

Muhyi-d-dîn Ibn al-'Arabî al-Hâtimî

Die Fassungen der Weisheit

(FUSUS AL-HIKAM)

Übersetzung von acht ausgewählten Kapiteln aus dem Buch „Fassungen der Weisheit“ mit Auszügen aus dem Kommentar von Sheikh ʿ Abd ar-Razzâq al-Qashânî und Erläuterungen von Titus Burckhardt

Herausgegeben mit einem Vorwort von Roland Pietsch

Vorwort

Die Schriften Ibn ʿArabî's sind Ausdruck der sufischen Überlieferung in ihrer höchsten und reinsten Ausprägung. Diese Überlieferung, die in ihrer innersten Mitte mit der Mitte aller großen Menschheitsüberlieferungen übereinstimmt und mit ihnen eine innere Einheit bildet, ist grundsätzlich auf die reine Erkenntnis der einen und unbedingten Wirklichkeit ausgerichtet oder, was dasselbe ist, auf die Einheit alles Erkennbaren und Erkennenden in der einen namenlosen höchsten Wirklichkeit. Dieses sufische Erkennen und sein Inhalt, nämlich die jenseits aller Unterscheidungen liegende Einheit der göttlichen Wesenheit, sind mit den Mitteln des bloßen Denkens nicht zu erfassen. Die Einung mit dieser Wesenheit erfolgt vielmehr durch einen geistigen Zustand, der sich mit dem alle Zustände durchdringenden reinen göttlichen Sein vereint und in ihm aufgeht. Die Voraussetzung dafür ist die Bejahung der im Menschen gegenwärtigen göttlichen Wahrheit, die auch als sein wahres unerschaffenes und ewiges Selbst bezeichnet werden kann. Der Mensch wird seines wahren Selbst inne, wenn er sich von den aus ichhaften Bestimmungen gesponnenen

Täuschungen befreit, die wie ein dichter Schleier die Wahrheit in ihm verhüllen.

Von der reinen Erkenntnis und der gegenseitigen Durchdringung von Gott und Mensch, die zur Aufhebung dieser Unterscheidung und letzten Endes zur Einung von Gott und Mensch führt, handelt auch Ibn Arabî's Buch „ Fassungen der Weisheit“, das mit Recht als eine Zusammenfassung oder als Kompendium der wichtigsten sufischen Lehren des Meisters angesehen werden kann.

Titus Burckhardt¹ hat in der Einleitung zum Vorwort der „ Fassungen der Weisheit“ die Sinnbildlichkeit des Titel folgendermaßen erklärt: „Al-fass bedeutet die Fassung eines Edelsteins oder eines Siegelsteines am Ring. Die Fassung, sagt Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî ... ist in ihrer Gestalt dem Schnitt des Siegelsteines angepasst. Der Stein ist demnach das Sinnbild der Weisheit (hikmah), welche einem bestimmten Gottgesandten oder Propheten als unaussprechliche Erkenntnis gegeben wurde“. Das Besondere an Ibn Arabî's Buch besteht in der Tat darin, dass, wenn die Anblicke der Weisheit zu den verschiedenen im Koran genannten Propheten der Menschheit in Beziehung gesetzt werden, die Propheten selbst die „ Fassungen“ der Erkenntnis sind. Die Erkenntnisse aber, die den verschiedenen Propheten zuteil wurden, sind Anblicke der einen Weisheit. Was in diesem Sinne von den Fassungen als Anblicken der Weisheit gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch für die verschiedenen Überlieferungsformen, die alle Anblicke der einen ewigen Weisheit, sophia perennis, sind. Ibn Arabî's Buch „ Fassungen der Weisheit“ bezieht sich grundsätzlich auf diese sophia perennis, welche die Mitte und der Kern aller wahren Überlieferungen ist.

Die „ Fassungen der Weisheit“ sind nicht leicht zu verstehen. Deshalb haben die bedeutendsten Sufi-Meister immer wieder ausführliche Kommentare zu diesem einzigartigen Buch geschrieben.

Einer dieser Meister ist Sheikh 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî (gest. 1330)². Sein Kommentar findet sich in der lithographischen Edition des Fusus al-Hikam, die 1891 in Kairo von Muhammad al-Bârûnî herausgegeben wurde und die mit der von Jalâl ad-dîn Uskûbî 1887 besorgten lithographischen Edition des Fusus al-Hikam für Titus Burckhardt die Grundlage für seine Übersetzung der folgenden acht ausgewählten Kapiteln war:

1. Das Vorwort von Muhyi-d-dîn ibn al-‘Arabî
2. Die Göttliche Weisheit im Wort Adams
3. Die Weisheit des Aushauchens im Wort von Seth
4. Die Weisheit der Erhabenheit im Wort von Noah
5. Die Weisheit inniger Liebe im Wort von Abraham
6. Die Weisheit des Herzens im Wort von Shu’aib
7. Die prophetische Weisheit im Wort von Jesus
8. Die Weisheit der Barmherzigkeit im Wort von Salomon

Titus Burckhardt hat jedem dieser Kapitel eine eigene Einleitung vorangestellt, in die zum Teil einzelne Vorreden von Sheikh al-Qashânî eingefügt sind. Einzelnen Abschnitten der Übersetzung folgen jeweils Auszüge aus dem Kommentar von al-Qashânî (Q) und Erläuterungen von Titus Burckhardt (B).

© World Wisdom, Bloomington, IN 47402 USA, www.worldwisdom.com

1. Das Vorwort des Meisters Muhyi-d-dîn ibn al'Arabî zu den Fassungen der Weisheit

Einleitung

Wörtlich übersetzt heißt die Überschrift des Buches „Die Fassungen der Weisheiten“. Die Fassung, im Sinne des arabischen Ausdruckes „al-fass“ bedeutet die Fassung eines Edelsteines oder eines Siegelsteines am Ring. Die Fassung, sagt Muhyi-d-dîn ibn al'Arabî im Kapitel über das Sinnbild der Weisheit (hikmah), welche einem bestimmten Gottgesandten oder Propheten als unaussprechliche Erkenntnis gegeben wurde. Denn die verschiedenen Weisheiten oder verschiedenen Anblicke der Weisheit sind in diesem Buch auf einzelne heilige Gesetzgeber bezogen. Die Fassung ist das Gefäß der jeweiligen Weisheit; doch ist Gefäß und Inhalt im Grunde aus Einem. Das drückt sich darin aus, dass Muhyi-d-dîn ibn al'Arabî die Gesandten und Propheten im Einklang mit der Benennung Christi und im Hinblick darauf, dass sie alle ihrem Wesen nach Herabkünfte des Göttlichen sind, als „Worte“ bezeichnet.

Übersetzung

Das Lob sei Gott, der die Weisheiten in die Herzen der Worte herabsendet, durch die Einheit des unmittelbaren Weges vom höchsten Zustande; wenn sich auch die Weisen des Glaubens den Unterschieden der Völker entsprechend unterscheiden.

Q: Es ist, als antworte er auf den Einwand, wenn die Weisheiten auf dem Einen Wege in die Herzen des Propheten herabgesandt wurden, könnten sich ihre Lehren nicht scheiden, indem er sagt, die Verschiedenheit der Bereitschaften der Völker bedinge die Unterschiede der Weisen, den Weg der Einheit, der dem Ziel und dem Gehalt nach ein einziger ist, zu beschreiten, - so, wie die Strahlen zwischen dem Mittelpunkte eines Kreises und den Punkten des Umkreises als kürzeste Verbindungen der Mitte mit den einzelnen Punkten des Umkreises verschieden gerichtete Wege und dennoch alle nur den Weg vom Umkreis zur Mitte darstellen. Oder wie die mannigfachen Heilmittel, die ein einziger Arzt verschiedenen Kranken gibt, den einen Zweck haben, von der Krankheit zur Gesundheit zu führen. Also ist der Weg der Herabkunft des Ursatzes zu den Propheten einer; und der Sinn der Herabkunft auf dem Wege der Einung zu Gott zu leiten, ist ein Einziger; allein, die Verschiedenheit der Bereitschaften bedingte die Gegensätze der Glauben und Weisen, denn das Heil jeglichen Volkes liegt in der Aufhebung einer ihm besonders eigenen Verdorbenheit, und die Rechtleitung der Völker geht von deren

verschiedenen Mittelpunkten und Rangstufen gemäß den Prägungen ihrer Seelen aus.

Gott segne den, der die geistigen Strebungen aus den Schatzkästen der Güte und der Freigebigkeit durch das richtige Wort spendet, Mohammed und seine Sippe, und gebe ihm den Frieden!

Alsdann: Ich sah den Gesandten Gottes, auf dem Gottes Segen und Frieden ist, in einem frohen Gesichte, das mir in den letzten zehn Tagen des Monats Muharram im Jahre sechshundertundsiebenundzwanzig in der Einfriedung von Damaskus zuteil wurde. Er, auf dem Gottes Segen und Frieden ist, hielt ein Buch in der Hand und sprach zu mir: Dies ist das Buch der Fassungen der Weisheit. Nimm es und bringe es hinaus vor die Leute, dass sie daraus Nutzen ziehen! Da sprach ich: Gehör und Gehorsam Gott und seinem Gesandten und den Inhabern des Befehles unter uns, wie es uns befohlen wurde!

Q: Hinweis auf das Gotteswort: „Folget Gott und folget dem Gesandten und den Inhabern des Befehles unter euch“³!

Da erlangte ich das Pfand. Und ich machte meine Absicht rein und mein Wollen und Streben frei, auf dass ich dieses Buch, wie es mir der Gesandte Gottes zugemessen, ohne Zusatz noch Abstrich hervorbringe. Und ich bat Gott, dass Er mich darin und in all meinen Zuständen zu seinen Knechten, über die der Satan keine Gewalt hat, zähle, und dass Er mich in allem, was meine Finger schreiben, meine Zunge ausspreche und mein Herz umfasse, durch göttliche Eingebung (al-ilqâ' as-subbûhî) und geistige Einblasung (an-nafath ar-rûhî) auszeichne,

B: Die erstgenannte Eingebung kommt unmittelbar von Gott, dem Barmherzigen - ar-rahmân -, die zweitgenannte ist durch den heiligen Geist oder den Engel, welcher Geist genannt wird, vermittelt. Damit, sagt al-Qashânî, sind die drei Arten der Eingebung erwähnt: die Göttliche, die Engelhafte und die Satanische, vor welcher er sich verwahrte.

im schreckhaften Gemüte bewahrt durch göttlichen Beistand; so dass ich ein Übersetzender, nicht ein Bestimmender sei; also, dass ein jeder mit dem Herzen Schauende von den Leuten Gottes wahrnehme, dass es vom heiligen, über alle seelischen Neigungen erhabenen, von keiner Täuschung getrübbten Zustande kommt. - Und ich hoffe, dass mir Gott, da er meine Bitte vernahm, meinem Rufe Antwort gab, so dass nichts eingegeben wurde, als das, was Er mir eingab, und nichts in diesem

Buche niedergelegt wurde, als das, was Er auf mich herabsandte. - Nicht, dass ich ein Prophet oder ein Gesandter wäre; doch bin ich ein Erbe und einer, der sein Jenseitiges im Auge hält.

