ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

HERAUSGEGEBEN
VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
BAND LII,2

GÖTTLICHE VOLLKOMMENHEIT UND DIE STELLUNG DES MENSCHEN

Die Sichtweise ᶜAbd al-Karīm al Ǧīlīs auf der Grundlage des *„Šarḥ Muškilāt al-Futūḥāt al-makkīya“*

von
ANGELIKA AL-MASSRI

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER STUTTGART
1998

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES (AKM)

Im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von **Tilman Nagel**

ab Bd. XXXII,1 von H. R. Roemer, ab Bd. XXXII,4 von H. Wehr, ab Bd. XXXIV,2 von H. Franke, ab Band XXXVII,3 von A. Spitaler, ab Bd.XL,3 von E. Wagner, ab Bd. L,3 von T. Nagel

---

32,1. **Hartmut Schmökel: Heilige Hochzeit und Hoheslied.** 1956. VIII, 130 S., kt. **0341-X**

32,2. **Herbert Franke: Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft.** Das Shan-kü-sin-hua des Yang-Yü. 1956. VI, 160 S., kt. **0342-8**

32,3. **Hans Joachim Kissling: Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert.** 1956. XI, 126 S., 2 Ktn., kt. **0343-6**

33,1. **Wolfgang Bauer,** Hrsg.: **Tsch'un-Ts'iu.** Mit den drei Kommentaren Tso-tschuan, Kung-yang-tschuan, Ku-liang-tschuan in mandschurischer Übersetzung. Mit einem Vorwort von **Erich Haenisch.** 1959. XX, 1026 S., kt. **0345-2**

33,3. **Bernfried Schlerath: Das Königtum im Rig- und Atharvaveda.** Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte. 1960. VIII, 173 S., kt. **0347-9**

34,2. **Erich Haenisch: Gestalten aus der Zeit der chinesischen Hegemoniekämpfe.** 1962. XV, 52 S., 1 Taf., kt. **0350-9**

34,3. **Karl-Horst Schmidt: Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache.** 1962. XV, 160 S., kt. **0351-7**

35,1. **Barbara H. Flemming: Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter.** 1964. XII, 160 S., 2 Ktn., kt. **0353-3**

35,2. **Ariel Bloch / Heinz Grotzfeld,** Hrsg.: **Damaszenisch-arabische Texte.** Mit Übersetzung, Anmerkungen und Glossar. 1964. VIII, 215 S., kt. **0354-1**

35,3. **Heinz Grotzfeld: Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen.** 1964. XII, 134 S., kt. **0355-X**

35,4. **Ariel Bloch: Die Hypotaxe im Damaszenisch-Arabischen mit Vergleichen zur Hypotaxe im Klassisch-Arabischen.** 1965. VI, 102 S., kt. **0356-8**

36,1. **Richard Gramlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens.** Teil 1: Die Affiliationen. 1965. X, 109 S., kt., (Teil 2 = 36,2.–4.; Teil 3 = 45,2.) **0357-6**

36,2. –4. Teil 2: Glaube und Lehre. (vergriffen) (s. 36,1. u. 45,2.) **1975-8**

37,1. **Ludwik Sternbach: Supplement to O. Böhtlingk's Indische Sprüche.** 1965. XXVI, 123 S., kt. **0358-4**

37,2. **Claus Vogel,** Hrsg.: **Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā.** The first five chapters of its Tibetan version. 1965. VIII, 298 S., kt. **0359-2**

37,3. **Gerhard Doerfer: Türkische Lehnwörter im Tadschikischen.** 1967. 101 S., kt. **0360-6**

37,4. **Klaus Wenk: Die Ruderlieder -kāp hē ruö- in der Literatur Thailands.** 1968. 179 S., 8 Abb., kt. **0361-4**

38,1. **Karl H. Menges: Tungusen und Ljao.** 1968. VIII, 60 S., 1 Falttaf., kt. **0362-2**

38,2 **Werner Eichhorn: Heldensagen aus dem unteren Yangtse-Tal** (Wu-Yüeh Ch'un-Ch'iu). 1969. VI, 153 S., kt. **0363-0**

38,3. **Rainer Degen: Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.–8. Jhs. v. Chr.** 1969. XVIII, 144 S., kt. **0364-9**

38,4. **Peter Olbricht,** Hrsg.: **Zum Untergang zweier Reiche.** Berichte von Augenzeugen aus den Jahren 1232–33 und 1368–70. Aus dem Chines. übers. von **Erich Haenisch.** 1969. VIII, 58 S., 9 Taf., kt. **0365-7**

39,1. **Elmar Edel: Die Inschriften am Eingang des Grabes des „Tef-ib" (Siut III).** Nach der Description de l'Egypte. Ein Wiederherstellungsversuch. 1970. VI, 35 S. u. 3 Falttaf., 10 Abb., kt. **0366-5**

40,3. **Heidi Jacobi-Lamotte: Grammatik des thumischen Neuaramäisch** (Nordostsyrien). 1973. XXIV, 288 S., kt. **0372-X**

40,4. **Hans Hinrich Biesterfeld,** Hrsg.: **Galens**

GÖTTLICHE VOLLKOMMENHEIT UND DIE STELLUNG DES MENSCHEN

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON TILMAN NAGEL

LII,2

GÖTTLICHE VOLLKOMMENHEIT UND DIE STELLUNG DES MENSCHEN

DIE SICHTWEISE ʿABD AL-KARĪM AL ĞĪLĪS AUF DER GRUNDLAGE DES *„ŠARḤ MUŠKILĀT AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYA“*

VON

ANGELIKA AL-MASSRI

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER STUTTGART
1998

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Al-Massri, Angelika:
Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen : die Sichtweise ʻAbd al-Karīm al Ǧīlīs auf der Grundlage des "Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya" / von Angelika Al-Massri. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. – Stuttgart : Steiner, 1998
(Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ; Bd. 52,2)
Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1996
ISBN 3-515-07135-0

Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg
Printed in Germany

Rose Brodersen zum Gedenken

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

ᶜAbd al-Karīm al-Ǧīlī – mit diesem Namen verbindet sich in erster Linie die Vorstellung vom *Insān al-kāmil,* vom Vollkommenen Menschen. Und es ist in der Tat diese Schrift, der das Interesse der Forschung, seit sie überhaupt ihr Augenmerk auf diesen Autor richtet, also etwa seit Anfang unseres Jahrhunderts, hauptsächlich gilt[1].

Dabei ist diese Lehre weder ein Konstrukt al-Ǧīlīs – er konnte bereits auf ein entwickeltes Gedankengebäude, nicht zuletzt auch durch die Schriften des „größten Scheichs" Ibn al-ᶜArabī zurückgreifen –, noch ist sie die einzige Frage, die ihn beschäftigte. Eingehenderes Interesse fand sein weiteres Schrifttum jedoch erst ab den 50er Jahren, als zwei weitere Werke des Mannes aus Ǧīlān in edierter und kommentierter Form erschienen.[2]

Nur wenig ist bekannt über das Leben dieses Denkers. Weil er in keinem der bekannten biographischen Werke eingehendere Erwähnung findet, sind wir auf die versprengten Notizen angewiesen, die sich in seinen Schriften finden lassen. Danach ergibt sich in groben Zügen folgendes Bild:

ᶜAbd al-Karīm al-Ǧīlī (al-Ǧīlānī, al-Kīlānī) wurde im Jahr 767/1365 in der Provinz Ǧīlān südlich des Kaspischen Meeres geboren. Schon als junger Mann scheint er ausgedehnte Reisen unternommen zu haben; es wird ein Indienaufenthalt angenommen (um 790/1387). Annähernd zehn Jahre lang hielt er sich später, zusammen mit seinem Scheich Šaraf ad-Dīn Ismāᶜīl al-Ǧabartī, in Zabīd im Jemen auf (796/1393–805/1402); im *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya* erwähnt er außerdem einen Aufent-

1 So wurde dieses Werk bereits 1884 in Kairo gedruckt und erfuhr seitdem mehrere Auflagen; 1953 erschien eine französische Auswahlübersetzung von T. Burckhardt unter dem Titel *„De l'homme universel. Extraits du livre al-Insān al-Kāmil"*, Lyon, die auch ins Englische übertragen wurde (Sherborne 1983). Auch M. Iqbal bezieht sich in seiner 1908 in London veröffentlichten Dissertation *„The Development of Metaphysics in Persia"* im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Gedanken al-Ǧīlīs fast ausschließlich auf diese Schrift. R.A. Nicholson widmet al-Ǧīlī in den *„Studies in Islamic Mysticism"* (Cambridge 1921) ein umfangreiches Kapitel, in dem er überwiegend auf den *Insān al-kāmil* zurückgreift.

2 1956: E. Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen von ᶜAbd al-Karīm al-Ǧīlī*, Wien; 1970: D. Mann, *Die Risāla Arbaᶜīn Mawāṭin des ᶜAbdalkarim al-Ǧīlī*, Saarbrükken.

halt in Ṣanᶜā im Jahre 805/1402. Trotzdem hat es ihn offensichtlich zurück ins iranisch – irakische Gebiet gezogen. Als Todesjahr al-Ǧīlīs wird inzwischen allgemein 832/1428 angenommen. Sein Grab befindet sich in Bagdad.

Da al-Ǧīlī schon in der dieser Arbeit zugrundeliegenden Schrift zwei eigene Werke nennt, deren Existenz in keiner der bekannten Bibliographien erwähnt wird, die demzufolge also entweder verschollen oder aber, eventuell anonym, in Sammelhandschriften erhalten sind, ist anzunehmen, daß sein gesamtes Schrifttum weitaus größer zu veranschlagen ist, als es die bibliographischen Übersichten, etwa bei C. Brockelmann,[3] vermuten lassen. Neben seinen eigenen Erwägungen betätigte sich al-Ǧīlī auch als Kommentator von Schriften, die aus fremder Feder stammen: Bekannt sind inzwischen u.a. mehrere Kommentare zu Schriften Ibn al-ᶜArabīs. Diese Verbindung zwischen beiden Denkern führte dann allerdings dazu, daß nicht wenige Texte des „größten Scheichs" in einzelnen Abschriften den Namen al-Ǧīlīs als Verfasser tragen, sei es, weil sie schlichtweg mit dessen Kommentar verwechselt oder identifiziert wurden wie etwa das *Kitāb al-isfār ᶜan-nataʾiǧ al-asfār*[4], sei es aus anderen überlieferungsgeschichtlich bedingten Gründen.

Einer der anerkannt „echten" Kommentare ist der *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya wa-fatḥ al-abwāb al muġlaqāt min al-ᶜulūm al-ladunīya* (die überwiegende Anzahl der Handschriften nennt nur die erste Hälfte des Titels), den schon Nicholson[5] anscheinend kennt, jedoch nicht im Gesamtzusammenhang, erst recht nicht in bezug auf das kommentierte Werk erwähnt. Dieser Kommentar behandelt das 559. und vorletzte Kapitel der *Futūḥāt al-makkīya* des Ibn al-ᶜArabī (gest. 638/1240). Dieser mystisch beeinflußte Theologe schuf die „Mekkanischen Eröffnungen" durch göttliche Inspiration über Jahre hinweg, so daß das Ergebnis ein nicht nur sehr umfassendes, sondern auch recht unsystematisch aufgebautes Werk ist, das praktisch jeden Aspekt des theologischen und religiösen Lebens umfaßt und dabei zahlreiche Anspielungen auf vergangene oder zeitgenössische theologische Auseinandersetzungen aufweist, die heute nicht ohne weiteres verständlich sind. Damit stehen die *Futūḥāt* einerseits in der Tradition der großen theologischen Abhandlungen, die seit klassischer Zeit abgefaßt wurden – im Kom-

3 *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)* II, Leiden 2. Auflage 1949, S. 264f.

4 Vgl. etwa die Angabe bei Brockelmann, a.a.O. S. 265 oder die Beschreibung der in Berlin befindlichen Handschrift bei W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin; Siebenter Band: Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Berlin 1889ff.; Bd. 3, S. 189 (Nr. 3279).

5 R.A. Nicholson, a.a.O. S. 77, 109, 112, 119, 123.

mentarteil werden einige dieser Abhandlungen genannt und auszugsweise untersucht werden –; andererseits wird durch den Anspruch der Verbalinspiration ein Bezug zum Koran hergestellt. Diese Verbindung läßt sich dahingehend ausweiten, daß der Anspruch des Koran, die letzte und letztgültige Offenbarung an einen Propheten zu sein, in Ibn al-ᶜArabīs Verständnis seiner Lehre, und damit auch seines umfangreichsten Werkes, als letztgültige Darlegung aller theologischen Fragen wieder aufgegriffen wird.

