

Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1690) – ein Sufi im Widerstreit mit der *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre

Ibrāhīm al-Kūrānī (dec. 1690) – a Sufi in conflict with the teachings of Waḥdat al-Wuḡūd

Ömer Yılmaz*

Abstract:

Ibrāhīm al-Kūrānī (deceased 1101/1690) was a Sufi who lived in the Ottoman Empire during the 17th century. He was born in 1025/1616 in Kūrān in northern Irak and died in 1690 in Medina. He spent the largest and most efficient part of his life in Medina, where he composed his 80 pieces of work. He educated himself in Medina and studied *Taşawwuf* (*Sufism*) in the city under the guidance of Šaiḥ Şafiyuddīn al-Qušāšī. During this period of his life, he gradually became an authority in issues relating to three separate religious orders (*Ṭarīqa*, pl. *Ṭuruq*): Zainīyya, Sattāriyya and Naqšbandiyya. However, his knowledge did not remain confined to the *Taşawwuf*, and he continued to educate himself, publishing works on the study of the Hadith (*Ḥadīṭ*), theology, philosophy and logic.

The second part of this article highlights Ibrāhīm al-Kūrānī's contribution to the *Taşawwuf*. Instead of merely presenting his own views, al-Kūrānī attempted to make Ibn 'Arabī's idea of the *Waḥdat al-Wuḡūd* more easily comprehensible. He argued especially vehemently against a false interpretation of the aforementioned idea that was widespread in Indonesia at the time. Moroccan scholars accused him of leaving the path of Ahl as-Sunna due to his views on the *Ġarāniq*-event, the faith of the Pharaoh and the extent to which people are responsible for their own actions.

Keywords: Ibrāhīm al-Kūrānī, the teachings of *Waḥdat al-Wuḡūd*, *Taşawwuf*, Ibn 'Arabī, the *Ġarāniq* event, the biography of Ibrāhīm al-Kūrānī, Medina, influence on the *Taşawwuf*, criticism of al-Kūrānī, Pantheism, the *Hulūl*-thesis, the *Ittiḥād*-thesis, the *Taḡsīm*-thesis, the Pharaoh's statement/profession of belief

Einleitung

Šaiḥ Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kurdī al-Kūrānī wurde im 17. Jhd. in der nordirakischen Provinz Šahrazūr im Osmanischen Reich geboren. Er war ein Sufi kurdischer Abstammung, der die meiste Zeit seines Lebens in der Hidschas-Region verbrachte und die Sprachen Kurdisch, Arabisch, Türkisch und Persisch beherrschte. Zugleich war er Verfasser von circa 80 Werken in den Bereichen *Ḥadīṭ*-Wissenschaft, *Fiqh* (Rechtswissenschaft), *Tafsīr* (Koranexegeese) und *ʿIlm al-Kalām* (Systematische Theologie). Aufgrund seiner Ansichten und den von ihm ausgebildeten Schülern blieb al-Kūrānī sowohl in seiner Zeit als auch in den späteren Jahrhunderten stets aktuell, wobei er seitens der westlichen Islamwissenschaft als „Reformist“ und seitens der Muslime als Erneuerer (*Muḡaddid*) verstanden wurde.

* Assoc. Prof. Dr. Ömer Yılmaz ist islamischer Theologe, war lange Zeit in Deutschland als Imam tätig und ist gegenwärtig Religionsattaché der Republik Türkei in Hamburg.

Er hatte Kontakt zu sieben populären *Ṭarīqas* seiner Zeit, doch nur bei dreien aktives Mitspracherecht und für eine Ordensschule eine Lehrerlaubnis. Nach dem Tod seines Šaiḥs Šafīyuddīn al-Qušāšī gründete er eine *Zāwiya* (Ordenszentrum) in Medina, der er seinen Namen gab, um dort Schüler aus unterschiedlichen Ländern zu unterrichten.

Aufgrund der sunnitischen Deutung der damals sehr umstrittenen *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre ist al-Kūrānī auch heute noch in den islamischen Teilen Südostasiens und Indiens bekannt. Zeitlebens hat er versucht, Ibn ‘Arabī und seine *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre zu verteidigen und zu erklären, wobei er die theoretischen Grundlagen seines eigenen mystischen Konzepts ebenfalls mit dieser Theorie zu begründen versuchte. Darüber hinaus spielte auch Ibn Taymiyya, obgleich ein Gegner des *Taṣawwuf* und Ibn ‘Arabīs, eine Rolle in den Überlegungen al-Kūrānīs. Da der Sufi-Šaiḥ Kūrānī im Osmanischen Reich lebte, hatte er immer Kontakt zu den Türken, woraufhin die Zentralregierung ein Dekret erließ, in dem die guten Beziehungen zu der Kūrānī-Familie bestätigt wurden. Noch heute lebt die elfte ihm folgende Generation unter den Namen „Kurdī“ und „Kūrānī“ in Medina.

Leider gibt es in den muslimischen Ländern kaum Forschungen zu Ibrāhīm al-Kūrānī, dem der Autor seine Doktorarbeit gewidmet hat. In der vorliegenden Studie werden die Person und das Wirken al-Kūrānīs, der – wie einige Orientalisten behaupten – auch 200 Jahre nach seinem Tod einen enormen Einfluss auf das intellektuelle, politische und wissenschaftliche Leben in manchen Ländern ausgeübt hat, näher untersucht, mit besonderer Berücksichtigung seines Stellenwerts innerhalb der *Taṣawwuf*-Geschichte sowie seiner Rolle in den vergangenen Jahrhunderten.

1. Das Leben des Ibrāhīm al-Kūrānī und der Eintritt in den *Taṣawwuf*

Ibrāhīm b. Ḥasan al-Kūrānī al-Kurdī gibt den Oktober 1025/1616 als seinen Geburtsmonat an.¹ Über seine familiäre Situation weiß man sehr wenig, da al-Kūrānī in seinen Werken kaum Auskunft über seine Eltern und seine Ehefrau gibt. Obwohl er sich als Kurde bezeichnete,² verfasste er all seine Werke auf Arabisch. Seine erste Ausbildung erhielt er bei seinem Vater Ḥasan und seinem Onkel Mulla Ḥusain. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Qualifikation erhielt er später folgende Titel: *Šaiḥ al-Islām*, *Faqīh*, *Muḥaddiṭ*, *Ustāḍu’l ‘Ulamā’* und *Ḥuğğatu’š Šūfiyya*. Bruinessen bezeichnet ihn sogar als den „Doyen Medinas“.

Nach eigenen Angaben trat al-Kūrānī erst nach der Vollendung des Studiums exoterner (*zāhir*) Wissenschaften in den *Taṣawwuf* ein. Ausschlaggebend für den Eintritt in die Mystik und die *Ṭarīqa* war ein Traum, in dem er ein Zeichen sah. Al-Kūrānī soll seinem Schüler Abū Sālim ‘Ayyāšī (gest. 1679) Folgendes über seinen Traum erzählt haben: „Um an Wissen zu gelangen, begab ich mich nach Bagdad. Obwohl ich dort alle äußeren Wissenschaften studierte, habe ich gemerkt, dass dadurch die Seele nicht geläutert werden konnte. Ich spürte, dass dies nur mittels eines Šaiḥs möglich war. Aus diesem Grund begab ich mich zum Grabmal ‘Abd al-Qādir al-Ġilānīs. Dort fiel ich eine kurze Zeit später in den Schlaf und folgte ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, der mich Richtung Westen führte. Ich verstand

¹ Vgl. al-Kūrānī, *al-Amam lī Iğāz al-Himam*, Sulaymaniyya-Bibliothek, (Reisülküttâb), Nr. 1180/2; (H. Hüsnü Paşa), Nr. 248/1; Haydarabât 1328, Bl. 59a.

² Vgl. al-Kūrānī, *al-Maslak al-Waṣaṭ*, Sulaymaniyah Bibliothek, (Şehit Ali B.), Nr. 2722, v. 259a.

dies als ein Zeichen und begab mich daraufhin von Bagdad aus nach Westen, Richtung Damaskus.“³

Nach diesem Traum machte sich al-Kūrānī auf den Weg und kam schließlich in Damaskus an. Direkt nach der Ankunft in der Stadt besuchte er das Grabmal von Ibn ‘Arabī (gest. 1240); anschließend begann er dessen Schriften zu studieren. Seine Ausbildung führte er auch in der Stadt fort und blieb vier Jahre dort.⁴ Al-Kūrānī erhielt einen Brief aus Medina von Šaiḥ Ṣafīyuddīn al-Qušāšī (ursprünglich aus Jerusalem stammend/gest. 1660), in dem er nach Medina eingeladen wurde. Aus diesem Grund machte er sich erneut auf den Weg und erreichte erst Mekka, um die Pilgerfahrt (*Ḥaǧǧ*) zu vollziehen, und begab sich dann nach Medina. Direkt nach seiner Ankunft in Medina besuchte er das Grab des Propheten und ging im Anschluss zum Šaiḥ. Nach Aufforderung von Šaiḥ al-Qušāšī musste al-Kūrānī in einem Konvent, genannt Sultanshof, 70 Tage *Ḥalwa* (Klausur in Gottgedenken) praktizieren. Erst danach durfte er in die *Ṭarīqa* eintreten und er erhielt einen schwarzen Mantel, der *Šamla* genannt wurde. 1659 bekam er als Belohnung ein weißes Gewand, das den Aufstieg innerhalb der *Ṭarīqa* symbolisierte.⁵

Auch wenn der Sufi-Gelehrte Šaiḥ al-Kūrānī mit der *Naqšbandiyya-Ṭarīqa* identifiziert wurde, billigte er in der Praxis die Prinzipien und Methoden der aus Ägypten stammenden *Zainiyya-Ṭarīqa*. Aus diesem Grund praktizierte er nicht den *Dikru'l-ḥafī* (Gottgedenken mit leiser Stimme), sondern den *Dikru'l-ǧahrī*⁶ (mit lauter Stimme) und er verfasste einige Werke, in denen er dies begründete. Kurz nach Eintritt in die *Ṭarīqa* schritt er bei der *Sair as-Sulūk* (dem spirituellen Vorwärtsschreiten auf dem Pfad) rasch voran und zog an den anderen Murīden (Ordensschüler) vorbei. Al-Qušāšī machte al-Kūrānī erst zu seinem Schwiegersohn und anschließend – kurz vor seinem Tod – ernannte er ihn zu seinem Nachfolger: zum sogenannten Kalifen. Während seines Ordenslebens in der *Naqšbandiyya* berichtete al-Kūrānī häufig von seinem Lehrer al-Qušāšī und erwähnte, dass er viel von ihm gelernt, auch indem er ihn beobachtet und nie etwas ohne seine Erlaubnis unternommen hätte.⁷ Al-Kūrānī starb im Alter von 76 Jahren am 10. März 1690 (1101) in seinem Haus in Medina in der Nähe der Prophetenmoschee und wurde nach dem Abendgebet auf dem *Ġannatu'l-Baqī* -Friedhof beigesetzt.