Das, was von Gott kommt, vernehmet,
und zu Gott kehrt zurück!
Wenn ihr nun vernommen habt,
was ich brachte, erfasset es,
legt mit Verständnis auseinander
das gesamte Wort, und eint es.
Dann spendet davon dem Suchenden.
Und wehret nicht dieser Barmherzigkeit,
die euch umfasst; umfasst sie!

Ich erhoffe von Gott, dass ich einer sei, dem geholfen wurde, der sich helfen ließ und der half, und der durch das reine mohammedanische Gesetz bestimmt wurde, sich bestimmen ließ und bestimmte, - und dass Er uns in dessen Schar versammle, wie Er uns von seinem Volke sein ließ. Das Erste aber, was der König seinem Knechte von jenem übergab, war: Die Fassung göttlicher Weisheit im Wort Adams.

2. Die Fassung Göttlicher Weisheit im Wort Adams

Einleitung

Die Fassung, welche den Edelstein der Göttlichen Weisheit (al-hikmat al-ilâhiyah) aufnimmt, ist der „vollkommene Mensch“ (al-insân al-kâmil) oder, - um diesen Ausdruck von einer bloß ethischen Deutung abzurücken – der „universelle Mensch“; denn man darf nicht übersehen, dass der Begriff den verstandesmäßigen Rahmen sprengt; ist es doch nicht möglich, dem Menschen in seiner vergänglichen Form die Vollkommenheit zuzusprechen. Es ist demnach ein Wesen gemeint, das um seiner Allseitigkeit willen sinnbildlich, auf Grund der Ähnlichkeit, die zwischen einer ganzheitlichen Form und der Ganzheit an sich besteht, den Namen „Mensch“ trägt. Denn der Mensch ist innerhalb dieser Welt kraft seiner mittleren Stellung im Plan des irdischen und seelischen Kosmos das ähnlichste Abbild der Allheit, er ist nach sufischer Ausdrucksweise eine Abschrift des Alls, so dass man von seiner Form auf die „Göttliche Form“ schließen kann.

Der Mensch vereinigt in seiner Anlage die Möglichkeiten aller Lebewesen der ihn umgebenden Welt; er vermag ihre Wesenheiten erkennen, während sie ihn nicht wesentlich zu erfassen vermögen. Die Möglichkeit, sich seiner Einheit mit dem All innewerden, die grundsätzlich in jedem Wesen liegt, ist in dem Maße wirksamer, als ein Wesen in seiner Anlage vielfältiger und umfassender als Sinnbild des Göttlichen an Spiegelung reicher ist.

Der vollkommene oder universelle Mensch bedeutet das Dasein seiner Ganzheit. Das ist, je nachdem, ob man es förmlich oder wesentlich auffasse, entweder die Zusammenfassung aller Gott gegenüber duldigen Formen oder aber der diese Formen einende universelle Geist. Und weil die Ganzheit des Daseins wegen der Endlosigkeit der Vielfalt an Formen überhaupt nicht als Summe erfasst werden kann, so ist eben jene Zusammenfassung nichts anderes als die Einung im unteilbaren Geist, und ist die Ganzheit des Ganzen mit dem universellen Geist in jedem Teil des Daseins gegenwärtig.

Der Allmensch ist somit der Grund der Ähnlichkeit der Teile mit dem Ganzen, der Entsprechung zwischen dem „Makrokosmos“ und dem „Mikrokosmos“, der großen und der kleinen Welt, die darin zum Ausdruck kommt, dass sich die Welt im Erkennen jedes einzelnen Wesens spiegelt und andererseits die Zustände und Wahrnehmungen der einzelnen Wesen in den Zusammenhang der großen Welt eingeordnet sind.

Die sufische Lehre vom Allmenschen und vor allem auch das vorliegende Kapitel der „Fassung der Weisheit“ fußen auf den Stellen des Korans, in welchen von der Erschaffung Adams die Rede ist, namentlich auf folgender Stelle der zweiten Sure, angefangen von Vers 28: „Und als Gott zu den Engeln sprach: Ich werde auf Erden einen Stellvertreter einsetzen; da antworteten sie: Wirst Du jemanden auf ihr erschaffen, der allda Verderbnis stiftet und Blut vergießt, während wir Dein Lob singen und Dich heilig preisen? Da sprach Er: Wahrlich Ich weiß, was ihr nicht wisst. Und Er lehrte Adam alle Namen, dann zeigte Er sie den Engeln und sprach: Wahrsagt Mir den Namen dieser, wenn ihr wahrhaftig seid! Da sagten sie: Erhaben bist Du! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast, wahrlich Du bist der Wissende, der Weise! Und Er sagte: Oh Adam, wahrsage ihnen ihre Namen. Und als er ihnen ihre Namen nannte, sprach Er: Habe Ich euch nicht gesagt, dass Ich das Geheime der Himmel und der Erde kenne und dass Ich weiß, was

ihr äußert und was ihr verschweigt? Und als Wir zu den Engeln sagten: Werfet euch vor Adam nieder, da warfen sie sich nieder außer Iblis, der es verweigerte, sich überhob und untreu ward“.

Nach sufischer Auslegung sind die Namen, die Gott Adam lehrte, die Namen Gottes, wenn auch die Deutung zulässig ist, dass sie die Namen aller Wesen oder die der Engel seien. Doch die erste Erklärung ist notwendigerweise die wahrste, weil die Namen Gottes die Urgehalte aller Wirklichkeiten des Daseins und damit aller Dinge bedeuten. In abgeleiteter Bedeutung sind diese Namen auch die dem menschlichen Geist innewohnenden, allgültigen Begriffe.

Demnach ist Adam die Erkenntnis des göttlichen Gehaltes aller Existenzen zuteil geworden, und das heißt, - da Sein und Erkennen ineinander münden, - dass Adam in seinem Wesen mit allen göttlichen Eigenschaften eins ist.

Die Verwirklichung sämtlicher göttlicher Eigenschaften ist die eigentliche Bestimmung des menschlichen Zustandes, dessen Würde nur von den Heiligen, den Gottgesandten und den Propheten ganz erlangt wird. Den anderen Menschen – die nur den „tierischen Menschen“ verwirklichen – verdeckt der Schleier der Täuschung (al-hijâb) die eigene innere Wirklichkeit (haqîqah), und der Mensch, der seine Bestimmung vergisst, kann tiefer fallen als ein Tier, welches in seiner Duldigkeit dem Gesetz seiner Art treu bleibt, - wie das in der Sure des Feigenbaums gesagt ist: „Wir haben den Menschen in schönster Gestaltung geschaffen. Dann verwarfen wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen, außer denen, welche glauben und die guten Taten vollbringen. Ihnen ist ein uneingeschränkter Lohn“⁴.

Der Name der Göttlichen Weisheit (al-hikmat al-ilâhiyah) entspricht nach der Wissenschaft, welche die Sinnbildlichkeit der Worte durch die Zahlenwerte der Buchstaben ermittelt, der gleichen Zahl wie der Name des Sufitums (at-tasawwûf), dessen Sinn schon zu vielen Mutmaßungen Anlass gegeben hat⁵.

Übersetzung

Als Gott (al-haqq) der Erhabene auf Grund Seiner Namen der Vollkommenheit, welche vom Zählen nicht erschöpft werden, deren

Bestimmungen ('ayân), - und wenn du willst, kannst du auch sagen: Seine eigene Bestimmung - in einem alle Wirklichkeit (amr) umfassenden Gegenstand sehen wollte, der mit dem Sein (wujûd) begabt sei, auf dass Er sich selber in ihm Sein Geheimnis kundgebe. Denn die Erkenntnis des Wesens an sich und durch sich selbst ist nicht dasselbe wie die Erkenntnis seiner selbst anhand eines anderen, gleichsam als Spiegel dienenden Wirklichen, welches ihm sein Selbst in der Gestalt kundgibt, die dem Orte, auf den die Sicht fällt, entspricht und die ohne diesen Hintergrund und ohne sein Widerschein auf ihm nicht kundgegeben wäre. Andererseits hatte Gott die Welt zuerst als ein gleichförmiges, von keiner Gnade erhelltes Ding, wie einen Spiegel, der noch nicht geglättet wurde, ausgewirkt. Es ist aber göttliches Gesetz, dass Er keinen Ort zubereite, ohne dass derselbe einen göttlichen Geist aufzunehmen habe; was mit dem Einhauchen (des göttlichen Geistes in Adam) versinnbildlicht wird, und letzten Endes nichts anderes ist als das wirksam Werden der Bereitschaft (isti'dâd) jener entfalteten Form, den ewigen, unversiegbaren Überfluss (fayd) der Offenbarung (tadjallî) zu empfangen. So bleibt nichts als ein empfangendes Gegenüber (qâbil), das aber seinerseits aus dem heiligsten Überflusse (al-fayd al-aqdas) stammt. Denn die ganze Wirklichkeit von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende stammt von Gott; zu Ihm kehrt alles Wirkliche zurück, wie es von ihm ausging. Und da also die Wirklichkeit das Klären des Spiegels der Welt bedingte, ward Adam der Inbegriff des Glanzes jenes Spiegels und der Geist dieser Form.