Die vorliegende Untersuchung verfolgt deshalb ein zweifaches Ziel: Zunächst einmal soll der Kommentar als Beitrag zur spätmittelalterlichen Rezeptionsgeschichte der *Futūḥāt al-makkīya* dargestellt werden, des umfangreichsten Werkes jenes Ibn al-ᶜArabī also, der von Anfang seines literarischen Wirkens an eine höchst umstrittene Persönlichkeit der islamischen Geistesgeschichte war, im 19. Jahrhundert in einer westlichen Darstellung gar unter der Überschrift „Entartung des Islams" angeführt werden konnte[6] und noch in jüngster Zeit so kontrovers beurteilt wird, daß sich im Zusammenhang mit der seit 1972 von O. YAHYA herausgegebenen kritischen Ausgabe der „Eröffnungen" die ägyptische Nationalversammlung mit ihm befaßte.[7] Die vergleichende Betrachtung beider Werke erscheint besonders auch im Hinblick darauf lohnend, daß al-Ǧīlī seinen Kommentar natürlich auf dem Hintergrund seiner eigenen theologischen Ansätze verfaßte, die durchaus von denen des Ibn al-ᶜArabī unterschieden werden können; wir werden sehen, daß er auch abweichende Standpunkte formuliert.

Dieser Komplex hat insofern ein besonderes Gewicht, als die Lehren Ibn al-ᶜArabīs zwar eine erhebliche Herausforderung für die orthodox-sunnitische Theologie darstellten – stand doch schon sein Anspruch, direkte göttliche Offenbarungen zu empfangen, auf den ersten Blick im eklatanten Widerspruch zur orthodoxen Auffassung vom „Siegel der Propheten", nämlich Muḥammad als letztem und damit letztgültigem Vermittler göttlicher Rede –, auf der anderen Seite aber für weite Kreise, auch außerhalb der mystischen Anhängerschaft, eine starke Attraktivität besaß, so daß eine pauschale Verurteilung, wie sie z.B. Ibn Taimīya Anfang des 14. Jahrhunderts noch vornehmen konnte,[8] nicht mehr ohne

6 A.v.KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 2. Auflage 1961, S. 102ff.

7 Vgl. TH.E. HOMERIN, *Ibn ᶜArabī in the People's Assembly: Religion, Press and Politics in Sadat's Egypt*; in: The Middle East Journal Vol.40, No 3 (1986), S. 462–476.

8 *Ar-radd ᶜalā Ibn ᶜArabī wa-ṣ-ṣūfīya*, in: *Maǧmūᵓat rasāᵓil šaiḫ al-islām Ibn Taimīya*, Kairo 1923–30.

weiteres möglich war. Auf diesem Hintergrund ist ein sunnitischer Kommentar zu den *Futūḥāt* auch im Zusammenhang der Vermittlung zwischen den Gedanken Ibn al-ᶜArabīs und der orthodoxen Theologie zu betrachten.

Auf der anderen Seite ist an zahlreichen Stellen das Bemühen al-Ǧīlīs zu erkennen, einzelne Gedanken des Autors der *Futūḥāt* zum Anlaß zu nehmen, seine eigenen theologischen Vorstellungen darzulegen, um deren Vereinbarkeit mit den orthodox-islamischen Glaubenslehren zu beweisen. Ob dies gelingen kann, oder ob al-Ǧīlī vielmehr diese traditionellen Themen in seinem eigenen Sinn uminterpretiert, soll Gegenstand und Ziel des zweiten Teils der inhaltlichen Untersuchung sein.

Daß es dabei unmöglich ist, einzelne Punkte klar voneinander zu trennen – so spielt der Bereich der Offenbarung in alle anderen Zusammenhänge hinein –, zeigt nicht zuletzt das Selbstverständnis der mit „Mystiker" sehr einseitig beschriebenen Denker, die sich eben nicht als esoterische, der orthodoxen Theologie völlig entrückte Sonderlinge betrachteten, sondern vielmehr als deren Vollender, die diese Fragestellungen in allen Konsequenzen zuende dachten.[9]

Diesen beiden Bereichen – al-Ǧīlī als Kommentator der *Futūḥāt* und als Interpretator theologischer Themen – soll eine übergreifende Betrachtung folgen, in der am Beispiel des Verständnisses bzw. der Begründung von Individualität verschiedene Interpretationsansätze aufgezeigt werden, die in der traditionellen Theologie einerseits, den späteren Entwürfen Ibn al-ᶜArabīs und al-Ǧīlīs andererseits deutlich werden; es geht also um die Entwicklung des Menschenbildes als integralen Bestandteils der Theologie im Laufe der islamischen Theologiegeschichte.

Grundlegung und Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine textkritische Edition des *Šarḥ*. Diese Edition geht in zwei wesentlichen Punkten über die 1992 in Kairo veröffentlichte, leider von zahlreichen Druckfehlern begleitete Ausgabe von Y. Zaydān[10], die mir erst kurz vor Abschluß meiner eigenen Darstellung des Textes vorlag, hinaus: Zunächst einmal konnte ich dank der freundlichen Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft eine erheblich größere Anzahl an Handschriften unterschiedlicher textlicher Herkunft auswerten, was zu einer beträchtlichen Erweiterung des kritischen Apparates führte; zum anderen erarbeitete ich eine Textunterteilung in kleinste

9 Zum Beispiel Ibn al-ᶜArabīs vgl. etwa T. Nagel, *Ibn al-ᶜArabī und das Aschᶜaritentum*, in: M. Klöckner/U. Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift A. Falaturi, Köln/Wien 1991, S. 207–245.

10 Y. Zaydān, *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya li-Ibn ᶜArabi, taʾlīf Abd al-Karīm al-Ǧīlī*, Kuwait/Kairo 1992.

thematische Abschnitte mit selbst gesetzten Überschriften, was die Übersichtlichkeit und die Auffindung einzelner Sachverhalte erleichtern soll. Bei der Klärung von Einzelfragen, etwa der Verifizierung im Text erwähnter Personennamen, war mir die Ausgabe ZAYDĀNS trotzdem eine Hilfe.

Die Umschrift der arabischen Ausdrücke folgt im allgemeinen den Empfehlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Nicht transkribiert werden einzelne Begriffe, die im islamwissenschaftlichen Bereich zu termini technici geworden sind, z.B. „Hadith" (statt *ḥadīṯ*), oder nur im islamischen Bereich anzutreffen und in einer bestimmten Form dem deutschen Wortschatz eingegliedert worden sind, wie etwa „Scheich" (statt *šaiḫ*). Diese Begriffe werden gewöhnlich auch nicht übersetzt. Desgleichen werden zuweilen arabische Ausdrücke, deren Inhalt oder jeweilige Konnotation sich nur schwer mit einem deutschen Wort wiedergeben läßt, nach Erklärung ihrer Bedeutung nicht mehr übersetzt, sondern weiterhin in der arabischen Form angeführt. Koranzitate sind zum Teil nach der deutschen Übersetzung von R. PARET, zum Teil in eigener Übersetzung wiedergegeben.

Diese Arbeit hätte nicht entstehen können ohne die Unterstützung zahlreicher Personen, denen ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen möchte:
– meinen akademischen Lehrern, Herrn Prof. Dr. T. Nagel und Herrn Prof. P. Bachmann, die den Fortgang der Arbeit stets mit Interesse und Ratschlägen unterstützt haben;
– Herrn Prof. Dr. U. Rudolph, der mich besonders in Krisenzeiten durch freundschaftliche Unterstützung und fachkundigen Rat begleitet hat;
– Herrn PD Dr. R. Lohlker für die Beratung in technischen Fragen bei der Erstellung der Vorlage sowie wichtige Literaturhinweise;
– Herrn Prof. Dr. U. Marzolph, der mir durch eine Anstellung in der „Enzyklopädie des Märchens", einer Arbeitsstelle der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, nicht nur den finanziellen Aspekt beträchtlich erleichtert hat;
– den Mitarbeitern der Orientabteilung der Staatsbibliothek Berlin sowie Herrn Dr. Chr. K. Neumann in Istanbul für die Überlassung der Handschriftenablichtungen

sowie ganz besonders meinem Mann, Dr. Dipl.-Chem. Zakarya Al-Massri, der die Erfassung des arabischen Textes übernahm und die Beeinträchtigung des Familienlebens mit Geduld ertrug.

1. DER TEXT

1.1. DIE HANDSCHRIFTEN

Der Text *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya wa-fatḥ al-abwāb al-muġlaqāt min al-ᶜulūm al-ladunīya* ist in zahlreichen Abschriften erhalten.[11] Die dieser Arbeit zugrundeliegende Handschrift befindet sich in der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, no. 2874 (Pet. I 598). Die Abschrift umfaßt die ersten 36 Blätter einer Sammelhandschrift und entstand um 1688.

Anders als bei AHLWARDT[12] verzeichnet ordnet der Autor des *Šarh* den kommentierten *Futūḥāt*-Text nicht neu; er kommentiert diesen Text vielmehr, wie er auch selbst anmerkt, genau in der Reihenfolge der Vorlage. Dabei bespricht er nicht das gesamte 559. *Futūḥāt*-Kapitel, sondern nur den Teil, der die ersten zehn Kapitel des Werkes zusammenfaßt. Da alle Abschriften einheitlich an dieser Stelle enden, ist auch davon auszugehen, daß der Text tatsächlich mit der Erklärung des 10. *Futūḥāt*-Kapitels abbricht.

Die vorliegende Handschrift, die im folgenden mit der Sigle **B** bezeichnet wird, stammt offensichtlich von zwei verschiedenen Schreibern: Der Duktus von Blatt 1a – 19b; 28a – 30b (= Schreiber 1) unterscheidet sich deutlich von dem des übrigen Textes (= Schreiber 2). Schreiber 1 hat eine sehr deutliche, relativ kleine Schrift, die nur an wenigen Stellen – etwa beim Übereinanderschreiben der Buchstaben am Zeilenende – Schwierigkeiten bietet. Schreiber 2 schreibt größer und etwas undeutlicher. Da die diakritischen Punkte oftmals fehlen, ist seine Schrift etwas schwieriger zu lesen. Die *Futūḥāt*-Zitate wurden, wie auch bei Schreiber 1, mit roter Tinte und größer als der übrige Text geschrieben, sind hier allerdings so ausgeblichen, daß sie ohne parallele Lektüre des *Futūḥāt*-Textes größtenteils unleserlich sind. Der Text beider Schreiber ist fast durchgehend unvokalisiert.

Obwohl der Text von zwei verschiedenen Schreibern stammt, geht aus dem durchgehenden Inhalt hervor, daß er auch in einem fortlaufenden Arbeitsgang verfaßt und nicht etwa aus zwei voneinander völlig unabhängigen Handschriften zusammengestellt wurde; so endet zwar

11 Vgl. etwa die Übersichten bei O. YAHYA, *Histoire et Classification de l'Œvre d'Ibn ᶜArabī*, Damaskus 1964, Bd. 1, S. 233, oder BROCKELMANN, GAL I, S. 572.

12 W. AHLWARDT, a.a.O. S. 33f.

Blatt 19b unvermittelt nach wenigen Zeilen, Blatt 20a schließt aber inhaltlich nahtlos an. Die doppelte Schreibung des *an* am Übergang 27b – 28a wird wohl genauso auf Nachlässigkeit der Schreiber zurückzuführen sein wie das Fehlen der Kustode *id* am Seitenende von 30b auf Blatt 31a. Auffällig ist, daß der Schreiber 1 zugeordnete Text jeweils unvermittelt und nicht am Seitenende abbricht; der zu beobachtende Verfall der Schrift auf Blatt 30b legt jedoch andere Gründe für den Schreiberwechsel näher als das Vorhandensein zweier ursprünglich voneinander unabhängiger Abschriften.

Für den kritischen Apparat werden zusätzlich die im folgenden charakterisierten Handschriften hinzugezogen:

Šehīd Alī 2717/48–70 (S):
Diese Handschrift ist nicht nur deshalb besonders hervorzuheben, weil sie datiert (vom Šaᶜbān 977/1570) und mit einem Abschreibervermerk versehen ist;[13] sie bietet darüber hinaus einen interessanten Hinweis auf die praktische Tätigkeit eines Abschreibers: Aus der sich an **(68)**[14] anschließenden Bemerkung geht hervor, daß ein Schreiber, der hier natürlich nicht mit dem Schreiber dieses Textes identisch sein muß, keineswegs nur eine einzige Vorlage kopierte, sondern aus einer größeren Anzahl geschriebener Texte sein Exemplar kritisch zusammenstellte, also schon eine Art von Textkritik anwandte.

