

William C. Chittick: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989. XXII, 478 S. US\$ 74,50.

In den letzten Jahren ist unter den Orientalisten ein wachsendes Interesse an Ibn ‘Arabī zu bemerken, wie James Morris in seiner Artikelserie in den letzten Heften des *JAOS* mit eindringlicher Analyse gezeigt hat. Nachdem 1988 die in Chitticks Buch mehrfach erwähnte, auf eingehenden Quellenstudien beruhende Biographie des *magister magnus* von Claude Addas (*La Quête du Soufre Rouge*) erschienen ist, krönt das vorliegende Werk die bisherigen Versuche, Ibn ‘Arabī vorurteilslos zu sehen. Der Verf. hat sich seit langem intensiv mit Ibn ‘Arabī beschäftigt (was ihn nicht gehindert hat, auch Rūmī’s Werk vor einiger Zeit tiefgründig zu analysieren), und in dem (sehr schön gedruckten) *Sufi Path of Knowledge* bietet er die Früchte einer immer wiederholten Durcharbeitung der *Futūḥāt* und *Fuṣūṣ*.

Chittick versteht es, die Gedankengänge des *magister magnus*, deren viele er in Übersetzung bietet, in durchsichtiger Sprache darzulegen. Es ist ein Genuß, sein Englisch zu lesen, denn er hat die Gefahr vermieden, zu viele Fachausdrücke zu verwenden. Seine lange Erfahrung als Übersetzer islamischer religiöser Literatur aus dem Arabischen und Persischen ist deutlich, und manche seiner Wiedergaben sufischer Termini werden hoffentlich allgemein akzeptiert werden.

Chittick führt den Leser behutsam durch die wichtigsten Aspekte von Ibn ‘Arabī’s Werk und macht klar, wie mißverstanden und mißbraucht der Begriff *wahdat al-wuḡūd* ist, als dessen „Erfinder“ er im allgemeinen angesehen wird. Das Zentrum von Ibn ‘Arabī’s System ist, daß die unerkennbare göttliche Wesenheit immer als das einzige, das wahre Existenz hat, dem „nicht existierenden“ Anderen, das es doch zu Seiner Manifestation braucht, entgegengesetzt ist (der klassische Gegensatz *deus absconditus—deus revelatus*). Alles Geschaffene ist nur die Reflektion und Wirkung der Gottesnamen; sie sind es, die wirken (wie schon H. Corbin in seinem schönen, wenn auch, wie Ch. feststellt, zu persönlich gefärbten Werk *L’imagination créatrice* . . . festgestellt hat). Der Imagination kommt bei der Gegenüberstellung gewissermaßen die Rolle des *barzāh* zu. Ibn ‘Arabī, so Chittick, sucht den Menschen dahin zu führen, „mit zwei Augen“ zu blicken, d.h. sowohl die jedem geschöpflichen Zugriff verborgene Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens (*tanzīh*) als auch den Aufglanz der Namen in jeder geschaffenen Form (*taṣbīh*) zu erkennen: „ER/nicht ER“ ist das Geheimnis hinter den Dingen.

Chittick erklärt auch einen der verwirrendsten Punkte in Ibn ‘Arabī’s Gedankenwelt, den der fortwährenden Neuschöpfung. Sie bedeutet, daß sich alles Geschaffene ständig, sei es auch äußerlich unmerklich, wandelt und daß sich Gottes Aufglanz, *taḡallī*, nie in gleicher Form wiederholt.

Die Kritiker unter Ibn Taimiyyas Einfluß haben bis heute Ibn ‘Arabī für die Verderbnis des Sufismus und die Dekadenz der Muslime verantwortlich gemacht, weil seine Lehre „Alles ist Er“ (die er freilich nie so formuliert hat) die Unterschiede zwischen Gut und Böse aufhobe. Eines der Hauptverdienste von Chitticks Buch ist, daß er in immer neuen Beispielen zeigt, daß für Ibn ‘Arabī gerade das im Koran offenbarte Gesetz die absolute Richtschnur, die Waage aller Taten und Gedanken ist: kein *ta’wīl* ist gestattet, um einen Koranvers nur nach seinem inneren, dem Wortlaut nicht entsprechenden Sinn für sich selber zu interpretieren. Man darf nicht vergessen (was Ch. offenbar als bekannt voraussetzt), daß Ibn ‘Arabī der zāhiritischen Rechtsschule angehörte.