B: Dieser erste Abschnitt des Kapitels fasst die ganze sufische Lehre von der Kundgebung Gottes in der Welt und im Menschen und damit alles, was dieses Buch enthält, zusammen. Es ist als ein einziger Satz geschrieben, den mehrere, am Ende zu einer einzigen Schlussfolgerung zusammengefasste Einfügungen, die sich nicht alle als abhängige Sätze übertragen lassen, unterbrechen. Entsprechend dem zwiefachen Anblicke der Ursächlichkeit aller Kundgebung, die einerseits aus dem Überfluss des unbewegt tätigen Gehaltes, andererseits aus der heischenden Bereitschaft der duldligen Grundlage entspringt, wechselt der Standpunkt der Betrachtung; denn innerhalb des Weltalls lässt sich alles von der einen oder von der anderen Seite her begründen. Nur im reinen Sein erscheinen beide Pole als Anblicke derselben göttlichen Selbsterfassnis.

Während in der glaubensmäßigen Sprache die Hervorbringung der Welt sinnbildlich als ein Handeln Gottes ausgedrückt ist, erweist sie sich in der sufischen Schau, die auf Erkenntnis eingestellt ist, wesentlich als eine Abwandlung des göttlichen Erkennens, im Einklang mit dem vom Propheten her überlieferten göttlichen Aussprüche (hadîth qudsî)⁶: "Ich war ein verborgener Schatz und verlangte danach, erkannt zu werden, da erschuf Ich die Schöpfung." Das Sinnbild, das dem entspricht, ist

das einer Spiegelung; als schaue sich das göttliche Selbst in begrenzten Spiegeln.

Zwar ist Gott in Seiner höchsten, unbestimmbaren Einheit (ahadîyah) von aller Kundgebung unabhängig und hat an der Erkenntnis Seiner Selbst in Sich Selbst Genüge. Doch Seinem verhältnismäßigen Anblicke gemäß, insofern in Seiner Allheit die Urbeziehungen, die göttlichen Namen und Eigenschaften wahrnehmbar sind, ist Er der Kundgebung zugewandt. In dieser Zuwendung werden die Urbestimmungen im göttlichen Erkennen unterschieden und erlangen dadurch, dass ihre Inhalte unterschiedliches Dasein bedingen, unmittelbar die Antwort des göttlichen Willens, der also der bewegende Anblick der göttlichen Erkenntnis ist.

Q: Der Willen ist der Wesenheit Forderung dessen, was sich aus dem Erkennen ergibt. Deshalb liegt er allen Namen ob; denn jeder göttliche Name ist die Wesenheit in Verbindung mit einer ihrer Eigenschaften, also, dass die Forderung der Wesenheit in allen Namen notwendig inbegriffen ist; und darum sagte er: - „Als Gott, der Erhabene auf Grund Seiner Namen der Vollkommenheit, die vom Zählen nicht erschöpft werden, deren Bestimmungen ... sehen wollte ...“. Das heißt, als Er mit wesentlichem, anfanglosem, in allen Namen wirkendem Willen, in ganzheitlichem Verlangen, das Wesenheit und Namen gemein ist, „deren Bestimmungen sehen wollte“, indem Er dieselben kundgibt; ihre Kundgebung aber ist die Auswirkung dessen, was sie in sich begreifen, nämlich der Welt samt dem Menschen, und deshalb sagte er: - „wenn du willst, kannst du auch sagen: Seine eigene Bestimmung ... sehen wollte ...“. Denn die Urbestimmungen der Namen sind die Urbestimmung Gottes, insofern dieselbe die Vielfalt der Bestimmungen und Beziehungen in sich begreift, „... in einem alle Wirklichkeit umfassenden Gegenstande“ - und das ist der universelle Mensch samt der Welt, „... der mit Sein begabt sei ...“, denn darin liegt eine Begründung, weshalb die göttliche Schau in jenem umfassenden Gegenstande stattfindet; darum nämlich, weil dieser Gegenstand mit dem Sein begabt ist.

Das verhältnismäßige Sein ist das spiegelbildliche Gegenteil ('aks) des wahren, unbedingten Seins. Wenn das wahre, unbedingte, alle Dinge errichtende Sein, welches Gott ist, sich in einem Möglichen kundgibt, so wird es dadurch bedingt und durch den Ort der Kundgebung gesondert, so dass es in Bezug auf die Besonderung und Bedingtheit eine Möglichkeit der Kundgebung (mumkin) darstellt. Jegliches Bedingte aber ist ein Namen, und die Kundgebung ist als solche der göttliche Name Das Licht (an-nûr). Sie ist wie das verkehrte Abbild eines Schauenden in einem Spiegel. - In einigen Abschriften der " Fassungen der Weisheit " steht statt dem Satze: „der mit dem Sein (wujûd) begabt sei“, geschrieben: „der mit den Antlitzen (wujûh) begabt sei“, was eine Begründung zur Aussage wäre, dass dieser Gegenstand die ganze Wirklichkeit umfasse; das heißt, er umfasst alle göttliche Wirklichkeit, weil er mit den namenhaften Antlitzen begabt ist. Denn jeder Name gleicht dem Antlitze eines Spiegels, in dem Gott einen seiner Anblicke schaut, während er Seine Urbestimmung mit all ihren Anblicken im universellen Menschen (al-insân al-kâmil), der alle Namen in sich enthält, schaut „... auf dass Er sich in ihm sein

Geheimnis kundgebe ...“. Das bezieht sich entweder auf das Sehen, nämlich: ... dass Er seine Bestimmung in einem alle Wirklichkeit umfassenden Gegenstand sehe, um sich in ihm Sein Geheimnis, das heißt, sein verborgenes Sein kundzugeben ... oder es bezieht sich auf die Umfassung aller Wirklichkeit, nämlich: in einem Gegenstand, der alle Wirklichkeit umfasse und damit Gott Sein eigenes Geheimnis kundgebe. „... Denn die Erkenntnis des Wesens an sich und durch sich selbst ist nicht dasselbe wie die Erkenntnis seiner selbst anhand eines anderen, gleichsam als Spiegel dienenden Wirklichen ...“. Das ist eine Begründung des göttlichen Willens und zugleich eine Antwort auf den möglichen Einwand, Gott der Erhabene sei sowohl in Seiner Wesenheit als auch in Seinen Eigenschaften ewig und schaue in Seiner Ewigkeit sich selbst und alles andere, - wie das der Beherrscher der Gläubigen, Ali, auf dem Gottes Wohlgefallen ruhe, gesagt hat: "Ewiglich Sehend und Sich Selbst aus Seiner Schöpfung anschauend" -, so dass Er zur Schau Seiner eigenen Urbestimmung keines Ortes der Kundgebung, wie der Welt bedürfe⁷. Darauf entgegnet er, dass zwischen beiden Sichten ein deutlicher Unterschied bestehe, weil in der zweiten Sicht ein Spiegelndes hinzutrete, „... welches ihm sein Selbst in der Gestalt kundgibt, die dem Orte, auf den die Sicht fällt, entspricht und die ohne diesen Hintergrund und ohne seinen Widerschein nicht kundgegeben wäre ...“. Denn die Kundgebung in einem Orte (das heißt, im Rahmen gewisser Bedingungen) ist eine bestimmte, in der erkenntnismäßigen inbegriffene Schau, während die des Ortes ledige Schau rein erkenntnismäßig (i'ilm) ist; ähnlich wie ein Mensch, der sich innerlich eine schöne Gestalt vorstellt, davon nicht in gleicher Weise ergriffen wird, als wenn sie ihm äußerlich erscheint. „... Gott hatte die Welt zuerst als ein gleichförmiges, von keiner Gnade erhelltes Ding, wie einen Spiegel, der noch nicht geglättet wurde, ausgewirkt ...“. Dieser Satz ist zwischen die bedingende Aussage vom Wollen Gottes und dessen Folgerung eingeschoben, und ist seinerseits wieder eine Begründung der Schau Gottes in einem zusammenfassenden Wesen. Denn die göttlichen Namen bedingen zwar als solche schon das Vorhandensein der Welt, indem jeder einen Teil davon als seine logische Ergänzung erheischte, als Verbindung der Wesenheit mit einer bestimmten Eigenschaft; doch kein einziger Name erforderte die Vereinigung sämtlicher Eigenschaften, so dass die Welt vor der Erschaffung des Menschen noch kein einheitlicher Kundgebungsort (mazhar) des Seins war⁸. Darum vergleicht sie der Meister mit einem einförmigen Dinge, in dem keine Gnade ist, oder mit einem ungeglätteten Spiegel, weil sich Gottes Antlitz noch nicht in ihm spiegelte, nur die Antlitze der Namen. „... Es ist aber göttliches Gesetz, dass Er keinen Ort zubereite, ohne dass derselbe einen göttlichen Geist aufzunehmen habe, was mit dem Einhauchen (des göttlichen Geistes in Adam) versinnbildlicht wird ...“. Das göttliche Gesetz (al-hukm al-ilâhî) ist der göttliche Befehl (amr), das heißt, das Kundgeben der Dinge durch das Wort: Sei! - Gott ist die Urbestimmung des reinen, unbedingten Seins, das aller Dinge offenkundigstes und das Licht der Lichter ist. Er offenbart Seine Wesenheit ewiglich Seiner Wesenheit. Seine Zubereitung eines Ortes besteht darin, dass Er sich in der Form eines Namens kundgebe, der die göttliche Urbestimmung durch eine der duldigen Eigenschaften bedingt darstellt; Er gibt damit nur Seine Urbestimmung kund und empfängt in dieser Kundgebung den Geist. Und obwohl Seine Urbestimmung an sich alle Eigenschaften hat, gibt Er sich in jenem Orte nur kraft einer einzigen Seiner tätigen

Eigenschaften kund, als ein göttlicher Geist. Diese einerseits duldlige, andererseits tätige Kundgebung ist das Erschaffen mit beiden Händen. Das Einhauchen des Odems ist die Kundgebung durch die tätige Eigenschaft. Darum sagt er: "... und was letzten Endes nichts anderes ist als das Wirksamwerden der Bereitschaft einer zubereiteten Form, den ewigen, unversiegbaren Überfluss der Offenbarung zu empfangen ..." und weist damit auf das hin, was schon in den Worten ausgesprochen wurde, Gott bereite keinen Ort zu, ohne dass derselbe einen göttlichen Geist aufzunehmen habe. Dem Gleichnis nach ist das wie das Anlegen einer Glut in etwas Brennbarem, wodurch unweigerlich Feuer entzündet wird. Da er nun einerseits die Bereitschaft und andererseits den Überfluss erwähnt hat, so muss er auch das nennen, was bereit ist, nämlich das die Kundgebung Empfangende: „ ... Es bleibt also nichts als ein empfangendes Gegenüber (qabil), ...“⁹. Das ist gleichsam ein Einwand, den er selber macht, als sagte er: Wenn nun die Zubereitung und die Erfüllung beide von Gott sind, was ist dann das Bereite, Empfangende? Darauf sagt er: „... das aber seinerseits aus dem heiligsten Überfluss stammt ...“. Das ist, als sagte er, Gott seien zwei Weisen der Offenbarung eigen; die erste davon, die Wesentliche, ist die Offenbarung der empfangenden Formen der Urbestimmungen aus der Gegenwart der Einheit (hadrah al-ahadîyah) in die Gegenwart der göttlichen Einzigkeit (al-wâhidîyah) ohne Vermittlung irgendwelcher Namen oder Vielheit; das ist die heiligste - das heißt, die unmittelbarste - Offenbarung, denn die Zweite fußt auf den Kundgebungsorten der Namen, welche die empfangenden Urformen sind, während die Erste auf nichts fußt.