In dieser Abschrift, die offensichtlich von fremder Hand korrigiert wurde, sind die diakritischen Punkte durchgehend gesetzt, was zusammen mit der relativ großen, deutlichen Schrift eine gute Lesbarkeit bedingt. Wie auch in **B** finden sich Randbemerkungen, die den Text direkt erläutern. Trotzdem ist **S** qualitativ eher niedrig zu bewerten: Es finden sich nicht nur zahlreiche grammatische Fehler und Auslassungen ganzer Passagen, auch der *Futūḥāt*-Text und sogar Koranverse werden häufig falsch zitiert. Auch in der optischen Darstellung des Textes geht der Schreiber recht unkonventionell vor, wenn er am Zeilenende ein offen-

13 Er befindet sich am Ende des Textes und lautet: Dies hat persönlich aufgeschrieben der unzulänglichste und bedürftigste der Armen *(al-fuqarā')* zur Vergebung, der Arme *(al-faqīr)* Muḥammad b. Aš-Šaiḫ Saᶜd ad-Dīn b. Ḥasan al-Anṣārī, von Geburt Damaszener, Anhänger der schafiitischen Rechtsschule – Gott möge ihnen beiden gnädig sein (es steht die Dualform, gemeint sind wahrscheinlich der Schreiber und sein hier genannter Vater) –, in Mekka – Gott möge seine Ehre und seinen Ruhm vermehren – in der hanafitischen Sulaimaniya-Madrasa vor der Kaᶜba – Gott möge ihre Würde vermehren –. Die Vollendung der Abschrift geschah am 1. des gesegneten Šaᶜbān des Jahres 977.

14 Die in dieser Weise gedruckten Ziffern beziehen sich stets auf die Unterabschnitte des edierten *Šarḥ*-Textes.

bar zu langes Wort entweder ganz abbricht, in der nächsten Zeile neu beginnt oder sogar trennt.

Ḫālet Efendi 271/3b–32b (H):
Diese Abschrift zeigt ebenfalls die zusätzliche Bemerkung in Abschnitt **(68)**, was auf die Verwendung derselben Quelle schließen läßt. Dies zeigt neben der großen Zahl der übereinstimmenden Abweichungen von **B** besonders noch eine scheinbare Kleinigkeit: Das letzte Wort von **(159)** lautet bei beiden zunächst *an-nūr,* wurde dann jedoch, ohne Streichung, durch das richtige *al-ᶜilm* ergänzt. Auch die übrigen stilistischen Merkmale von **S**, besonders die grammatischen und Zitierfehler, erscheinen. Es finden sich keinerlei Hinweise auf Alter und Umgebung der Abschrift; allenfalls lassen die neben arabisch auch persisch und osmanisch verfaßten Bemerkungen am Schluß auf gelehrten Zusammenhang und damit auf eine ähnliche Umgebung wie die von **S** schließen.

Hüsrev Paša 181 (Hu):
Diese ebenfalls undatierte Handschrift zeichnet sich durch einen äußerst unordentlichen, flüchtigen Duktus aus. Auch hier findet man grammatische Fehler und zahlreiche, teilweise sinnentstellende Textauslassungen, die nur zum Teil an Ort und Stelle bzw. am Rand vom selben Schreiber ergänzt wurden. Die *Futūḥāt*-Texte wurden allem Anschein nach nicht verglichen; es erscheinen dort des öfteren die diakritischen Punkte an falscher Stelle. Gemeinsame Varianten mit **S** und **H** sind selten, eine gemeinsame Vorlage scheint ausgeschlossen. Auffallend sind dagegen die häufigen Parallelen mit einer in Damaskus befindlichen Handschrift, die Y. Zaydān mit der Sigle ض bezeichnet.[15] Hier irgendein Verwandtschaftsverhältnis anzunehmen, wäre trotzdem reine Spekulation, da weder die eine noch die andere Abschrift irgendeinen Hinweis auf Entstehungsort oder -zeit aufweist. Aufgrund der vielen Fehler jeglicher Provenienz wird dieser Handschrift ein sehr geringer Stellenwert beigemessen.

Nafiz Paša 613 (N3):
Schon die Einleitungsformel legt eine enge Verwandtschaft dieser Abschrift mit **Hu** nahe. Dieser Eindruck wird durch nähere Betrachtung der Abschrift noch bestätigt: **N3** weist fast alle Varianten von **Hu** auf, zeigt dagegen nur wenig Gemeinsamkeiten mit **S** oder **H**; es ist also eine gemeinsame Vorlage, wenn sich auch schwerlich beurteilen läßt, wieviele Generationen diese zurückliegen mag, anzunehmen. Die Schrift von **N3** ist verhältnismäßig klein, aber gestochen scharf; die diakriti-

15 Y. Zaydān, a.a.O. S. 31.

schen Punkte stehen, was für Handschriften durchaus nicht allgemein üblich ist, immer am betreffenden Buchstaben. Schwierigkeiten bei der Auswertung bietet dieser Text deshalb kaum. Als besondere Eigenart des Schreibers kann das häufig erscheinende *hāḏ* anstelle von *hāḏā* bzw. *hāḏihī* genannt werden. Für die Bewertung dieser Handschrift gilt dasselbe wie für **Hu**.

Nafiz Paša 614 (N4):
Auch diese Abschrift ist offensichtlich derselben Vorlage entnommen wie **Hu** und **N3**. Die Schrift ist etwas größer und ungelenker als die sehr gleichmäßige und runde von **N3** und, wie auch alle bisherigen, fast völlig unvokalisiert. Auch hier ist kein Abschreibervermerk zu finden, der eine Datierung der Handschrift erlaubt.

Ayasofya 2087 (A):
Diese am Ende des Textes auf den 4. Šawwāl 980 h. (= 1572) datierte Handschrift zeichnet sich durch einen sehr flüchtigen Duktus aus. Schon in der Überschrift ist ein grammatikalischer Fehler zu finden *(Kitāb šarḥ muškilāt futūḥāt al-makkīya)*, eine Einleitungsformel fehlt. **A** weist wenig charakteristische Abweichungen von **B** auf; die festgestellten Varianten lassen sich eher als Flüchtigkeitsfehler beim Abschreiben erklären. Zur Annahme eines Verwandtschaftsverhältnisses reichen die Übereinstimmungen jedoch nicht aus. **A** zeigt nicht nur viele sprachliche Fehler, sondern auch zahlreiche Auslassungen, besonders bei grammatischen Erklärungen des Autors zum Wortlaut des *Šarḥ*. Insgesamt spricht die Darbietung des Textes, wie er in **A** erscheint, nicht gerade für dessen geistige Durchdringung oder auch nur die Motivation seines Schreibers.

Sämtliche bisher genannten Handschriften, mit Ausnahme von **B**, befinden sich in der Süleymaniye-Bibliothek/Istanbul. In der Bibliothek der Universität Istanbul werden zwei weitere Abschriften des *Šarḥ* aufbewahrt:

Nr. 3597/1–21b (I7):
Auch diese Abschrift ist undatiert. Die Schrift ist klein und, besonders hinsichtlich der diakritischen Punkte, ziemlich flüchtig. Eine Einleitungsformel fehlt. **I7** zeigt auffällige orthographische Eigenheiten: statt *ʿalā* erscheint lediglich *ʿal*, unverbundene *tāʾ marbuṭa* am Wortende wird als *tāʾ* geschrieben oder fehlt ganz, manchmal steht umgekehrt statt *tāʾ* eine *tāʾ marbūṭa*. Dagegen sind kaum charakteristische Abweichungen von **B** festzustellen; vielmehr geht **I7** oft gegen alle anderen Zeugen mit **B**, auch an besonders auffälligen offensichtlichen Fehlern – so sind nur bei diesen beiden Handschriften die *Futūḥāt*-Zitate bei **(28)** und **(29)** vertauscht, und Abschnitt **(34)** wird in gleichem Wortlaut verkürzt wieder-

gegeben. Die Tatsache, daß exakt eine Doppelseite aus **B** (fol. 28b/29a) hier fehlt – die Auslassung befindet sich in **I7** innerhalb einer Seite, was eine Nachlässigkeit beim Ablichten ausschließt –, deutet darauf hin, daß der Schreiber unmittelbar aus Manuskript **B**, oder, was aber unwahrscheinlich ist, aus einer im „Layout" völlig mit **B** übereinstimmenden Handschrift kopiert und dabei diese Seite überblättert hat, was wiederum auf eine relativ späte Entstehung der Abschrift schließen läßt. Besonderes Interesse verdient **I7** aus diesem Grunde besonders an den Stellen, wo, gegen **B**, eine Übereinstimmung mit anderen Textzeugen vorliegt.

Nr. 3239/194b–213 (I9):
Hierbei handelt es sich um eine Abschrift in kleiner, gedrängter Schrift, die zu einem erheblichen Teil vokalisiert ist. Datierungsvermerk und Einleitungsformel fehlen. Am Rand befinden sich von fremder Hand vermerkte Gliederungshinweise, die, jeweils durch das Wort *maṭlab* „Frage, Problem" eingeleitet, den Oberbegriff des betreffenden Kapitels wiedergeben. Auch andere Hinweise, etwa auf im Text angeführte Hadithe und andere Erläuterungen hat der kritische Leser hinterlassen. Sehr schnell fallen die vielen mit **A** gemeinsamen Abweichungen auf, so daß eine zumindest sehr ähnliche Vorlage bestanden haben muß.

1.2. EDITION DES TEXTES

1.2.1. Bemerkungen zur Edition

Insgesamt lagen mir also neun Handschriften unterschiedlicher Qualität und Lesart sowie die aus drei weiteren Manuskripten von ZAYDĀN erstellte Kairiner Ausgabe (**K**) vor. Da sich die Handschriften recht eindeutig fünf verschiedenen Gruppen zuordnen lassen, die auf jeweils eine Vorlage zurückgehen, habe ich die Lesart jedes einzelnen Textes im kritischen Apparat nur dann angegeben, wenn die Anzahl der Sondervarianten die Zahl der übereinstimmenden Abweichungen erheblich übertrifft. Dies ist bei **A** und der „Parallelhandschrift" **I9** der Fall; aufgrund seiner Sonderstellung als einzige der gleichen Vorlage wie die Ausgangshandschrift **B** entstammende Abschrift wurde auch **I7** durchgehend berücksichtigt. Ebenso habe ich die Ausgabe ZAYDĀNS nur in bezug auf den dort dargestellten Haupttext, nicht aber die benutzten Handschriften im einzelnen aufgenommen. Daß es auf diese Weise innerhalb einer Handschriftengruppe zu geringfügigen einzelnen Abweichungen kommen kann, die nicht im Apparat vermerkt sind, läßt sich nicht vermeiden, dürfte aber für die korrekte Fassung des Textes unerheblich sein.

Für den kritischen Apparat wurden aufgrund dieser Kriterien folgende Handschriften verwendet:

– **S** (entspricht **H**)
– **Hu** (entspricht **N3, N4**)
– **A**
– **I7**
– **I9**

Im Apparat nicht verzeichnet sind außer den bereits genannten Eigentümlichkeiten der einzelnen Handschriften reine Schreibvarianten, wie z.B. *iḏan* mit *nūn* oder *alif* im Auslaut sowie Erscheinungen, die den heute geltenden Regeln der Schreibung zwar nicht entsprechen, aber in handschriftlichen Texten allem Anschein nach üblich sind. Dazu gehört die unregelmäßige *hamza*-Schreibung – am Wortende fehlt es meistens, in der Wortmitte wird es als Dehnung, d.h. als normales *yā'* geschrieben – ebenso wie die Schreibung des *alif maqṣūra* als doppelt unterpunktiert. Hier wird stillschweigend den heutigen Gepflogenheiten angeglichen. Ebenfalls nicht berücksichtigt werden abweichende, zusätzliche bzw. fehlende Formen der Eulogien, da diese zwar für die Untersuchung von Verwandtschaftsverhältnissen innerhalb der handschriftlichen Texte oft aufschlußreich sind und in diesem Zusammenhang auch berücksichtigt wurden; für die Herstellung eines möglichst authentischen Wortlauts des Textes an sich sind sie jedoch ohne Belang.

Bei der Wiedergabe der *Futūḥāt*-Zitate wird streng die dort erscheinende Schreibweise befolgt, selbst dann, wenn sämtliche Textzeugen des *Šarḥ* dagegen sprechen. In Einzelfällen war es notwendig, der *Futūḥāt*-Ausgabe von 1294 h. den Vorzug zu geben; die abweichende Lesart der Ausgabe von 1327 h. wird dann im Apparat unter der Sigle **F 1327** angegeben.

Rein sprachliche Änderungen des **B**-Textes werden nur dann vorgenommen, wenn sie grammatikalisch unumgänglich sind. Da jedoch z.B. die maskuline Verbform bei femininem Subjekt zwar nicht besonders elegant, aber möglich ist, sofern dieses Subjekt nicht unmittelbar folgt, werden in diesem Bereich keine Änderungen vorgenommen. Insbesondere werden auch grammatisch sonst nicht belegte Ausdrücke, etwa das einige Male benutzte *ʿinda an* für „immer wenn" oder bestimmte Abstraktbildungen als Stileigentümlichkeiten des Autors übernommen.

