

Ahmad B. Abdallh Al-Qirm, ein Verteidiger der Lehre Ibn Al-Arabs zur Zeit Mehmed II.

Autor(en): **Schubert, Gudrun**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **50 (1996)**

Heft 2: **Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités**

PDF erstellt am: **18.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147262>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AḤMAD B. ʿABDALLĀH AL-QIRĪMĪ, EIN VERTEIDIGER DER LEHRE IBN AL-ʿARABĪS ZUR ZEIT MEḤMED II.

Gudrun Schubert, Basel

In der Sammlung orientalischer Handschriften der Basler Universitätsbibliothek befindet sich eine arabische Abhandlung von 111 folia, in der verschiedene islamische Mystiker, in erster Linie Ibn al-ʿArabī (gest. 638/1240) und sein Schüler Ṣadr ud-dīn-i Qōnawī (gest. 673/1274), gegen Angriffe von juristisch-theologischer Seite verteidigt werden. Verfasser dieser Schrift ist Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Qirīmī, ein Gelehrter zur Zeit Meḥmed II, den wir zwar von einer Miniatur kennen, der in der biographischen Literatur jedoch nur spärlich Erwähnung findet.¹ Er hat Werke in arabischer und persischer Sprache verfasst und trat vor allem als Kommentator und Superkommentator hervor, u.a. schrieb er einen *ṣarḥ* zu Qōnawī's *Miftāḥ al-ġayb* und zu Maḥmūd-i Šabistarīs (gest. 720/1320-21) *Gulšan-i*

- 1 Ṭāškūbrizāda: *Šaqāʿiq*, 82-83. Er und Muṣṭafā ʿĀlī führen Qirīmī unter den Gelehrten Murād II an. Jan Schmidt: *Pure Water*, 351. In dieser Zeit war Qirīmī mit der Leitung der Medrese in Merzifon betraut. Nach Istanbul kam er in der Regierungszeit Meḥmed II (1444-45, 1451-8). Von Ṭāškūbrizāda hat Muṣṭafā ʿĀlī in seinem Fürstenspiegel *Nuṣḥat üs-selāṭin* (*Naṣiḥat üs-selāṭin*) und auch die Unterhaltung zwischen Meḥmed II und Qirīmī über die Verhältnisse auf der Krim übernommen, die dem Wesir Maḥmūd Paša den Anlass lieferte, an die herrscherliche Pflicht der Ernennung fähiger Minister zu erinnern. Andreas Tietze: *Muṣṭafā ʿĀlī's Counsel*, Übersetzung 25ff, transkribierter Text, 101ff. Die diese Geschichte illustrierende Miniatur ist abgebildet in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Orientalisches Mittelalter*, 360. Als Todesdatum Qirīmīs finden wir bei Kātib Çelebī: *Keṣf* 850/1446, 862/1457-58 und 879/1474-75, wobei die Daten in Zahlen von denen in Worten manchmal abweichen (z.B. *Keṣf* I, 192, 475). Bağdatlı İsmail Paša: *Hadiyyat* I, 131 hat 862/1457-58, Brockelmann, Nachträge zu *GAL* II, 301 = *GAL S* III, 1273 und Karatay I, 510 haben 850/1446, Flügel 862/1457-58. Weitere Angaben zu Qirīmī bei Bursalı Meḥmed Ṭāhir, *OM* I, 397-398, Ziriklī 1, 159-160 und Kaḥḥāla 1, 297. Sie alle haben das Todesdatum 879/1474-75.

rāz.² Er starb im Jahr 879/1474-75 in Konstantinopel und ist auch dort begraben.³

Seine Verteidigungsschrift, die in der bibliografischen Literatur nicht verzeichnet, aber neben der erwähnten Basler noch in einer Wiener Handschrift⁴ erhalten ist, trägt den Titel: *Nāṣiḥat (sic) al-ḥā'imayn wa fātihat al-ḥātimayn* '[Sendschreiben], das die beiden Verwirrten berät und die beiden Siegel öffnet (aufbricht?)'.⁵ Seine Attacke richtet Qirīmī gegen zwei Kritiker Ibn al-ʿArabīs, seiner Schüler und Anhänger, gegen Aḥmad b. Abī Ḥaḡala und ʿAlāʾ ad-dīn al-Buḡārī, die "beiden Verwirrten" (*ḥā'imayn*) des Titels unserer Abhandlung.

Aḥmad b. Abī Ḥaḡala (gest. 776/1375)⁶ aus Tlemcen stammte selbst aus einer Familie mit Ibn al-ʿArabī-Tradition. Sein Grossvater ist der be-