Also ist der Beginn von Gott durch die wesentliche (dhâtî) Offenbarung, und das Ende bei Gott in der schaubaren (shuhûdî) Offenbarung, wie es der Meister in seinem Vorworte erwähnte, „... denn die ganze Wirklichkeit ...“, das heißt, die göttliche Tat (ash-sh'ân), nämlich die Kundgebung (al-ijâd), die Wandlung (at-tasrîf) und die Vervollkommnung (at-takmîl) „... von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende stammt von Gott, zu Ihm kehrt alles Wirkliche zurück, wie *es* von Ihm ausging da bedingte die Wirklichkeit das Klären des Spiegels der Welt ...“. Dieser Satz ist einerseits die Folgerung aus der am Anfang ausgesprochenen Bedingung: Als Gott der Erhabene wollte ... , andererseits ist er die Folgerung aus den eingeschobenen Begründungen und an sich abermals eine Begründung und eine Überleitung zur abschließenden Aussage: „ ... da ward Adam ...“, das heißt, die Urwahrheit des Menschen „... der Inbegriff des Glanzes jenes Spiegels und der Geist dieser Form“.

So wie die göttliche Gegenwart sämtliche Namen vereint, und zwischen ihr und der Wesenheit kein Mittel ist, so vereint auch die menschliche Gegenwart alle Namen, da das Sein von der Einheit der Wesenheit zur göttlichen Gegenwart niedersteigt und in den Rangstufen des Möglichen auf die auseinanderstrebenden Formen überfließt, bis es zum Menschen gelangt, gefärbt von allen durchlaufenen Stufen, und der Mensch zur vereinigenden Landenge (barzakh) wird, die die Grundsätze des Unbedingten und des Bedingten zusammenfasst, wie die göttliche Gegenwart die Wesenheit mit allen Namen vereint. So erscheint in ihm, was in der göttlichen Gegenwart erscheint, und die Welt wird durch sein Dasein zum klaren Spiegel. Dann gibt es keine Stufe mehr zwischen der menschlichen Gegenwart und der Einen

Wesenheit. - Die Bestimmungen, die sich im göttlichen Wissen unterscheiden und auf die der göttliche Wille Antwort gibt, erfüllen sich durch ihre Rückkehr zur göttlichen Gegenwart, aus der sie sich im Grunde nie lösten. Ihre Rückkehr aber ist nicht möglich in der Vereinzelung, sondern nur in der Zusammenfassung, die allein Gottes Wesen spiegeln kann. Diese Zusammenfassung, aus der Adam besteht, ist nichts anderes, als der Ursprung all dessen, was auseinanderstrebte, nämlich die einzige Urbestimmung als erster und letzter Spiegel Gottes.

Das heißt, nicht die Welt als solche, sondern die "Form" der Welt, ihr inhaltlicher und unbewegter Anblick, der Inbegriff aller in ihr enthaltenen allgültigen Wirklichkeiten wird als der "Große Mensch" bezeichnet, nach der sufischen Formel: "Der Mensch ist wie eine kleine Welt, und die Welt ist wie ein großer Mensch". Mensch und Weltall verhalten sich wie zwei Spiegel zueinander, da jener dieses erkennt und dieses jenen bedingt. Um dieser Entsprechung willen erscheinen universelle Kräfte in individuellen menschlichen Fähigkeiten wieder¹⁰. Sie begründen unter anderem die Zuordnung der Sinne des Menschen zu den entsprechenden sinnfälligen Eigenschaften der Welt.

Die Engel aber (denen Gott befahl, dass sie sich vor Gott niederwürfen) sind gewisse Kräfte dieser Form, der Form der Welt, die in der Sprache der Eingeweihten als der „Große Mensch“ bezeichnet wird; sodass die Engel den geistigen und sinnlichen Kräften im menschlichen Lebewesen entsprechen. Jede dieser Kräfte ist durch sich selbst in ihrer Sicht begrenzt; sie kennt nichts Vornehmeres als ihr eigenes Selbst. Dem adamischen Lebewesen aber wohnt etwas inne, das Anspruch auf die Würde höchsten Ranges und erhabener Stätte bei Gott erhebt, kraft dessen, was in ihm ist von der göttlichen Einung, welche die Seite der Gottheit, die Wahrheit der Wahrheiten (haqîqat haqâ'iq) und zugleich die in diesem Lebewesen, dem Träger all dieser Eigenschaften enthaltene, die Grundlagen (qawâbil) der Welt von der höchsten Höhe bis zur tiefsten Tiefe umfassende Natur vereint.

Q: Die göttliche Einung verbindet somit drei Wirklichkeiten: deren erste ist die "göttliche Seite", das heißt, die Gegenwart der Einzigkeit (wâhidîyah); die zweite ist die Wahrheit der Wahrheiten, das heißt, die Einheit (ahadîyah), oder, mit anderen Worten, die Wesenheit, welche in ihrer unmittelbaren Offenbarung alle Wahrheiten in sich begreift; sie ist das Sein in seiner Selbstheit, welches die Wirklichkeit sowohl der oberen als der unteren Welt ausmacht und deshalb hier in der Mitte zwischen der geistigen und der körperlichen Welt genannt wird; die dritte Wirklichkeit ist die alle empfangenden Formen (qawâbil) umfassende Natur (at-tabi`îah). Nun ist diese Einung, - die in Beziehung zu den drei Wirklichkeiten gesetzt wird -, nichts anderes als die an zweiter Stelle genannte Einheit der Wahrheit der Wahrheiten, sofern diese sowohl den Gehalten der göttlichen Namen und den geistigen Welten wie auch den Formen und Namen und den sinnlichen Welten innewohnt, sodass kraft der Gegenwart dieser Einheit nichts Wirkliches außerhalb der menschlichen Einung steht.

B: Demnach enthält das adamische Wesen einerseits alle Gehalte der anderen Wesen und andererseits alle natürlichen Anlagen der stofflichen Welten, nicht in ihrer mengenhaften Ausdehnung, sondern in ihren unausgewirkten Urstoffen. Die Urstoffe sind die Träger der stofflichen Hervorbringungen, sind jedoch an sich nicht an diese Hervorbringungen gebunden, sondern können wie ihr Gegenpol, der geistige Gehalt, grundsätzlich und unausgewirkt in einem einzigen Wesen zugegen sein. - Diese Gegenwart aller Urstoffe der Natur spiegelt sich auch im körperlichen Aufbau des Menschen wieder. Die geistigen Gehalte einerseits und die empfangenden Formen oder duldigen Substanzen der Allnatur andererseits stehen sich wie Himmel und Erde gegenüber¹¹, beide Seiten sind umfassen von der Allwirklichkeit, der Wahrheit der Wahrheiten oder dem Sein an sich. Die Gegenwart aller geistigen Gehalte der Wesen im Menschen ist eine logische Voraussetzung seines Erkennens. Die gleichzeitige Gegenwart sämtlicher Urstoffe im Menschen, wodurch der Mensch schlechthin alles ist, weil außerhalb von diesen Inbegriffen nur deren vergängliches Zusammenspielen übrig bleibt, lässt sich jedoch nicht vernünftig erfassen, denn sein Erfassen ist eben die Verwirklichung der Allheit. Darum sagt der Meister (Q) wie folgt: „Die Vernunft stammt nämlich von der göttlichen Seite, das heißt, aus der Gegenwart der Einzigkeit (wâhidîyah), sodass sie nur die allgültigen Begriffe und deren Folgerungen auf der geistigen Ebene erfasst; die körperlichen Stofflichkeiten (al-juzi'yât) aber, die sich aus der alle Grundlagen (qawâbil) der Welt umfassenden Natur ergeben, erkennt sie nicht, ebenso wenig, wie sie die höchste Wirklichkeit, die sowohl die allgültigen Wahrheiten wie auch die Stofflichkeiten in sich fasst, nämlich die Wesenheit in ihrer unmittelbaren Offenbarung erkennt. Die Vernunft erkennt uns die Bestimmung der Wesenheit.“ - Das heißt, die Vernunft kann nicht aus eigener Kraft über die Urbestimmungen des unterschiedlichen Erkennens hinaus in die Wahrheit der Wahrheiten, die reine Wesenheit eindringen, weshalb sie auch nicht den Gegenpol der Urwahrheiten, das empfangende Gegenüber (al-qâbil) erfassen kann¹². Alle empfangenden Formen der Natur, alle Substanzen gehen nämlich aus dem ersten Empfangenden hervor, das aus dem heiligsten Überflusse (al-fayd al-aqdas) der unmittelbarsten Offenbarung stammt. Dieses Empfangende ist in der höchsten Welt die erste Substanz (al-jawhar al-awwal), in welcher die unveränderlichen Urbestimmungen geistige Form annehmen, und ist in der unteren Welt in allen Stofflichkeiten der Allnatur inbegriffen. Das empfangende Gegenüber nimmt alle Formen an und hat selbst keine Form. Die Vernunft aber hängt von den gehaltlichen Urbestimmungen ab, die in der ersten Substanz unterschieden werden. - Al-Qashânî sagt ferner: Die empfangenden Formen der Welt sind ebenfalls Urbestimmungen und ihr Ursprung ist die eine Wesenheit; so wie die Wahrheit der Wahrheiten in der Welt, die als die Welt der göttlichen Namen die "göttliche Seite" genannt wird, die geistigen Wahrheiten erfasst, erfasst sie auch die körperlichen Wahrheiten in der unteren Welt, in der gleichen wesentlichen Offenbarung. Die göttliche Seite und die alle Grundlagen umfassende Natur haben folglich gleichen Ursprung, nämlich die eine, alles durchdringende Wesenheit; in diesem Sinne sagte der Prophet: "Wenn einer von euch seinen Eimer ganz hinablassen könnte, stieße er auf Gott." Wie könnte die Vernunft diesen Sinn begreifen, da sie nur das begreift, was sie selber ist?