Die äußere Gliederung des wie in Handschriften üblich durchgehend geschriebenen Textes folgt in der Kapiteleinteilung der Vorgabe in den *Futūḥāt*; zusätzlich werden, entsprechend den gedanklichen Schritten, weitere Unterteilungen in kleinste Abschnitte mit prägnanter Überschrift eingeführt. Diese Überschriften werden in einer dem arabischen Text vorangestellten Inhaltsangabe zusätzlich verzeichnet.

Da der Text sprachlich eher unproblematisch ist, wird auf eine Vokalisierung durchgehend verzichtet. Gleiches gilt für die Setzung des *šadda*. Dagegen wird *hamza* stets gesetzt. Die Interpunktion ist so weit wie möglich den deutschen Gegebenheiten angepaßt, was sicherlich dem Verständnis des Textes durch Klärung der syntaktischen Bezüge zugute kommt.

Die mit * bezeichneten Anmerkungen im Text beschränken sich auf Quellenangaben sowie Erläuterungen zu genannten Personen; eingeklammerte Textstellen sind keine Ergänzungen, sondern ursprünglich zum Text gehörige, meist grammatische Erläuterungen des Autors.

شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات

من العلوم اللدنية

تأليف سيدنا العارف بالله تعالى قدوة المحققين ومرشد السالكين

المقتفي لآثار سند المرسلين مظهر الكمالات ومظهر الحكم

والأسرار الجمالية والجلالية

عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الكيلاني

نفعنا الله به والمسلمين

آمين

يا رب العالمين

فهرست أبواب الكتاب وفصوله

٢٢- الأذكار المنتجة والمخاطبات المبهجة

٢٣- النفثات الروحية والمقابلات الروعية

٢٤- كل ما يعطيه الكشف وما يشهد له الحق الصرف

٢٥- أحاط الباب ٥٥٩ بجميع ما في كتاب **الفتوحات المكية**

٢٦- **الباب الرابع:** شرح الباب الأول من **الفتوحات المكية**

الإمام المبين هو الروح التي أخذ الشيخ العلوم منها

٢٧- الإمام المبين هو عين اللطيفة باعتبار المظهر

٢٨- الروح هي عين العقل الكامل

٢٩- اللطيفة هي عين الروح الإنسانية

٣٠- كان الشيخ الإنسان الكامل

٣١- لا يمكن الاتصاف بالصفات الإلهية إلا الإنسان الكامل

٣٢- الإمام المبين هو قابل لحكم عالم الشهادة ولحكم عالم الغيب

٣٣- الرياسة الإلهية آخر شيء يخرج من رؤوس الصديقين

٣٤- هلك الرجل الذي ظهر عليه أبو يزيد بالعظمة والكبرياء

٣٥- **الباب الخامس:** شرح الباب الثاني من **الفتوحات المكية**

الحروف هي الأسماء والصفات الإلهية؛ ومن ذلك

٣٦- الحروف الحقيقة

٣٧- الحروف العالية

٣٨- الحروف الروحية

٣٩- الحروف الصورية

٤٠- الحروف المعنوية

٤١- الحروف الحسنية

٤٢- الحروف اللفظية

٤٣- الحروف الخيالية

٤٤- اسمه الله حامل المعاني الكمالية الإلهية

٤٥- تختلف صورة الألوهية بحسب تعيينها في كل فرد

٤٦- الإسم الله هو معنى جميع الكمالات الإلهية

٤٧- الألوهية هي آثار تجليات السبع المثاني

٤٨- جمعت الألوهية المظاهر الخلفية والمظاهر الحقية

٤٩- شهود الإنسان الكامل هو شهود معاني الألوهية بلا واسطة

٥٠- تقلب الإنسان الكامل في الأطوار الكلية

٥١- الطور الأول، وهو التوحيد الصرف

٥٢- الطور الثاني، وهو جمع الجمع

٥٣- الطور الثالث، وهو طور السداجة

٥٤- الطور الرابع، فيعطى مفاتيح الغيب

٥٥- الطور الخامس، فيعطى مفاتيح غيب الغيب

٥٦- الطور السادس، فيستكمل التحقق بالأساء والنعوت والأوصاف

٥٧- الطور السابع، وتظهر شمس الكمال على أعضاء الإنسان الجسمانية

٥٨- ما بعد هذا المنزل إلا العجز والحيرة

٥٩- آثار الإنسان الكامل مرئية

٦٠- يقف الإنسان الكامل عند حد الشريعة

٦١- يقصد الإنسان الكامل من التجليات الإلهية الظهور بما شاء والبطون بما شاء

٦٢- أوتي الإنسان الكامل تمكين البيان

٦٣- كل الحروف يظهر فيها معنى السر الإلهي

٦٤- نقل معنى حرف في قسم من أقسام الحروف إلى الأقسام الأخرى

٦٥- ذكر مراتب الحروف اللفظية في الباب الثاني من **الفتوحات المكية**

٦٦- من الإنسان الكامل نشر تجليات ذاتية ومنه نظم تجليات صفاتية

٦٧- الإنسان الكامل منه أمر، ومنه حكم

٦٨- نقل ذلك إلى الحروف اللفظية

٦٩- الحروف أصل الحقائق في اللوح المحفوظ

٧٠- الإنسان الكامل إذا أطال نظره إلى صفاته ذهب عن حكم الكون؛ وإذا وقع نظره إلى ذاته أعجز غيره عن دركه