2 Von seinen Werken sind bisher bekannt:

1. *Ḥāṣiya ʿalā šarḥ ʿaqā'id an-Nasafi lit-Taftāzānī*, auch *Ḥāṣiya ʿalā šarḥ ʿaqā'id an-nasafiyya*. *Kesf* II, 1146; *OM* I, 398.
2. *Ta'liq ʿalā tafsīr al-Bayḍāwī*, auch *Miṣbāḥ at-ta'dīl fī kaṣf anwār at-tanzīl*. *Kesf* I, 192; *OM* I, 398.
3. *Ḥāṣiya ʿalā l-Muṭawwal lit-Taftāzānī*, auch *Mu'awwal fī ḥawāṣi li šarḥ al-Muṭawwal*. *Kesf* I, 475; *OM* I, 398.
4. *Ḥāṣiya ʿalā šarḥ Nuqrakār li lubb al-albāb lil-Isfarā'inī*. *Kesf* II, 1545 siehe Fussnote; *OM* I, 398.
5. *Ḥāṣiya ʿalā t-Talwīḥ*. *Talwīḥ* = *Talwīḥ ilā kaṣf ḥaqā'iq at-Tanqīḥ* von Taftāzānī. *OM* I, 398.
6. *Šarḥ ʿalā Gulšan-i rāz*. *OM* I, 398.
7. *Šarḥ ʿalā Miftāḥ al-ḡayb*. vgl. *Kesf* II, 1768; *OM* I, 398.
8. *Nāṣiḥat al-ḥā'imayn wa fātihat al-ḥātimayn*. Handschriften Basel M III 25 und Wien, Flügel 1930,3.

3 Nach *OM* I, 398 ist sein Grab neben der Molla Kestel Mescidi in Fatih. Nach Muṣṭafā ʿĀlī: *Kūnh* 5, 226 soll es sich in Bursa befinden.

4 Gustav Flügel: *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien 1865-67, Bd. 3, 410. Die Basler und die Wiener Handschrift haben im Kolophon das gleiche Jahr der Abschrift 936/1529-30; sie scheinen auf eine gemeinsame Vorlage zurückzugehen.

5 Meint er Mohammed und Ibn al-ʿArabī? *Ḥātim* oder *ḥātam* ist der Siegelring, in den der faṣṣ eingelassen ist.

6 Zu ihm: *Durar*, 1, 350f., Nr. 826; *Inbāʾ* 1, 108-110. Franz Rosenthal erwähnt eine Autobiographie Aḥmad b. Abī Ḥaḡalas in: "Die arabische Autobiographie" in: *Muslim Intellectual and Social History. A Collection of Essays*. Aldershot 1990, V, S. 33.

rühmte Mystiker und Schüler Ṣadr ud-dīn-i Qōnawīs ʿAfīf ad-dīn at-Tilim-sānī (gest. 690/1291)⁷, der einen wichtigen Kommentar zu den *Fuṣūṣ al-ḥikam* verfasst hat.⁸ Aḥmad b. Abī Ḥaḡala, der Enkel, soll sich über die Anhänger Ibn al-ʿArabīs, insbesondere über den mystischen Dichter Ibn al-Fārīd (gest. 632/1235) in so herabsetzender Weise geäußert haben, dass er vom ḥanafitischen Oberrichter in Kairo, Sirāḡ ad-dīn al-Hindī (gest. 773/1372), zurechtgewiesen werden musste.⁹

Von ʿAlāʾ ad-dīn al-Buḡārī (gest. 841/1437)¹⁰, dem anderen Theologen, gegen den Qirīmī ins Feld zieht, ist neben einem *fatwā* auch eine Streitschrift gegen Ibn al-ʿArabī erhalten, die Saḡāwī (gest. 902/1497), der grosse Kompilator aller Gegner Ibn al-ʿArabīs,¹¹ in seinem lexikographischen Werk *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ* erwähnt.¹² Buḡārīs Schrift trägt den Titel *Fāḍiḥat al-mulḥidīn wa nāṣiḥat al-muwahḥidīn*¹³ '[Sendschreiben], das die Ketzer blossstellt und die Einheitsbekenner berät', was vermutlich den Titel von Qirīmīs Replik beeinflusst hat.

Beide Eiferer gegen die Lehre Ibn al-ʿArabīs sind ḥanafitische Gelehrte mit ḥanbalitischen Neigungen. Buḡārī geriet in Kairo wegen eines Streites um Ibn al-ʿArabī derart in Harnisch, dass selbst des Sultans¹⁴ Versuche, ihn zu besänftigen fehlschlügen. Zur Bedingung seines Bleibens in Kairo erhob Buḡārī die Forderung nach der Absetzung seines Widersachers, des malikitischen Oberrichters al-Basāṭī,¹⁵ der Abschaffung der Verwaltung des *miḥmal* (*idārat al-miḥmal*) und dem Erlass sämtlicher Steuern. Damit war seinem Aufenthalt in Kairo ein Ende gesetzt und er

7 Siehe dazu Claude Addas: *Ibn ʿArabī ou La quête du Soufre Rouge*, 302f.

8 *EI*² III, 709.

9 Ibn Ḥaḡar: *Inbāʾ al-ḡumr* 1, 31, Jahr 773.

10 Zu ihm: *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ* 9, 291-294; *Šaḍarāt* 7, 241.

11 Die Schrift trägt den Titel: *Al-qawl al-munbī ʿan tarḡamat Ibn al-ʿArabī*, Osman Yahia: *Histoire et Classification* I, 115.

12 *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ* 9, 292.