2. Seine Tätigkeiten in Medina und die Einflüsse auf den *Taṣawwuf*

Die medinensische Zeit (ab 1652) gehört zweifellos zu der prägendsten Phase seiner Ausbildung. Laut Johns und nach Eigenangaben ging al-Kūrānī, der alle drei Sprachen perfekt beherrschte, erst nach Anatolien, sodann (der Reihenfolge nach) in den Iran, den Irak

³ Vgl. Abū Sālim ‘Ayyāšī, *Rihla al-‘Ayyāšīyya*, Bd. I, (Maktabatu Ṭālibi'l-Ġāmi‘), Rabat 1977, S. 322f.; Mustafā Hamawī, *Fawā'idu'l-Irtihāl wa Natā'ig as-Safar*, Dāru'l-Kutubi'l-Misriya, Nr. 1093, Bl. 22a.

⁴ Florian Schwarz erforscht al-Kūrānīs Aufenthalt in Damaskus.

⁵ Vgl. al-Kūrānī, *K. Aḥādīṭ al-musalsala*, Sulaymaniyah Bibliothek, (Cārullah B.), Nr. 2069, v. 165b; *Masāliku'l-Abrār*, Köprülü Ktp., (Fazil Ahmed Paşa B.), Nr. 279/2, v.74b.

⁶ Atallah S. Copty gibt an, an der israelischen Hebräischen Universität unter der Aufsicht von Nehemia Levtzion eine Doktorarbeit über al-Kūrānī angefertigt zu haben, siehe Atallah S. Copty, “*The Naqshbandiyya and Its Offshoot. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century*”, in: *Die Welt des Islams*, Vol. XLIII, Nr. 3, 2003, S. 321-348.

⁷ Vgl. al-Kūrānī, *al-Amam*, Bl. 50a.

(Bagdad), nach Syrien, Ägypten und schließlich nach Medina,⁸ um sein Wissen zu erweitern. Der Grund für al-Kūrānīs Aufenthalt in Medina war nicht nur die Wissenserweiterung, sondern er bat Šaiḥ al-Qušāsī, ihn in seine *Ṭarīqa* aufzunehmen. Er unterrichtete in seinem Sufi-Konvent Menschen aus unterschiedlichen Ländern, die nach Medina gekommen waren, um die *Ḥağğ*-Pflicht zu erfüllen, und zugleich verfasste er all seine Bücher in dieser Stadt.

Al-Kūrānī ist ein Gelehrter, der sowohl in den fernöstlichen Ländern muslimischen Glaubens, wie z.B. in Indonesien und Malaysia, als auch in Mittelasien und im Nahen Osten sehr einflussreich war. Durch ihn wurde die *Sattāriyya-Ṭarīqa* bekannt.⁹ Dank dieser *Ṭarīqa* konnte er in Südostasien etwas zur sunnitischen Islamdeutung beitragen.¹⁰ Folglich gehört Šaiḥ Ibrāhīm al-Kurdī al-Kūrānī zu den wenigen islamischen Gelehrten, deren Gedanken auch heute noch eine wichtige Rolle auf den indonesischen Inseln Java, Makassar, Aceh und Sulawesi spielen.¹¹ Insbesondere bezüglich der Verbreitung des Islams und beim Widerstand gegen die Kolonialisierung auf der Insel Sulawesi wird Sufi-Gelehrten wie al-Kūrānī und anderen Ordensmännern ein großer Anteil beigemessen.¹² Der aus Aceh stammende ‘Abd-ar-Ra’ūf al-Sinkilī (gest. 1693)¹³ und Yūsuf al-Makassarī (gest. 1699),¹⁴ die von al-Kūrānī 20 Jahre lang in Medina unterrichtet wurden, waren die beiden wichtigsten *Murīden* in dieser Region. Westliche Quellen, die Auskunft über ihn geben, betonen insbesondere den Einfluss auf Sinkilī.¹⁵ Die beiden kehrten in ihre Heimatländer zurück und versuchten mit Hilfe der *Sattāriyya-Ṭarīqa* die heterodoxe pantheistische Deutung der *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre zu widerlegen, wodurch sie schließlich zu wichtigen Repräsentanten des sunnitischen Sufismus in diesem Gebiet avancierten.¹⁶ Selbstverständlich darf man bei diesem Erfolg die Rolle des gemäßigten und toleranten *Taṣawwuf* nicht leugnen. Aus diesem Grund behauptete 1971 Ali Mukti, der Vorsitzende der Anstalt für Religiöse

⁸ Vgl. A. H. Johns, “Al-Kūrānī”, in: *EI (The Encyclopedia Of Islam)*, (New Edition) c. V, Leiden 1979, S. 432.

⁹ Vgl. N. Hanif, “Al-Kūrānī, Ibrāhīm b. Al-Shahrazuri al-Hasan Sharan al-Madani”, in: *BEOS*, New Delhi 2002, S. 250f.; Bruinessen, „*Tarikatların Güneydoğu Asya’daki Kökleri ve Gelişimi*“, übers. v. A. Delidağ, in: *İlim ve Sanat*, 40. Ausg., Februar 1996, S. 75f.

¹⁰ Azyumardi Azra, ein Mitarbeiter der Universität Djakarta, verdeutlicht die Einwirkungen al-Kūrānīs auf die muslimischen Länder Asiens durch die *Sattāriyya-Ṭarīqa* in seinem Artikel: “*Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities*”, in: *Islamic Civilisations in the Malay World*, Red. Mohammad Thaib Osman, (Dewan Bahasa dan Pustaka), Ircica, Kuala Lumpur/Istanbul 1997, S. 141-195.

¹¹ Vgl. Martin van Bruinessen, “*The Impact of Kurdish ‘Ulama on Indonesian Islam*”, in: *Les Annales de l’autre Islam*, V, 1998, S. 83-106 (auch erschienen unter dem Titel “*Kurdish ‘Ulama and their Indonesian Disciples*”).

¹² Vgl. Bruinessen, „*De tarekat in Indonesië: tussen rebellie en aanpassing*“, in: C. van Dijk (Hg.), *Islam en politiek in Indonesië*, Muiderberg 1988, S. 69-84.

¹³ 1909 verfasste D. A. Rinkes an der niederländischen Universität Leiden eine Doktorarbeit über Sinkilī.

¹⁴ Vgl. Bruinessen, “*The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes*”, in: Harry A. Poeze/Pim Schoorl (eds.), *Excursions in Celebes*, Leiden KITLV, Kitgererij 1991, S. 251-269. Yusuf al-Makassarī war ein wichtiger *Ṭarīqa*-Šaiḥ, fiel der niederländischen Verwaltung schnell auf und wurde somit erst nach Sri Lanka, dann nach Südafrika ins Exil geschickt. Der Sheikh starb 1699 in Südafrika und wurde dort beigesetzt.

¹⁵ Vgl. Johns, “Al-Kūrānī”, in: *EI*, S. 433; ders., “*Friends in Grace: Ibrahim al-Kūrānī and Abdal-Rauf al-Sinkili*”, in: S. Udin, *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, Djakarta 1987, S. 469-485.

¹⁶ Dass die *Sattāriyya-Ṭarīqa* und die *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre keine Gemeinsamkeiten mit dem Pantheismus haben, wurde von Bruinessen analysiert, vgl. Bruinessen, “*Origins and Development of The Sūfī Order (Tarekat) in Southeast Asia*”, in: *Studia Islamica*, I/1, Djakarta 1994, S. 1-23.

Angelegenheiten in Indonesien, dass die Sufis im Vergleich zu anderen islamischen Gelehrten erfolgreicher waren und dies darauf zurückzuführen sei, dass sie im Vergleich zu anderen deutlich toleranter gegenüber den traditionellen Auffassungen der Menschen handeln würden.¹⁷ Aus Quellen über al-Kūrānī geht hervor, dass er viele Schüler aus Indien, aus dem Osten und Westen hatte.¹⁸ Der Grund für seine Berühmtheit auf den indonesischen und indischen Inseln ist sein Buch *Ithāf aḍ-Ḍakī*, welches er als Kommentator zum Werk *Tuḥfat al-Mursala* über die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre des Inders al-Burhānbūrī (gest. 1690) verfasst hat. Unter seinen zahlreichen Schülern gehörten die Folgenden zu den auffälligsten und einflussreichsten auch in den späteren Jahrhunderten: Muḥammad al-Barzanḡī (gest. 1691), sein Sohn Abū Ṭāhir al-Kūrānī (gest. 1732), ‘Abd ar-Ra’ūf al-Sinkilī (gest. 1695), Yūsuf al-Makassarī (gest. 1699), Abū Sālim al-‘Ayyāšī (gest. 1679), Muṣṭafā Faṭḥullāh Ḥamawī (gest. 1711) und ‘Abd ar-Raḥmān al-Fāsī (gest. 1685), die auch das nächste Jahrhundert prägten.

Betrachtet man die Werke al-Kūrānīs, stellt man schnell fest, dass er nahezu in allen Sachgebieten bewandert war und über ein reiches wissenschaftliches Repertoire verfügte. Der Gelehrte verfasste ungefähr 80 Bücher über *Taṣawwuf*, *‘Ilm al-Kalām*, *Tafsīr*, *Ḥadīṭ*-Wissenschaften, *Ṣarf* (Morphologie) und *Naḥw* (Grammatik). Er hat fast 50 Werke über den *Taṣawwuf* und *‘Ilm al-Kalām* geschrieben. Die meisten Manuskripte befinden sich in Istanbul in der Süleymaniye- oder Beyazit-Bibliothek.¹⁹ Trotz zahlreicher Werke al-Kūrānīs wurde nur das Werk *al-Aman* (ein *Ḥadīṭ*-Kompendium) in Hyderabad gedruckt.²⁰ Ein anderes Werk, *al-Lum‘a*, das die *Ġarāniq*-Problematik untersucht, wurde von A. Guillaume kritisch ediert und zusammen mit einem englischen Aufsatz veröffentlicht.

3. Ibrāhīm al-Kūrānīs *Waḥdat al-Wuḡūd*-Verständnis

In der Geschichte des *Taṣawwuf* ist Muḥyiddīn Muḥammad Ibn ‘Arabī (gest. 1240) ein Pionier der theosophischen Mystik und seine systematische Auffassung wird *Waḥdat al-Wuḡūd* genannt (Einheit des Seins, Gottes absolute Einheit, in der Vielheit des Geschaffenen). *Waḥdat al-Wuḡūd* ist im Wesentlichen eine mystische Auffassung, welche Allah seinem Wesen nach als transzendent und seinen Namen und Attributen nach als immanent betrachtet, keine wahre Existenz außer Allah akzeptiert, die existierenden Dinge als Projektion und Schatten der Namen und Attribute des absoluten Seins wahrnimmt und diese

¹⁷ Vgl. Mukti Ali, *The Spread of Islam in Indonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta 1970, S. 27.

¹⁸ A. H. Johns hat im Fachbereich Orientalistik der Oxford University an mehreren Symposien teilgenommen, bei denen über al-Kūrānīs Ideen berichtet wurde; vgl. u.a. Johns, “*A seventeenth-century defender of Sufism: The thought and spirituality of the Medina scholar Ibrahim al-Kūrānī (1616-1690)*”, (Oriental Institute), siehe URL: <http://www.ox.ac.uk/gazette/backissues/9394/130194/all.txt>; in einem Artikel über al-Kūrānī schreibt N. Hanif, dass dieser unter den indischen Gelehrten sehr bekannt gewesen sei und er eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Islams gespielt habe. Außerdem soll er wegen der engen Freundschaft mit Sinkilī in Indonesien und auf der Insel Java ebenfalls bekannt gewesen sein, vgl. N. Hanif, “*al-Kūrānī*”, in: aaO., S. 251f.

