyid Šarīf al-Ğurğānī, in denen insbesondere auf den theologischen Grundsatz hingewiesen wird, dass niemand von den Leuten der qibla (d.h. in Richtung der Kaaba Betenden) zum Ungläubigen erklärt werden darf. Dieses Prinzip gelte auch für Ibn 'Arabī und seine Anhänger. Daher seien die Vorwürfe gegen sie zurückzuweisen. Denn die Anhänger des *waḥdat al-wuğūd*-Konzepts blieben im Rahmen des Glaubens, weil sie die Vielgötterei (*širk*) ablehnen.⁴³

Zur Untermauerung der Apologie aus der Perspektive des *fiqh* führt Ḥādīmī dann eine Reihe von Stellungnahmen und juristischen Urteilen an. Hierzu gehört beispielsweise ein rechtliches

⁴⁰ Vgl. Koran, 10:90: „... Da folgte Ihnen Pharao mit seinen Heerscharen in wütender Feindschaft. Als sie am Ertrinken waren, rief er: „Ich glaube, dass es keinen Gott gibt als Den, an Welchen die Kinder Israels glauben, und ich bin einer der Gottergebenen!“

⁴¹ Vgl. Ibn Arabi, Die Weisheit der Propheten, S. 141-142.

⁴² Vgl. Ertuğrul, S. 161.

⁴³ Ḥādīmī, mas'alati l-wuğūdiyya, fol. 97b.

Gutachten von Abū s-Su'ūd (gest. 982/1574), das Ibn 'Arabī für einen Freund Gottes (*walī*) und einen aufrichtigen Gläubigen (*ṣāliḥ*) erklärt. Seine Werke bzw. seine Lehren dürfe man jedoch nicht studieren.

Ḥādimīs Angaben zufolge fanden auch viele anderen Rechtsgelehrten und Muftis, darunter 'Abdarrašīd al-Buḥārī, Mullā Ḥusraw und Ibn Kamāl, den Vorwurf des Unglaubens abwegig und haltlos. Sie verweisen auf ein Rechtsprinzip, wonach Menschen als Gläubige betrachtet werden müssen, selbst wenn auch nur ein schwaches Zeichen für ihren Glauben vorliegen würde. Außerdem ist der Vorwurf des Unglaubens eine schwere Anschuldigung, deren Verantwortung genau so groß ist wie der Unglaube selbst.⁴⁴

Ḥādimī glaubte zu wissen, dass auch die Antagonisten von Ibn 'Arabī ihre Meinungen zuletzt geändert hätten. Zur Bereinigung (*tazkiya*) habe 'Alī al-Qārī sogar eine Risāla verfasst, welche Ḥādimī jedoch nicht habe einsehen können.⁴⁵

Ḥādimīs *murāqaba* als ein Beweismittel

Wie bei vielen anderen Fragen berief Ḥādimī sich auch bei der Analyse dieses Problems auf eine seiner *murāqabas*, über die er in seiner Abhandlung berichtet. Einmal, als er *murāqaba* betrieben habe, seien ihm Erkenntnisse gekommen, die er folgendermaßen beschreibt:

„Dieser faqīr, welcher Abū Sa'īd al-Ḥādimī genannt wird, hat kurz vor dem Abfassen der vorliegenden Risāla in der Welt der Gleichnisse (*'ālam al-miṭāl*) folgendes erfahren, nachdem er die Risāla von Taftāzānī zur Widerlegung der Lehre von waḥdat al-wuḡūd gelesen hat:

Es war so, als ob ich Ibn 'Arabī in einem Haus sitzend gesehen habe. Taftāzānī saß ihm gegenüber. Der Scheich fragte ihn wütend: 'Warum hast du mir Irrlehre vorgeworfen?' Taftāzānī erwiderte auf gleiche Art und Weise: 'Warum sollte ich nicht? Du erzählst (schreibst) Sachen, die dem Buch meines Herrn und der Sunna (des Propheten) widersprechen'. Der Scheich fragte: 'Wie kannst du es wagen, Worte, die sich [auf richtige Weise] interpretieren lassen (*ta'wīl*), als Irrlehre zu bezeichnen?' Taftāzānī erwiderte: 'Wenn auch dieser (Einwand) berechtigt wäre, solltest du die Worte (Lehre) vermeiden, welche (die Menschen) in die Irre führen.' Daraufhin sagte der Scheich: 'Du kannst mich kritisieren, du musst jedoch deinen ersten Vorwurf (d.h. ich hätte gegen den Koran und die Sunna gesprochen) zurückziehen.' Genau in diesem Moment schwieg Taftāzānī.⁴⁶