13 Osman Yahia: *Histoire et Classification* I, 115.

14 Sulṭān Barsbay (reg. 825/1422 - 841/1437).

15 Vielleicht Qaḍī l-quḍāt Šams ad-dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. ʿUṭmān ... al-Basāṭī. Ibn al-ʿImād: *Šaḍarāt aḍ-ḍaḡab* 7, 245-246, Jahr 842.

liess sich in Damaskus nieder. Dort verfasste er 834/1430 die erwähnte Streitschrift und eine weitere gegen Ibn Taymiyya, den er — wie Ibn al-ʿArabī — gleichermassen als Ungläubigen bezeichnete. Die Schrift gegen Ibn Taymiyya war in Damaskus und im Kairo jener Zeit — laut Saḥāwī¹⁶ — nicht willkommen.

Qirīmī eröffnet seine *risāla* mit einem kunstvollen und wortgewandten Preis derer, die in der Wesens- und Gotteswelt höchste Erkenntnisse erlangen, um dann mit seiner Kritik an den Rechtsgelehrten¹⁷ anzuheben. Die Rechtsgelehrten haben — so klagt Qirīmī — mit gewaltigen Bestrebungen Mäntel von Zudeckung über die göttlichen Geheimnisse gebreitet, sie haben grosse Kraft aufgewendet und sich verausgabt, die Tore zuzusperren und die Riegel vor den schönen Erkenntnisdingen zu verschliessen. Sie anerkennen nur noch Macht- und Huldwunder und lehnen alles andere, was ausserhalb der Vernunft steht, ab. Sie haben *fatāwā* zur Tötung, Kreuzigung, Schindung und zum Köpfen derer erlassen, die etwas vertreten, was Vernunft und Gesetz widerspricht.¹⁸ Diesen Vorwürfen folgt ein Lobpreis der vier Mystiker Ibn al-ʿArabī, Ṣadr ud-dīn-i Qōnawī, Ibn al-Fārīd und Mawlānāy-i Rūmī (gest. 672/1272) und der Vertreter ihrer Lehre. Diese hatten, so Qirīmī, mit Erlaubnis Gottes, die Hüllen der Schleier von jenen Geheimnissen gehoben und neuartige Werke verfasst, die Einsichten in die Schönheiten der Geheimnisse vermittelten, und es war ihnen gelungen, beinahe alles Verhüllte und Verborgene aufzudecken. Die Autoritätsgläubigen konnten allerdings nur ein kurzes Aufleuchten, höchstens ein Blitzen davon wahrnehmen und waren nicht in der Lage, diese Werke zu verstehen, weil sie von der höheren Wirklichkeit keine Ahnung haben und sich hochmütig über die Existenz dessen hinwegsetzen, was sie nicht wissen wollen. Diese Dinge stürzten sie in Verwirrung und deshalb griffen "diese wagemutigen Verflucher", wie Qirīmī sie nennt, die Mystiker an, verunglimpften, verleumdeten und schmähten sie rücksichtslos. Sie taten dies ihrerseits aus Eifer für die wahrhafte Religion und aus fanatischem Autoritätsglauben. Sie verfassten Bücher und Sendschreiben, in denen sie diese Elite widerlegten und sie des *ittiḥād*, des Einsseins (oder Vereinigung) und

16 *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ*, Bd. 9, 294, Ende Artikel Buḥārī.

17 *Al-ʿulamāʾ al-mutaṣarriʿūna*.

18 Handschrift, fol. 2^a unten.

des *ḥulūl*, der Einwohnung, ziehen, zweier äusserst schwer belasteter Begriffe.¹⁹

Einer längeren Vorrede (*muqaddima*) Qirīmī, die in der Terminologie der Ibn al-ʿArabī-Schule um das Erkenntnisvermögen des Menschen kreist, schliessen sich die Hauptvorwürfe aus Buḥārīs Streitschrift an, die Qirīmī zunächst zitiert, um sie einzeln zu widerlegen. Zur Widerlegung bedient er sich seitenlanger Zitate und ganzer Kapitel aus den *Fuṣūṣ al-ḥikam*, den *Futūḥāt al-makkiyya*, aus dem *Miftāḥ al-ḡayb* Qōnawīs, seinem Korankommentar²⁰ und aus Muʿayyad ad-dīn al-Ġandīs (gest. 700/1300) Kommentar zu den *Fuṣūṣ*. Weiter zitiert Qirīmī Gedichte von Ibn al-Fāriḍ, Mawlānāy-i Rūmī, der auch hier wie selbstverständlich zur Einheitsmystik geschlagen wird, und weiterer bekannter Vertreter der Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*). Meldet sich Qirīmī persönlich zu Wort, so nur kurz und zwischen zwei Zitaten. Nicht selten löst sogar ein Zitat das andere direkt ab. Nach der Widerlegung Buḥārīs wendet er sich — etwa in der Mitte der Handschrift²¹ — Aḥmad b. Abī Ḥaḡala zu, von dem wir jedoch keine eigenen Gedanken vernehmen. Ibn Abī Ḥaḡala zitiert aus *Al-baḥr al-muḥīṭ* von Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (gest. 745/1344), aber auch von diesem erfahren wir nur Spärliches, denn Abū Ḥayyān zieht seinerseits mit den Argumenten aus dem berühmten Sendschreiben Ibn Taymiyyas (gest. 728/1328) ins Gefecht, das dieser 705/1305 an Naṣr al-Manbiġī (gest. 719/1319) gerichtet hatte.²² Für dieses Sendschreiben wurde Ibn Taymiyya mehrere Male vor Gericht zur Rechenschaft gezogen und schliesslich noch eingesperrt. In Kairo stiessen die Vorwürfe Ibn Taymiyyas auf grösste öffentliche Missbilligung und erregten einen derartigen Aufruhr, dass etwa 500 Einheitsmystiker auf der Zitadelle dagegen protestierten.²³ Auch diese Vorwürfe werden von Qirīmī einer um den anderen sorgfältig in der vorher erwähnten Weise widerlegt, ohne dass er den Namen Ibn Taymiyya je erwähnte.