¹⁹ Außerhalb der Türkei sollen auch in den Bibliotheken von Bagdad, Mekka (Mashar al-Haram), Medina (King Abdulaziz Library), Berlin (Königliche Bibliothek), Princeton (Universitätsbibliothek), Dublin, London und Damaskus ca. 40 Manuskripte vorhanden sein.

²⁰ Vgl. Carl Brockelmann, *Die Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. II, E. J. Brill, Leiden 1937, S. 520.

im Gegensatz zum wirklichen Sein als relative Existenz wahrgenommenen Dinge durch Erfahrung und Erleuchtung (*Kašf*) erkennt.²¹

Ibrāhīm al-Kūrānī blieb in seiner mystischen Auffassung der *Waḥdat al-Wuḡūd*-Linie stets treu, wobei sein Hauptziel nicht in der Neuinterpretation, sondern in der fieberhaften Verteidigung dieser Theorie lag, da die Opposition gegen die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Idee zu jener Zeit ihren absoluten Höhepunkt erreicht hatte. Zur Beschreibung von al-Kūrānī verwendeten einige Orientalisten vielleicht auch deswegen Ausdrücke wie „der ewige Verteidiger der *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre“.²² Nachdem andere Sufis vor ihm ebenfalls Werke über die *Waḥdat al-Wuḡūd* verfasst hatten, schrieb er zwei ausführliche Schriften, allein um diese Doktrin zu erläutern. Der Titel des ersten Werkes lautet *Maṭla‘ al-Ġūd bi Taḥqīqi ‘t-Tanzīh fī Waḥdat al-Wuḡūd*,²³ und der des zweiten Werkes *Maslaku ‘t-Ta‘rīf bi Taḥqīqi ‘t-Taklīf ‘alā Mašrabi Ahli ‘l-Kašfi wa ‘š-Šuhūd al-Qā‘ilinā bi Waḥdat al-Wuḡūd*.²⁴

Wenn man ausgehend von der Aussage Ibn ‘Arabīs „Gepriesen sei der, der sich in der Schöpfung zeigt und mit ihr identisch ist“, behauptet, dass „die Dinge mit Ihm (Allah) identisch seien“, so würde man, laut al-Kūrānī, das Kontingente mit dem absoluten Sein gleichsetzen. Das sei jedoch unmöglich und falsch. Vielmehr bedeute es, wenn es heißt: „Er ist identisch mit den Dingen“, dass „die Selbstoffenbarung Allahs sich im kontingenten Sein [der Schöpfung] manifestiert und deswegen auch im Sinne der Manifestation als notwendige Folge und Vollkommenheit des Absoluten zu betrachten ist.“ Dies gelte auch für den Ausdruck *al-Ḥaqqu Ḥalqun*, es sei erlaubt unter Bewahrung der Eigenschaften Allahs diesen Ausdruck zu verwenden, doch das Gegenteil dürfe nicht verwendet werden.²⁵ Al-Kūrānī behauptet, dass einige Koranverse die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre unterstützen würden.²⁶ Seiner Meinung nach ist „Alles, was nicht Gott ist“, gemäß dem Koranvers „هو الأول والآخر والظاهر والباطن“²⁷, lediglich die Manifestation des Wahren, die durch den Hauch des Erbarmers in Erscheinung tritt. Al-Kūrānī begründet diese Entstehungen mit dem Prinzip der „Liebe“. In einem Ḥadīṭ spricht Allah: „Ich war ein verborgener Schatz und sehnte Mich danach, erkannt zu werden; so erschuf Ich die Welt, damit Ich erkannt werde.“²⁸ Infolge des im obigen Ḥadīṭ erwähnten Geheimnisses des „Erkannt-werden-Wollens“ hätte sich Gott sich Selbst gegenüber offenbart, wodurch die Namen entstanden seien und dann wiederum die sinnlich wahrnehmbare Welt; somit sei die Liebe letztendlich der wahre Beweggrund für die Existenz dieses Universums. Al-Kūrānī versucht diesen Zusammenhang logisch mit folgender Aussage zu verdeutlichen: „Die Liebe tritt in der

²¹ Vgl. A. Avni Konuk, *Füsusul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Bd. I, Red. M. Tahralı/S. Eraydın, MÜİFV Verlag, Istanbul 1999, S. 48; Suad Hakim, *al-Mu‘ğāmu ‘ş-Şūfī*, (Dāru’n-Nadra), Beirut 1401/1981, S. 1145.

²² Vgl. Aleksander Knsyh, „*Ibrahim al-Kūrānī (gest. 1101/1690): an Apologist for waḥdat al-wuḡūd*“, in: *JRAS*, April 1995, vol. 5/1, S. 39-47; Martin van Bruinessen, „*The Impact of Kurdish Ulama on Indonesian Islam*“, in: *Les Annales de l’autre Islam*, V, 1998, S. 83-106.

²³ Für die Exemplare in der Süleymaniye Bibliothek siehe Cârullah 2102/4; Damat İbrahim 740/2; Hamidiye 1440/13; Laleli 3765/3; Reşad Efendi 443/1.

²⁴ Siehe Ibrāhīm al-Kūrānī, *Maslak al-Ta‘rīf*, Süleymaniye Bibliothek, (Serez B.), Nr. 3939/3.

²⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Mašra‘ al-Wurūd ilā Maṭla‘ al-Ġūd*, Süleymaniye Bibliothek, (Reşid Efendi), Nr. 443/2, Bl. 116a-b.

²⁶ Vgl. Qur‘ān, 55/26-27; 50/16; 48/10; 57/4; 4/126; 8/17; 57/3; 24/35; 55/29; 2/186; 20/8; 2/138; 24/25.

²⁷ Qur‘ān, 57/3.

²⁸ Vgl. Aḡlūnī, Ismā‘īl b. Muḥammad, *Kašf al-Ḥafā‘*, Bd. II, (Dāru İhyā Turāṭī‘l-‘Arabiyya), Beirut 1933, S. 173.

Atmung auf, die Atmung im Atem und der Atem im reinen Sein (*al-A‘ma*).“ Damit glaubt er, dass sich die Schöpfung durch die göttliche Liebe vom Nicht-Sein ins Dasein bewegt hat.²⁹

Sowie seine Vorgänger hat al-Kūrānī anhand der *Waḥdat al-Wuḡūd* die Essenz und die Eigenschaften voneinander unterschieden. Die Einheit ordnete er der Essenz zu und die Vielfalt der Eigenschaft. Seiner Meinung nach sind Wahrheit und Essenz eins. Sie haben keine Vielfalt: „Die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt (Vielfalt) sind nicht wirklich, sondern nur metaphorisch seiend (existent) und verhalten sich zur göttlichen Allmacht wie der Schatten zu den Bäumen oder das Licht zur Sonne.“³⁰ Al-Kūrānī verwendet bei der Erklärung dieser Themen dasselbe Gleichnis wie die anderen Sufis auch und fährt folgendermaßen fort: „Der Schatten [spricht] zu seinem Besitzer: Ich bin du und du bist ich. Denn meine Existenz beweist deine Existenz und deine Existenz beweist meine Existenz. Egal, wo du bist, ich trenne mich niemals von dir, denn hätte es dich nicht gegeben, wäre ich ein Nichts.“ Außerdem vertritt al-Kūrānī die Meinung das Universum existiere nicht trotz, sondern dank Allah und mit Ihm; alles andere würde eine Teilhaberschaft implizieren und das wäre ein Zeichen der Unvollkommenheit. Deshalb betrachtet er die Einheit in der Existenz als Zeichen der Vollkommenheit.³¹

Bei seinen Erläuterungen verwendet al-Kūrānī nicht nur Vergleiche, sondern betrachtet auch den grammatikalischen Aufbau der Koranverse. Im Vers „الله نور السموات والارض“³² kommt das erste Nomen der Genitivverbindung (*Muḍāf*), nämlich *Nūr* (Licht), im Singular und der zweite Teil der Genitivverbindung (*Muḍāf ilaih*) „Himmel und Erde“ im Plural vor, was al-Kūrānī als Beweis dafür nimmt, dass aus der Einheit Vielheit emaniert.³³ In einem anderen Vers nennt al-Kūrānī mithilfe der Grammatik ein anderes Beispiel für das Zusammenspiel zwischen Einheit und Vielfalt. Er sagt, dass in dem Offenbarungstext „لا اله الا هو“ die Einheit im Wesen Allahs betont³⁴ und in der Fortsetzung „له الاسماء الحسنی“ gezeitigt werde, wie aus der Einheit im Wesen Vielheit durch die Namen entsteht.³⁵ Unter dem Vers „Jeden Tag manifestiert er sich neu“³⁶ versteht al-Kūrānī, dass mit jedem Atemzug die Existenz des Universums aufgegeben und erneut durch die Selbstoffenbarung Allahs erschaffen wird. Al-Kūrānī behauptet, es gäbe keine Wiederholung der Selbstoffenbarung (*Tagallī*), sondern eine Erneuerung, und er fügt hinzu: „Meines Erachtens“ zeigt die Faustregel: „Jeden Tag manifestiert er sich neu“, sodass die Veränderung zu den Bestimmungen der Dinge (*‘Āyān*) gehört. Die Zustände in den festgelegten Prototypen (*al-‘Āyān at-tābita*) wiesen Veränderlichkeit auf und somit zeigten sich die *al-‘Āyān at-tābita* mit ihren Bestimmungen und Folgen in der zweiten Existenz (*Wuḡūd at-tānī*; die

²⁹ Vgl. al-Kūrānī, *Tanbīhu’l-‘Uqūl ‘alā Tanzīhi’š-Šūfiyya ‘an-I’tiqād at-Taḡsīm wa’l-‘Ayniyya wa’l-Ittiḥād wa’l-Ḥulūl*, Süleymaniye Bibliothek, (Nafiz Efendi), Nr. 496, Bl. 149b.

³⁰ Vgl. al-Kūrānī, *Matla’ul-Ġūd bi Tahqīqi’t-Tanzīh fī Waḥdat al-Wuḡūd*, Süleymaniye Bibliothek, (Damat İbrahim Paşa), Nr. 740/2, Bl. 117a-b.

³¹ Vgl. al-Kūrānī, *al-Maslaku’l-Ġalī fī Ḥukmi Šaḥī’l-Walī*, Süleymaniye Bibliothek, (Serez B.), Nr. 3939/6, Bl. 144a.

³² Qur’ān, 24/35.

³³ Vgl. al-Kūrānī, *Ithāf aḍ-Dakī bi Šarḥi Tuḥfati’l-Mursalāti ilā an-Nabī*, Beyazıt Staatsbibliothek, (Veliiyyüddīn Efendi), Nr. 3215, Bl. 67a.

³⁴ Vgl. Qur’ān, 59/22-24.

³⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Ithāf*, vr. 61a.