٧١- زاد الإنسان الكامل عن حد الكون

٧٢- نقل ذلك إلى الحروف اللفظية

٧٣- الإنسان الكامل كالحرف كائن مع الخلق بائن عن ما هو فيه

٧٤- الإنسان الكامل كالحروف راحل عن مراتب الخلقية قاطن في المراتب الإلهية

٧٥- اتخذ الإنسان الكامل الصفات والأسماء الإلهية قاعدة له

٧٦- استعمل الإنسان الكامل اللسان

٧٧- نقل ذلك إلى الحروف

٧٨- الباب السادس: شرح الباب الثالث من **الفتوحات المكية**

٧٩- تنزيه الله وتشبيهه في حكم التحديد

٨٠- من جمع الوصفين هو على سراط الله

٨١- من جمع الوصفين هو في ظل ظليل

٨٢- من جمع الوصفين هو في خير مستقر

٨٣- من له الفرق يخلي الحق أو يحليه

٨٤- من له الجمع يصفه الله بوصف البطون والظهور

٨٥- ما ظهور للحق إلا بالخلق ولا ظهور للخلق إلا بالحق

٨٦- ما أمر فاصل بين الله وبين العالم

٨٧- الحق واحد العين في كثرة تعددات الأين

٨٨- العلاقة الرابطة بين الفاعل والمفعول والفعل

٨٩- العلاقة الرابطة بين المسبب والمسبب والسبب

٩٠- الإنسان مثل الحق

٩١- العالم ظل الله

٩٢- الجمع بين التنزيه والتشبيه

٩٣- الباب السابع: شرح الباب الرابع من **الفتوحات المكية**

٩٤- **مقدمة:** تشكل الله بأشكال العالم لأن شأن ذاته البطوني أحب أن يظهر

٩٥- الأسماء والصفات الإلهية على ترتيب

٩٦- المراتب الكونية على ترتيب الأسماء والصفات الإلهية

٩٧- كل وجه العالم علامة على صفة إلهية

٩٨- ليس الشيء الواحد علامة على نفسه

٩٩- لم تستتر ذات الله ليظهر الكون

١٠٠- الله وراء كل الموجودات

١٠١- آيات الله ظاهرة في الموجودات

١٠٢- ما علمت الأسماء والصفات الإلهية إلا بالمخلوقات

١٠٣- كلما فنى موجود استقر عند الله

١٠٤- ما عرف الموجد إلا بالموجودات

١٠٥- اختلفت طرق المعرفة عند المتكلمين والصوفية

١٠٦- عميت النفس عن شهود كمال الله

١٠٧- صمت النفس عن إدراك الخواطر الإلهية

١٠٨- خرست النفس عن سر إلهي

١٠٩- يوجد في النفس كل الكمال الإلهي

١١٠- النفس هي روح العالم الإنساني والحق هو روح العالم الكلي

١١١- كل صانع له حق على مصنوعه

١١٢- نزول النفس من الكمال جزاء ما صنعت

١١٣- الأمران اللذان لهما نزول النفس إلى العجز

١١٤- الصفات الإلهية في قوة النفس

١١٥- محاورة الأسماء الإلهية والصفات الربانية

١١٦- ظهرت حقائق الأسماء والصفات في الوجود

١١٧- تظهر في الوجود آثار الأسماء في توالجها

١١٨- لا بد من اسم الله واسم الرحمن واسم الرحيم ليصح النكاح المعنوي

١١٩- لا بد من العلم والقدرة والإرادة ليصح النكاح الصوري

١٢٠- البسملة إشارة إلى كلمته كن

١٢١- سيأتي الكلام عن كن وللبسملة بالتفصيل في أثناء الكتاب

١٢٢- اسم الله واسم الرحمن واسم االرحيم هم الولي والشاهدان اللازمان للنكاح

١٢٣- كان نكاح الأسماء أول تركيب المصنوعات

١٢٤- هل الأسماء الإلهية موجودات أخرى؟

١٢٥- اختلاف العلماء في تقديم الأسماء والصفات

١٢٦- الطرق المضلة أيضا لله وإليه

١٢٧- **الباب الثامن:** شرح الباب الخامس من **الفتوحات المكية**

١٢٨- تقدير البسملة أن كل عمل يفعل بالله

١٢٩- شرح هذا الموضوع في تأليف آخر للجيلي

١٣٠- لو امتنع الحلاج بمقتضى صفات الله لم يستطع أن يقتله أحد

١٣١- لم يقتلوا غيره، مع أنهم قالوا مثله

١٣٢- كان الحلاج دون مرتبة الأولياء الآخرين

١٣٣- لو كان الحلاج على مقام غيره لامتنع عن القتلة

١٣٤- كل مقال من شروطه مناسبة المقام

١٣٥- عجل الحلاج بكلامه

١٣٦- الفرق بين الكامل وبين العارف بحق أعمالها

١٣٧- البسملة بمنزلة كن لصدور في الخارج ما يريده الولي

١٣٨- من يعمل بالله، يمكنه أن يقول للشيء كن فيكون

١٣٩- من يعمل بالله يمكنه أن يقول للشيء كن فيكون

١٤٠- البسملة والحوقلة مرتبة العارف وكن مرتبة الله

١٤١- العارف قائم بالله والله قائم بالمحقق

١٤٢- لا طريق في الذات الإلهية

١٤٣- الألوهية المحضة لله وحده

١٤٤- ترجع الأمور إلى الإنسان من حيث هو الحق

١٤٥- ترجع الأمور إلى الإنسان بقوله كن

١٤٦- الربوبية لازمة للذات الإنسانية والعبودية عارضة لها

١٤٧- التحقق للمختارين فقط

١٤٨- **الباب التاسع:** شرح الباب السادس من **الفتوحات المكية**

١٤٩- الروح المشرقة هو الحق

١٥٠- وصف كيفية الإنسان من حيث هو نسخة الحق في كتابين للشارح

١٥١- الذات الإلهية قسمين

١٥٢- ليس الهباء الذي هو أول ما ظهر من القسم الثاني خلقا ولا حقا

١٥٣- الهباء هو العقل الأول والروح المحمدية والقلم الأعلى

١٥٤- الإنسان هو النسخة الإلهية صورة

١٥٥- الإنسان هو النسخة الإلهية معنى

١٥٦- تجلي الأحدية أعلى تجل

١٥٧- صحت للإنسان بالأولى أمهات الكمال

١٥٨- ومن ذلك الحي

١٥٩- ومن ذلك العلم

١٦٠- ومن ذلك المريد والسميع والبصير والمتكلم

١٦١- يجب على الإنسان أن يحقق كماله في العلم الجسماني

١٦٢- الإنسان هو نسخة للخلق

١٦٣- كل النفوس والشمس لها عين واحدة

١٦٤- الله المتجلي بأعيان الموجودات

١٦٥- الحقيقة الإلهية عين هوية كل موجود

١٦٦- **الباب العاشر**: شرح الباب السابع من **الفتوحات المكية**

١٦٧- أشار جسم الإنسان إلى الجسم الكلي

١٦٨- الإنسان هو العالم الكبير في حق القدر والفخر

١٦٩- جسم الإنسان هو العرش الكريم والجسم الكل هو العرش المجيد

١٧٠- العرش هو أول متعين في الصورة

١٧١- أشرقت المعاني الكمالية في ذات الإنسان

١٧٢- الإنسان أعلى موجود

١٧٣- إشراق الإنسان بأنوار الكمالات معنى

١٧٤- إشراق الإنسان بأنوار الكمالات صورة

١٧٥- الجسم أصلا لظهور أعيان الممكنات

١٧٦- كان الجسم معدن المعاني الكمالية

١٧٧- الجسم مظهر للصفات الموافقة لصفات الله

١٧٨- تحتاج الروح إلى الجسم

١٧٩- لا يحصل للروح شيء من الكمال إلا بالجسم

١٨٠- لا ظهور للموجود إلا بالوجود

١٨١- لا ظهور للظل إلا بالجسم

١٨٢- أصل الجسم في النور والظلمة

١٨٣- لا تنال الروح حكم الحواس الخمسة إلا بالجسم

١٨٤- ومن ذلك حكم العين

١٨٥- ومن ذلك حكم الأذن

١٨٦- الروح لا يصح لها معرفة الحكم المخصوصة إلا بالحواس

١٨٧- الروح لا تحصل لها اللسان والأعمال الصالحة إلا بالجسم

١٨٨- الجسم هو مشهود وغيب

١٨٩- يتحرك الجسم في جميع الأحوال اللازمة والعارضة لها

١٩٠- في قابلية الجسم فعل المستحيل

١٩١- **تنبيه:** الأقسام الأربعة للأجسام

١٩٢- السموات والأجرام والأفلاك أجسام لقابليتها للأبعاد الثلاثة

١٩٣- ذكر عمر العالم

١٩٤- عمر العالم بالنسبة إلى عمر الأهرامات المصرية

١٩٥- عمر العالم وعمر الإنسان على نسب هيكلهما

١٩٦- الروح الإنسانية باقية لأنها نسخة العالم الأخروي

١٩٧- **الباب الحادي عاشر:** شرح الباب الثامن من **الفتوحات المكية**

١٩٨- تصور الروح في الأشكال المشهودة

١٩٩- يقبل البرزخ طرفين بذاته

٢٠٠- ذكر العوالم البرزخية في كتاب للشارح

٢٠١- لا يبصر في البرزخ إلا من له نظر في عالم الأرواح ونظر في عالم الأجسام

٢٠٢- تمر الصور المرئية، التي تعود إلى البرزخ، على الناظر

٢٠٣- يتحول البرزخ في كل صورة طرفيه

٢٠٤- البرزخ يعول عليه أهل الكشف ويجهله المحجوبون

٢٠٥- للبرزخ معنى وله الكيفية والكمية

٢٠٦- بيد البرزخ مقاليد الأمور

٢٠٧- تكوين الأشياء بالقدرة مثل تكوين في خيال الإنسان

٢٠٨- تعبير المنامات المخالفة للطبع

٢٠٩- لا يعرف خرق العادة في العالم الروحاني إلا بعض العارفين

٢١٠- للبرزخ المرتبة الكيانية العالية

٢١١- يظهر البرزخ بحكم اللطافة والكثافة

٢١٢- الخيال الإنساني من البرازخ

٢١٣- يحكم الشرع على كل صورة ومعنى، ويحكم الخيال في كل موجود

٢١٤- لا يمكن لأحد من رفض حكم العقل

٢١٥- **الباب الثاني عشر**: شرح الباب التاسع من **الفتوحات المكية**

٢١٦- الإنقلاب طبعا للجن

٢١٧- المعصية عرض للإنسان، طبع للجن

٢١٨- إبليس هو محل المعصية والخلاف

٢١٩- واقع الخلاف من آدم ومن إبليس

٢٢٠- كان نهي آدم قدحا في العقل

٢٢١- يقتضي طبع تركيب الجان والإنسان من ركنين مختلفين

٢٢٢- يظهر بالخلاف شرف الإنسان ونقص الشيطان

٢٢٣- امتثل إبليس أمر الله فيما يشقي الإنسان

٢٢٤- ترك إبليس لسجود آدم بسبب التوحيد أيضا

٢٢٥- إبليس والجن ملازمون للردى

٢٢٦- طبع الجن الميل إلى الغي

مقدمة: العلم بالله أعظم العلوم وأشرفها

٢ ـ أما بعد١ فانه : لما كان العلم بالله٢ أعظم العلوم قدرا، وأرفعها فخرا، وأشرفها٣ معنى، وأجلها سرا؛ اذ هو الفرض اللائم٤ والواجب الدائم٥، فحكمه ماض٦ في الأولى٧ والأخرى؛ وما سواه٨ ينقطع حكمه بانصرام الدنيا٩؛ وهو المقصود من معرفة سائر العلوم، وبه، لا بغيره، تفتخر١٠ العقول والفهوم؛ والعلماء به هم أهل الولاية الكبرى والمكانة الزلفى، وهم أفضل العلماء على الإطلاق، بالتفصيل والإجمال، وأجمعهم لكل وصف محمود من صفات المجد والكمال، فهم الخلفاء الكملاء١١ الأدباء١٢ الأمناء؛ وفيهم قال الله١٣ تعالى: ***إنما يخش الله من عباده العلماء*** * ؛ أردت بإذن الله أن١٤ أمنح١٥ عباد الله شرابا من عباب المعارف والمظهر١٦ من حلاوة العلم بترتيب الحكمة في الآلاء والعوارف.

١- Hu: وبعد // ٢- I9, A: + من // ٣- I9, A,S: أدقها؛ Hu: أرفعها // ٤- A, S: الفرض اللازم؛ K, I9, Hu: الغرض اللازم؛ I7: الغرض الملائم // ٥- B, I7, A: بالدائم // ٦- I7: ماضي // ٧- S: الدنيا // ٨- K, I9, A, S: + من العلوم // ٩- A: - // ١٠- A: سخر // ١١- A: - // ١٢- Hu: والأدباء // ١٣- I7: - // ١٤- A: اذ // ١٥- B: منح // ١٦- K: أظهر لهم

* سورة فاطر (٣٥)، ٢٨

٣ـ كانت الفتوحات المكية أعظم الكتب المصنفة في هذا العلم

وكانت الفتوحات المكية ، التي ألفها الولي١ الأكبر، والقطب الأعظم الأفخر٢، مظهر الصفة العلمية، ومجلى الكمالات العينية٣ والحكمية، لسان الحقيقة وأستاذ٤ الطريقة، المتبوع التابع لآثار الشريعة٥، محيي الدين، قدامة الأولياء المقربين، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي٦ المغربي٧ الأندلسي ـ قدس الله سره وأعلى عنده مقامه وقدره ـ، أعظم٨ الكتب المصنفة٩ في هذا العلم نفعا، وأكثرها لغرائبه وعجائبه جمعا، وأجلها إحاطة ووسعا١٠، تكلم الشيخ١١ فيها١٢ بألسنة١٣ كثيرة.

وأفصح عن معان١٤ غريبة خطيرة؛ فصرح تارة عن حالة، ورمز أخرى عن حال، وأفصح طورا عن مقصود١٥، وأدمج أخرة عن مراد١٦ في المقال.

ولم يزل رضي الله عنه fol.2a يتكلم في هذا الكتاب١٧ على حقائق الأشياء، حتى آل به الأمر١٨ إلى الإسهاب والإطناب؛ فعسر على الأكثرين تحصيله، وفات على١٩ الغالب معرفته وتأويله. وصار الناس فيه٢٠ بين٢١ أحد رجلين رجل عجز عن تحصيل الكتاب، فانقطع٢٢ عن٢٣ تناول٢٤ الفائدة منه وخاب، ورجل حصله٢٥ وعجز عن معرفة ما أراد الشيخ٢٦ من كنايات عجيبة وإشارات غريبة؛ فانقطع بالكلية عن درك علمه٢٧، لأنه يختار٢٨ عقل كل فاضل ولبيب عن٢٩ حل٣٠ مشكل من ذلك الرمز٣١ الغريب.

١- B, S: + الكبير// ٢- A, S: - // ٣- I9, A, S: الغيبية // ٤- S, A: والأستاذ؛ I7: وأستاذ // ٥- Hu: الشريق // ٦- A: المغربي // ٧- A: الطائي؛ I7: -// ٨- I7: + أن // ٩- I7: المصفة // ١٠-I7: وأوسعها // ١١- K: - // ١٢- B, I9, I7, Hu, S: فبه // ١٣- S: بالأسنة // ١٤- B, I9, I7, A: معاني// ١٥- Hu: مقصودة // ١٦- Hu: مراده // ١٧- B, I9, I7, A, Hu, S: الباب // ١٨- I7: - // ١٩- K: عن // ٢٠- I7: - // ٢١- I7: - // ٢٢- K: - // ٢٣- S: عنه // ٢٤- S: -؛ B, K, I9: انتوال // ٢٥- K: حصل // ٢٦- Hu: + من كتاب الفتوحات // ٢٧- Hu: تعلمه؛I7: عالم // ٢٨- A: مختار // ٢٩- K: في // ٣٠- Hu: - // ٣١- I9: الفضل

٤ـ جمع الشيخ معاني العلوم في الباب ٥٥٩ من أبواب الفتوحات المكية

لكنه ﷺ صرح بأنه جمع١ معاني العلوم المبسوطة في ذلك الكتاب، وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمسون٢ بعد الخمسمائة٣ من الأبواب. ولف٤ ذلك النشر ـ وأدمج ذلك العلم الكبير القدر الكثير الفخر على وضعه العجيب وأسلوبه٥ الغريب٦ ـ فانغلق٧ بالكلية فهم ما٨ جعله في ذلك الباب على كثير من أولي٩ الألباب.

فقصدت بشرح هذا الباب١٠ المخصوص حل١١ جميع مشكلات١٢ الكتاب١٣؛ واختصرت في الكلام، لئلا يفضي١٤ الأمر إلى الإسهاب والإطناب١٥. وسميته **بشرح١٦ مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية**، غير أني سأتحفه تهذيبا. وأجعله على أسلوب الكتاب ترتيبا. ومن١٧ الله المرجو١٨ أن يعم به الانتفاع ويقدح بسماعه١٩ زناد٢٠ الأسماع، فيفهم٢١ معانيه كل من سمعه أو نظر فيه. إنه ولي٢٢ الإجابة والموفق للإصابة، وهو المستعان، وعليه التكلان.

١- I7: - // ٢- K, S: والخمسين // ٣- I9, A, S: خمسمائة // ٤- K: وكف // ٥- A: أسلوبه // ٦- K, I9, A, S: + العزيز // ٧- B, I9, I7, A, Hu, S : انغلق // ٨- Hu: معنا؛ B, I7: من // ٩- I9: - // ١٠- A: الكتاب // ١١- B, I7: على // ١٢- I9: المسكلات من // ١٣- Hu: - // ١٤- Hu: يطول // ١٥- Hu: الأمر...والإطناب // ١٦- K: شرح // ١٧- I9, A: - // ١٨- Hu: أرجو // ١٩- S: باسماعه؛ A: سماعه // ٢٠- A: زياد // ٢١- Hu: فيهم // ٢٢- I9: وفو

الباب الأول: شرح عنوان الباب

٥ – قال الشيخ١ الامام٢ رضي الله عنه ونفعنا بعلومه آمين :

الباب التاسع والخمسون٣ بعد الخمسمائة في معرفة أسرار وحقائق٤ من منازل مختلفة٥.

٦- أراد **بالأسرار** اللطائف الإلهية، التي أودعها الله٦ في ذوات٧ الموجودات. فاختص كل موجود٨ بلطيفة هي محتدة من كمال٩ الحق fol.2b تعالى بها يرجع الى ربه١٠، وهي الحاكمة على قلبه١١ وروحه١٢. ومن ثم قيل: **بين العبد وربه١٣ سرّ، لا يطلع عليه ملك مقرب، ولا نبي مرسل.** وسبب ذلك أن كل شيء من الموجودات مملوء مما١٤ أودعه الله فيه من خصائصه. فليس فيه١٥ فضله يسع بها ما في غيره١٦، فما لكل أحد من الله، إلا ما هو عليه ذلك الشخص منه١٧. غير هذا لا يكون، ولكن قد يكون سر بعض الأشخاص ذاتيا. فيرجع إليه في الحكم جميع أسرار١٨ الموجودات، لضرورة١٩ رجوع الصفات إلى٢٠ الذات، فيحوي٢١ كل٢٢ ما حواه الوجود إجمالا وحكما٢٣. وليس له على التفصيل إلا ما هو عليه، عينا ووجودا. فافهم٢٤ !

٧- وأراد **بالحقائق** ما تقتضيه٢٥ تلك الأسرار من الأوصاف والنسب الالهية الحقيقية.