19 Handschrift, fol. 3^a.

20 *Iʿğāz al-bayān fī taʾwīl umm al-qurʾān*.

21 Handschrift, fol. 52^b.

22 In Ibn Taymiyya: *MRM*, Teil 1, 161-183.

23 Siehe Memon: *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion*, 54.

Während sich Buḥārīs Angriffe auf den *ṣāhib al-Fuṣūṣ* und die sonstigen Seinsmystiker beschränken, richten sie sich bei Aḥmad b. Abī Ḥaḡala über Abū Ḥayyān und Ibn Taymiyya namentlich gegen alle zu jener Zeit bekannten Anhänger der Lehre Ibn al-ʿArabīs. Die wichtigsten, die mit wüsten Epitheta bedacht werden, sind allen voran Qōnawī, ʿAfif ad-dīn at-Tilimsānī, Ibn al-Fāriḍ und Šuštārī (gest. 668/1269).

Welche Gegenstände bestimmen die Auseinandersetzung? Ein Blick auf die Argumente des Befürworters und der Gegner der Lehre Ibn al-ʿArabīs zeigt, dass wir es keineswegs mit neuen Gedanken zu tun haben, Angriffe wie Verteidigung verlaufen in wohlbekannten Bahnen. Zimmerlich geht man nicht miteinander um, ungläubigste Ungläubige, äusserste Wüstlinge und Haschisch essende Lügner werden die Einheitsmystiker genannt. In dem Abschnitt, den Qirīmī Aḥmad b. Abī Ḥaḡala zuweist, werden berühmte Beschimpfungen wieder aufgenommen, wie z.B. die Kunstfertigkeit in ʿAfif ad-dīn at-Tilimsānīs *Dīwān* sei wie Schweinefleisch auf einem Porzellanteller,²⁴ ein Bild, das in späteren Biographien über Tilimsānī gerne tradiert wird.²⁵

Der Stein des Anstosses sind — auch dies ist Tradition — die *Fuṣūṣ al-ḥikam*²⁶, die man als die Summa der Überzeugungen Ibn al-ʿArabīs, die die Gegner auf den Plan riefen, bezeichnen darf.²⁷ Sie sind zum Sinnbild der Ketzerei schlechthin stilisiert worden. Wir wissen aus Chroniken, dass um die Mitte des 14. Jh. in Kairo, das Studium der *Fuṣūṣ* verboten war, dass diese verbrannt, oder zunächst abgewaschen und dann verbrannt wurden, um die Koranzitate, die darin standen, nicht zu verletzen. Man zog sie sogar an einem Strick durch die Strassen zum Oberrichter, und um ihre Abscheulichkeit noch zu unterstreichen, wurden sie im Jemen zu Beginn

24 Handschrift, fol. 56^b.

25 z.B. Ibn al-ʿImād: *Šaḍarāt ad-ḍaḡab* 5, 412.

26 Ġāmī, ein Zeitgenosse unseres Verfassers, ist sich bewusst, dass sie der Hauptgrund für die Schmähung Ibn al-ʿArabīs sind. *Nafahāt ul-uns*, 547f.

27 Die Angriffe auf die Lehre Ibn al-ʿArabīs hatten Ende des 7./13. Jh.s begonnen, zur Zeit als die wichtigsten Kommentare zu den *Fuṣūṣ* geschrieben waren. Durch die Auslegungen des Werkes hatten die für die Orthodoxie anstössigsten Gedanken weitere Verbreitung gefunden.

des 15. Jh. einem Hund an den Hals gehängt und so über den Marktplatz geschleift, und was der Beispiele mehr sind.²⁸

Drehpunkt auch unserer Fehde sind die *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ibn al-ʿArabī's Behauptung, der Prophet habe ihm im Traum die *Fuṣūṣ*, die Ringsteine, überbracht und ihm befohlen, dieses Buch unter den Menschen bekannt zu machen, ist für Buḥārī die schändlichste Ketzerei und Zeugnis dafür, dass Ibn al-ʿArabī "ein Haschisch essender Lügner wie die Schurken des Pöbels"²⁹ gewesen sei. Welcher Vernünftige könne denn wirklich glauben, der Prophet befehle 600 Jahre nach seinem Hinscheiden etwas, was zum Zusammenbruch seiner Religionsgemeinschaft führe, der er in 23 Jahren den Weg geebnet hat?³⁰ Dieser Traum stehe im Widerspruch zur Vernunft und zum Gesetz, und was dazu im Widerspruch stehe, ist niemals *kaṣf* Enthüllung, sondern nur *kaṣf* Verfinsterung.³¹

Die einzelnen Vorwürfe Buḥārī's zielen auf drei Dinge, die seit alters Anstoss orthodoxer Kritik waren:

1. Die Einheit aller Dinge in ihrem Sein und die Gleichwertigkeit aller Dinge durch ihr Dasein. Durch diese Gleichwertigkeit glaubt man den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen aufgehoben.