Doch das lässt sich nicht mit dem Verstande durch gedankliche Überlegung begreifen; sondern diese Art der Erfassung ergibt sich nur aus göttlicher Enthüllung, durch welche allein der Ursprung jener Formen der Welt, die deren Geistern als Empfangendes gegenüberstehen, erkannt wird. Das erwähnte Wesen wurde Mensch und Stellvertreter Gottes genannt; die Menschheit bezeichnet die Gesamthaftigkeit seiner Anlage, die alle Wirklichkeiten umfasst.

B: Das heißt, so wie der Mensch als Art innerhalb der irdischen Welt in seinem Aufbau die Anlagen aller anderen Arten neben ihm wesentlich umfasst, vereinigt der universelle Mensch die Anlagen aller Wesen sämtlicher Welten in sich.

Es verhält sich zu Gott wie der Augapfel, durch welchen das Sehen stattfindet, zum Auge¹³: Durch den Menschen schaut Gott auf seine Schöpfung und erbarmt sich also ihrer. Es ist der vergängliche und zugleich ewige Mensch, das dauernde, unsterbliche Lebewesen, das sowohl erklärende als zusammenfassende Wort. Durch sein Vorhandensein ward die Welt vollendet. Es ist im Verhältnis zur Welt was der Siegelstein im Verhältnis zum Ring ist: Der Stein trägt das Zeichen, mit dem der König seine Schätze siegelt. Es wird Stellvertreter Gottes genannt, weil es der Bewahrer der Schöpfung Gottes ist, gleich wie durch ein Siegel Schätze bewahrt werden: Solange das Siegel des Königs auf ihnen ist, wagt es niemand, sie ohne dessen Erlaubnis zu öffnen. So vertritt dieses Wesen Gott in der Bewahrung der Welt; die Welt bleibt solange bewahrt, als dieser universelle Mensch (al-insân al-kâmil) in ihr weilt. Siehst du nicht, dass von dem Augenblick an, da er von den Schatzkästen dieser unteren Welt abgelöst wird, nichts mehr von alledem, was Gott darin aufbewahrte, übrig bleibt, sondern dass es alsbald daraus genommen wird, Teil zu Teil zusammenfällt und die Wirklichkeit in das Jenseits übergeht, wo der universelle Mensch zum Siegel auf den Schatzkästen des Jenseits wird, die er für alle Dauer auf immerdar versiegelt?

B: Die Dauer der unteren Welt, die unseren sinnlichen Fähigkeiten entspricht, hängt von der Dauer der Menschheit, die den Schlussstein dieser Welt bildet, ab; und die Dauer der Menschheit hängt von der Gegenwart des vollkommenen Menschen in ihr, der den Schlussstein der Menschheit bildet, ab.

Alle Namen, welche die göttliche Form enthält, sind in diesem Lebewesen kundgegeben, weshalb es das Amt der Zusammenfassung und

Einung dieses Daseins innehat. Darauf beruht auch das Urteil, welches Gott der Erhabene über die Engel fällt; - nimm es wahr, denn Gott wollte mit den Worten, die er an jene richtete, dich selbst ermahnen; sieh also zu, woher der Tadel die Getadelten traf. – Die Engel hatten nämlich nicht den Zustand inne, der sich aus dem Aufbau des Stellvertreters Gottes ergibt; sie kannten nicht die wesentliche Verehrung, die der Göttlichen Gegenwart gebührt; denn jeder erkennt von Gott nur das, was er durch sein eigen Wesen inne wird; die Engel aber besaßen nicht die Gesamthaftigkeit Adams und kannten nicht den Standort, der den göttlichen Namen, mit welchen jener Gott lobte und heilig pries, entsprach; auch wussten sie nicht, dass Gott Namen hat, die sich ihrem Wesen entziehen und mit denen sie folglich Gott weder lobten noch heilig priesen.

B: Da der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, hat Gott eine Form. Unter dem Begriff der Form kann man entweder den Inbegriff aller wesentlichen Eigenschaften eines Dinges, oder aber seine Begrenzung verstehen. Im ersten Falle ist der Begriff auf das Ewige übertragbar, sodass man von der göttlichen Form (as-sûrat al-ilâhiyah) als dem Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften sprechen kann. Obwohl den Engeln eine Erkenntnis Gottes eignet, ist ihre Erkenntnis doch gleichsam einseitig, indem jeder Engel seinem Wesen nach aus der Erkenntnis eines besonderen Anblickes von Gott besteht¹⁴. Über dieser Besonderung sind die höchsten Engel, zu welchen die Erzengel und der Geist (ar-rûh) gehören, erhaben. Diese höchsten Wesen (al-'âliyûn) mussten sich nicht vor Adam niederwerfen.

Darum wirkte sich die Begrenzung ihres Zustandes auf sie aus, so dass sie sagten: „Wirst Du auf ihr (der Erde) jemanden erschaffen, der allda Verderbnis stiftet?“¹⁵. Das heißt: der Aufruhr stiftet; und das ist es gerade, was von ihnen ausging; das Nämliche, was sie von Adam behaupteten, trifft auf ihre eigene Haltung Gott gegenüber zu. Wäre es nicht in ihren eigenen Wesen gelegen, so hätten sie es auch nicht ahnungslos von Adam ausgesagt. Denn hätten sie sich selber gekannt, so wären sie wissend und damit vor Sünde bewahrt gewesen und wären nicht bis zur Anmaßung wegen ihres Lobens und Preisens in der Anklage verharret. Adam aber kannte göttliche Namen, die den Engeln entgingen, sodass sie ihren Herrn nicht in gleicher Weise wie Adam lobpreisen und über alle Namen heiligen konnten.

B: Es ist ein Unterschied gemacht zwischen dem Leben (tasbih) der Engel und ihrem Heilig-Preisen (taqdis). Das Erste bezieht sich auf die Bejahung der Namen der Güte und Schönheit, das Zweite auf die Namen, welche die Wesenheit durch die Verneinung aller Begrenzungen heiligen. Die allgültigen Wirklichkeiten (al-umûr al-kulliyah)

entsprechen den platonischen Ideen¹⁶. Sie sind Gegenstand grundsätzlichen Erkennens und im Denken als Begriffe festgelegt. Al-Qashânî bemerkt zu dieser Stelle: Das bedeutet, dass die allgültigen Wirklichkeiten wie das Leben oder das Wissen als Urbestimmungen in der Vernunft Sein haben, in der äußeren Welt aber nie als solche da sind. Zwar ist das äußere Dasein wesentlich das gleiche wie das vernunftmäßige, mit dem Unterschied, dass das Äußere durch die Teilbarkeit des Stoffes bedingt ist. Die allgültigen Wirklichkeiten bleiben aber in ihrer Allheitlichkeit immer als reine Inhalte der Vernunft unter dem göttlichen Namen al-bâtin, „Das Innere“ eingezogen. Im Äußeren geben sie sich nur bedingt kund und sind dann unter dem göttlichen Namen az-zâhir, „Der Äußere“ eingezogen.

Solches hat uns Gott erzählt, damit wir uns ihm gegenüber richtig verhalten und nicht über das, was wir erreicht haben, in Anmaßung verfallen, indem wir es für unser eigen halten. Und wie könnte ich mir auch etwas anmaßen, das mich übersteigt und das ich nicht kenne? – Sei also wachsam, denn das ist die göttliche Belehrung über die Weise, wie Gott Seine Knechte, Seine edelsten, treuesten, Ihn vertretenden Knechte zurechtweist. Nun kehren wir zur Betrachtung der (Göttlichen) Weisheit zurück und sagen, dass die allgültigen Wirklichkeiten, wenn sie auch kein äußerlich selbständiges Dasein haben, nichtsdestoweniger als unzweifelhafte, erkenntnismäßige Wirklichkeiten im Denken vorhanden sind; dass sie zwar nie aufhören, rein geistig zu sein, dass aber alles individuell Vorhandene von ihnen bestimmt wird. Die allgültige Wirklichkeit ist die Urbestimmung der individuellen Existenzen, nichts anderes. An sich bleiben die allgültigen Wirklichkeiten immer reine Inhalte der Vernunft; sie sind äußerlich, insofern sie im Individuellen auftreten, gleich wie sie als Begriffe stets innerlich sind. So leitet sich alles individuell Vorhandene von diesen allgültigen Wirklichkeiten ab, die unverrückbar in der Vernunft begründet sind, und die niemals in ein individuelles Dasein, das ihr geistiges Sein aufhobe, übergehen können. Diese Ableitung gilt sowohl für etwas Individuelles, das der Zeit unterworfen ist, als auch für ein solches, das der Zeit nicht unterstünde (das heißt, für individuelle Wesen, die jenseits der Bedingungen des irdischen Zustandes stehen), denn beider Beziehung zu der vernunftmäßigen allgültigen Wirklichkeit ist ein und dieselbe; nur wirkt jeweils die Bestimmtheit des individuellen Daseins auf die allgültige Wirklichkeit zurück, wie das im Verhältnis zwischen Wissen und Wissendem oder zwischen Leben und Lebendigem zu Tage tritt: Das Leben und das Wissen sind beides erkenntnismäßige Wirklichkeiten, die sich voneinander unterscheiden. Nun sagen wir von Gott, dass Ihm Wissen und Leben eigne, dass er also wissend und lebendig sei; desgleichen sagen wir vom Menschen, dass er Leben und Wissen habe

