

Abū ‘Alī al-Husain ibn Abdullāh ibn Sīnā

Al-Qaṣīdat al-‘ainīya –

Über den Abstieg und die Rückkehr der menschlichen Seele *

Abū ‘Alī al-Husain ibn Abdullāh ibn Sīnā (370/980 – 428/1037)¹, im lateinischen Westen Avicenna genannt, war einer der bedeutendsten persischen Gelehrten in der islamischen Welt. Neben seinen umfangreichen philosophischen und medizinischen Schriften, die - ins Lateinische übersetzt - einen starken Einfluss auf das christliche Abendland ausübten, hat Ibn Sīnā auch eine Reihe von Gedichten in arabischer und persischer Sprache verfasst. Sein berühmtestes arabisches Gedicht ist unter der Überschrift *Al-qaṣīdat al-‘ainīya* überliefert worden; das Gedicht heißt ‘*Ainīya*, weil jeder Vers auf den Buchstaben ‘ain endet. Es wird aber auch als das Gedicht über die Seele (*qaṣīdat al-nafs*) bezeichnet. Im Folgenden wird zunächst die neue kritische Edition² des arabischen

¹ Über die Autobiographie von Ibn Sīnā siehe Paul Kraus, *Eine arabische Biographie Avicennas*, in: *Klinische Wochenschrift* 11, 1932 (Berlin), 1880-1884 und William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, New York 1974.

² Diese neue kritische Edition findet sich in dem Aufsatz von Daniel De Smet, *Avicenne et l’ismaélisme post-fatimide selon la *Risāla al-mufīda fī iẓāḥ mulġaz al-qaṣīda* de ‘Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (ob. 1215)*, in: *Avicenna and his*

Textes dieses Gedichts mit deutscher Übersetzung vorgelegt; anschließend werden einige Hinweise für eine Deutung gegeben.

1. Arabischer Text

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| ورقاء ذات تحجب وتمنع | هبطت إليك من المحل الأرفع |
| وهى التى سفرت ولم تتبرقع | محبوبةً عن كل مقلّة ناظر |
| كرهت فراقك وهى ذات تفجع | وصلت على كره إليك وربما |
| ألفت مجاورةً الخراب البلقع | أنفت وما أنست فلما واصلت |
| ومنازلاً بفراقها لم تقنع | وأظنها نسيت عهداً بالحمى |
| عن ميم مركزها بذات الأجرع | حتى إذا حصلت بهاء هبوطها |
| بين المنازل والطلول الخضع | علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت |
| بمدامع تهيمى ولما تقلع | تبكى إذا ذكرت عهداً بالحمى |
| درست بتكرار الرياح الأربع | وتظل ساجعةً على الدمن التى |
| نقص عن الأوج الفسيح الأرفع | إذ عاقها الشكل الكثيف وصدّها |
| عنها خليف الترب غير مشيع | وغدت مفارقةً لكل مخل |
| ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع | حتى إذا قرب المسير من الحمى |
| ما ليس يدرك بالعيون الهجع | سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت |
| والعلم يرفع قدر من لم يرفع | وغدت تغرد فوق ذروة شاهق |
| سام إلى قعر الحضيض الأوضع | فلأى شسى أهبطت من شاهق |
| طويت عن الفذ اللبيب الأروع | إن كان أهبطها الإله لحكمة |
| لتعود سامعةً لما لم تسمع | فهبوطها لاشك ضربةً لازب |
| فى العالمين فخرقها لم يرقع | وتعود عالمةً بكل خفية |
| حتى لقد غربت بغير المطلع | وهى التى قطع الزمان طريقها |
| ثم انطوى فكأنه لم يلمع | فكأنها برق تألق بالحمى |

heritage – Acts of the international colloquium Leuven – Louvain-la-neuve
September 8 – September 11, 1999, ed. by Jules Janssens and Daniel De Smet,
Leuven 2002, 8 f. Dort auf Seite 7, Anmerkung 30 und 31, weitere Angaben
über vorherige Editionen und Übersetzungen.