---

١ -K, I9, A: – // ٢ -S: – // ٣ -B, I9: وخمسون // ٤ -B, I7, Hu, S: + مختلفة //٥ -I9: – مختلفة....مختلفة // ٦ -K: – // ٧ -I7: ذرات // ٨ -I9, H, S: + من شأن الاهي // ٩ -A: كماله // ١٠ -B, I7, Hu: – بها ... ربه // ١١ -K, I9, A, S: روحه // ١٢ -K, I9, A, S: وقلبه؛ Hu: – تعالى...وربه؛ (وبمنزله: بين عباده. وذلك) // ١٣ -I9, A: والرب // ١٤ -K, S: بما // ١٥ -K, Hu: في شيء // ١٦ -Hu: عين الله // ١٧ -I9, A,S: – // ١٨ -Hu: – // ١٩ -Hu: بضرورة // ٢٠ -A: في // ٢١ -B: يحوي؛ I7: ويحتوي // ٢٢ -A: – // ٢٣ -K: وتفصيلا // ٢٤ -S: – // ٢٥ -I9, A, Hu: يقتضيه

٨ ـ وأراد **بالمنازل** أطوار المراتب المختلفة، لأنه لا يمكن أن يجمع[١] مخلوقان[٢] في مرتبة من المراتب الإبداعية. هذا لا يكون أبدا، لأن الله تعالى أوسع[٣] من أن يتجلى على عبدين بصفة واحدة، أو بصفة على عبد[٤] مرتين. فليس في الوجود شيء مكرر، بل[٥] كل شيء له مرتبة مخصوصة به[٦]، وصفة من صفات الله، يرجع بها إليه[٧]، واسم حاكم له وعليه. ولولا ذلك، لاختلطت الجزئيات، ورجعت إلى الأمر الكلي، وانبهم الأمر التفصيلي، والتحق بعض[٨] الوجود ببعض. فزال الضد والنظير، فاتحد الماء بالنار[٩]؛ وبطل حكم التركيب[١٠]. وليس هذا إلا في البداية[١١] والنهاية. وأما البرزخ الفاصل بين الأول[١٢] والأبد[١٣]، فلا بد[١٤] من رعاية ترتيب الحكمة الإلهية، التي بها[١٥] قامت[١٦] الأحكام، وتميز الكفر والإسلام، وظهرت الربوبية[١٧] والعبودية[١٨]، إلى غير ذلك من المراتب[١٩] الخلقية والمظاهر الحقية[٢٠] التي[٢١] قصد الإمام رضي الله عنه أن يتكلم عليها في هذا الباب. fol. 3a

---

١- Hu: يجتمع؛ B, I7: -(أن يجمع)؛ K: تجتمع // ٢- K: مخلوقات // ٣- I9: وأوسع // ٤ - Hu: العبد؛ I7: - // ٥ - I9: لكن // ٦ - I7: -// ٧ - I9: وإليه // ٨ - B, I7: أمر // ٩- Hu: والنار // ١٠ - I9, S: الترتيب؛ K: التركي // ١١ - B: البدا // ١٢ - B: الأول // ١٣ - Hu: - // ١٤ - Hu: - // ١٥ - S: قامت // ١٦ - S: بها // ١٧ - S: العبودية // ١٨ - S: والربوبية // ١٩ - A: مراتب // ٢٠ - Hu: الحقيقية // ٢١ - Hu: الذي

الباب الثاني: شرح الشعر المقدم للباب

٩ـ فأول ما أنشأ في ذلك، وقال[١]: **لله في خلقه نذير، يعلمهم أنه البشير***.

أراد ﷺ **بالنذير**[٢] **والبشير**[٣] الحقيقة المحمدية الكلية، التي هي موجودة بجزئياتها[٤] في كل نبي[٥] وولي[٦] بالعين[٧] والشهود فيما[٨] عدا هذين الوصفين بالحكم؛ فهي على التحقيق[٩] روح الأرواح. ولهذا قال: **وهو السراج الذي سناه يبهر ألبابنا، المنير****. أي الحقيقة[١٠] المحمدية هي النور، الذي يقع[١١] به[١٢] التمييز[١٣]. ومن ثم[١٤] عبر رسول الله عن روحه الكريمة بالعقل.

١٠ـ العقل الأول

فقال في حديث[١٥]: **أول ما خلق الله العقل*****[١٦] وقد ورد في[١٧] حديث آخر[١٨]: **أول ما خلق الله روح نبيك، يا جابر******** فعلمنا[١٩] أن روحه هو العقل[٢٠]، الذي[٢١] به ظهور[٢٢] الوجود وتميز[٢٣] العابد[٢٤] من المعبود، لأن الله تعالى جعل[٢٥] العقل الأول جامعا لحقائق[٢٦] الموجودات، فأبرزها[٢٧] منه على الترتيب، الذي أراده في علمه، وقضى به في[٢٨] حكمه.

١- K: قال // ٢- Hu: بالبشير // ٣- Hu: والنظير // ٤- K: بجريانه // ٥- A: ولي // ٦- A: ونبي // ٧- S: وبالعين // ٨- S: ونما؛ K, A: وفيما // ٩- S: الحقيقة؛ Hu: الحقيق // ١٠- I9: والحقيقة // ١١- Hu: به // ١٢- Hu: يقع // ١٣- K, A: التميز // ١٤- B: ثمه // ١٥- A: الحديث // ١٦- K, I9, A, S: عنه // ١٧- K, I9, A, S: أنه؛ Hu: الحديث // ١٨- K, I9, A, S: قال؛ Hu: أيضا // ١٩- I9: + فعلم (!) // ٢٠- S: + الأول // ٢١- Hu: - // ٢٢- S: تميز؛ K, I9, A, Hu: ظهر // ٢٣- S: وظهر // ٢٤- A: العابدين // ٢٥- Hu: خلق // ٢٦- Hu: - // ٢٧- K, A, S: وأبرزها // ٢٨- I9: و

* انظر سورة الأحزاب (٣٣) ، ٤٥ // ** انظر سورة الأحزاب (٢٣)، ٤٦ // ***هذا الحديث لا يمكن إثباته // **** هذا الحديث لا يمكن إثباته

١١ـ القلم الأعلى

والدليل على ذلك ما ورد في الحديث١ عنه ﷺ أنه٢ قال٣ حاكيا عن الله تعالى قال للقلم: اكتب؛ فكتب٤ في اللوح المحفوظ ما كان، وما يكون٥، وما هو الكائن٦، إلى يوم القيمة٧. والقلم هو العقل الأول، المعبر عنه بالروح المحمدية، لقوله٨ ـ عليه الصلاة والسلام ـ **أول ما خلق الله٩ القلم***. ووجه١٠ الجمع بين هذه الأحاديث الثلاثة أنه يكون المراد بجميعها واحدا١١.

١٢ـ القطب الكامل

ثم نبه الشيخ رضي الله عنه على١٢ تحقيق ظهور صفات١٣ العقل الأول في كل قطب كامل بقوله رضي الله عنه: **في١٤ كل عصر١٥ له شخيص١٦ تجري بأنفاسه الدهور**؛ يعني لظهور صفات الحقيقة المحمدية في كل عصر١٧ إمام مستكمل١٨ لشروط١٩ القطبية٢٠، تجري٢١ بأنفاسه الدهور؛ أي يتحكم في٢٢ fol.3b حركات الوجود وسكناته، حسب ما يقتضيه الكمال الإلهي خلافة محمدية٢٣. وكان بهذا المقام أول٢٤ ظاهر٢٥ أبونا٢٦ آدم٢٧ عليه السلام وهو لنا بحكم الوراثة من أبينا٢٨ وسيكون آخر من يظهر بهذا٢٩ المقام عيسى عليه السلام

---

١ – I9 :+ الشريف // ٢ – A: – // ٣ – A: – // ٤ – Hu: – // ٥ – A: كان // ٦ – I9 ,K: كائن // ٧ – K: القيامة // ٨ – A: بقوله // ٩ – Hu: – // ١٠ – I7, A: فوجه // ١١ – I9, A: واحد // ١٢ – Hu: عن // ١٣ – Hu: صغا // ١٤ – Hu: – // ١٥ – Hu: عنصر؛ A: شخص عنصر؛ I9: عصير // ١٦ – I7: شخص // ١٧ – I7, Hu: – // ١٨ – I9, A: مستكملا // ١٩ – K, Hu: الشريط // ٢٠ – اللفظية، يعني لظهور شيء // ٢١ – A: يجري // ٢٢ – Hu: ب– // ٢٣ – B, I7: محمد // ٢٤ – B, I7: – // ٢٥ – Hu: –؛ B, I7: الظاهر // ٢٦ – Hu: – // ٢٧ – I9: – // ٢٨ – Hu: الأنبياء // ٢٩ – I9: هذا

* أبو داؤد، سنة ١٦؛ الترمذي، قدر ١٧

١٣ـ القطب هو الواحد من الله

ولما فرغ الشيخ رضي الله عنه من١ تعريفه، أراد أن يصرح أنه لايكون في٢ الزمان٣ إلا٤ الواحد٥. فقال: **عينه في الوجود فردا الواجد العالم البصير؛**

أي ذكر على التعيين أنه٦ يكون٧ فردا في الوجود، لامنازع له فيه. فعينه النور المحمدي؛ الجزء٨، الذي٩ هو روح الشيخ١٠ رضي الله عنه عبر١١ عنه بالواجد (بالجيم)، لكونه وجده كذلك١٢ في سر هو علمه١٣ وإعلام الله اياه، ورآه١٤ ببصره١٥. فالوجود يتعلق بالإدراك، والإعلام١٦ بالسمع، والرؤية بالبصر١٧ .

١٤ـ القطب: مجده الله

ولما فرغ١٨ من١٩ التنبيه على ذلك، استأنف الكلام، ونادى حقيقته. فقال: **يا واجدا مجده تعالى، ليس له في الوري نظير.**

اعلم أنه ليس : كل٢٠ من عرف الله تعالى، وجد عنده تعظيمه٢١، فيجده كما ينبغي له! وإنما يحصل ذلك للكمل٢٢ من أوليائه. ولهذا نبه على ذلك من نفسه بقوله: **يا واجدا، مجده**، أي عظمة الله تبارك وتعالى. ولما كان في المحل٢٣ مظنة لقول٢٤ من٢٥ يقول، كأنك تقول:إن القطب كالحق يتصرف في العالم تصرفه، قال٢٦ في الجواب دفعا لذلك السؤال٢٧: **ليس له في الوري نظير** ليزول٢٨ توهم٢٩ السامع، فلا يطعن في اعتقاد الشيخ.

١- I7: عن // ٢ - I9, A, S: - // ٣ - S: - // ٤ - Hu: - // ٥- I9, A: لواحد؛ I7: واحد // ٦- B, I7: + لا // ٧ - I7: + إلا // ٨ - I9, A, S: الجزوي؛ K: الجزئي // ٩ - S: - // ١٠ - K: والشيخ // ١١ - A: - // ١٢ - I9, S: لذلك // ١٣ - I9: وعالمه // ١٤ - Hu: ورؤيه // ١٥ - I9, A: بصره // ١٦ - Hu: بصره // ١٧ - K, S: + ولهذا قال: عينه الواحد، العالم البصير // ١٨ - K: + الشيخ // ١٩ - I7, A: عن؛ I9: على // ٢٠ - B, I7: - // ٢١ - K: تعظيم // ٢٢ - Hu: للكامل // ٢٣ - B, I7: المجلى // ٢٤ - A: بقوله // ٢٥ - I7: - // ٢٦ - Hu: - // ٢٧ - Hu: بقوله // ٢٨ - I9: لنزول // ٢٩ - A: وهم

١٥–الله الواحد، عين كل ذات

ويحتمل أن يكون قوله: **يا**١ **واحدا** (بالحاء المهملة)؛ ويكون حينئذ **مجده**، مرفوعا، على أنه فاعل تعالى. فيكون تقديره **يا**٢ **واحدا، تعالى مجده** ... ويكون الخطاب٣ حينئذ٤ للذات الإلهية، التي هي fol.4a ذاته وذات كل٥ ذات. فافهم٦!

١٦- لا ظهور للصفات والأسماء الإلهية إلا بوجود الخلق

ثم إنه أراد أن٧ يبين أن ذلك التصرف، المنسوب إلى القطب، راجع إلى الله تعالى. فقال: **ليس لأنواره ظهور إلا بنا، إذ لنا**٨ **الظهور.**

أراد **بالأنوار**٩ الصفات والأسماء الإلهية، التي لاظهور لها إلا بوجود الخلق: لأنه يستحيل ظهور أثر الرازق ولا مرزوق، والخالق ولا مخلوق، والقادر ولا مقدور عليه، إلى غير هذه١٠ المعاني١١ مما١٢ هو١٣ لمقتضى١٤ الأسماء والصفات. ولهذا قال: **ونحن مجلى لكل شيء، تظهر**١٥ **في عينه**١٦ **الأمور**. (الضمير في **عينه** يرجع إلى **مجلى**). والمراد: نحن١٧ مظهر لكل شيء، تظهر١٨ الأمور في عين ذلك المظهر؛ أي يبدو١٩ فينا كل الأمور، لأنا مجلى كل٢٠ شيء ومظهره؛ لأن الحق، الذي هو أصل جميع الأشياء، إنما ظهر بنا من حيث ذواتنا وأعياننا. فبنا٢١ تصور٢٢، وفينا ظهر، ونحن٢٣ محل انجلاء كل شيء وظهوره. اعلم٢٤ ـ أيدنا الله وإياك ـ أن الشيخ رضي الله عنه لف في هذه الأبيات جميع ما أراد نشره في هذا الباب.