Diese Erzählung am Rande der Abhandlung ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Grundsätzlich handelt es sich um eine Traumvision, der eine überaus wichtige Rolle zukommt. Taftāzānīs Schweigen möchte Ḥādimī als stillschweigende Aufhebung seines Vorwurfs interpretieren.

Ḥādimīs Ergebnis

⁴⁴ Zur Untermauerung dieser Position zitiert Ḥādimī insbesondere aus den Werken von 'Abdarrašīd al-Buḥārī, Mollā Ḥusraw und Ibn Nuḡaim.

⁴⁵ Vgl. Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", DİA, II, İstanbul 1989, s. 403-405.

⁴⁶ Ḥādimī, mas'alati l-wuḡūdiyya, fol. 99b.

Ḥādimī kommt dann zu dem Ergebnis, dass der Vorwurf des Unglaubens keine juristische und theologische Grundlage hat. Als faqīh hielt er die Äußerungen der Sufis für ableitbar im Rahmen der Bestimmungen der Religion. Zwar seien ihre Auffassungen dem Wortlaut nach diffizil und mehrdeutig, lassen sich aber im Rahmen der Rechtgläubigkeit noch erklären. Außerdem sei ihre Sprache metaphorisch und enthalte viele symbolische Begriffe, die nur Sufis in der Stufe des *kašf* definieren können. Anders als viele Verteidiger wie bspw. Abūssu'ūd Efendi, die die Sufis der *waḥdat al-wuğūd* zwar für gläubig hielten, das Studieren ihrer Werke jedoch verboten, hat Ḥādimī jedoch keine Bedenken, die Werke von Ibn 'Arabī, Sa'daddīn Qonawī und Ğalāladdīn ar-Rūmī zu lernen und zu lehren.

Wie wir gesehen haben, verteidigt Ḥādimī Ibn 'Arabī gegen die Vorwürfe des Unglaubens. Für ihn ist er nicht nur ein gläubiger Muslim, sondern darüber hinaus ein „vollkommener Mensch“ und sogar ein großer Sufimeister. Daher könne man ihm nicht den Unglauben vorwerfen. Auch seine Schüler, also Vertreter der Lehre der *waḥdat al-wuğūd*, seien als Gläubige anzuerkennen. Darüber hinaus gibt er zu bedenken, dass der Vorwurf des Unglaubens eine schwere Anschuldigung sei und sogar mit den Bestimmungen des *fiqh* im Widerspruch stehe. Selbst wenn angenommen wird, dass von diesen Sufis Irrlehren hervorgegangen sind, so sei gleichwohl anzunehmen, dass sie diese bereut haben. Daher müsse man sie für gläubig halten.

Ein weiterer Grund für die Ablehnung des Vorwurfs ist nach Ḥādimī das Prinzip, dass man ein Gutachten über den Unglauben eines Menschen nicht erteilen darf, sofern Uneinigkeit über den Fall des Unglaubens herrscht. Tatsache sei, dass einige sie (die Sufis der *waḥdat al-wuğūd*-Lehre) zum Unglauben verurteilt haben, während andere sie für fromme Gläubige erklärten.⁴⁷

Ḥādimī greift zum Schluss seiner Abhandlung auf Muṣṭafa Efendi, seinen Vater und Lehrer zurück, der ebenfalls in Konya und Umgebung als Sufi wirkte. Auch er verweist auf die Schwierigkeit des Problems, da es innere und äußere sowie mystische und juristische Dimensionen hat, unterstützt jedoch die Meinung, dass Ibn 'Arabī und seine Anhänger aufrichtige (*ṣālih*) Gläubige sind.