Die Behauptung, Gott sei das absolute Sein (*al-wuḡūd al-muṭlaq*), das sich auf die äusseren Erscheinungen (*maẓāhir*) erstrecke (*munbasit*), das dadurch Existenz gewinne, dass es an konkrete Daseinsdinge wie z.B. den Menschen oder das Pferd, angefügt werde, führe dahin, dass "wenn wir vom Sein Zayds oder vom Sein ʿAmrs sprechen, es so ist, als ob wir von Gott Zayd und Gott ʿAmr sprächen" (*ilāh Zayd wa ilāh ʿAmr*).³² Und führe weiter dahin, dass Götzendiener und Polytheisten letztlich auch nur Gott anbeteten.³³ Wäre das absolute Sein notwendig, wie Ibn al-ʿArabī behauptet.

28 Zusammengestellt bei Alexander Knysh: "Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition", 315.

29 Handschrift, fol. 42^a.

30 Handschrift, fol. 41^b.

31 Handschrift, fol. 42^a.

32 Handschrift, fol. 16^a.

33 Den Christen werfe man den dreieinigen Gott nur vor, weil sie Gott auf die Zahl drei beschränken. Handschrift, fol. 16^a.

tet, bedingte der Gedanke — konsequent zu Ende gedacht —, dass das Sein von Unrat (*qāḍūrāt*), von Schweinen (*ḥanāzīr*) und schlechten Dingen (*ḥabā'it*) auch Gott ist.³⁴ Für Buḥārī zählt das absolute Sein zu den sekundären Intelligibilia, die kein konkretes Sein besitzen, sondern nur im Denken existent sind.

2. Esoterische Methoden der Koraninterpretation, dazu gehört die Behauptung Ibn al-ʿArabīs, Pharao sei als Gläubiger gestorben.

Diese Äusserung ist laut Buḥārī eine der schlimmsten Behauptungen Ibn al-ʿArabīs, damit habe er die Ketzerei und den Irrtum auf die Spitze getrieben.³⁵ Pharao sei angesichts der ihm drohenden Strafen schwach geworden, jedoch immer ungläubig geblieben, im Diesseits wie im Jenseits, eine Tatsache, an der es nichts zu rütteln gebe, da sie durch die Suren des Korans belegt wird.

3. Die Streitfrage, wer den höheren Rang innehat, der Prophet oder der Heilige.

Für Ibn al-ʿArabī hatte die Stellung Mohammeds als Mittler zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung zwei Aspekte: 1. den des *walī*, der seine Beziehung zu Gott ausdrückte und 2. den des *nabī*, der seine Beziehung zur Schöpfung und den Menschen darstellte. *Walāya*, Heiligschaft, die mit den göttlichen Geheimnissen und Namen in Verbindung steht, hat somit einen höheren Rang als *nubuwwa*, die Prophetenschaft, die sich mit den weltlichen Dingen befasst.³⁶

Der folgenden Kritik Buḥārīs liegt das Bild Ibn al-ʿArabīs³⁷ von einer Mauer mit goldenen und silbernen Ziegeln zugrunde. Aus goldenen und silbernen Ziegeln ist nach einem *ḥadīṭ* das Paradies gebaut. Die silbernen

34 Handschrift, fol. 19^a.

35 Handschrift, fol. 34^a.

36 Siehe Memon: *Ibn Taimīya's Struggle*, 67.

37 Wensinck: *Concordance* VI, 89. Der Prophet, nach dem Gebäude des Paradieses befragt, bezeichnet dieses als ein Gebäude aus goldenen und silbernen Ziegeln.

Ziegel versinnbildlichen laut Ibn al-ʿArabī das Prophetentum, die goldenen die Heiligschaft.³⁸

Ibn al-ʿArabī erkläre den Herrn der Welten zum Lügner, wenn er mit der grössten Unverschämtheit behaupte, die Religion sei durch den Herrn der Menschen nicht vollendet. Mit der gleichen Unverschämtheit habe er auch sich selbst, den offenkundig Irrenden, zum Goldziegel gemacht, um die Religion zu vervollkommen, und das Siegel der Propheten zum Silberziegel. "Der Silberziegel sei der Prophet Mohammed, der die Prophetschaft beschliesst, der Goldziegel der Heilige, der die Heiligschaft vollendet, er meint sich selbst, der Schwafler (*mubtīl*) und Zweifler (*murtāb*), der unverschämter ist als der Lügner Musaylima, da er sogar noch hinausgeht über jene irreleitende Frechheit des Musaylima, der Anspruch auf Gleichheit (zwischen sich und Mohammed) stellte. Deshalb nennen die elenden Gottlosen (*malāhida*) ihn das Siegel der Heiligen und ziehen ihn dem Siegel der Gesandten und Propheten vor. Der Haschisch-Traum und der Schwarzgallen-Wahnsinn spornen ihn an, diese elende Ketzeri in Schwang (*tarwīḡ*) zu bringen durch verschiedene Träume, die nur irregleitete Dummköpfe (*aḡwiyāʾ*) für wahr halten".³⁹