³⁶ Qur’ān, 55/29.

zweite Phase der wahren Erschaffung).³⁷ Jede Form von Existenz, auch das kleinste Teilchen, sei es geistlich oder in der Wirklichkeit präsent, sei nichts mehr als die Widerspiegelung der göttlichen Existenz in der äußeren Welt. Diese Vielfalt sei gleichzeitig die „Farbe“ Allahs.³⁸ Und der Ursprung dieses Phänomens sei Allah, die Einheit des Seins (*Waḥdat al-Wuḡūd*).³⁹

Aus einer anderen Perspektive sagt al-Kūrānī, dass „Allah ein sich ausbreitendes Licht“ (*Nūr al-munbasit*) ist „und mit dieser Eigenschaft im Universum erscheinen kann.“ Die Vielfalt im Universum sei nicht auf das „Wesen“ Allahs zurückzuführen, sondern auf seine Eigenschaft als *munbasit*. Al-Kūrānī erklärt diesen Zustand mit dem „Wasser-Luftspiegelung“-Vergleich: „Wahrlich der Kosmos besteht lediglich aus Illusion und Fata Morgana. Kein Wesen außer Allah ist echt. Es ist vergleichbar mit jemandem, der sich Richtung Luftspiegelung begibt, um an Wasser zu gelangen, jedoch feststellen muss, dass er sich geirrt hat.“⁴⁰

Anhand der *Waḥdat al-Wuḡūd* nimmt al-Kūrānī die gesamte Existenz im Universum als die Macht und Reflexion Allahs an und fügt diesmal Folgendes hinzu: „Würde man sie als eigenständige (von Allah unabhängige) Existenz wahrnehmen, wären sie gleichgestellt. Eine Gleichstellung wäre jedoch inkompatibel mit der Vollkommenheit. Alles, was für uns im Universum sichtbar ist, ist letztendlich Seine Erscheinung und Manifestation. Diese relativen Wesen sind nur ein Teil Allahs und zeigen uns den Umfang und die Manifestation seiner Macht.“⁴¹ Schließlich soll auch der Vers „Alle Dinge sind vergänglich, bis auf Sein Angesicht“⁴² laut al-Kūrānī darauf hindeuten. Neben diesem Vers erwähnt al-Kūrānī den Ausdruck „Allāhu akbar“, wo eine ähnliche Aussage verwendet werden soll, und behauptet, „wenn außer Ihm Nichts existiert, was kann mit ‚Gott ist größer als alles andere‘ gemeint sein? Also liegt hier keine Analogie mit einem anderen Wesen vor. Man spricht hier nicht von einer *ar-Ruḡbatu'l-ma'yya* (Gleichzeitigkeitsstufe), sondern von einer *ar-Ruḡba aṭ-ṭaba'yya* (einem natürlichen Rang).“⁴³

Betrachtet man das Verhältnis Allah-Universum, nimmt al-Kūrānī genauso wie die anderen angehörigen Interpreten dieser Lehre die Dinge und die gesamte Existenz als Erscheinungsort Allahs wahr; in diesem Fall wäre Gott die Essenz (*Zāhir*; die Wirklichkeit) und die Existenz die Form (*Maẓāhir*; die äußere Erscheinung). Das Wesen Allahs ist unveränderlich, doch seine Erscheinungen können variabel sein.⁴⁴ Denn das vollkommene Wesen Allahs lasse ein solches Verhältnis nicht zu. Denn man könne Allah, der auf niemanden in der Welt angewiesen ist, nicht mit dem Universum in Korrelation bringen. Das widerspräche sowohl der Vernunft als auch der Religion und der mystischen Inspiration (*Kaṣf*).⁴⁵

³⁷ Vgl. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Verlag, Istanbul 1999, S. 68f.

³⁸ Qur'ān, 2/138.

³⁹ Vgl. Al-Kūrānī, *Ithāf*, vr. 61.

⁴⁰ Vgl. al-Kūrānī, *Tanbīh al-'Uqūl*, vr. 67a.

⁴¹ Vgl. al-Kūrānī, *Maṭla' al-Ġūd*, v. 120a.

⁴² Qur'ān, 28/88.

⁴³ Vgl. al-Kūrānī, *Muḥtaṣāru Qaṣd as-Sabīl*, Bl. 82-83a.

⁴⁴ Vgl. al-Kūrānī, *al-Maslak al-Qarīb ilā Aḡwibati Su'ālāt al-Ḥaṭīb*, Süleymaniye Bibliothek, (Ş. Ali Paşa), Nr. 2722/3, Bl. 14a.

⁴⁵ Qur'ān, 29/6; 3/97; 27/40; 14/8.

4. Al-Kūrānī in der Kritik

Al-Kūrānī wurde aufgrund seines Wissens sowohl mehrfach gelobt als auch strengstens verurteilt. Seine Reformen, sein positiver Einfluss auf innovative Sufis und sein versöhnliches Verhalten wurden von vielen Gelehrten gewürdigt.⁴⁶ Louis Massignon beispielsweise behauptet, al-Kūrānīs Gleichstellung der *Waḥdat al-Wuḡūd* mit der *Šahāda* (Glaubensbekenntnis) habe unter sunnitischen Muslimen sehr große Empörung ausgelöst.⁴⁷ Diese Kritik übten hauptsächlich der *Sanussiyya*-Orden und die *al-Qarawiyyūn-Madrassa* (Marokko) aus. Sie richtet sich insbesondere gegen einige seiner Ansichten, in denen behauptet wird, dass er in der „*Kasb* (Erwerb-)Frage“ die Position der *Qadariyya* angenommen habe, in Bezug auf den „*Īmān* des Pharaos“ die Fehler der *Mu‘tazila* wiederhole und im „*Ġarāniq*-Ereignis“ den sunnitischen und historischen Deutungen widerspreche. Aus demselben Raum gab es aber auch eben solche, die ihm seine Bescheidenheit und sein Wissen zugutehielten.⁴⁸ Die Positionen, bezüglich derer er kritisiert wurde, können in vier Aspekte aufgeteilt werden:

a) Vorwürfe zum Pantheismus und den *Ḥulūl*- (Inkarnations-), *Ittiḥād*- (Einswerdungs-) und *Taḡsīm*- (Anthropomorphismus-)Thesen

Um das Thema zu verdeutlichen, werden im Folgenden zunächst die arabischen Begriffe kurz erläutert. Al-Kūrānī wird vorgeworfen, er habe mit der *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre die Grundlage für das Eindringen pantheistischer Gedankengüter in den Islam gelegt. Doch es ist ein großer Irrtum, die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre mit dem Pantheismus oder anderen monistischen Weltanschauungen gleichzusetzen. Denn die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre beschreibt, wie bereits oben erwähnt, dass außer Allah – dem absolut Seienden – in der Realität nichts existiert und dass alles andere außer Allah nur Manifestationen seiner Eigenschaften und Namen sind.⁴⁹ Zweifellos gibt es Ähnlichkeiten zum Pantheismus oder zu vergleichbaren monistischen Strömungen wie dem Panentheismus,⁵⁰ doch sind auch wesentliche Unterschiede vorhanden.⁵¹ Der Panentheismus etwa betrachtet Gott und das Uni-

⁴⁶ Vgl. Beşir Nafī, „*Tasawwuf and Reform in Pre- Modern Islamic Culture in Search of Ibrahim al-Kūrānī*“, in: *Die Welt des Islam*, XXXII/3, 2002, S. 307-355; siehe außerdem John Obert Voll, *İslâm ve Süreklilik*, Bd. I, übers. v. C. Aydın/C. Şişman/M. Demirhan, Yöneliş Verlag, Istanbul 1991, S. 92; John Voll, „*Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna*“, in: *BSOAS*, XXXVIII, London 1975, S. 32-39.

⁴⁷ Vgl. L. Massignon, „*Tasawwuf*“, in: *IA*, Bd. XII/I, S. 28f.

⁴⁸ Vgl. N. Hanif, „*al-Kūrānī*“, in: aaO.

⁴⁹ Vgl. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, S. 553f.

⁵⁰ Westliche Orientalisten wie Louis Massignon, Alfred von Kremer, Reinhart P. und A. Dozy, die auf die Fremdeinwirkung in der islamischen Mystik aufmerksam machen, beziehen sich auf indische Quellen. Denn die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre und die indische Mystik (*Vedantasara*) sind sich sehr ähnlich, wie z.B. die Auffassungen *Fanā'* und *Nirvana*.

⁵¹ In der westlichen Philosophie wurde der Begriff *pantheisme* das erste Mal im Jahre 1705 von Toland (gest. 1722) verwendet; „die Gesamtheit der Dinge sei Gott; Gott und Universum seien eins.“ Das Wort besteht aus dem griechischen Wörtern *pan* (alles) und *teos* (Gott). Demnach ist Gott die Summe aller existierenden Wesen. Spinoza (gest. 1677) war derjenige, der den Pantheismus das erste Mal systematisch und logisch darlegte. Der Pantheismus ist folglich eine Doktrin, die einen natürlichen Charakter aufweist und mit der antiken Philosophie verknüpft ist. Siehe für umfangreiche Informationen Carl Brockelmann, *Die Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. II, Leiden 1937, S. 441ff.; Wilhelm Gemoll, *Griechisch-Deutsches*

versum nicht als „identisch“, aber indem er sagt, dass „alles in Gott vorhanden sei“, definiert er Gott mit seiner absoluten und abstrakten Seite dem Universum gegenüber als transzendent und mit seiner konkreten und relativen Seite als immanent. Der Pantheismus dagegen hebt den Gott-Universum-Dualismus auf und ist eine philosophische Doktrin, derzufolge Gott alles umfasst. Zugleich akzeptiert der Pantheismus die Transzendenz Gottes und das Jüngste Gericht nicht. Demgegenüber sieht die *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre das Wesen Gottes als transzendent an und akzeptiert das Jüngste Gericht.