Mit der Feststellung, daß Ibn 'Arabī völlig auf dem Boden der *šarī'a* steht und sich stets auf Koran und *ḥadīṭ* stützt, ist der Weg zu einem neuen Verständnis seiner Rolle frei. Natürlich streitet Chittick nicht ab, daß vieles mißverstanden werden kann, wie etwa der Gedanke, daß jeder Mensch Gott nur gemäß der Form anbetet, in der Er sich ihm persönlich und nur ihm offenbart: wenn man solche Bemerkungen aus dem Kontext löst, wird dem „Götzendienst“ und der Selbstvergottung Tor und Tür geöffnet. Auch berührt es merkwürdig, daß sich der große Theosoph wortreich rühmt, die Station der „Dienerschaft“, den höchsten erreichbaren menschlichen Rang, in dem man die eigene völlige Nichtigkeit gegenüber der göttlichen Allmacht erkennt, erreicht zu haben: kann sich der ganz „entwordene“ Mensch noch seiner Stellung rühmen? Hier liegt eines der zahlreichen Paradoxie nicht nur in Ibn 'Arabī's Werk, sondern wohl in jedem Versuch, mystische Erfahrung auszudrücken.

Chittick hat Ibn 'Arabī's Gedanken über Gott, Schöpfung, Namen, den Weg des Suchers und vieles mehr höchst übersichtlich zusammengefaßt, und manche seiner Kapiteleinleitungen sind von geradezu poetischer Schönheit. Daß er keine Vergleiche mit anderen religiös-philosophischen Systemen zieht, sondern nur den *magister magnus* sprechen läßt, scheint mir gut; der Religionshistoriker wird nun anhand seiner Darstellung die zahlreichen Parellelen zu neuplatonischen Gedanken oder zur Mystik des Pseudo-Areopagiten ausarbeiten können; der Islamkundler wiederum wird zahlreiche Parallelen zwischen Ibn 'Arabī's Werk und der Dichtung seines jüngeren Zeitgenossen Ġalāladdīn Rūmī feststellen, der ja mit seinem wichtigsten Kommentator Šadraddīn Qūnawī befreundet war – aber trotz der Verwendung der gleichen Lieblingszitate (z. B. Sūra 8.17 und 15.21) ist der Weg der beiden großen Mystiker grundverschieden: bis ins Detail sorgfältig registrierte Erkenntnis hier, trans-logische Liebesentzückung dort. (Und wenn Qāḍī Qāḍan in Sind im 16. Jahrhundert Gott als den Banyanbaum sieht, der tausende von Luftwurzeln hat und doch einer ist, so ist das – jedenfalls für mich – leichter zu verstehen als die hunderte klug formulierter Argumente Ibn 'Arabī's für Einheit und Vielheit . . .)

Wichtig sind Ibn 'Arabī's ziemlich negative Bemerkungen über die Sufis, die ihm oft als Scharlatane erscheinen (was diejenigen modernen Sufis *ad absurdum* führt, die sich auf ihn berufen, ohne sein Werk jemals durchgearbeitet zu haben); wichtig ist auch seine Verwendung des Ausdrucks „muḥammadanisch“ für diejenigen, die den höchsten Rang der Nachfolge des Propheten als Diener Gottes erreicht haben: von hier führt der Weg gradlinig zur *ṭarīqa muḥammadiyya* Mīr Dards (gest. 1785) in Delhi, so sehr sich dieser auch von Ibn 'Arabī abgrenzen mag.

Eine Kleinigkeit scheint mir nachzutragen zu sein: wenn (S. 129) gesagt wird, daß Ibn 'Arabī die Buchstaben des göttlichen Odems, zwischen denen alles enthalten ist, ihrer Artikulationsstelle nach von *hā'* bis *wāw* absteigend angeordnet sieht, so scheint mir klar, daß er damit auf das Wort *huwa* anspielt, das sich ihm ja in einer großen Vision zeigte; denn grammatikalisch korrekt wäre eine solche Sequenz nur, wenn sie mit *'ain* begänne.