und folglich wissend und lebendig sei. Die Wirklichkeit des Wissens ist stets ein und dieselbe, und ebenso ist die Wirklichkeit des Lebens eine einzige; dazu ist ihre Beziehung zum Wissenden und Lebendigen stets die gleiche; allein, wir sagen vom Wissen Gottes, dass es ewig sei, und vom Wissen des Menschen, dass es vergänglich sei. Sieh nun zu, wie die Abhängigkeit von einer Bestimmung das Wissen als vergänglich kennzeichnet, und betrachte diese Verknüpfung zwischen den Begriffen und den individuellen Kundgebungen: Gleich wie das Wissen den, der an ihm teilhat, als Wissenden kennzeichnet, kennzeichnet den Träger der Eigenschaft dieselbe als vergänglich, wenn er selbst vergänglich ist, und als ewig, wenn er selbst ewig ist, sodass eines das andere bestimmt. Dabei ist es klar, dass diese allgültigen Wirklichkeiten, wenn sie auch erkennbar sind, an sich kein bestimmtes Dasein, sondern nur ein grundsätzliches Sein haben, wie sie auch in ihrer Beziehung zu den individuellen Wesen zwar deren grundsätzliche Bestimmungen aber nicht deren Unterschiedlichkeit und Teilbarkeit übernehmen können; sie sind vielmehr in jedem Wesen, das an ihrer Eigenschaft teilhat, in ihrer Ganzheit gegenwärtig, wie zum Beispiel die Menschheit in jedem einzelnen Wesen dieser besonderen Art ganz vorhanden ist und durch die Vielheit der Einzelwesen weder geteilt noch vermehrt wird, noch aufhört, vernunftmäßige Wirklichkeit zu sein. Da nun sicher ist, dass zwischen dem, was als individuelles Wesen vorhanden ist, und dem, was kein individuelles Dasein hat, eine Verbindung, das heißt, eine nicht kundgegebene Beziehung besteht, so ist es umso nahe liegender, dass zwischen den existierenden Wesen eine Verbindung bestehe, denn hier ist auf alle Fälle ein Mittel vorhanden, nämlich das individuelle Dasein, während bei der Beziehung zwischen Begriff und individuellem Wesen kein Mittel vorhanden ist und die gegenseitige Verknüpfung dennoch stattfindet. Nun ist kein Zweifel, dass das Vergängliche in seiner Möglichkeit von einem Urheber abhängt, dass es kein Sein an sich hat, sondern durch etwas anderes ist, mit dem es in dem Sinne, dass es ohne dasselbe nichtig wäre, verbunden ist.

B: Dieser Abschnitt nimmt in seiner Ausdrucksweise Bezug auf die philosophische und theologische Unterscheidung von notwendig (wâ-jib) und möglich (mumkin); notwendig im ontologischen Sinne ist das, was ein unbedingtes, auf sich selbst fußendes Sein hat, nämlich Gott. Möglich ist das, was sowohl da sein als auch nicht da sein mag, also das Erschaffene. Nun liegt aber alle Möglichkeit in Gott selbst begründet und ist insofern auch notwendig.

Der Ursatz aber, von dem es abhängt, ist ein in sich selbst bestehendes, von allem anderen unabhängiges Sein. Aus diesem allein bezieht das Vergängliche sein Dasein. Insofern das Vergängliche im Wesen seines Urhebers begründet liegt, ist es nicht nur möglich, sondern auch notwendig, und da es aus seinem Kundgeber stammt, muss es auch in all dem, was sich von jenem ableitet, dessen Form haben, das heißt, in allen Namen und Eigenschaften mit Ausnahme der Selbständigkeit, denn die gebührt dem Vergänglichen nicht; wenn es auch in seinem Dasein notwendig ist, so ist es doch nicht in sich selber, sondern nur kraft eines anderen notwendig. Da es sich nun so verhält, dass sich das Vergängliche in der Form des Ewigen kundgibt, werden wir auch Gottes anhand des Vergänglichen inne, gemäß dem koranischen Worte, dass er uns darin seine Zeichen zeige: „Wir werden ihnen unsere Zeichen an den Horizonten und in ihnen selbst zeigen, bis ihnen offenbar werde, dass es die Wahrheit ist“¹⁷. Wir schließen also von uns auf Gott zurück, sodass wir Ihm keine Eigenschaft zuschreiben, die wir nicht selber sind, mit Ausnahme der göttlichen Unbedingtheit. Da wir Ihn durch uns und von uns aus erkennen, beziehen wir all das, was auf uns Bezug hat, auch auf Ihn, so wie und umgekehrt die göttlichen Offenbarungen durch den Mund von Übersetzern kundgegeben wurden, indem sich Gott durch uns beschreibt.

Q: Die Übersetzer sind die Propheten; und die Wahrheit, dass sich Gott durch uns beschreibt, zeigt sich besonders in göttlichen Worten wie den koranischen Versen: "Doch ihr wollt nicht, es sei denn, dass Gott wolle"¹⁸; - "Du warfest nicht, als du warfest, sondern Gott warf"¹⁹; - "Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott"²⁰; - "Wahrlich, die, welche den Bund mit dir (dem Propheten) schließen, schließen den Bund mit Gott"²¹"; oder in dem Ausspruch des Propheten: "Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn", und anderen. Er (Q) fügt hinzu: Wenn wir Gott durch eine Eigenschaft wahrnehmen, so erkennen wir uns selbst in dieser Eigenschaft, denn wäre diese Eigenschaft nicht in uns, so könnten wir ihn nicht durch dieselbe wahrnehmen, andererseits, wenn wir eine Eigenschaft wahrnehmen, so nimmt Gott sich selbst in dieser Eigenschaft wahr, denn diese Eigenschaft offenbart sich uns durch Ihn im Maße unserer Bereitschaft; wäre das nicht so, woher käme uns solche Erkenntnis, da wir doch reines Nichts sind? Daher mag man erkennen, dass unser Sein das Sein Gottes ist, welches insofern, als es auf uns bezogen ist, durch unsere Form bedingt wird. - Werde Seiner Erhabenheit über alle Dinge inne, auf dass du Ihn in allen Dingen wahrnimmest: "Und genügt es nicht, dass dein Herr über alle Dinge Zeuge ist"²²“?

Darum, wenn wir Ihn schauen, schauen wir uns selbst, und wenn Er uns schaut, sieht er sich selbst, obgleich wir zweifelsohne als Individuen viele sind; wir stehen zwar in einer einzigen Wahrheit, sind aber doch

Menge, und wissen mit Gewissheit, dass es eine Unterschiedlichkeit der Individuen gibt, ohne welche keine Vielheit in der Einheit vorhanden wäre.

B: Wir stehen in einer einzigen Wahrheit: nämlich als Wesen in der des Seins und als Menschen in der der Menschheit; wir stehen in der Einheit der allgültigen Wirklichkeit, obgleich wir als Individuen verschieden sind.

Desgleichen, wenn wir auch in jeder Hinsicht mit denselben Eigenschaften, die Gott selbst eignen, ausgezeichnet sind, so bleibt doch ein Unterschied; denn es gibt im Grunde nur unsere Nichtigkeit, die des göttlichen Seins bedarf, die Abhängigkeit unseres Daseins von dem, was ihm seine Möglichkeit gibt und die Unabhängigkeit Gottes von alledem, was unsere Bedürftigkeit ausmacht.

B: In diesem Sinne (als Unabhängigkeit von allem Vergänglichen) ist auch die Urheit (azal) als Ewigkeit (qadam) Gottes aufzufassen, was die Erstmaligkeit Gottes, als wäre Er der Übergang vom Nichtsein zum Dasein, ausschließt, obwohl Er der Erste genannt wird. Aber Er wird ja auch der Letzte genannt. Wäre Er der Erste als Anfang des bedingten Daseins, so könnte Er nicht zugleich auch der Letzte des bedingten Daseins sein, denn die Möglichkeiten der Kundgebung sind endlos und haben kein Letztes. Gott heißt vielmehr "Der Letzte", weil die ganze Wirklichkeit, die sich auf uns bezog, letzten Endes Ihm allein zukommt, sodass Seine Letztmaligkeit der Inbegriff Seiner Erstmaligkeit und Seine Erstmaligkeit der Inbegriff Seiner Letztmaligkeit ist. Das heißt, nicht weil Gott der Anfang und das Ende des Endlichen wäre, ist Er der Erste und der Letzte genannt, denn die Abwicklung der endlichen Möglichkeiten ist endlos und kennt auf ihrer Ebene kein Letztes, sondern, weil Gott unendlich ist, ist Er in Bezug auf das Endliche im ursätzlichen Sinne zugleich der Erste und der Letzte.

Alsdann wisse, dass Gott sich selbst als offenkundig und als innerlich bezeichnete und die Welt dementsprechend als innerlich und äußerlich zugleich ausgewirkt hat, sodass wir das Innerliche durch unser Geheimnis und das Offenkundige durch unser Äußeres wahrnehmen. Dergleichen kennzeichnete Er sich selbst mit den Eigenschaften der Milde und des Zornes, und gab die Welt als einen Ort der Furcht und Hoffnung kund, denn wir fürchten Seinen Zorn und erhoffen Seine Milde. Er nannte sie schön und majestätisch und gab uns Ehrfurcht und Vertraulichkeit ein²³. So ist es mit allem, was sich auf Gott bezieht; und dieser Gegensatz der Eigenschaften wird versinnbildlicht durch die beiden Hände, die Gott der Schöpfung des universellen Menschen, der alle Wahrheiten der Welt und ihrer Einzelwesen vereint, zuwendet.

Q: Dieser Abschnitt zeigt, wie uns Gott in der Welt seine Zeichen, das heißt, seine Eigenschaften kundgebe. Die Eigenschaften, die wir in der Welt wahrnehmen, haben wir notwendigerweise auch in uns; während aber die Welt in ihrer Endlichkeit nicht alle Eigenschaften Gottes aufnehmen kann, sind in unserem Wesen alle Eigenschaften geeint. Es stehen sich so drei ungleiche Seiten, Gott, wir und die Welt gegenüber. Zuerst erwähnt Muhyi-d-dîn ibn al-'Arabî Paare von Eigenschaften, welche alle drei Seiten vereinen; allein, die göttlichen Anblicke des Offenkundigen und des Innerlichen treten in der Welt gesondert als verschiedene Zustände auf, während sie in uns wie in Gott vereint erscheinen. Dann nennt er Paare von Eigenschaften, die uns und die Welt als zusammengehörig Gott gegenüberstellen, indem er jeweils eine göttliche Eigenschaft in ihrer reinen Tätigkeit, - wie die Milde und den Zorn, - einer entsprechenden duldligen Eigenschaft in uns und der Welt, - wie die Hoffnung und die Furcht - gegenüberstellt. In dem letzten Satz liegt ein Hinweis darauf, dass der universelle Mensch nicht nur mit der Welt in all ihren Wahrheiten und Einzelwesen vereint ist, sondern dass er sie vereine, das heißt, dass er vor der Welt den Zustand der zusammenfassenden Einheit, der alle ihre Einzelwesen zusammenhält, voraus hat²⁴; - wodurch er zum Beispiel die Elemente in ihrem Aufbau oder deren Eigenschaften: trocken, nass, heiß, kalt, oder die bildenden Kräfte der Welt, welche die Formen zum Empfang der Geister vorbereiten, in Einklang erhält. Deshalb gebührt dem universellen Menschen die Stellvertretung Gottes, denn ein Stellvertreter muss einerseits dem, den er vertritt, und andererseits demjenigen, dem gegenüber er etwas vertritt, entsprechen, indem er beide kennt, des Einen Gesetz weitergibt und dem Verlangen des Anderen genügt... So entspricht der universelle Mensch in seinem Geiste der Göttlichen Einheit und hat seine Teile mit der Welt gemeinsam. Er ist Knecht Gottes und Herr der Welt. Seine Form, die der Welt entspricht, ist offenbar, sein Geist geheim. Er ist Herr in seinem geheimen Anblick.