2. Deutsche Übersetzung³

Herabgestiegen ist sie zu dir von einem höchsten Ort (al-maḥalli al-arfa`),

die Taube (warqā`) voller Stolz und voller Unnahbarkeit.

Verhüllt bleibt sie dem Auge aller Beobachtenden,

obwohl sie ihren Schleier abgelegt hat und ohne Burqa⁴ war.

Gegen ihren Willen ist sie bei dir angekommen,

und vielleicht ist es doch möglich,

dass sie - wegen der Trennung von dir - Schmerzen empfindet.

Sie verschmähte jede Gesellschaft und entzog sich ihr,

als sie aber mit dir vereinigt war, hat sie sich an das Ödland und die Wüste gewöhnt.

Sie hatte, so scheint mir, das Bündnis mit dem fernen Heiligtum und Heim vergessen,

von denen sie ohne Grund getrennt ist.

Einmal auf diese Weise beim F⁵ ihres Falls angekommen,

vom M⁶ ihrer Mitte getrennt, in einem ausgetrocknetem Land,

³ Eine vollständige deutsche Übersetzung dieses Gedichts findet sich auch in: Johann Christoph Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit – Religion und Welt im Islam, München 1991, 141 f.

⁴ Die Burqa ist ein Kleidungsstück, das von muslimischen Frauen getragen wird und der Verschleierung des gesamten Körpers dient. Lediglich für die Augen bleibt ein schmaler Schlitz.

⁵ Im arabischen Text steht ha von hubūt (Fall).

⁶ Im arabischen Text steht mīm von markaz (Mitte, Zentrum).

war sie an das S⁷ der Schwere gebunden und hat sich
wiedergefunden

zwischen den elenden Trümmern von Lagerstätten.

Sie weint, als sie sich an das Bündnis mit dem fernen Heiligtum
erinnert,

und ihre Tränen fließen unaufhörlich.

Fortwährend klagt sie über die Asche der Lagerstätte,

die von den vier Winden ausgelöscht wurde.

Ihre feste Gestalt behindert sie,

und die Dürftigkeit hält sie von dem grenzenlosen höchsten Gipfel
fern.

Sie rüstet sich, um sich von allem zu trennen, was hinter ihr auf
staubigen Wegen liegt,

bis zum Augenblick, da sich der Aufbruch zum fernen Heiligtum
nähert

und die Reise in den grenzenlosen Raum unmittelbar bevorsteht.

Sie schreit auf, denn, als sich ihr Schleier hebt, erkennt sie,

dass sie mit ihren eingeschlafenen Augen nichts wahrnehmen kann.

Von einem hohen Gipfel gurr sie dann,

denn das Wissen erhöht den Rang der Demütigen.

⁷ Im arabischen Text steht tā` von tākil (Schwere).

Aus welchem Grund ist sie aus so großer Höhe in die Tiefe herabgestürzt?

Wenn es die Gottheit war, die sie aus Weisheit fallen ließ,
dann blieb dies selbst den klügsten Einzelwesen verborgen.

Ihr Fall fand – ohne jeden Zweifel – notwendigerweise statt,
damit sie zurückkehrt und versteht, was sie nicht verstanden hat.

Und damit sie jedes Geheimnis in den beiden Welten versteht,
denn ihr Riss ist nicht behoben.

Sie ist es, deren Weg von der Zeit abgetrennt ist,
bis sie - ohne Rückkehr - entschwindet.

Sie ist wie ein Blitz, der im fernen Heiligtum erglänzt,
um dann zu entschwinden als hätte er niemals geleuchtet.

3. Hinweise für eine Deutung

Die weitreichende Bedeutung von Ibn Sīnās berühmtem Gedicht über die Seele zeigt sich darin, dass es im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche Deutungen erfahren hat, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann. Im Folgenden werden lediglich einige Hinweise für eine spätere Deutung aufgezeigt.

Das vorliegende Lehrgedicht ist in arabischer Sprache in der Form einer Qaṣīda abgefasst, das heißt in der bedeutsamsten Form der arabischen Dichtung überhaupt⁸.