١- A: - // ٢- A: - // ٣- S: حينئذ // ٤- S: الخطاب // ٥- S: +شيء // ٦- I7: - // ٧- Hu: - // ٨- Hu: بنا // ٩- I9, A: + الأسماء (!) // ١٠- I9, A: هذا // ١١- I9: المعنى // ١٢- B: بما // ١٣- K: - // ١٤- I9, Hu: المقتضي // ١٥- I9, S: - // ١٦- I9, S: + تظهر // ١٧- Hu: + مجلى (!) // ١٨- Hu: يظهر // ١٩- I9, A, S: يبدوا؛ Hu: تبدوا؛ I7: وتبدوا؛ K: تبدو // ٢٠- Hu:- (الأمور... كل) // ٢١- A, Hu, S: فينا // ٢٢- A: يوصور // ٢٣- Hu: +مظهر(!) // ٢٤- Hu: وأعظم

الباب الثالث: تنبيه الشيخ إلى عظم مقدار الباب

١٧- ولما أراد التنبيه[١] على عظم مقدار[٢] هذا الباب، قال[٣]:

اعلم - أيدنا الله وإياك بروح القدس - أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب. هو الباب الجامع لفنون الأنوار الساطعة، والبروق اللامعة، والأحوال الحاكمة، والمقامات الراسخة، والمعارف اللدنية، والعلوم الإلهية، والمنازل المشهودة، والمعاملات الأقدسية، والأذكار المنتجة، والمخاطبات المبهجة، والنفاثات الروحية، والقابلات[٤] الروعية، وكل ما يعطيه الكشف، ويشهد له الحق الصرف.

التأييد هو المدد، وروح القدس هو الحقيقة[٥] fol.4b الإسرافيلية، التي تظهر[٦] على هياكل المحققين المقدسة[٧] أرواحهم من نقائص أحكام البشرية، وغيرها، ومن زائده.

فتقديره[٨] أن هذا الباب أشرف أبواب الكتاب، لكونه هو الباب الحاوي لفنون[٩]، أي لجنس[١٠] الأنوار الساطعة[١١]، وهي[١٢] البوادي والبوادة[١٣]، التي هي تفجأ[١٤] العباد والزهاد من مطالعات أنوار عجائب الملكوت.

١٨- والبروق[١٥] اللامعة، هي عبارة عن مباديء ظهور أنوار[١٦] التجليات[١٧]، وهي لأهل البداية.

١- I9: التشبيه // ٢- S: قدر؛ K: - // ٣- A: - // ٤- B: المقابلات // ٥- A: + المحمدية (!) // ٦- A: يظهر // ٧- K, I9, S: لتقديس؛ Hu: المقدس؛ A : ليقدس // ٨- A: تقديره //٩- A: الفنون // ١٠- I7, A: الجنس // ١١- I7: الناطقة // ١٢- B, I7: هو // ١٣- Hu: والبوادة؛ I7: والبوادي؛ K: والبواده // ١٤- A: يفجأ // ١٥- Hu: + الساطعة // ١٦- A: الأنوار// ١٧- Hu: المتجليات

١٩ـ والأحوال الحاكمة، يعني في[١] المريدين، كالشوق، والوله، والقلق، والحزن، والقبض، والبسط، وأمثال ذلك.

والمقامات[٢] الراسخة للساكنين، كالرضى، والتفيض، والزهله والمراقبة، والمحاسبة، وأمثال ذلك.

٢٠ـ والمعارف اللدنية للعارفين، وهي[٣] العلوم الواردة عليهم من قبل الحق بلا واسطة، لأنها[٤] من لدنه تعالى.

والعلوم الإلهية، وهي[٥] ما أدركه المحققون[٦] من المعلومات بحقيقة[٧] الاتصاف بالصفة[٨] العلمية الإلهية. فهي من عين علم الله بذاته وبمخلوقاته.

٢١ـ والمنازل المشهودة، يعني مقامات الأولياء في[٩] الله تعالى من الغوثية، والفردية، والبدلية، وغير ذلك.

والمعاملات الأقدسية، التي[١٠] هي[١١] من شأن الملامتية في جميع أحوالهم وحركاتهم. ولأجل ذلك جعلها أقدسية، ولم يقل[١٢] قدسية، لأنهم ذاتيون، وكلما[١٣] ينسب إلى الذات من حيث هو ذات[١٤]، يسمى أقدسيا[١٥]؛ وكلما[١٦] ينسب الى ما[١٧] ينزل عن التجلي الذاتي، كتجليات[١٨] الأسماء، والصفات، يسمى[١٩] قدسيا.

---

١ – K, A, Hu: على؛ I9: عن // ٢ – Hu: والمعارف (!) // ٣ – I7: هو // ٤ – Hu: لأنه // ٥ – Hu: – // ٦ – I9: المحقق // ٧ – K, Hu: على حقيقة؛ I9: تحقيقة // ٨ – B: بالصيغة // ٩ – I9: من // ١٠ – K: هي // ١١ – K: التي // ١٢ – K: يجعلها // ١٣ – K, B, I9, I7, A: كما؛ I9, A: فكلما؛ K: فكل ما // ١٤ – S: ذاتا // ١٥ – B: قدسيا // ١٦ – K: فكل ما // ١٧ – Hu: – // ١٨ – S: كتجلي؛ I7: لتجليات // ١٩ – A: –

٢٢- والأذكار المنتجة، التي هي من أوراد الصوفية، أهل الاستقامة على الطريقة والشريعة. **والمخاطبات المبهجة**،fol.5a التي هي لأرواح[١] الملائكة من الحق تعالى، فيما يخص كل[٢] منهم[٣] على العموم، ولأرواح[٤] عباد الله على الخصوص. وهذه المخاطبات على أقسام[٥]؛ قد شرحنا طرفا منها في كتابنا المسمى[٦] بـ **الناموس[٧] الأعظم والقاموس[٨] الأقدم في معرفة قدر النبي** ﷺ . فافهم!

٢٣- والنفاثات[٩] الروحية، التي[١٠] هي[١١] من شأن سادات الملائكة على التخصيص، يؤذن[١٢] لهم أن يلقوه[١٣] على من أراد[١٤] الله تعالى من عباده. فالنفث هو الإلقاء، وهو للأنبياء وحي وللأولياء إلهام.

والقابلات الروعية، يعني بالقابل الكون وبالروع النفس. يريد بذلك المظاهر الموجودة[١٥] من نفس الحق تعالى فيه.

٢٤- وكل[١٦] ما[١٧] يعطيه الكشف، يريد من العلوم، التي هي من وراء أطوارالعقل والنقل. فلا يدرك إلا بالكشف.

وما[١٨] يشهد[١٩] له الحق الصرف، يعني[٢٠] علم[٢١] الكتاب[٢٢] والسنة، وحكم العقل السليم.

---

١ - A: الأرواح؛ I9: ارواح // ٢ - B, I7: - // ٣ - K, Hu, S, I9: كلامهم // ٤ - I7, A: الأرواح // ٥ - K: - (وهذه...أقسام) // ٦- Hu: - // ٧ - Hu: الناموس // ٨ - I9: + الأعظم // ٩ - I9: المكامات // ١٠ - K: هي // ١١ - K: التي // ١٢ - K, B, I9, I7, Hu: ويؤدى؛ K: نودي // ١٣ - K: يلقوا // ١٤ - Hu: شاء // ١٥ - Hu: الموجود // ١٦ - Hu: وكلما // ١٧ - Hu: - // ١٨ - S: - // ١٩ - K, A: شهد // ٢٠ - I7: على // ٢١ - A: - // ٢٢ - K, I9, A: بالكتاب

٢٥ـ أحاط الباب ٥٥٩ بجميع ما في كتاب الفتوحات

فجمع هذا الباب[١] أصناف العلوم المتعلقة بالحق والخلق؛ وما في الوجود سوى ذلك. وحوى جميع علوم الوجود. ثم نبه الشيخ رضي الله عنه على إحاطة هذا الباب بجميع ما في كتاب **الفتوحات**.

فقال رضي الله عنه: **ضمنت هذا الباب جميع[٢] ما يتعلق بأبواب هذا الكتاب، مما لابد[٣] من التنبيه عليه، مرتبا من الباب الأول الى آخره** ؛ يعني[٤] آخر الكتاب.

---

١ – A: الكتاب؛ I7: + فيه؛ I9: بجميع // ٢ – K: – // ٣ – Hu: عن // ٤ – I9, A, S: + إلى

الباب الرابع: شرح الباب الأول من الفتوحات المكية

٢٦ ـ الإمام المبين هو الروح التي أخذ الشيخ العلوم منها

فمن ذلك ـ أي فمن بعض ما تضمنه هذا الباب من العلوم المذكورة ـ **سر الامام المبين** .

وهو الروح، الذي تكلم عليه[١] في الباب الأول من **الفتوحات** ، وهو حقيقة الختم الالهي[٢]، وهي[٣] اللطيفة الذاتية المتعينة[٤] في الصورة الجزئية بالكمالات الكلية[٥]. **فالسر** هو اللطيفة المذكورة، و fol. 5b **الإمام المبين** هو الروح الاضافية. وقد عبر عنها بقوله رضي الله عنه : **الإمام المبين هو الصادق، الذي** [٦] **يمين** الفرق بين الروح والإضافة والسر.

١- S: + الشيخ // ٢- K: - // ٣- A, S: - // ٤- Hu: المتصلة // ٥- Hu: - // ٦- I7, B: -

٢٧ـ الإمام المبين هو عين اللطيفة باعتبار المظهر

إن **السر** هو اللطيفة الذاتية بنظره١ إلى الكمالات الإلهية٢، من غير اعتبار المظهر، و**الروح الإضافية** هي عين تلك اللطيفة الذاتية، لكن باعتبار المظهر وإضافته إلى الظاهر فيه. وإنما سمي السر سرا، لأنه٣ تحذية٤ بالربوبية٥ المحضة تحقيقا٦ لما تقتضيه الذات الالهية؛ وأدب الموطن يقتضي عدم الإفشاء بذلك، لحكم٧ الحصر والقيد؛ والتعيين على الصورة الظاهرة بذلك٨ المسماة إنسانا وآدميا وعبدا، لمقتضياته٩ الذاتية له١٠، اللازمة لصورته١١ الناقصة، المباينة للكمال١٢، لئلا يلزم التناقض بين حاله١٣ ومقامه١٤، إذ ليس ذلك من الشؤون١٥ الكمالية. فكتمه لذلك المعنى من عين أوصاف الربوبية الكمالية١٦؛ فجعل ذلك التحذي١٧ سرا، لا جهرا، لما يقتضيه الكمال من صفة١٨ الحق، وآداب المقام١٩ اللازم٢٠ للخلق.

٢٨ ـ الروح هي عين العقل الأول

ثم تكلم على تلك اللطيفة بعبارة أخرى. فقال رضي الله عنه : **مجلى ما أحاط به العلم. وتشكل فيه الكيف والكم**٢١ .

هو ـ أي الروح٢٢ ـ محل٢٣ انجلاء٢٤ العلم الإلهي٢٥؛ يعني٢٦ الروح المقدسة، التي هي٢٧ عين الروح الإضافي والسر الذاتي، هو عين العقل الأول المعبر عنه بالقلم الأعلى. ولهذا كان مجلي المعلومات الإلهية٢٩ مما هو معنى، كالصفات والأعراض، أو صورة٣٠، كالذوات والجوهر. وعن ذلك عبر بم٣١ تشكل٣٢ الكيف والكم٣٣ فيه٣٤.