Der Begriff *Hulūl* bedeutet wörtlich „sich lösen“, „sich an einen Ort begeben“ und „sich niederlassen“. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet das Verbalsubstantiv *Hulūl* „das Einwirken des Rosenwassers in die Rose“ und „das Vereinen von zwei Objekten“.⁵² Ein anderer Begriff, der im Zusammenhang mit *Hulūl* verwendet wird, ist *Ittiḥād*. Dieser bedeutet „Vereinigung“ und „Einswerden“. Mit der mystischen Terminologie gesprochen, bedeutet *Ittiḥād* die Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer oder die Theorie, die eine solche Vereinigung für möglich hält.⁵³

Von diesen Definitionen und Erläuterungen ausgehend, wird *Hulūl* dahingehend verstanden, dass Allah sich in seine Geschöpfe und besonders in den menschlichen Körper hinein verlagert, wobei jedoch die Reinkarnation und Seelenwanderung (*Tanāsuh*) ausgeschlossen werden.⁵⁴ In der *Taşawwuf*-Literatur wurde der Begriff *Hulūl* schon von den ersten Sufis gebraucht, wobei stets hervorgehoben wurde, dass dies nicht dem Islam entspreche. Schließlich zählt al-Ḥuğwirī (gest. 1072), ein Sufi aus der frühen Periode und Autor des *Kaşf al-Maḥğūb*, die *Hulūliya*-Sekte zu den vom „rechten Weg“ abweichenden Gruppierungen.⁵⁵

Demnach steht der Glaube, dass manche Attribute Gottes in den menschlichen Körper hineindringen und sich mit ihm vereinen (*Hulūl* und *Ittiḥād*), im Widerspruch zur *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre. Denn *Hulūl* und *Ittiḥād* setzen voraus, dass es zwei unterschiedliche Existenzen geben muss. Jedoch verteidigt die *Waḥdat al-Wuğūd* von Grund auf das Prinzip der Einheit der Existenz. Wie bereits Ibrāhīm al-Kūrānī erwähnt, „gibt es ontologisch gesehen keine zwei voneinander getrennten Wesen, die zu vereinen wären. Solch ein unsachmäßiger Vorwurf gegenüber Sufis entbehrt jeder sachlichen Grundlage.“⁵⁶ Somit lehnt er die Einswerdung (*Ittiḥād*) ab und fügt hinzu, dass auch von einer Inkarnation (*Hulūl*) nicht die Rede sein könne; hier nennt er als Beispiel den Spiegel und das Auftreffen der Sonnenstrahlen auf den Mond. „Der Vorwurf der Inkarnation (*Hulūl*) ist das Wort

Schul- und Handwörterbuch, München/Wien 1965; B. Gladigow, „Pantheismus und Naturmystik“, in: Rüdiger Bubner u.a. (Hg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, München 1990, S. 119; Annemarie Schimmel, *Mystische Dimension des Islam*, Frankfurt a. M. 1995, S. 380; H. Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, KB Verlag, Ankara 1990, S. 7-12.

⁵² Vgl. L. Massignon, „*Hulūl*“, in: *IA*, Bd. V/I, S. 584f.

⁵³ Vgl. Bilal Kemikli, „*Taşavvuf Edebiyatında Hulūl ve İttihada Dair bir Risâle, Risâle-i Reddi Hulūl ve İttihad*“, in: *Taşavvuf Dergisi*, Ausg. 5/2001, S. 113.

⁵⁴ *Tanāsuh*: Seelenwanderung, bezeichnet Vorstellungen der Art, dass eine Seele sich nach dem Tod erneut in anderen empfindenden Wesen manifestiert. In einigen Sufi-Orden, wie z.B. im Bektaschi-Orden, ist diese Überzeugung vorhanden, vgl. Uludağ, *Taşavvuf Terimleri Sözlüğü*, S. 524.

⁵⁵ Vgl. Aşkar, „*Reenkarnasyon (Tenāsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*“, in: *Taşavvuf Dergisi*, Ausg. 3, Ankara 1999, S. 85-100.

⁵⁶ Vgl. al-Kūrānī, *Risâla muta'alliqa bi'Taklîf 'alâ Maşrab aş-Sūfiyya Ahl al-Taḥqîq*, Nuruosmaniye, Nr. 2126/4, Bl. 74a-78b.

geistig zurückgebliebener Menschen, die die Erscheinung (*Tağallī*) nicht erkennen können. Das Erscheinen und Sichtbarwerden darf nicht mit *Hulūl* gleichgesetzt werden. Allah manifestierte sich Moses gegenüber durch das Feuer.⁵⁷ Wobei wir alle wissen und glauben, dass Allah über Zeit, Ort, Richtung und jeglicher Form von Einschränkung erhaben ist.⁵⁸ Al-Kūrānī behauptet weiter, „dass Vorwürfe des *Hulūl* und *Ittiḥād* gegenüber uns und anderen nur deswegen entstehen, weil solche Erklärungen den Sachverhalt nicht angemessen zu erklären vermögen“⁵⁹, und er beklagt sich über die Unzulänglichkeit von Wörtern, Zustände auszudrücken. Al-Kūrānī meint weiter: „Die Nähe ist echt, doch es ist falsch, sie mit *Hulūl* und *Ittiḥād* zu bezeichnen“, und er fügt hinzu: „Menschen, die diesen Genuss nicht erlebt haben, können solche Worte als *Hulūl* und *Ittiḥād* auffassen. Diejenigen, die nicht in der Lage sind, diese Ausdrücke zu verstehen, sollten wissen, dass jegliche Worte und Zeichen beim Versuch, solche Zustände auch nur annähernd zu beschreiben, kläglich scheitern.“⁶⁰

Ein weiterer religiöser Ausdruck, der in diesem Kontext häufig fällt, ist *Tağsīm*. Wörtlich bedeutet er: „sich etwas als körperlich und räumlich vorstellen“ und als Terminus im *ʿIlm al-Kalām* bezeichnet er eine Vorstellung, mit der diejenigen gemeint sind, die „Allah als einen Körper denken und darüber hinaus Gott körperliche Eigenschaften zusprechen“. Diejenigen, die dieser Vorstellung folgen, interpretieren die Texte wortwörtlich, unterscheiden bei der Deutung der Offenbarungen nicht zwischen Wirklichkeit und Metapher und vertreten eine anthropomorphistische Gottesvorstellung. Für diese als *Muğassima* bezeichneten Personen wird manchmal die gleichbedeutende Bezeichnung *Mušabbiha* verwendet.⁶¹ Ibrāhīm al-Kūrānī missfiel es, wenn Vertreter der *Waḥdat al-Wuğūd*-Lehre aufgrund ihrer Theorien mit der *Muğassima* gleichgesetzt wurden und sagte: „Wenn der Mensch gewisse Sinne aufweist, wie etwa das Sehen, Erkennen und Wahrnehmen, und Gott über solche Sinne auch verfügt, bedeutet dies noch lange nicht, dass diese einander ähnlich sind.“⁶²

Auf die *Hulūl*-, *Ittiḥād*- und *Tağsīm*-Vorwürfe antwortete al-Kūrānī mit seinem Werk *Tanbīhu'l-'Uqūl* und behauptete, dass diese Vorwürfe aufgrund von Missverständnissen, mangelnder Gotteserkenntnis sowie einer fehlenden begrifflichen Kompetenz und einer zu starken Fixierung auf die Vernunft entstanden seien.⁶³ Er setzte seine Worte mit dem in der Sufi-Literatur viel verwendeten Begriff *Fanā'* (Vergänglichkeit, Absenz) fort: „Wenn der *Murīd* in die Tiefen des *Tawḥīd*-Ozeans eintaucht, sich selbst in Allah verliert, also die Stufe des *Fanā' fī'LLāh* (Entwerden in Gott) erreicht, seine Person in Seinem Wesen und seine Eigenschaften sich in Seinen Eigenschaften auflösen, erst dann wird er allem außer Gott (*Mā siwā*) die Türen schließen und als Existenz allein Gott wahrnehmen. (Diesen Zustand nennen wir ‚Entwerden‘ im *Tawḥīd* [*Fanā' fī't-Tawḥīd*]). Jemand, der diesen

⁵⁷ „Als er dann hinkam, wurde ihm zugerufen: ‚Gesegnet ist, wer sich im Feuer und in seiner Umgebung befindet. Und gepriesen sei Allah, der Herr der Menschen in aller Welt. Moses! Ich bin Allah der Mächtige und Weise‘“, Qurʾān 27/8-9.

⁵⁸ Vgl. al-Kūrānī, *Risāla mutaʿallīqa*.

⁵⁹ Vgl. ebd., Bl. 105a.

⁶⁰ Vgl. al-Kūrānī, *Maslak al-Ġalī*, Bl. 141b (Hervorhebungen: Ö. Y.).

⁶¹ Vgl. İlyas Üzümlü, „Mücesime“, in: *DİA*, Bd. XXXI, S. 449f.

⁶² Vgl. al-Kūrānī, *Tanbīh al-'Uqūl*, Bl. 154a.

⁶³ Vgl. al-Kūrānī, *Tanbīh*, Bl. 148a.

Zustand erreicht, kann Worte von sich geben, die als *Hulūl* oder *Ittiḥād* missverstanden werden können. Doch dies entspricht nicht der Wahrheit; es ist vielmehr die Unzulänglichkeit der Ausdrücke, die dies verursacht. Wir, die wir uns am Ufer aufhalten, erhoffen uns von Allah, dass auch wir in den Ozean eintauchen dürfen. Hierbei geht es nicht mehr um intersubjektive Beweisführung (*Burhān*), sondern um spirituelle Einsichten (*Āyān*).⁶⁴

Al-Kūrānī erwähnt, dass Ibn ʿArabī dies mit seiner Aussage „Das Universum und Allah sind nicht identisch“ explizit betont habe und es sich hierbei deshalb nicht um *Ittiḥād* handeln könne.⁶⁵ „Wenn das Universum und Allah eins wären, dann müssten wir nicht die Bezeichnung ‚*Badī*‘ (Urschöpfer) für Allah verwenden.“⁶⁶ Laut al-Kūrānī führen Allah und das Universum ihre jeweilige Existenz fort. Schließlich behauptet er: „Wer das vollkommene Wesen Allahs mit dem Universum gleichsetzt, kann nur unwissend sein“⁶⁷ und ergänzt, dass er die Einswerdung Allahs mit dem Universum und deren Gleichsetzung ablehne.

b) Bestätigung des *Ġarāniq*-Ereignisses

Im Folgenden wird das *Ġarāniq*-Ereignis, welches von den meisten islamischen Gelehrten abgelehnt wird,⁶⁸ kurz erläutert und anschließend al-Kūrānīs Position innerhalb dieses Diskurses untersucht werden. *Ġarāniq* bedeutet im Arabischen „Schwan; hellhäutiges, junges und hübsches Mädchen“. Im Zusammenhang zwischen diesem Ereignis und der Geschichte des Propheten bieten einige Koran-Exegeten folgende Erläuterung: Quraischiten hätten in Mekka die Götzen als die Töchter Gottes bezeichnet, sie angebetet und beim Umkreisen der Kaba folgendes Gebet wiederholt: „Im Namen von al-Lāt, ʿUzza und Manāt, die Dritte; das sind die erhabenen Kraniche. Auf ihre Fürbitte darf man hoffen.“ Der Überlieferung zufolge soll der Prophet, um auch die *Polytheisten* für den Islam zu gewinnen, der Offenbarung – aufgrund der Einflüsterung Satans – einige Wörter hinzugefügt haben, doch dann nach einer Warnung Gabriels darauf verzichtet haben. Danach wurden die Verse 52/19-29 und 22/52-54 geoffenbart.⁶⁹ Dieses Ereignis ist nicht nur von historischer Bedeutung, auch heute noch ist es aktuell und wurde sogar zum Gegenstand eines Romans von Salman Rushdie (*Die satanischen Verse*).

Nachdem an al-Kūrānī einige Fragen über das *Ġarāniq*-Ereignis gerichtet wurden, verfasste er sein Werk *al-Lumʿa al-sanīya*. Dieses Werk wurde durch eine kritische Editi-

⁶⁴ Vgl. al-Kūrānī, *Itḥāf ad-Dakī*, Bl. 28a; *Risāla mutaʿallīqa*, Bl. 74a.