Die Welt ist das Offenbare und der Stellvertreter Gottes ist das Geheime. In diesem Sinne heißt es auch, dass der Herrscher verhüllt sei. Gott hat von sich selbst gesagt, dass er durch die Schleier der Finsternisse verborgen sei. Diese Schleier sind die körperlichen und die lichthaften, das heißt, die Körper einerseits und die feinen Geister andererseits, denn die Welt besteht aus Grobstofflichem und aus Feinstofflichem. Ihr Wesen (das heißt, das Wesen der Welt) aber ist, sich selbst zu verschleiern.

B: Min kathîfin wa latîf: aus Grobem und Feinem. So wie der Mensch aus Körper und Seele besteht, ist auch das Weltall aus Körperlichem und Seelischem gemacht. Sinnbildlich wird das Grobe und das Feine (kathîf, latîf) mit Erde und Feuer verglichen, weil das Feine die Lebenswärme erzeugt.

Sie kann also Gott nicht mit der ihr eigenen Sicht erkennen; sie kann dem Schleier, den ihr eigenes Wissen nimmer lüftet, nicht entrinnen. Denn die Welt ist von ihrem Urheber durch ihre Nichtigkeit geschieden; sie hat keinen Anteil an der Unbedingtheit des göttlichen Selbst und kann es deshalb nie erfassen. In dieser Beziehung bleibt Gott stets unbekannt und dem Erleben (dhawq) unzugänglich. Wenn Gott Adam zwischen Seine beiden Hände nahm, so geschah das, um ihn auszuzeichnen; deshalb sagte er auch zu Iblis: „Was hält dich davon ab, dich vor dem, was Ich mit meinen beiden Händen schuf, niederzuwerfen“²⁵? Dabei ist diese Stellung zwischen beiden Händen Gottes nichts anderes als der Inbegriff der adamischen Einung zwischen beiden Formen, der Form der Welt und der göttlichen Form, die Gottes Hände sind.

Q: Al-Qashânî erklärt, dass die Gegenüberstellung der Eigenschaften nach dem Bilde der beiden Hände Gottes auf zwei Weisen aufgefasst werden kann: Entweder stellen die beiden Hände die sich ergänzenden tätigen Eigenschaften Gottes, wie die Schönheit und die Furchtbarkeit dar, oder sie entsprechen der Gegenüberstellung von tätigen und dulddigen Eigenschaften. Die tätigen Eigenschaften gehören der göttlichen Form, die dulddigen der Form der Welt an. (Im ersten Falle ist der Gegensatz wie zwischen rechts und links, im zweiten Falle wie zwischen oben und unten.) Iblis nahm in Adam nur die dulddigen, zur Seite der Welt gehörenden Eigenschaften, wie Furcht und Hoffnung wahr und sah nicht die entsprechenden tätigen Eigenschaften der göttlichen Seite in Adam. Zudem wusste er nicht, dass auch die dulddigen Eigenschaften von Gott sind und dem Empfangenden (qâbil) entsprechen, das den Überfluss der Offenbarung aufzunehmen hat und selbst aus dem heiligsten Überflusse stammt. - Mit anderen Worten, Iblis nahm in Adam nur den Stoff wahr, weshalb er auch, wie im Koran geschrieben steht, aufbegehrt und verweigerte, sich vor etwas niederzuwerfen, das aus Lehm gemacht sei, während er selbst von Feuer, das heißt, aus Feinstofflichem erschaffen wurde. Er sah nicht den Gehalt in Adam. Außerdem wusste er nicht, dass auch der Stoff durch den Urstoff aus Gott stammt.

B: Es ergibt sich aus der Erklärung von al-Qashânî folgendes Bild der Verteilung der Eigenschaften:



Q: Das heißt, wenn nicht all die Namen in ihm wären, durch welche Gott alle Wesen der Welt, Menschen und Tiere und andere Wesen beherrscht, so wäre er nicht Stellvertreter Gottes über ihnen. - Und der eingeschobene Satz weist darauf hin, dass wirklich alle Erfordernisse der Teile der Welt in ihm enthalten sind, denn diese Erfordernisse sind eben die Inhalte der göttlichen Namen, von denen gesagt ist, dass sie Adam alle kennt. Die Teile der Welt heischen nach dem, was in den Schatzkästen der Namen an Vollkommenheiten liegt, sodass der universelle Mensch, der die Namen in sich enthält, all den anderen Wesen das Nötige austeilt

B: Darin liegt ein Hinweis auf die vom Propheten her überlieferte Offenbarung (hadîth qudsî): "Mein Knecht nähert sich Mir mit nichts das Mir lieber wäre, als das, was Ich ihm auferlegt habe. Und Mein Knecht lässt nicht ab, sich Mir mit freiwilligen Werken zu nähern, bis dass Ich ihn liebe. Wenn Ich ihn aber liebe, bin Ich sein Gehör, mit dem er hört, sein Gesicht, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er greift und sein Fuß, mit dem er geht; wenn er Mich bittet, so gebe Ich ihm gewiss, und wenn er bei Mir Hilfe sucht, so stehe Ich ihm sicher frei“.

Iblis war dagegen nur ein Teilstück der Welt. Er hatte nicht diese Einung inne, um deren willen Adam Stellvertreter Gottes ist. Hätte Adam nicht die Form dessen, den er vertrat, innegehabt, so wäre er nicht Stellvertreter. Andererseits musste er alles, was es in der Welt gibt und wessen die Herde, über die er gestellt war, bedarf, in sich enthalten; - da

ja alles von ihm abhängt, muss er notwendigerweise auch all dem, das seiner bedarf, genügen -; würde er nicht alles in sich enthalten, so wäre er nicht im Verhältnis zu den anderen Wesen der Stellvertreter Gottes.

B: Das heißt, Adam ist die Wirklichkeit der Menschheit, an der alle menschlichen Einzelwesen teilhaben, und darüber hinaus ist er die einige Seele des Weltalls.

So gebührt die Stellvertretung Gottes nur dem universellen Menschen, dessen äußere Form aus den Wirklichkeiten und Formen der Welt, und dessen innere Form aus der Form Gottes besteht. Deswegen hat Gott auch von ihm gesagt: „Ich bin sein Gehör und sein Gesicht“; Er sagte nicht: „sein Auge und sein Ohr“, und machte also einen Unterschied zwischen den beiden Formen. In gleicher Weise ist Gott in jeglichem Dasein der Welt, gemäß dem, was die Wirklichkeit dieses Daseins erheischt, gegenwärtig. Aber keines von all diesen Wesen besitzt den zusammenfassenden Aufbau des Stellvertreters. Und dieser (das heißt, der Stellvertreter) zeichnet sich vor den anderen nur durch seine Gesamthaftigkeit aus.

Q: Der universelle Mensch ist der Offenbarungsort der Wesenheit samt allen Eigenschaften, im Gegensatz zu den anderen Dingen; wäre es nicht so, so müssten alle Dinge im gleichen Maße Offenbarungsorte desselben sein.

Wenn Gott nicht die Existenzen mit Seiner Form durchdränge, so hätte die Welt kein Sein. Gerade so, wie ohne jene allgültigen Wirklichkeiten der Vernunft keine Bestimmung in den individuellen Existenzen kundgegeben wäre. – In diesem Sinne ist die Welt in ihrem Dasein Gottes bedürftig; und demnach ist das Ganze (Gott und die Welt, eines des anderen) bedürftig, und nichts ist unabhängig davon (das heißt, von beiden). Das ist die Wahrheit selbst, und ist nicht nur in einem allegorischen Sinne gemeint. Andererseits ist das, was wir unabhängig genannt haben, wirklich unabhängig und von jeder Bedürftigkeit frei.

Q: Das heißt, da Gott sich durch Seine Form in der Welt kundgibt, und da die Welt in ihrem Dasein von Gott abhängt, so ist jedes, Gott und die Welt, des anderen bedürftig und keines ist vom anderen unabhängig. Die Abhängigkeit der Welt von Gott ist in ihrem Sein und die Abhängigkeit Gottes von der Welt in Seiner Kundgebung. Das heißt, die Wesenheit Gottes und Sein Anblick „der Innere“ ist unabhängig von allen Welten; in Seinem Anblick „der Äußere“ oder als der Schöpfer, Ernährer und so weiter ist Er nicht unabhängig²⁶.

Nun wirst du verstehen, was wir mit unserer Rede meinten: Das All ist mit dem All verbunden und keines kann vom anderen geschieden werden. Du hast nun erfahren, aus was der Körper Adams, das heißt, seine äußere Form besteht, und was der Geist Adams, nämlich seine innere Form ist. Er ist Gott und ist Geschöpf.

Du kennst auch seinen Rang, der in der Zusammenfassung, kraft welcher ihm die Stellvertretung Gottes gebührt, besteht. Adam ist die eine Seele, aus welcher dieses ganze menschliche Geschlecht erschaffen wurde, wie es Gott im Koran erwähnte: „Oh ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einer Seele erschuf, aus derselben ihre Gattin erschuf und von beiden die Menge der Männer und Frauen ausbreitete“²⁷. Mit den Worten: „fürchtet euren Herrn“, ist gemeint, dass ihr in eurem Äußeren auf der Hut vor eurem Herrn und durch euer Inneres, dass euer Herr selbst ist, auf der Hut vor euch sein möget; die Wirklichkeit besteht aus Tadel und Lob, so seid seine Hut in Tadel und macht Ihn zu eurer Hut im Lobe, damit ihr die umsichtigsten aller Wesen seid.