Es ist unmöglich, auch nur einen Bruchteil von der Fülle und Tiefe des vorliegenden Buches zu erwähnen, das durch ausführliche analytische Indices vortrefflich aufgeschlüsselt wird. Es wird für lange Zeit das Standardwerk über Ibn 'Arabī bleiben und ist unerläßlich nicht nur für den Islamkundler, sondern auch für die Religionswissenschaftler und jeden an mystischen Systemen Interessierten. Wir hoffen, daß Chittick auch einen weiteren Band mit der Analyse von Ibn 'Arabī's

Kosmologie und Eschatologie vorlegen wird; doch zunächst gibt uns dieses meisterhafte Werk genug Material zum Nachdenken.

Annemarie Schimmel, Cambridge, Mass.

**Rainer Hermann: Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd 'Alī (1876–1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts.** Frankfurt u.a.: Peter Lang Verlag, 1990. (Heidelberger Orientalistische Studien, 16). 337 S. DM 93,-.

Es erfreut immer wieder, den Konjunktiv so häufig benutzt zu sehen. Die Anwendung der indirekten Rede erfordert ihn. Der Autor bedient sich ihrer, um in Auswahl und Zusammenfassung von Kurd 'Alī's Werken dessen Gedankengänge und Argumente wiederzugeben; keine Kleinigkeit bei einem solchen Polygraphen (35 Monographien und ungefähr 250 Artikel, von einer bis über 100 Seiten Länge, sind aufgelistet). Der Autor hat durch eine gründliche Erarbeitung dieser Materialien eine umfassende Darstellung des Denkens Kurd 'Alī's zuwege gebracht. Mit Hilfe ausführlicher Benutzung anderer Quellen und der Aussagen von Kurd 'Alī selber konnte der Autor auch eine vollständige *vita* Kurd 'Alī's nachzeichnen und besonders auf die Zeitgenossen und Publikationen, die Kurd 'Alī's Denken geprägt haben, hinweisen.

Als problematisch für die Aussagekraft erweist sich die Gliederung der Arbeit. In einem Abschnitt des Buches wird die geistige Entwicklung Kurd 'Alī's sehr ausführlich behandelt. Man liest hier Interessantes über Ṭāhir al-Ġazā'irī, über Kurd 'Alī's Europaaufenthalte und seine Kontakte mit der syrischen Emigration in Ägypten. In einem anderen Abschnitt wird Kurd 'Alī's reformerisches Werk diskutiert. Der Zusammenhang zwischen beiden Aspekten ist dabei etwas verlorengegangen. Man erfährt nur selten, welche spezifischen Einflüsse für bestimmte Ideen oder Gedanken von Kurd 'Alī verantwortlich sind. Damit wird auch eine kritische Ortung Kurd 'Alī's in der Geistesgeschichte der modernen arabischen Gesellschaft schwierig. So versichert uns der Autor, daß Ṭāhir al-Ġazā'irī den größten Einfluß auf die geistige Bildung Kurd 'Alī's ausübte (34), und scheint sich dabei hauptsächlich auf die Aussagen Kurd 'Alī's selbst zu verlassen (35). Sieht man sich aber die reformerischen Ansätze von Kurd 'Alī im einzelnen an, so will mir scheinen, daß viele Gedankengänge durch Lektüre von Zeitschriften wie *al-Muqtaṭaf* oder *al-Hilāl* angestoßen wurden oder vielleicht, diffuser beschrieben, allgemein in den Kreisen der arabischen Intelligentsia damals diskutiert wurden.