⁶⁵ Taqyūddīn Aḥmad ibn Taymiyya war einer der islamischen Gelehrten, die die *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre von Ibn ʿArabī scharf kritisierten. Er beschuldigte Ibn ʿArabī des Anthropomorphismus sowie Atheismus und schrieb ein Werk über diese Thematik, vgl. Ibn al-Taymiyya, „*Ibtālu Waḥdatiʿl-Wuḡūd wa Ḥaḳīqatu Maḍhabiʿl-Ittiḥādiyyīn*“, in: *Maḡmuʿatiʿr-Rasāʿil*, Bd. II, Ägypten o.J.

⁶⁶ Vgl. al-Kūrānī, *Tanbīh*, v. 153a.

⁶⁷ Vgl. al-Kūrānī, *Maslak al-Muḥṭār*, v. 14a.

⁶⁸ Vgl. Nāṣiruddīn al-Albānī, *Nasbuʿl-Maḡāniq li nafsī Qiṣṣat al-Ġarāniq*, Damaskus 1949, S. 25-38; Muhammed Muḥammad ʿAbduh, „*Masʿalat al-Ġarāniq wa Tafsīruʿl-Āyāt*“, in: *al-Manār*, Bd. IV, Kairo 1901; Ahmed Hamdī Akseki, *Hatemüʿl-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası), İstanbul 1338-1341, S. 46; Hâdi al-Mudarrisī, *ar-Rad ʿalâ Kitâb al-Āyât al-Şayṭāniyya*, Beirut 1989, S. 73-126; İsmail Cerrahoğlu, „*Garanik Meselesinin İstismarcıları*“, in: *AÜİFD*, XXIV, Ankara 1981, S. 71-80; Hüseyin Hatemi, *Şeytan Rivayetleri*, (İşaret Verlag), İstanbul 1989.

⁶⁹ Vgl. İsmail Cerrahoğlu, „*Garānik*“, in: *DİA*, Bd. XIII, S. 361-366.

on von Alfred Guillaume an den Leser gebracht.⁷⁰ Es beinhaltet eine der Ideen, die von den Sunniten am häufigsten kritisiert wird. Einer der Kritiker ist der Marokkaner al-‘Ayyāšī. Er kritisiert al-Kūrānī aufgrund seiner Äußerungen in *al-Lum‘a al-sanīya* (1663)⁷¹ und *Ṣarḥ al-Tuḥfa* (1668). Al-Kūrānī dagegen verfasste als Antwort auf diese Kritik sein Werk *Nibrās al-Īnās bi Aġwibati Su‘ālāti Ahli Fas*.⁷² Al-Kūrānī, der eigentlich dafür bekannt ist, die gleiche Meinung wie Ibn ‘Arabī zu vertreten, wich im *Ġarāniq*-Ereignis von ihm ab und näherte sich der Meinung Ibn Taymiyyas an.⁷³

Ausgehend von den Koranversen 52/19-20 und 22/52 und deren Bedeutung ist al-Kūrānī der Meinung, dass das *Ġarāniq*-Ereignis tatsächlich stattfand. Genauso wie Ibn Taymiyya geht er davon aus, dass die Eigenschaft *‘Iṣma*⁷⁴ (Sündlosigkeit) des Propheten nicht angetastet wird. Denn seiner Meinung nach stellt diese Eigenschaft (*‘Iṣma*) kein Hindernis für die Möglichkeit eines Einschleichens in die Offenbarung dar. Al-Kūrānī berichtet weiter, „dass Allah die Einflüsterungen Satans getilgt hat. Ohnehin folgte der Prophet diesen Einflüsterungen nicht. Außerdem stammten diese nicht von ihm, sondern vom Satan. Doch wäre der Prophet diesen Einflüsterungen gefolgt, so wäre die Eigenschaft (*‘Iṣma*) verletzt worden. Der Prophet wird vor Eingriffen Satans geschützt, die die Religion verfälschen könnten. Doch in anderen Zusammenhängen, solchen, die nicht die Religion an sich betreffen, gilt dies nicht. So auch das *Ġarāniq*-Ereignis.“⁷⁵ Des Weiteren sieht der Autor al-Kūrānī in diesem Vorfall eine Weisheit Gottes und setzt diese in Beziehung zur Absicht Gottes, den Propheten zu erziehen. Dazu versucht al-Kūrānī ein Beispiel zu geben und stellt die Frage, ob der Prophet, indem er den Wunsch hegte, jeden Menschen in den Glauben zu führen, obwohl der göttliche Wille dies nicht verlange, eine falsche Haltung eingenommen hätte.⁷⁶ Darauf antwortet er, dass Allah dies zugelassen hätte, damit der Prophet erzogen wurde und sich weiterentwickeln konnte.⁷⁷ Al-Kūrānī beschreibt dies folgendermaßen: „Dieses Ereignis ist wahr. Der Prophet handelte nicht selbstständig, sondern wurde vom Satan, der dem Propheten in Gestalt eines Engels erschien, irregeführt. Doch im Endeffekt wurde dies nicht zugelassen und Allah griff ein.“⁷⁸ Al-Kūrānī ist der Meinung, man solle dieses Ereignis nicht hochspielen, schließlich taste es nicht die Religion oder die Eigenschaft der *‘Iṣma* an.⁷⁹

Doch der Sufi und Exeget al-‘Ālūsī (gest. 1854) hielt al-Kūrānīs Ansichten für nicht akzeptabel, behauptete al-Kūrānī hätte den Vers 22/52 falsch gedeutet und kritisierte ihn diesbezüglich in sieben Aspekten.⁸⁰ Al-Kūrānī widerspricht der Ansicht der Mehrheit,

⁷⁰ Siehe A. Guillaume, „*Al-Lum‘a al-Saniya fi Tahqiq al-Ilqā fi l-Ummiyā by Ibrahim Ibrahim al-Kūrānī*“, in: *BSOAS*, Bd. X, 1957, S. 291-303.

⁷¹ Vgl. al-Kūrānī, *al-Lum‘a*, Süleymaniye Bibliothek, (Laleli), Bl. 1-6.

⁷² Vgl. al-Kūrānī, *Nibrās al-Īnās bi Aġwibati Su‘ālāti Ahl-i Fas*, Süleymaniye Bibliothek, (Esad Efendi), Nr. 1453/5, Süleymaniye Bibliothek, (Esad Efendi Bölümü), Nr. 1453/5, (Laleli Bölümü), Nr. 3744/2.

⁷³ Vgl. Ibn Taymiyya, *Maġmū‘atu Fatāwā*, Bd. X, Edit. ‘Abdurrahman Abdurrahmān b. Qāsim, Riad 1412/1991, S. 290-292.

⁷⁴ *‘Iṣma* = Allahs Schutz der Propheten vor dem Begehen von Sünden.

⁷⁵ Vgl. al-Kūrānī, *al-Lum‘a*, Bl. 3a.

⁷⁶ Vgl. Qur‘ān, 10/99-100.

⁷⁷ Vgl. al-Kūrānī, *al-Lum‘a*, Bl. 3a.

⁷⁸ Vgl. ebd., Bl. 5a.

⁷⁹ Vgl. ebd., Bl. 6a.

⁸⁰ Vgl. Ṣahābuddīn al-‘Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘āmī*, Bulak 1301, S. 453-459.

indem er das *Ġarāniq*-Ereignis als Erziehungs- und Weiterentwicklungsmaßnahme interpretiert.

c) *Handlungen der Menschen*

Eine der wichtigsten Debatten im *‘Ilm al-Kalām* betrifft die *Kasb*-Theorie (Aneignungslehre). Nach den sunnitisch-theologischen Schulen eignet sich der Mensch seine Handlung durch Kraft und Willen selbst an (*Kasb*), wohingegen die Handlung an sich von Allah erschaffen wird, wobei die Menschen nur über einen partikularen Willen (*al-Irāda al-ġuz’iyya*) verfügen. In den beiden Schulen gibt es jedoch einige Detail-Unterschiede bezüglich dieser Tradition: Bei den *Māturīden* z.B. kann der Mensch mit seinem Willen eine Handlung fordern, doch die Kraft für diese Handlung wird durch Allah erschaffen. Bei den *Aš‘arīten* gehören sowohl *Kasb* (Aneignung der Handlung) als auch die Erschaffung (*Halq*) durch Allah dazu.⁸¹ Demnach wird in den sunnitischen Schulen dem Menschen weder vor noch nach dem Vollzug der Handlung Kraft und Fähigkeit (*Istiṭā‘a*, *Qudra*) zugeordnet. Dagegen behauptet die *Mu‘tazila*⁸², dass der Mensch seine Handlungen mit seinem Willen aussuche und erschaffe. Die *Ġabriyya* behauptet hingegen das Gegenteil: Der Mensch habe weder die Macht noch den Willen, noch Anteil an einer Handlung. Der Mensch wird mit einem vom Wind vorangetriebenen Blatt verglichen.

Islamische Philosophen akzeptieren die Schaffenskraft Allahs, doch sie akzeptieren auch die Kausalität und sehen dabei keinen Widerspruch in Bezug auf die Religion. Obwohl al-Kūrānī der *Aš‘ariyya*-Schule angehört und keinerlei Indizien vorliegen, dass er die Schule gewechselt hat, beschreibt er Zusammenhänge in seinen Werken nicht aus der *Aš‘ariyya*-, sondern der *Salafīyya*-Perspektive⁸³. Er empfiehlt seinen Lesern an mehreren Stellen, sich ebenfalls an der *Salafīyya* zu orientieren. Aus diesem Grund wird ihm sogar vorgeworfen, er sei „inkonsistent“ in seinen Thesen. Obwohl er sich in seinen Anschauungen zum *Taṣawwuf* und *‘Ilm al-Kalām* auf seine Vorgänger bezog, kam es auch vor, dass er eine abweichende Meinung vertrat und keine Kritik scheute. Al-Kūrānīs Meinung zur *Kasb*-Lehre weist Ähnlichkeiten mit der Meinung Ibn Taymiyyas auf.⁸⁴ Aber diejenigen, die ihn diesbezüglich kritisieren, werfen ihm vor, mu‘tazilitische Positionen zu vertreten.

⁸¹ Vgl. Ismā‘īl Buḥārī, *Ḥalqu Af‘āli’l-‘Ibād*, Beirut 1991, S. 46; Saduddīn Taftazānī, *Šarḥ al-‘Aqā‘id*, Kairo 1987, S. 57; Ġazālī, *Al-Iqtisād fī-l-‘itiqād*, Beirut 1983, S. 104.

⁸² Die *Mu‘tazila* wird getrennt von den sunnitischen *Maḏahib* beurteilt und hebt insbesondere die Rolle des Verstandes hervor. Die von Wāṣil ibn ‘Aṭā’ (gest. 748) gegründete Schule der *Mu‘tazila* zieht den Verstand bei der Interpretation von Koranversen und Ḥadīthen vor, wenn der Widerspruch von Vernunft und Koranversen auftritt. Die *Mu‘tazila* war zu der Zeit der Abbasiden sehr gefragt. Heute hat sie nicht mehr viele Anhänger.