Buḥārī beruft sich des weiteren auf die Autorität ʿAḍḍaddīn al-Īḡīs (gest. 756/1355), der über die *Futūḥāt al-makkiyya* befragt, deren Autor einen Haschisch essenden Lügner und Ketzer nennt, einen Westler, dessen Temperament in der Hitze von Mekka ausdorrte.⁴⁰ Mit Stellungnahmen von Ġazzālī (gest. 505/1111) und Anṣārī (gest. 481/1089) zu theopathischen Aussprüchen, Ausnahmezuständen und zum *tawḥīd* spricht sich Buḥārī für eine gemässigte Mystik aus, eine Mystik, die in dieser Weise für die Orthodoxie kaum zum Ärgernis werden kann.

Bei seinen Entgegnungen räumt Qirīmī ein, dass durchaus Schwierigkeiten (*iškālāt*) beim Verständnis der Schriften Ibn al-ʿArabīs auftreten können, die er durch seine Kommentare beheben möchte, aber alle zur Debatte stehenden Vorwürfe sind seiner Überzeugung nach unhaltbar. Er führt die betreffenden Stellen im jeweiligen *faṣṣ* an, häufig begleitet von Erläuterungen Muʿayyad ad-dīn al-Ġandīs oder mit Zitaten aus Qōnawīs

38 Ibn al-ʿArabī: *Fuṣūṣ*, faṣṣ Seth, arab. Text 23; Kofler 15.

39 Handschrift, fol. 41^a.

40 Handschrift, fol. 42^a.

Schriften zu den entsprechenden Gegenständen und ist der Meinung, seinen Gegner damit überzeugend zu widerlegen. Am Schluss seiner Ausführungen zitiert er ein ganzes Kapitel vom Beginn des ersten Teils der *Futūḥāt al-makkiyya* über die Glaubensgrundsätze,⁴¹ ein völlig unverfängliches für die Allgemeinheit (*ʿumūm*) geschriebenes *credo*, ohne jegliche theosophische Spekulation, das Ibn al-ʿArabī in nichts von der islamischen Orthodoxie unterscheidet.

Was hat Mawlā Qirīmī zu einer solchen Verteidigung veranlasst, zumal gegen zwei Gelehrte, die zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Werks nicht mehr am Leben waren? Richtet sich seine Kritik gegen einen Zeitgenossen, den er nicht zu nennen wagt, um dessentwillen er seine Gegner in der Vergangenheit sucht? War diese Verteidigungsschrift ein Auftragswerk, oder hat er das Werk aus eigenem Antrieb verfasst? Leider gibt uns der Text nur wenig Aufschluss. Einige spärliche Hinweise sind seine Kritik an den fanatischen Rechtsgelehrten, die alles ablehnen, was der Vernunft nicht einleuchtet. Der Leser, den er direkt immer wieder anspricht, wird nicht fassbar. Aufgrund einiger Bemerkungen am Ende seiner Schrift, darf man vermuten, dass er einen bestimmten Adressaten im Auge hatte.⁴²

Sind Zeitumstände der Anlass für Qirīmīs Verteidigungsschrift? Im Osmanischen Reich wurden die Schriften Ibn al-ʿArabīs durch Dāvūd-i Kayserī (gest. 751/1350),⁴³ dem ersten Lehrer an der Medrese von Iznik, bekannt gemacht. Er schrieb einen *šarḥ* zu den *Fuṣūṣ al-ḥikam* und zur *Qaṣīda al-ḥamriyya* des Ibn al-Fāriḍ⁴⁴, die an der Medrese Gegenstand seines Unterrichts waren. Von Mollā Fenārī⁴⁵, dem ersten Mufti des Osmanischen Reichs,⁴⁶ wissen wir, dass auch er ein Vertreter der Gedanken Ibn al-ʿArabīs war, die *Fuṣūṣ* lehrte und Kommentare zu Werken von

41 Ibn al-ʿArabī: *Futūḥāt*, I, S. 36,4 (*waṣl*)-38 (Ende *waṣl*).

42 Handschrift, fol. 110^b.

43 Kayserī ist Schüler ʿAbd ar-Razzāq al-Kāšānīs (gest. 730/1330), der über Ğandī und Qōnawī auf Ibn al-ʿArabī zurückgeht.

44 Baġdatlı İsmail Paşa: *Hadiyyat*, I, 361.

45 Šamsuddīn Muḥammad b. Ḥamza b. Muḥammad al-Fenārī (731-834/1350-1431). R.C. Repp: *The müfti of Istanbul*, 73-98.