Der Angriff auf „schmarotzende Staatsdiener“, die Abhängigkeit von Individuen vom Staat (235), abhängige Beschäftigung muslimischer Araber beim Staat (283) z.B. sind Argumente, die schon Zaidān in *al-Hilāl* dargestellt hatte. Natürlich hatte auch der letztere Demolin's *A quoi tient la supériorité des Anglo-saxons* gelesen. Auch wenn Kurd 'Alī z.B. Arabertum und Reinheit des Islams in Zusammenhang bringt, so steht er nicht alleine, sondern konnte sich zumindest auf Kawākibi berufen. Der Gedankengang ist natürlich auch impliziert in dem ganzen Ansatz der *Salafīyya*-Bewegung. Rekonstruktion konkreter Beziehungen zwischen Kurd 'Alī's Gedankengängen und den intellektuellen Einflüssen seiner Umgebung hätte

sicher zu einer besseren Einordnung des Beitrages und der Rolle Kurd 'Alī's in der modernen arabischen Geistesgeschichte führen können.

Gut eingeordnet und analysiert ist Kurd 'Alī's Verhältnis zur *Šī'a*, zur Geschichte der Umayyaden und dem syrisch-arabischen Nationalismus; einer Problematik, die in umfassender Form in Ende's *Arabische Nation und islamische Geschichte* diskutiert wurde.

Immer wieder fallen dem Leser die widersprüchlichen Aussagen Kurd 'Alī's zu Religion und Staat, Religion und Wissenschaft auf. Er fordert absolute Trennung von Staat und Religion (242), hält aber „apodiktisch und ohne jede Zugeständnisse an den für endgültig und unteilbar erklärten Dogmen des Korans fest“, während „die Religion alleine, heute (dem Menschen) nicht weiterhelfe“ (270). Natürlich wird man nicht ein zusammenhängendes, in sich logisches Denksystem in Kurd 'Alī's Werken finden können, aber gerade die innere Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit, aber auch die Veränderung der Ansätze im Laufe der Zeit müssen zum analytischen Problem gemacht werden. Er ist keineswegs alleine in seiner Widersprüchlichkeit. Der Versuch, gleichzeitig in verschiedenen Richtungen nach Antworten auf die Krise der eigenen Zeit zu suchen, ist geradezu symptomatisch.

In seiner Beurteilung von Kurd 'Alī bemerkt der Autor, daß er „in seinem Reformansatz weder die Originalität al-Kawakibi's (erreichte), noch gelang es ihm, wie 'Abduh das religiöse Denken der Muslime zu verändern, oder wie al-Husri eine nachhaltige politische Wirkung zu entfalten“ (203), und bescheinigt ihm, daß er in der Polarisierung zwischen militantem Islamismus und säkulärem Nationalismus mit seinem „pro-westlichen und weitgehend liberalen Ansatz einer grundlegenden kulturellen Erneuerung ... zunehmend marginalisiert wurde“ (296). Mindestens zum Teil ist der Grund dafür in dem oft oberflächlichen und klischeehaften Denken Kurd 'Alī's zu suchen: Die Türken, das Kriegervolk, das keine stabile Zivilisation errichten konnte! (221); in Europa seien Scheidungsraten höher, und außerehelicher Geschlechtsverkehr würde dort praktiziert – daher Notwendigkeit der Polygamie (244); Überschätzung des Beitrages, den die arabisch-islamische Zivilisation zur Entwicklung der modernen abendländischen Zivilisation geleistet hat (262); den Holländern Freundlichkeit und Nachsichtigkeit als Kolonialherren zu bescheinigen (268), kann nur aus gesegneter Unkenntnis geschehen. Allerdings waren auch solche Klischees nicht zufälligerweise verbreitet und erfüllten gewisse Funktionen, die zu analysieren es sich lohnt.

Was nun Kurd 'Alī's Beitrag zur Geistesgeschichte der modernen arabischen Gesellschaft betrifft, so drängt sich nach Lektüre dieser umfassenden Arbeit der Eindruck auf, daß er viel geringer ist, als man vermutet hatte.

Thomas Philipp, Erlangen

**Martin Hinds and Hamdi Sakkout: Arabic Documents from the Ottoman Period from Qaṣr Ibrīm. (Texts from Excavations, ed. by W.J. Tait. Eighth Memoir). London: Egypt Exploration Society, 1986. x, 114 S., 8 Tafeln. ISBN 0-85698-090-0.**

Bereits in dem Gemeinschaftsbeitrag zur Festschrift Iḥsān 'Abbās „A letter from the governor of Egypt to the king of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-