B: Im Äußeren erscheint Gott als Schicksal, im Inneren als Wahrheit und Sinn. Die Hut im Äußeren ist die Ergebung und Dankbarkeit gegenüber dem Herrn des Weltalls, die Hut im Inneren ist die Zuflucht in der Einung mit der göttlichen Wahrheit, entsprechend den beiden Teilen des mittleren Verses der "öffnenden" Sure des Korans: "Dir dienen wir und bei Dir suchen wir Zuflucht."

Gott ließ seinen Stellvertreter wissen, was Er in ihn gelegt hatte, indem Er es in beide Hände nahm: In der einen hielt er die Welten und in der anderen hielt Er Adam und dessen Nachkommen, und wies ihnen Ihre Rangstufen in Ihm²⁸. Als mir Allah in meinem Geheimsten von dem, was Er in diesen Prototyp und Urvater gelegt hatte, Kunde gab, zeichnete ich davon ein gewisses Maß in diesem Buch auf; nicht alles, was ich erkannt hatte, denn das würde weder ein Buch noch die heutige Welt fassen können, sondern nur das, was mir der Gesandte Gottes, der gesegnet sei, daraus für dieses Buch zugemessen hat, - und hiervon ist die Göttliche Weisheit im Adamischen Wort das erste Kapitel. Es folgt die Weisheit des Aushauchens im Worte Seth, dann die Weisheit der Erhabenheit im Worte Noah, die Weisheit der Heiligung im Worte Henoch, die Weisheit der innigen Liebe im Worte Abraham, die Weisheit der Wahrheit im Worte Isaak, die Hohe Weisheit im Worte Ismael, die Weisheit des Geistes im Worte Jakob, die lichthafte Weisheit im Worte Joseph, die Weisheit der Einheit im Worte Hud, die öffnende Weisheit im Worte Salih, die Weisheit des Herzens im Worte Shu'aib, die engelhaftige

Weisheit im Worte Lot, die Weisheit der Nacht im Worte Aziz, die prophetische Weisheit im Worte Jesus, die geistige Weisheit im Worte Salomo, die Weisheit des Seins im Worte David, die seelische Weisheit im Worte Jonas, die Weisheit der Nicht-Kundgebung im Worte Hiob, die Weisheit der Majestät im Worte Johannes, die königliche Weisheit im Worte Zacharia, die Weisheit der Vertraulichkeit (mit Gott) im Worte Elias, die Weisheit der Tugend im Worte Lokman, die priesterliche Weisheit im Worte Aaron, die Weisheit der Hoheit im Worte Moses, die Weisheit der Unbedingtheit im Worte Khalid, die Weisheit der Einmaligkeit im Worte Mohammed. Ich beschränke mich bei dem, was ich von diesen Weisheiten in dem vorliegenden Buch erwähnte, auf das in der Mutter des Buches Festgelegte. So gab ich im Gleichnis wieder, was mir vorgezeichnet war, indem ich mich an das mir zugewiesene Maß hielt, denn hätte ich auch nur andeuten wollen, was darüber hinausgeht, ich hätte es nicht gekonnt, weil solches die (göttliche) Gegenwart verwehrt. Gott aber hilft zum Richtigen; es gibt keinen Herrn außer Ihm.

Fortsetzung folgt im nächsten Heft.

¹ Titus Burckhardt stammt aus einer Basler Patrizierfamilie. Er wurde als Sohn des Bildhauers Carl Burckhardt 1908 in Florenz geboren und starb 1984 in Lausanne. Titus Burckhardt beschäftigte sich seit seiner Jugend mit den großen Überlieferungen der Menschheit, studierte orientalische Sprachen und bereiste die Länder des Nahen Ostens. Titus Burckhardt hat bedeutende Bücher geschrieben, die in mehrere Sprachen übersetzt wurden: Vom Sufitum – Einführung in die Mystik des Islams, München 1953; Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen, Zürich 1958; Siena, Stadt der Jungfrau, Olten 1958; Alchemie, Sinn- und Weltbild, Olten 1960; Fes, Stadt des Islam, Olten 1960; Chartres und die Geburt der Kathedrale, Lausanne 1961; Die maurische Kultur in Spanien, München 1970; Spiegel der Weisheit: Texte zu Wissenschaft und Kunst, München 1962; Clef spirituelle de l'astrologie musulmane, Paris 1950. 1955 erschien in Paris seine französische Übersetzung von Fusus al-Hikam unter dem Titel „La Sagesse des Prophetes“, die 2005 in Zürich in deutscher Übersetzung als „Die Weisheit der Propheten“ veröffentlicht wurde.

² Vgl. Stanislas Guyard, *Ábd ar-Razzâq*, in: *Journal Asiatique*, 1873, 125-138. *Ábd ar-Razzâq*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, hrsg. von James Hastings, Band 1, Edinburgh 1908, 12 ff. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Zweiter Supplementband, Leiden 1938, 280 f. *Ábd al-Razzâq*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Band 1, Leiden 1960, 88 ff

³ Vgl. Koran 4, 59

⁴ Koran 95, 4-6

⁵ Die äußerliche Erklärung dieses Wortes ist dessen Ableitung aus suf „Wolle“; es hieße demnach „sich in Wolle kleiden“, weil die Sufi der ersten Jahrhunderte nur das schlichte, rein wollene Gewand trugen. Es besteht auch eine klangliche Beziehung der Ausdrücke Tasawwuf und Sûfi zur Wurzel Safa, die den Sinn der Reinheit hat.

⁶ Als hadîth qudsî werden die Aussprüche eines Propheten bezeichnet, in denen Gott in der ersten Person von sich spricht, die aber nicht in den Offenbarungsschriften niedergelegt sind, weil sie nicht zur göttlichen Gesetzgebung gehören.

⁷ A-Qashânî unterlässt es, darauf hinzuweisen, dass ja gerade aus dem erwähnten Satz des Kalifen Ali der Sinn der Welt als Ort der göttlichen Selbstschau hervorgeht.

⁸ Es entspricht dem Begriff Chaos.

⁹ Qâbil: Aus der Wurzel q b l, welche zugleich Gegenüberstehen, Entgegennehmen, Empfangen, Fähigsein bedeutet. Aus ihr kommt auch der Ausdruck qiblah, der die Gebetsrichtung, nämlich die Zuwendung zur Kaaba bezeichnet. Durch Vertauschung der Wurzellaute entsteht die Gruppe q l b, die den Sinn von Umkehren, Wenden hat und aus welcher das Wort qâlab, Grußform und qalb, Herz hervorgehen. Siehe darüber im Kapitel von Shu'aib.

¹⁰ Siehe darüber die hinduistische Lehre von Vaishwanara, dem Allmenschen, dessen Glieder und Fähigkeiten die Teile der großen Welt ausmachen: René Guénon, L'homme et son devenir selon le Vêdânta, Paris 1976, 101-106.

¹¹ Siehe die Taoistische Dreiheit von Himmel, Erde und Mensch. Der Himmel bedeutet die „Göttliche Seite“, den ewigen Gehalt, die Erde das empfangende Gegenüber und der göttliche Mensch (shen-jen) ist Mittler zwischen beiden und in seiner Selbstheit beider Vereinigung.

¹² So wie nach der Lehre der Hindus Maya nicht logisch fassbar ist.

¹³ Auf Arabisch heißt der Augapfel „Der Mensch im Auge“.

¹⁴ Der heilige Gregorius Palamas sagt von den Engeln: „Wenngleich sie uns in vielem überlegen sind, stehen sie doch in gewisser Hinsicht unter uns ... zum Beispiel im Sein nach dem Bilde des Schöpfers; in diesem Sinne sind wir in höherem Maße als sie nach dem Bilde Gottes geschaffen“. (Nach der Schrift des Mönches Wassilij Krivošein, Die asketische und theologische Lehre des heiligen Gregorius Palamas, Würzburg 1939, 15)

¹⁵ Koran 2, 28

¹⁶ Sie sind also in ihrem grundsätzlichen Sein die Inhalte der Göttlichen Weisheit, die Adam gegeben wurde, und in ihren Begriffen die individuell-menschliche Teilhaftigkeit der göttlichen Weisheit.

¹⁷ Koran 41, 53

¹⁸ Koran 8, 29

¹⁹ Koran 8, 17

²⁰ Koran, 4, 80

²¹ Koran 48, 10

²² Koran 41, 53

²³ Die Übersetzung bleibt hier Annäherung: al-jalâl, die furchterregende Majestät, erweckt al-haybah, die Ehrfurcht oder das Erschauern. Al-jamâl, die Schönheit und Güte erweckt al-uns, die Vertraulichkeit mit dem Geliebten.

²⁴ Der heilige Gregorius Palamas sagt: „Der Mensch, diese größere im Kleinen beschlossene Welt, ist eine Zusammenfassung alles Existierenden zu einer Einheit, die Krone der Werke Gottes; daher wurde er auch als Letzter erschaffen, ähnlich, wie wir unsere Worte in Schlussfolgerungen zusammenfassen; denn man könnte das Weltall auch das Werk des selber Hypostase seienden Logos nennen“. (Nach der Schrift des Mönches Wasilij Krivošein, Die asketische und theologische Lehre des heiligen Gregorius Palamas, Würzburg 1939, 14)

²⁵ Koran 7, 11

²⁶ Das bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen eigenschaftsloser und eigenschaftlicher, unpersönlicher und persönlicher Gottheit, entsprechend der hinduistischen Unterscheidung von Brahma nirguna und Brahma saguna. Man kann hier nicht von zwei Anblicken sprechen, denn das Unbedingte ist kein Anblick und löscht, an sich wahrgenommen, alles andere aus.

²⁷ Koran 4, 1

²⁸ Koran 7, 171: „Und da dein Herr den Lenden der Söhne Adams ihren Samen entnahm und sie zu Zeugen über sie selber machte: ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Da sagten sie: ‚Gewiss, wir bezeugen es!‘ Auf dass ihr am Tage der Auferstehung sagen möget: ‚Wahrlich, wir waren dessen vergesslich“.