46 Sein Vater war ein indirekter Nachfolger Qōnawīs.

Qōnawī geschrieben hat.⁴⁷ Nach Kayserī ist er sogar für die Verbreitung dieses Gedankenguts im Osmanischen Reich verantwortlich.⁴⁸

Aber es gab eine Anhängerschaft der Lehre Ibn al-ʿArabī, die eine noch gewichtigere Rolle spielte: die Führer der religiös-sozialen Massenbewegungen, die in der ersten Hälfte des 9./15. Jahrhunderts das Osmanische Reich erschütterten. Nach dem Einfall Timurs war die Landbevölkerung völlig verarmt und verelendet und schloss sich, darunter auch Christen, diesen Bewegungen an, wie z.B. der Scheich Bedreddīn Simāwīs (gest. 823/1420). Bedreddīn hat ebenfalls die Lehre vom *waḥdat al-wuḡūd* vertreten, und unter seinen Werken befinden sich Glossen zu den *Fuṣūṣ*.⁴⁹ Zur Zeit der Aufstände gerieten die Anhänger Ibn al-ʿArabī bei Gelehrten und Staatsdienern des Osmanischen Reiches in Verruf und Mollā Fenārī erregte, weil er die *Fuṣūṣ* unterrichtete, das Misstrauen der ʿulamāʾ. Sie brachten ihn mit Melāmīs und Ḥurūfīs, die zu jener Zeit, dem Ende der Regierungszeit Mehmed I, in Anatolien und in Rumelien auftauchten, und vor allem mit den Aufständen Bedreddīns in Verbindung.⁵⁰ Um diesen gefährlichen Anwürfen auszuweichen, ging Fenārī für zwei Jahre nach Kairo, wo er allerdings nichts von seinen Überzeugungen verlauten lassen durfte, da auch im Kairo jener Jahre eine Anti-Ibn-al-ʿArabī-Gesinnung geherrscht haben soll.⁵¹

Die Entstehung unserer Verteidigungsschrift fällt in eine Zeit, in der Mehmed II nach der Eroberung Konstantinopels eine tolerante Religionspolitik betrieb. Die religiösen Gegensätze zwischen Muslimen, Christen und Juden waren gering. Die Christen hatten wegen ihrer Lehre von der Dreieinigkeit, der Gott- und Menschnatur Jesu und der Fähigkeit Jesu, Tote zu erwecken bei den orthodoxen Theologen, immer im Geruch des *it-tihād*, des Einsseins (oder der Vereinigung) und des *ḥulūl*, der Einwohnung, gestanden, beides "Ketzereien", die man den Ibn al-ʿArabī-Anhängern von orthodoxer Seite zum Vorwurf machte. Hat diese grosszügige

47 OM I, 391.

48 Unzuṇçarşılı: *Osmanlı Tarihi* II, 650.

49 İA II, 445.

50 Zur Verbindung mit Bedreddīn siehe Repp: *The Müfti of Istanbul*, 87ff. und Kurdakul: *Bedreddīn*. 332ff.

51 Repp: *The Müfti of Istanbul*, 86-87.

Haltung den anderen Religionen gegenüber mit dazu beigetragen, dass die Anzahl der Streitschriften gegen die Lehre von der Einheit des Seins stetig zunahm? Buḥārīs Werk ist durch zahlreiche Handschriften und auch durch türkische Übersetzungen vertreten,⁵² während von der Entgegnung Qirīmīs bis heute nur die Basler und die Wiener Handschrift bekannt sind. Allein für dieses 9./15. Jahrhundert findet man bei Osman Yahia in seiner *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn al-ʿArabī* 15 Entgegnungen zu den *Fuṣūṣ* verzeichnet, 83 *fatāwā* gegen Ibn al-ʿArabī und nur 4 befürwortende.⁵³

Sind die Ursachen für die Angriffe auf die Lehre Ibn al-ʿArabīs möglicherweise im Neid orthodoxer Kreise, den sie den *ṣūfiyya* gegenüber hegten, begründet? Die *ṣūfiyya* — und im 9./15. Jh. sind die Hauptzüge der Lehre Ibn al-ʿArabīs mehr oder weniger gleichbedeutend mit Sufik — hatten als Gruppe grosses Ansehen gewonnen und standen auf der gleichen Stufe wie die Theologen. Durch ihren gesellschaftlichen Aufstieg und die Organisation in den verschiedenen Orden bildeten die *ṣūfiyya* im öffentlichen Leben einen Machtfaktor, auch auf der politischen Bühne, den die traditionellen *ʿulamāʾ* nicht einfach zu dulden gewillt waren.⁵⁴

Hinzu kommt, dass die Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*), die zur Folge hat, dass Gott und Welt nicht mehr auseinander gehalten werden, für die orthodoxen Theologen eine nicht geringe Verunsicherung bedeutete. Die Befürchtung, das moralische Leben werde dadurch gelähmt, rief immer wieder glühende Gegner auf den Plan, denn wenn Schöpfer und Schöpfung nicht mehr unterscheidbar sind, wird auch die Frage nach Gut und Böse hinfällig. Dass diese Lehre zusätzlich sozialen Zündstoff barg, beweisen die Aufstände der Zukurzgekommenen. Letztlich werden durch die Einheit des Seins alle bestehenden Wertunterschiede aufgehoben, ein Tatbestand, der die herrschenden Theologen auch um die überkommene Hierarchie, um ihre Stellung und ihre Einflussnahme im religiösen wie im öffentlichen Leben fürchten liess.