Das Thema dieses Gedichts ist der Abstieg oder der Fall der menschlichen Seele aus der himmlischen Welt in die irdische Stofflichkeit und – nach einer bestimmten Zeit der Gefangenschaft und der Vergessenheit in der irdischen Welt – ihre Reise zurück in die himmlische Heimat.

Die menschliche Seele wird im vorliegenden Gedicht durch eine Taube⁹ versinnbildlicht. Diese Symbolik – der Vogel als Sinnbild der menschlichen Seele – erinnert an Platon, der in seinem Dialog Phaidros von der gefiederten Seele spricht: „Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte <Seele> schwebt in den höheren Gegenden und waltet durch die ganze Welt; die entfiederte aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nur durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Lebewesen genannt und bekommt den Beinamen sterblich; unsterblich aber nicht aus irgend erwiesenen Gründen, sondern wir bilden uns, ohne Gott weder gesehen zu haben noch hinlänglich zu erkennen, ein unsterbliches Lebewesen, das auch eine Seele hat und einen Leib hat, aber auf ewige Zeit beide zusammen vereinigt. Doch dieses verhalte sich,

⁸ Vgl. dazu Renate Jacobi, Studien zur Poetik der altarabischen Qaside, Wiesbaden 1971 sowie die Rezension dieses Werkes von Wolfhard Heinrichs, in: Der Islam 51, 1974, 118-124.

⁹ Daniel Haag-Wackernagel, Al Hamam – die Taube im arabischen Raum, in: Daniel Haag-Wackernagel, Die Taube – vom heiligen Vogel der Liebesgöttin zur Strassentaube, Basel 1998, 132-147.

wie es Gott gefällt, und auch nur so sei hiermit davon geredet. Nun lasst uns die Ursache von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten. Es ist aber diese: Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt¹⁰. Ibn Sīnā kannte diese Stelle mit Gewissheit aus der sogenannten „Theologie des Aristoteles (Utūlūgīya Aristāṭālis)“, die zum Teil aus paraphrasierten Übersetzungen von Plotins Enneaden ins Arabische besteht. In der vierten Enneade, die vom Abstieg der Seele in die Leibeswelt handelt, spricht Plotin über Platons Seelenlehre: „Im Phaidros endlich ist ihm ‚Entfiederung‘ die Ursache des Herabstiegs in diese Welt, bestimmte ‚Umläufe‘ bringen die Seele nach dem Aufstieg auf die Erde zurück, ‚andre‘ wieder sendet in diese Welt hinab ‚Richtspruch‘, ‚Los‘, ‚Schicksal und Zwang. Im Gegensatz zu all diesen Stellen, wo er das Eintreten der Seele in den Körper verwirft, preist er aber im Timaios den Kosmos (und meint damit diese irdische Welt) und nennt ihn einen ‚seligen Gott‘, und vom Schöpfer in seiner Güte sei ihm die Seele gegeben auf dass diese Welt geistbegabt sei, denn geistbegabt sollte sie sein, das aber war nicht möglich ohne Seele; zu diesem Ende also entsandte Gott die Seele in das All, zu diesem Ende aber auch zu einem jeden von uns, um der Vollkommenheit des Alls willen; denn es sollten alle Arten von Wesen, die in der geistigen Welt waren, auch in der sinnlichen vorhanden sein“¹¹.

Das weitere Schicksal der Taube, das heißt den Weg der menschlichen Seele in der irdischen Welt schildert Ibn Sīnā in eindrucksvollen Bildern. Durch ihren Abstieg auf die Erde hat die Taube ihre Fähigkeit zum Fliegen verloren. Damit will Ibn Sīnā

¹⁰ Platon. Phaidros 246 d-b, (Übersetzung nach Friedrich Schleiermacher).