⁸³ Die *Salafīyya* hat bis auf den Namen mit der heutigen radikalen und politischen Version keine Ähnlichkeiten. Die hier genannte *Salafīyya* ist eine sunnitische *Maḏhab*. Sie ist eine Anschauung, die sich in Bezug auf die Glaubensgrundlagen nach den Altvorderen richtet, den äußeren Wortlaut der Koranverse und Ḥadīthe ohne sie zu deuten akzeptiert, keine anthropomorphistische oder andere Deutungen der Offenbarungstexte zulässt und alles nach dem Wörtlichen annimmt bzw. fest daran glaubt. Bei ihr wird dem Verstand keine Rolle zugemessen und sie überlässt alles Allah. Der bekannteste Vertreter dieser Anschauung ist Ibn Taymiyya. Meistens entscheiden sich die Anhänger der *Ḥanbaliyya* für die *Salafīyya*. Heute gehören ca. 12% der Muslime zur *Salafīyya*; sie leben überwiegend in Saudi-Arabien und den Golfstaaten.

⁸⁴ Ibn Taymiyya akzeptiert die Kausalität und glaubt, dass der Mensch in seinen Handlungen Macht habe, vgl. Mahmud Sa‘d Tiblāwī, *Ībn Teymiyye‘de Tasavvuf*, übers. v. Ali Durusoy, İnsan Verlag, Istanbul 1989, S. 134.

Al-Kūrānī zufolge sei der Mensch demnach nur aufgrund der in ihm von Gott erschaffenen Befähigung in der Lage, Herr (*Muḥḍaṭ*) über seine eigene Handlung zu werden. Somit gelingt es al-Kūrānī, diese Problematik zu lösen, ohne dabei in Widerspruch zu geraten. So wie er bereits für die Sunniten, *Mu'tazila* und *Ġabriyya* einen Kompromiss fand, tat er es auch für die *Aš'ariyya* und *Māturīden* und entwickelte einen Mittelweg zwischen diesen beiden Schulen. Er bezieht das Handlungsvermögen des Menschen auf die „Erlaubnis“ Allahs und kritisiert die Ansichten der Mehrheit der *Mu'tazila* und der *Qadariyya*, die dem Menschen ein selbstständiges Vermögen zusprechen.

Der Begriff „*Isti'āna*“ (Zuhilfenahme; um Hilfe bitten) zeige laut al-Kūrānī deutlich, dass der Mensch in seinen Handlungen bedürftig und nicht unabhängig sei. Somit ist al-Kūrānī weder vollkommen deterministisch noch gesteht er dem Menschen eine allzu große Rolle bei der Entstehung von Handlungen zu, wie es bei den *Mu'tazilīten* der Fall war. Er akzeptiert einerseits, dass Wille und Vermögen des Menschen teilweise Auswirkungen auf die Handlung hätten, aber andererseits hinge die Handlung hauptsächlich vom Willen, der Schöpfungskraft und der Macht Allahs ab.⁸⁵

Anders ausgedrückt: Obwohl al-Kūrānī nicht dem sunnitischen Prinzip widerspricht, welches im Satz „Allah erschafft die Handlung und der Mensch eignet sich die Handlung an und vollzieht sie“ formuliert wird, spricht er dem Menschen infolge der Erlaubnis und Macht Gottes das Vermögen zu, seine Handlungen zu vollziehen. „Im Einklang mit dem göttlichen Willen, besitzt auch der Mensch ein aktives Vermögen bei seinen Handlungen. Sie können dies das Vermögen des Menschen nennen, welches entweder durch seine Macht oder seine Erlaubnis verliehen wurde. Der Mensch jedoch verfügt nicht über eine eigenständige Kraft.“⁸⁶ Diesbezüglich führt al-Kūrānī einige Koranverse und Ḥadīṭe als Belege für seine Auffassung an. Mit dem Vers „Wir bitten dich um Hilfe“⁸⁷ versucht al-Kūrānī zu beweisen, dass der Mensch keine unabhängige Kraft besitzt und bedürftig und schwach ist. Um seine Auffassung zu unterstützen, zieht er viele weitere Koranverse heran, um zu zeigen, dass Allah derjenige sei, der über seine Diener Gewalt habe (*al-Qāhiru fawqa 'Ibādihī*⁸⁸). Bestimmte Ausnahmepartikel in den Offenbarungstexten wie „außer der Macht Allahs“ oder „außer dem Willen Allahs“ zeigten, dass diese Eigenschaften auch auf den Menschen übertragen werden könnten. Es bestünde kein Hindernis für die Übertragung der Eigenschaft der Macht auf den Menschen, genauso wie im Falle der Fürbitte ebenfalls eine Übertragung auf den Menschen stattfände.⁸⁹

⁸⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Fī Bayān Muqaddimāt al-Arba'ati li't-Tawḍīḥ li'l-Kūrānī*, MÜIF Bibliothek (Manuskripte), Nr. 062/2, Bl. 159b.

⁸⁶ Vgl. al-Kūrānī, *Risāla fī'l-Qudrati wa fī Ḥalqi Af'āl al-'Ibād*, Dublin Bibliothek (Arabisch B.), Nr. 4443/7, v. 75a.

⁸⁷ Qur'ān, 1/5.

⁸⁸ Qur'ān, 6/18, 61.

⁸⁹ „An jenem Tag (des Gerichts) nützt die Fürsprache nichts, *außer* wenn der Erbarmer einem Erlaubnis gibt“ (Qur'ān, 20/109); „Wer könnte – *außer* mit seiner Erlaubnis – (am Jüngsten Tag) bei ihm Fürsprache einlegen?“ (Qur'ān, 2/255); „Am Tag (des Gerichts), da der Geist und die Engel in einer Reihe (vor Allah) stehen werden, ohne zu sprechen, *außer* wenn der Barmherzige einem Erlaubnis (dazu) gibt“ (Qur'ān, 78/38); „als du deinen Garten betrest, sprachst du nicht: ‚(Nur) was Allah will (geschieht).‘ Es gibt keine Macht *außer* bei Allah? (Und) wenn du meinst, dass ich weniger Vermögen und Kinder habe als du“ (Qur'ān, 18/39).

Über die Kraft, die ein Mensch für die Ausführung einer Handlung braucht, sagt al-Kūrānī Folgendes aus: „Die Kraft kann nicht zusammen mit Gott entstehen, denn damit würde man Gott eine Bedingung stellen; sie kann auch nicht trotz Allah entstehen, da dadurch der Diener unabhängig von Allah agieren [könnte]. Daher ist es richtig zu sagen: mit Allahs Willen und Erlaubnis.“⁹⁰ Zudem konstatiert er: „Wenn wir annehmen würden, der Mensch könne unabhängig von Gott eigenständig handeln, so müsste man in der Schöpfung zwei voneinander unabhängige konkurrierende Wesen akzeptieren, was für uns unakzeptabel ist.“ Al-Kūrānī nähert sich dem Thema aus einer anderen Perspektive und meint: „Dass der Mensch verantwortlich für sein Handeln ist, bedeutet für uns nicht, dass er eigenständig handelt und seine Handlungen selbst erschafft, sondern, dass er potenziell in der Lage ist, diese Handlung zu vollziehen.“ Daher postuliert er weiter: „Obwohl wir dem Menschen keine eigenständige Freiheit zusprechen, müssen wir die Existenz des Vermögens im Menschen akzeptieren.“⁹¹

Wird die *Kasb*-Angelegenheit in Zusammenhang mit dem Prinzip „لا قوة الا بالله“ („Es gibt keine Macht außer derjenigen Allahs“) betrachtet, so könne festgestellt werden, dass der Ausnahmepartikel die Macht ganz eindeutig am Willen Allahs festzumachen sei.⁹² Daher kritisiert Al-Kūrānī Personen, die behaupten, der Mensch besäße uneingeschränkte Freiheit. Mit einem Beispiel will er für Klarheit sorgen: „Für einen Tischler ist es möglich, Stühle und Türen herzustellen und für einen Goldschmied einen Armreif, aber es ist ihnen nicht möglich, Holz oder Gold herzustellen, sie sind nur in der Lage, etwas zu formen.“⁹³ Al-Kūrānī erwähnt den Vers (لا يكلف الله نفساً الا وسعها)⁹⁴ und sagt dazu Folgendes: „Dieser Vers sagt ganz eindeutig, dass niemand für etwas verantwortlich gemacht werden kann, was er nicht zu leisten vermag. Dass das so ist, ist eine Folge der göttlichen Weisheit und Güte. Meiner Meinung nach besitzt der Mensch keine uneingeschränkte Freiheit und ist daher bei der Handlung auf den Willen Allahs angewiesen.“⁹⁵

Al-Kūrānī berichtet von einigen Versen, in denen dem Menschen Handlungen zugeordnet werden. „Auch wenn ein Mensch für seine Taten zur Rechenschaft gezogen und bestraft bzw. belohnt wird, kann man noch lange nicht behaupten, dass er unabhängig gehandelt hat. Denn Allah ist derjenige, der alles erschafft. Um all dies tun zu können, braucht man sicherlich Kraft und Vermögen; Kraft und Vermögen hingegen hängen allein von Allah ab (*Lā Quwwata illā bi-l-Llāh*).“⁹⁶ Diese Beziehung vergleicht er mit einem Spiegel bzw. mit dem Auftreffen der Sonnenstrahlen auf den Mond. „Wenn die Kraft Allahs auf diese Weise in seinem Diener erscheint, entsteht der Eindruck, die Handlungen würden vom Menschen stammen. Dies entspricht jedoch nicht der Wahrheit. Der Verstand denkt fälschlicherweise, dass das Licht vom Mond stamme, doch die Sonne dringt nicht mit seinem Wesen in den Mond hinein; vielmehr sind der Mond und der Spiegel in diesen

⁹⁰ Vgl. al-Kūrānī, *Risāla fi 'l-Qudra*, v. 75b.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Vgl. al-Kūrānī, *Maslak as-Sadād ilā Mas'alati Ḥalqi Af'āl al-'Ibād*, Beyazıt Staatsbibliothek, (Veliyyüddin Efendi), Nr. 1815/3, Bl. 39b-40a.

⁹³ Vgl. al-Kūrānī, *as-Sadād ilā Mas'alati Ḥalqi Af'āl al-'Ibād*, v. 40a.

⁹⁴ Qur'ān, 2/286.

⁹⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Maslak at-Ta'rīf*, v. 100a.

⁹⁶ Vgl. ebd.