Schluss

Muḥammad Ḥādimīs analysiert in seiner *Risāla fī mas'ālātī l-wuğūdiyya* systematisch die kontroversen Positionen in Bezug auf Ibn 'Arabī. Dabei beruft er sich auf die Standardwerke des *kalām* und *fiqh*. Er kommt zum Schluss, dass man weder ihn noch andere Sufis, die der *waḥdat al-wuğūd* anhängen, zum Unglauben verurteilen darf. Einige ihrer Äußerungen erschienen aus der Perspektive des *fiqh* zwar verdächtig, ließen sich jedoch im Rahmen der Religion erklären. Außerdem seien ihre Lehren auf die Erkenntnisse und Enthüllungen zurückzuführen, die ihnen im Zustand der mystischen Erfahrung (*kašf*) zuteilwurden, und daher sich nicht mit rationalen Beweismitteln erklären lassen. Damit verteidigt Ḥādimī eindeutig Ibn 'Arabī und würdigt ihn. Ḥādimīs Eintritt für Ibn 'Arabī manifestiert sich auch in seinen anderen Schriften, in denen er häufig auf ihn zurückgreift.⁴⁸

⁴⁷ Ebenda, fol. 97b.

⁴⁸ Alleine in der *Barīqa* sind Ibn 'Arabī oder seine Schriften an zahlreichen Stellen zitiert.

Dieses Plädoyer trug zweifellos einen wesentlichen Beitrag dazu bei, dass die Lehre von *waḥdat al-wuḡūd* in gewisser Weise eine Legitimität, besonders in der Osmanischen Orthodoxie, erlangte. Trotz aller konservativen Perspektiven konnten somit die Werke und Lehren von Ibn ‘Arabī, seinen Schülern und Vertretern nicht nur in Sufikonventen (*tekkes*), sondern auch an den Medresen Eingang finden. Die Auseinandersetzung mit der Seins-Lehre Arabis ist somit ein Beispiel für die versöhnliche Strategie bei der Bewältigung der Probleme zwischen Sufis und Rechtgelehrten, die Ḥādimī auch in seinen anderen Werken verfolgt.

Literatur

- Affifi, Abu’l-A’lā: *The Mystical Philosophy of Muḥyi’-d-Din Ibnul-Arabi*, Cambridge 1936.
- Brockelmann, C.: *Geschichte der Arabischen Literatur*.
- Ertuğrul, İ. Fenni, *Vahdet-i Vücūd ve İbn Arabi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991.
- Gülden, Ali, *Ebû Said Muhammed Hâdimî ve Vahdet-i Vücūd Anlayışı* (doktora tezi), Ankara 1997.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muşţafā, *Ayyuhā l-walad şerḥi*, İstanbul 1324.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muşţafā: *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*. I-II, İstanbul 1302/1884-85.
- al-Ḥādimī, Muḥammad b. Muşţafā: *R. fi mas’alati l-wuḡūdiyya*, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fol. 90a-99b.
- al-Ḥādimī, ‘Abdallāh b. Muḥammad, *R. fi wuḡūdiyya tercümesi*. Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, fols. 110b-117a.
- Ibn ‘Arabī, Muhyiddin, *Weisheit der Propheten – Fusus al-Hikam*, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang Hermann, Zürich 2005.
- Kılıç, M. Erol: „İbnü’l-Arabî, Muhyiddin“, in *DİA*, XX, İstanbul 1999. S. 493-516.
- Kılıç, Mahmud Erol, „Fusûsü’l-Hikem“, *DİA*, XIII, S. 230-237.
- Kılıç, Mahmud Erol, „el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye“, *DİA*, XIII, S. 251-258.
- Knysh, Alexander D.: *Ibn ‘Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. State University of New York Press, 1999.
- Özel, Ahmet, „Ali el-Kârî“, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 403-405.
- Sarıkaya, Yaşar: *Abū Sa’id Muḥammad al-Ḥādimī – Netzwerke, Karriere und Einfluss eines osmanischen Provinzgelehrten*. Hamburg 2005.
- Sarıkaya, Yaşar: *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi – Ebu Said el-Hādimī*, İstanbul 2008.
- Schimmel, A.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München, 2. Aufl. 1992.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. 3. Aufl., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.