¹¹ Plotin, Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt, IV, 8, 1-2, (Übersetzung von Richard Harder).

zeigen, dass der menschlichen Seele ihr natürliches geistiges Vermögen verloren gegangen ist und dass sie nun eine Gefangene der niederen animalischen Seelenvermögen geworden ist. Dazu kommt, dass sie alle Erinnerungen an ihre ursprüngliche Freiheit in der himmlischen Welt verloren hat, mit anderen Worten, sie hat kein Bewusstsein mehr von ihrem ursprünglichen höchsten seelischen Vermögen, dem intellectus theoreticus (al-ʿaql al-nazarī), mit dem sie imstande war, die geistigen Emanationen der himmlischen Intelligenzen, vor allem die zehnte Intelligenz zu empfangen, die auch als intellectus agens (al-ʿaql al-faʿāl) bezeichnet wird. Die Seele verfügt nach ihrem Abstieg in die irdische Welt lediglich über den intellectus practicus (al-ʿaql al-ʿamalī), der die niederen sinnlichen Fähigkeiten der vegetativen und animalischen Seele steuert. Weil die Seele ihren göttlichen Ursprung vergessen hat, gewöhnt sie sich allmählich an diesen herabgesetzten Zustand in der irdischen Welt. Dennoch wird sie von einer verborgenen Sehnsucht nach ihrer himmlischen Heimat bewegt. Erst als es ihr – mit Gottes Hilfe gelingt – den Schleier des Vergessens, der sich bei ihrer Ankunft auf Erden über sie gelegt hat, emporzuheben, vermag sie sich langsam aus ihrem irdischen Gefängnis zu befreien. Sie erinnert sich wieder ihres ursprünglichen göttlichen Wesen und gelangt so wieder zu jenem überzeitlichen himmlischen „höchsten Ort“, an dem sie vor ihrem irdischen Dasein immer schon geweilt hat.

Abschließend sei kurz darauf hingewiesen, dass der große persische Gelehrte und Mystiker Mullā Ṣadrā Ṣirāzī (975/1571-1045/1635-36) nach entsprechenden Zitaten aus dem Koran, den prophetischen Überlieferungen, den Überlieferungen des ersten

Imams 'Ālī ibn 'Abī Ṭālib, der Theologie des Aristoteles¹², der allegorischen Erzählungen Salāmān und Absāl und Hayy ibn Yaqzān (Der Lebendige, der Sohn des Wachenden) von Ibn Sīnā¹³ die ersten Zeilen dieses Gedichts in seinem großen Werk „Kitāb al-Ḥikma al-muta'āliya fī 'l-masā'il ar-rubūbiya al-masammā bi'l-Asfār al-arba'a (Die transzendente Theosophie der vier Reisen des Intellekts) anführt, um die Präexistenz der Seele¹⁴ zu beweisen. Diese Lehre von der Präexistenz ist eine Grundlehre seiner Wissenschaft von der Seele ('ilm al-nafs), die alle bisherigen Seelenlehren von den alten Griechen bis zu den großen islamischen Gelehrten zusammenfasst und zugleich eigenständig und ganzheitlich weiterentwickelt hat. Ibn Sīnā's Gedicht von der Seele bildet in diesem Ganzen einen kleinen aber tiefgehenden Anblick von Mullā Ṣadrā's Seelenlehre.

* Aus dem arabischen übersetzt und kommentiert von Prof. Dr. Roland Pietsch

¹² Plotinus, *Uṭūlūḡīya Aristāṭālis*, in: *Aflūṭīn 'ind al-'Arab; Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, coll., ed. et prolegomenis instruxit 'Abd al-Rahmān al-Badawī*, 3. Auflage, Kuwait 1977, 84. Vgl. dazu die erste arabische Edition der *Uṭūlūḡīya Aristāṭālis*: „Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften von Friedrich Heinrich Dieterici, Leipzig 1882, (Nachdruck Amsterdam 1965) und seine deutsche Übersetzung „Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Fr. Dieterici“, Leipzig 1883.

¹³ Siehe Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire: étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris 1979.

¹⁴ In seinen anderen Werken hat Ibn Sīnā die Präexistenz der Seele ausdrücklich gelehrt, worauf auch Mullā Ṣadrā deutlich hingewiesen hat.