52 Osman Yahia: *Histoire et Classification*, 115-116.

53 Yahia: *Histoire*, 115-116 und 126ff. für *fatāwā*.

54 Siehe hierzu Fritz Meier: *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr*, 319ff.

ZITIERTE LITERATUR

Addas, Claude: *Ibn ʿArabī ou La quête du Soufre Rouge*. Paris 1989.

ʿĀlī, Muṣṭafā: *Kūnh ūl-aḥbār*. Istanbul o.J. Bd. 5.

ʿĀlī, Muṣṭafā siehe Schmidt, Jan und Tietze, Andreas.

Bağdatlı İsmail Paşa: *Hadiyyat al-ʿārifin. Asmā° al-mu°allifin wa-ātār al-muṣannifin*. Istanbul 1951-1955. 2 Bde.

Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*². Leiden 1943-1949, Bd 2 (=GAL). Supplementbände zu GAL. Leiden 1937-1942. 3 Bde. (=GAL S)

Bursalı Mehmed Tāhir: *Osmanlı müellifleri*. Istanbul 1333. Bd 1.

El² = *Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden-Paris 1960ff.

Flügel, Gustav: *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien 1865-67. Bd. 3.

Ġāmī, ʿAbdurrahmān: *Nafaḥāt ul-uns min ḥaḍarāt il-quḍs*, ed. Maḥmūd-i ʿĀbidī. Teheran 1370.

Ibn al-ʿArabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut o.J.. 4. Bde.

Ibn al-ʿArabī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Kairo 1946. Übersetzung: Kofler, Hans: *Muhjī'd-dīn Ibn-ʿArabī Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*. Graz 1970.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī: *Ad-durar al-kāmina fi a°yān al-mi°a at-tāmina*. Kairo o.J. Bd.1.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī: *Inbā° al-ğumr fi abnā° al-ʿumr fi t-tārīḥ*. Hyderabad 1388/1968. Bd. 1.

Ibn al-ʿImād, ʿAbdalḥayy: *Šaḍarāt ad-ḍaḥab fi aḥbār man ḍaḥab*. Beirut o.J.. 8 Teile in 4 Bden.

Ibn Taymiyya: *Mağmū°at ar-rasā°il wa-l-masā°il*. Kairo 1341-1349. 5 Teile. = MRM.

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Mu°ğam al-mu°allifin. Tarāğim muṣannifi l-kutub al-ʿarabiyya*. Damaskus 1376/1957-1381/1961. 15 Teile.

Karatay, Fehmi Edhem: *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*. Bd 1 und 2. Istanbul 1962 und 1964.

Kātib Çelebi: *Keşf-el-zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya u. Kilisli Rifat Bilge. Istanbul, 2. Auflage 1971. 2 Bde.

Knysh, Alexander: "Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition." In: *Muhyiddin Ibn ʿArabī. A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan. Shaftesbury, Dorset 1993, 307-327.

Kurdakul, Necdet: *Bütün yönleriyle Bedreddîn*. Istanbul 1977.

Meier, Fritz: *Abū Saʿīd-i Abū l-Ḥayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und legende.* Acta Iranica 11. Leiden 1976.

Memon, Umar: *Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion.* Mouton et al. 1976.

Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Orientalisches Mittelalter. Hrsg. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1990.

al-Qōnawī, Ṣadr ad-dīn : *At-tafsīr aṣ-ṣūfī lil-qurʿān. Dirāsa wa taḥqīq li-kitāb Iʿğāz al-bayān fī taʾwīl umm al-qurʿān.* Ad-dirāsa wat-taḥqīq bi-qalam ʿAbdalqādir Aḥmad ʿAṭā. Kairo, 1379/1969. (= *Iʿğāz al-bayān*).

Repp, R.C.: *The Müfti of Istanbul: a study in the development of the Ottoman learned hierarchy.* Oxford University 1986.

Rosenthal, Franz: "Die arabische Autobiographie." In: *Muslim Intellectual and Social History. A Collection of Essays.* Aldershot 1990.

as-Saḥāwī, Muḥammad b. ʿAbdarrahmān: *Aḍ-ḍawʿ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ.* Beirut 1412/1992. 12 Teile in 6 Bde.

Schmidt, Jan: *Pure Water for Thirsty Muslims. A Study of Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Kūnhū l-Aḥbār.* Leiden, 1991.

Ṭāškūbrizāda, Aḥmad b. Muṣṭafā: *Aṣ-ṣaqāʿiq an-nuʿmāniyya fī ʿulamāʾ ad-dawla al-ʿuṭmāniyya.* Istanbul 1405/1985.

Tietze, Andreas: *Muṣṭafā ʿĀlī's Counsel for Sultans of 1581. Edition, Translation, Notes, I.* Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Denkschriften, 137. Wien 1979.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi.* Cilt II: *İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın ölümüne kadar.* Türk Tarih Kurumu Yayınları XIII. Dizi — Sa. 16^{1b3}. Ankara 1983.

Wensinck, A.J.: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane.* Leiden 1936-1969. 7 Bde.

Yahia, Osman: *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī. Etude critique.* Damaskus 1964. 2 Bde.

Zirikli: *Al-aʿlām.* Beirut, 6. Aufl. 1984. 8 Bde.