Beispielen die ‚Erscheinungsorte‘.⁹⁷ Das heißt: „Auch wenn die Handlung vom Menschen ausgeht, ist es nicht richtig die Handlung dem Menschen zuzuordnen, genauso als würden wir das Sonnenlicht dem Mond zuordnen.“ Al-Kūrānī sieht in dem Menschen den Erscheinungsort. Er stützt sich, so wie er es immer bei schwer verständlichen Fragestellungen tut, auch hier auf die *Salafiyya*-Methode und sagt, dass es besser sei, die *Mutašābih*-Verse (mehrdeutigen Verse) Allah zu überlassen.⁹⁸ Innerhalb seiner Erläuterungen stellt al-Kūrānī eine Verbindung zwischen den 99 Namen Allahs und diesem Sachverhalt her und sagt, dass die gegensätzlichen Namen dies erforderlich machten, mithin die gegensätzlichen Namen *al-Ḥādī* – *al-Muḍill* (der Erlösende – der Demütigende), *al-Qābiḍ* – *al-Bāsiṭ* (der Einschließende – der Gewährer) und *al-Muḥyī* – *al-Mumīt* (der Lebenspendende – der Tötende) zum Ausdruck kämen.⁹⁹

d) Glaubensbekenntnis des Pharao

Ibn ‘Arabī wird am häufigsten bezüglich seiner Ansichten zum Glaubensbekenntnis des Pharao kritisiert. Ibrāhīm al-Kūrānī, ein Verteidiger Ibn ‘Arabīs, beschäftigte sich ebenfalls mit diesem Thema, wobei er seine Erläuterungen auf die Worte Ibn ‘Arabīs bezog, aber auch seine eigene Meinung äußerte.¹⁰⁰ Er leitete das Thema mit folgendem Satz ein: „Bei dieser Angelegenheit kritisiert ihr Ibn ‘Arabī und mich [...]“, und er fuhr wie folgt fort: „Šaiḥ Ibn ‘Arabī versucht zu verdeutlichen, dass es keinen Vers über die Ungläubigkeit des Pharao gibt. Im Gegensatz dazu gibt es eine Offenbarung zum Glaubensbekenntnis des Pharao. Es geht eigentlich zuvorderst darum, ob ein Glaubensbekenntnis, das aus Verzweiflung resultiert, anerkannt wird oder nicht. Die meisten Gelehrten meinen, dass dieser Glaube im Zustand der Verzweiflung ausgesprochen und deshalb auch nicht anerkannt wurde. Ibn ‘Arabī dagegen denkt nicht, dass dieser Glaube im Zustand der Verzweiflung entstanden ist.“¹⁰¹

Es ist bekannt, dass Ibn ‘Arabī unter Bezugnahme auf einen Koranvers¹⁰² davon ausgeht, dass der Pharao gläubig war, und er begründet dies mit der Weisheit Gottes, dass niemand die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes verlieren soll. Er vertritt diesbezüglich die Auffassung: „Falls der Pharao die Hoffnung aufgegeben hätte, würde er nicht versuchen, ein Glaubensbekenntnis abzugeben.“¹⁰³ Al-Kūrānī setzt seine Erläuterungen mit einem Vers fort: „فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا“ („Aber ihr Glaube, als sie unsere Gewalt [bereits leibhaftig vor sich] sahen, nützte ihnen nichts“).¹⁰⁴ In dieser Offenbarung beziehe sich die Negation nicht auf den Glauben, sondern auf das Wort „Nutzen“. Dies bedeute,

⁹⁷ Vgl. ebd., v. 101a.

⁹⁸ Vgl. ebd., v. 102b.

⁹⁹ Vgl. al-Kūrānī, *Ithāf ad-Ḍakī*, v. 52b.

¹⁰⁰ Die Quellen, die über al-Kūrānī berichten, teilen mit, dass er ebenfalls kritisiert wurde, weil er ähnlich wie Ibn ‘Arabī dachte; siehe Muḥammad Ṭayyib Qādirī, *al-Naṣr al-Maṭānī lī Ahli al-Qarni’l-Ḥādī ‘Ašara wa’l-Ṭānī*, Bd. V, Ed. Muḥammad Ḥāḡī, Aḥmad Tawfiq, Dāru’l- Ġarbi’l- Islāmī, Beirut 1996, S. 1789.

¹⁰¹ ‘Aliyyu’l-Qārī konstatiert, dass das Glaubenskenntnis unter dem Aspekt der Verzweiflung nicht akzeptiert werden könne. Er vertritt die Auffassung, dass die Reuebedingungen nicht entstehen könnten; vgl. ‘Aliyyu’l-Qārī, *Šarḥ al-Amālī*, Istanbul 1985, S. 97.

¹⁰² „Ich glaube, dass es keinen Gott gibt außer dem, an den die Kinder Israel glauben. Und ich bin (einer) von denen, die sich (ihm) ergeben haben“ (Qur’ān, 10/90).

¹⁰³ Vgl. Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ed. Abū’l-‘Alā ‘Affifī, Dārū’l-Kutubi’l-‘Arabī, Beirut 1980, S. 201.

¹⁰⁴ Qur’ān, 40/85.

dass ihn ein solcher Glaube nicht vor einer Bestrafung (Ertrinken) auf der Erde hätte schützen können. Daher sei es empfehlenswert über die Konsequenzen im Jenseits zu schweigen.¹⁰⁵ Auf die Frage, ob der Pharao im Jenseits für seine Taten bestraft werde oder nicht, antwortet er: „Ich kann nur sagen, dass Allah barmherzig ist und Sünden vergibt.“¹⁰⁶

Al-Kūrānī streift in diesem Kontext ein weiteres, ähnliches Thema, nämlich die Frage, ob der Pharao ewig in der Hölle bleiben werde oder nicht. In seinem Werk *Ibdā'u'n-Ni'ma* behauptet al-Kūrānī, dass Ibn 'Arabī missverstanden wurde. Ibn 'Arabī hätte nicht darüber gesprochen, ob er für immer in der Hölle bleiben, sondern behauptet, dass er nicht ewig bestraft werde, seine Bestrafung also zeitlich begrenzt sei. Er vergleicht¹⁰⁷ dies mit dem Ereignis um den Propheten Abraham, als dieser erst von Nimrod ins Feuer geschleudert wird, das Feuer kurz darauf aber wieder erlischt.¹⁰⁸

Al-Kūrānī versucht weiter die These, dass „Ungläubige nicht für immer in der Hölle bleiben werden“, welche Ibn 'Arabī zugesprochen wird, zu erläutern: „Es besteht hier ein Missverständnis. Was Ibn 'Arabī meint, ist die zeitweilige Unterbrechung der Bestrafung. Er meint, dass nicht die Bestrafung ewig sein wird, der Aufenthalt in der Hölle jedoch schon.“¹⁰⁹ Al-Kūrānī setzt seine Erläuterungen fort: „Nach sunnitischem Glauben ist Gott nicht dazu verpflichtet, Folgsamkeit zu belohnen und Sünden zu bestrafen, sondern man zieht seine Vergebung und Güte vor. Bei der Vergebung wiederum gibt es zweifellos verschiedene Stufen; für einige kann sie die Milderung der Strafe bedeuten. Man darf nicht vergessen, dass Vergebung eine Güte ist. Schließlich sind Güte und Freigebigkeit in Gottes Händen. „Er gibt sie, wen Er will“¹¹⁰ ist das beste Beispiel dafür. Deswegen ist es nicht richtig, Allahs Droh-Verse einzuschränken. Das widerspricht auch Seinem Willen. Zwar umfasst dieser Wille eurer Meinung nach alles, nur nicht den Unglauben.¹¹¹ Aber das Ergebnis wird nach dem Eintritt in das Paradies sichtbar. Ibn 'Arabī hat nicht die Absicht, den Pharao in den Himmel zu befördern. Menschen, die die Hölle verdienen, werden ewig dort bleiben. Doch die Strafe, die sie verdient haben, sei es physisch oder psychisch, wird manchmal gemildert oder abgesetzt.“¹¹² Ausgehend vom Vers 20/74 vertritt der Šaiḥ die Meinung, dass die Hölle ewig sei und dass diejenigen, welche die Hölle verdienen, für immer dort bleiben werden. Aber dadurch, dass sie sich mit der Zeit an die Peinigung gewöhnen und sie für angenehm empfinden, werden sie nicht für eine sehr lange Zeit leiden. Denn im Koran wird berichtet: „Diejenigen, die recht handeln, bringen wir nicht um ihren Lohn.“¹¹³ Ein weiterer Vers lautet: „Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen.“¹¹⁴ Des Weiteren sagt al-Kūrānī, dass Ibn 'Arabī folgendermaßen argumentiert

¹⁰⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Mašra'*, v. 117b.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Vgl. al-Kūrānī, *Ibdā' an-Ni'ma bi Tahqīqi Sabqi ar-Rahma*, Beyazid Staatsbibliothek, (Veliyyüddin Efendi), Nr. 1815, Bl. 122b vd.

¹⁰⁸ Vgl. Qur'ān, 21/69.

¹⁰⁹ Vgl. al-Kūrānī, *Mašra'*, Bl. 119a.

¹¹⁰ Qur'ān, 3/73.

¹¹¹ Vgl. Qur'ān, 4/48.

¹¹² Vgl. al-Kūrānī, *Mašra'*, Bl. 119a.

¹¹³ Qur'ān, 18/30.

¹¹⁴ Qur'ān, 99/7-8.

habe: „Der Ausdruck ‚[...] bringen wir nicht um ihren Lohn‘ umfasst sowohl die Gläubigen als auch die Ungläubigen. Da aber ein Ungläubiger nicht in den Himmel kommen kann, wird er entweder auf der Erde für seine gute Tat belohnt oder seine Strafe wird in der Hölle gemildert. Als man den Propheten fragte, ob die guten Taten Abū Ṭālibs (der Onkel des Propheten) nicht belohnt werden, antwortete er: ‚Doch, ich werde ihn aus den Tiefen der Hölle herausholen.‘¹¹⁵

Fazit

Der Sufi-Gelehrte Šaiḥ Ibrāhīm al-Kurdī al-Kūrānī konnte aufgrund seiner in mystischer und wissenschaftlicher Hinsicht weit gefassten Denkweise und den besonderen Bedingungen seiner Zeit eine Art intellektuelle, wissenschaftliche und spirituelle Gedankenwelt entwickeln und eine in sich nicht widersprechende Synthese entwickeln. Es lässt sich feststellen, dass er gegen die blinde Nachahmung und stets offen für Neuheiten war. Zudem vertrat er die Meinung, dass äußere (*ẓāhir*) und innere (*bāṭin*) Wissenschaften gemeinsam studiert werden müssten. Er war eine Persönlichkeit, die die sunnitische Perspektive stets in ihren Werken und Worten aufrechterhielt und sich stets dafür einsetzte. Die Šarī‘a besaß für ihn höchste Priorität: Nach ihr richtete er all seine Theorien aus. Er war es, der die beiden gegensätzlichen und jahrhundertlang sehr umstrittenen islamischen Gelehrten Ibn ‘Arabī und Ibn Taymiyya analysierte und versuchte, bezüglich ihrer beiden Positionen einen Kompromiss zu finden.

Der Name al-Kūrānī wird stets im Zusammenhang mit den Wiederbelebungsbewegungen im 17. und 18. Jhd. genannt und fast mit jeder diesbezüglichen Entwicklung in einem der islamischen Länder auf irgendeine Art und Weise in Verbindung gebracht. Jedoch muss konstatiert werden, dass al-Kūrānī es bei einigen Fragestellungen versäumt hat, eine konkrete Haltung einzunehmen. Womöglich lag das auch an der sehr komplexen und nicht so leicht verständlichen *Waḥdat al-Wuḡūd*-Lehre, die er Zeit seines Lebens erbittert gegen fortwährende Kritik verteidigt hat. Al-Kūrānī erkannte dieses Problem und verlangte von seinen Schülern, diese Themen nicht überall neu aufzurollen, sich vielmehr so zu verhalten, dass keine Zwiespälte entstehen könnten. Eine weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Werken des Sufi-Gelehrten al-Kūrānī ist (auch im akademischen Kontext) zukünftig sowohl im Westen als auch im Osten zu erwarten.

¹¹⁵ Vgl. al-Kūrānī, *Mašra‘*, Bl. 118a-b.