---

١ – I9: ينظره // ٢ – Hu: – // ٣ – S: – // ٤ – S: لتحذيه؛ K: تحذية // ٥ – K: بسر الربوبية// ٦ – Hu: تحقيق // ٧ – I9, A, S: بحكم؛ Hu: الحكم؛ I7: لعظم؛ K: والحكم // ٨ – K: – (الحصر.....بذلك) // ٩ – Hu: المقتضية أنه // ١٠ – A, I9: – // ١١ – I9, A: – // ١٢ – I7: لكماله // ١٣ – Hu: حالة // ١٤ – Hu: مقالة؛ B, I7 : مقاله // ١٥ – Hu: الشون؛ K: الشؤن // ١٦ – Hu: – (مكتمه..الكمالية) // ١٧ – K: التحذي // ١٨ – S: صفات // ١٩ – Hu: – // ٢٠ – Hu: لازم // ٢١ – B, I7: وحلت..المراض؛ انظر الاقتباس في الفصل ٢٩ ! // ٢٢ – Hu: + هي // ٢٣ – I9: بمجلى// ٢٤ – Hu: الجلا // ٢٥ – Hu: – // ٢٦ – K: + أن // ٢٧ – A: هو // ٢٨ – A: في // ٢٩– A: الإضافية // ٣٠ – I7: وصورة // ٣١ – S: – // ٣٢ – A: الشكل؛ I9:يشكل // ٣٣ – K: – // ٣٤ – I9: منه

٢٩ـ اللطيفة هي الروح الإنسانية

ثم تكلم على تلك fol. 6b اللطيفة بعبارة أخرى. فقال: **وحلت به الأعراض، وفعل بالإرادات والأعراض. وانفعلت له الأوعية المراض**[١]. أراد أن يبين أن اللطيفة هي الروح[٢] الإنسانية، التي هي المدبر[٣] للجسم. فهي جوهر يحل[٤] العرض[٥] فيه، ويفعل[٦] في عالمه وفي تدبير جسمه بالإرادة، متى اختار وتفعل له الأجسام، التي تحت تدبيرها، وإنما[٧] سماها[٨] بالأوعية[٩] المراض[١٠]، لأن الأجسام كالأرواح، من حيث أنها عين الحق. فلنقصان تحققها في الظهور بالصفات الإلهية، التي تظهر في[١١] الأرواح[١٢]، سميت مراضا[١٣]، لأنها ليست في صحة اعتدال الأرواح.

٣٠ـ كان الشيخ الانسان الكامل

فلما فرغ[١٤] رضي الله عنه من العبارة عن أطوارهذه[١٥] الروح، تكلم[١٦] عليها[١٧] عند نهايتها في الرتبة الكمالية[١٨]، لأنه رضي الله عنه كان هو الإنسان الكامل؛ وهذه العلوم[١٩]، التي يوردها في كتبه قاطبة مستفادة له، أخذها من روحه، حسبما[٢٠] ذكر[٢١] ذلك[٢٢] على الإطلاق في الباب الأول من الكتاب. فقال، يصف[٢٣] حالتها في الكمال: **النور الباهر، وجوهر الجواهر** ؛ يعني[٢٤] الروح الكامل هي[٢٥] النور الباهر.

١-B, I7: ويحلى...والكم؛ أنظرالإقتباس في الفصل ٢٨ ! // ٢- I7: الأرواح // ٣- Hu: المدبرة // ٤- Hu: محلا؛ I9: محل // ٥- Hu: لعرض // ٦- I7: و // ٧- I7: - // ٨- I7: وأسماعها // ٩- K: والأوعية // ١٠- I7, I9: بالمراض // ١١- I9, Hu: - // ١٢- I9: بالأرواح // ١٣- I9: مراض // ١٤- I7: + الشيخ // ١٥- I7, I9: هذا // ١٦- K: وتكلم // ١٧- K: عنها // ١٨- Hu: - // ١٩- Hu: - // ٢٠- A, S: جسما // ٢١- I9: وقع // ٢٢- I9: وذكره // ٢٣- Hu: بصف؛ A: نصف // ٢٤- I9, A, S: + أن // ٢٥- K: هو

٣١ـ لا يمكن الاتصاف بالصفات الإلهية إلا الإنسان الكامل

يريد بذلك صفات الألوهية، لأن الذات ظلمة، والصفات نور باهر١. واعلم أنه٢ من لا٣ يكون٤ في نفسه ذاتا ساذجا، يقبل٥ معناه الإنطباع بكل صورة من صور الوجود، سواء كانت تجليات إلهية٦، أم عينيات٧ كونية، أم حكميات علمية؛ لا يمكنه تحقيق٨ الاتصاف بالصفات الإلهية، ولا يستطيع أن يبرز بالفعل٩ ما هو فيه بالقوة، ولا ينطق١٠ بالشأن١١ الكلي، لكونه مقيدا بالحصر الجزئي. وعن١٢ ذلك الانطباع بصورة١٣ كل١٤ صورة ومعنى١٥ عبر١٦ بأنه١٧ **جوهر**١٨ **الجواهر**.

٣٢ـ الإمام المبين هو قابل لحكم عالم الشهادة ولحكم عالم الغيب

ثم شرحه fol. 6b وأوضح ما أبهمه: ففتحه١٩، وقال٢٠ ﷺ : **يقبل**٢١ **الإضافات الكونية، والإستتارات الغيبية**٢٢، **والأوضاع**٢٣ **الحكمية والمكانات**٢٤ **الحكمية**٢٥، **رفيع المكانة، كثير الإستكانة. علم في رأسه نار، عبرة**٢٦ **لأولي الأبصار**٢٧.

يعني٢٨ أن روح الإنسان الكامل يقبل جميع أحكام٢٩ الظهور والبطون. فكنى عن أحكام الظهور **بالإضافات الكونية**، وعن أحكام البطون **بالإستتارات الغيبية (الاستتار**٣٠ ـ بالتاء المثناة من فوق ــ، **والغيبية** ـ بالغين المعجمة ـ)، وهو العلم المقابل لعالم٣١ الشهادة، يعني أنه مع تمكينه٣٢ بعالم الغيب شهادي، ومع تحققه بعالم الشهادة غيبي. فهو في الآن الواحد، والساعة الواحدة، ظاهر بوصف٣٣ الحق والخلق، قابل لحكميهما.

---

١ – K: – // ٢ – B, I7: بانه // ٣ – I9: لم// ٤ – I9: يكن // ٥ – B, I7, S: تقبل // ٦ – A: إلهيات؛ I7: الإلهية // ٧ – Hu: تعينات // ٨ – Hu: الحقيق؛ A: التحقيق // ٩ – Hu: بالعقل // ١٠ – K, A,S: ينطلق // ١١ – Hu: باللسان // ١٢ – Hu: عنه // ١٣ – A, S: تصوره // ١٤ – S: بكل // ١٥ – K: معنى // ١٦ – I7, Hu: + عنه // ١٧ – Hu: – // ١٨ – Hu: بجوهر // ١٩ – K: وفتحه // ٢٠ – K: فقال // ٢١ – I9, A: فقبل // ٢٢ – A: العينية // ٢٣ – A: وأوضاع؛ I7: والاضاع // ٢٤ – I9, A: – // ٢٥ – I9, A: – // ٢٦ – Hu: غيره // ٢٧ – S: + يملي جميع ما سطر وما هو بمسيطر. ماله وجود إلا بما يجمله، ولا يفصل إلا بما يقبله. هوالمحصى لما علم وجهل، وفضل وأجمل. لكل صورة فيه عين، وله في كل صورة كون بمده ويستمده، ويعد له ويعد منه ظهرنا، وإياه نهينا وأمرنا. // ٢٨ – Hu: – // ٢٩ – I7: – // ٣٠ – K: والاستتار // ٣١ – I9: العالم // ٣٢ – A, S: تمكنه // ٣٣ – I9, A, S: بوصفي

٣٣- الرياسة الإلهية آخر شيء يخرج من رؤس الصديقين

وكنى[١] عن ترتيب وضع الحكمة في الأكوان بقوله:

والأوضاع الحكمية (ـ بتحريك الكاف ـ)؛ وكنى عن المكانة الإلهية، التي قبلتها[٢] هذه الروح[٣] الكاملة، بقوله: **والمكانات الحكمية** (ـ بإسكان الكاف ـ). فالإنسان **رفيع المكانة**، لأنه موصوف بالصفات[٤] الإلهية، **كثير الاستكانة** إلى ما هو له من ذلك الجناب؛ **علم في رأسه نار**، أي هو[٥] علم على الذات الإلهية في رأسه النار[٦] الموقدة، التي[٧] تطلع على[٨] الأفئدة المعبر عنها بالجلال، والعظمة، والقهر والكبرياء. فهي الرياسة الإلهية، التي هي آخر شيء يخرج من رؤس[٩] الصديقين[١٠]، أي يظهر[١١] عليهم في نهايتهم، لأن الاتصاف بالعظمة والكبرياء[١٢] لا يكون إلا في الكمال.

٣٤- هلك الرجل الذي ظهر عليه أبو يزيد بالعظمة والكبرياء

ومن ثمة[١٣] هلك الرجل، الذي نظر إلى أبي يزيد*؛ وقد[١٤] كان يرى ربه[١٥] كل يوم[١٦]، فلا[١٧] يضره شيء؛ ولم يصبه سوء، لأنه كان يرى ربه[١٨] على قدر قابلية[١٩] نفسه، فاستطاع[٢٠] لذلك. فظهر عليه أبو يزيد بالعظمة[٢١] والهيبة من[٢٢] وراء قابليته، فهلك لأن قابليته لا تبلغ قابلية أبي يزيد[٢٣]، فما استطاع[٢٤] الثبوت[٢٥] عنده. ولذلك قال فيه إنه **عبرة لأولي الأبصار**. ولقد[٢٦] شرحنا في[٢٧] هذه[٢٨] النبذة جميع ما حواه الباب[٢٩] الأول[٣٠] من كتاب **الفتوحات**. فافهم!

---

١ - A: وعنى // ٢ - Hu: قبلها // ٣ - Hu: - // ٤ - B, K: الصفات // ٥ - K: هي // ٦ - A: نار الله // ٧ - Hu: - (هو... التي) // ٨ - B: عليها // ٩ - Hu: قلوب؛ K: رؤوس // ١٠ - I7: الصدقين // ١١ - K: تظهر // ١٢ - K: + والقهر // ١٣ - K, A: ثم // ١٤ - I9, A: وقد // ١٥ - A: + قدر // ١٦ - I7: + مراد // ١٧ -S: لا // ١٨ - I9: - // ١٩ - B, I7, Hu, S: قابليته // ٢٠ - K: + الثبوت عنده // ٢١ - B, I7: + الكبرياء // ٢٢ - K: من // ٢٣ - B, I7: - (والهيبة...أبي يزيد) // ٢٤ - Hu: - (لذلك...استطاع) // ٢٥ - A: للهموت؛ I9: للثبوت // ٢٦ - K, I9, A, S: وقد // ٢٧ - A: - // ٢٨ - A: // ٢٩ - Hu: هذا // ٣٠ - Hu: الباب؛ K: -

* هو أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١/ ٨٧٥)

الباب الخامس: شرح الباب الثاني من الفتوحات المكية

٣٥ـ الحروف هي الأسماء والصفات الإلهية

وقال الشيخ رضي الله عنه: ومن ذلك ـ أي ومن[١] بعض ما تضمنه هذا الكتاب[٢] من العلوم المذكورة[٣] ـ **سر الظرف المودع في الحرف**[٤].

سر الظرف، هو المعاني الكمالية التي أودعها في الحرف[٥]؛ و **الحرف**، هو الاسم والصفة الالهية. وقد شرحنا ذلك في كتاب[٦] **الناموس**[٧] **الأعظم والقاموس الأقدم، في**[٨] **معرفة قدر النبي**[٩] **صلى الله عليه وسلّم** وقلنا فيه[١٠] إن الحروف على ثمانية أطوار[١١]:

٣٦ـ حروف حقيقية، وهي أعيان الأسماء والصفات.

٣٧ـ وحروف عالية، وهي ذوات معلومات العلم الإلهي[١٢]، المعبر عنها بالأعيان الثابتة في العلم الإلهي.

٣٨ـ وحروف روحية[١٣]، وهي الأرواح النورية، التي أظهر الله بها هذا الوجود، كما أظهر الكلمات[١٤] بالحروف[١٥] الملفوظة.

١- A: من //٢- Hu: - (هذا الكتاب) //٣- I7: - // ٤- Hu: الحروف // ٥- Hu: الحروف // ٦- Hu: الكتاب؛ K: كتابنا // ٧- I7: الناموس // ٨- I9: - // ٩- A: - (والقاموس ... وسلم) // ١٠- A: احوار// ١١- I9, A: - // ١٢- I9: - // ١٣- Hu: زوجية // ١٤- A: الموجودات؛ B, I7: الكمالات // ١٥- I7: الحروف

٣٩- وحروف صورية، وهي حوائج[١] هذا العالم الكلي وجوارح الإنسان بالحكم الجزئي. وقد فصلنا في[٢] كتابنا[٣] الموسوم[٤] **بقطب العجائب وفلك الغرائب*** كل ما يختص بجوارح[٥] الإنسان من الحروف. وقس على ذلك ما يضاهيه من العالم الكبير. وقد ذكرنا[٦] مضاهاتها في كتابنا الموسوم[٧] **بالناموس[٨] الأعظم والقاموس الأقدم، في معرفة قدر النبي صلى الله عليه وسلّم[٩]** . فتفطن fol. 7b لذلك[١٠]! والله الموفق[١١].

٤٠- وحروف معنوية، وهي حركات الأشياء وسكناتها. ينشأ[١٢] منها حروف، يتركب من تلك الحروف كلمات مناسبة لحال[١٣] ذلك المتحرك؛ كالإنسان في حال قيامه يتركب[١٤] منه صورة ألف، وفي[١٥] حال منامه صورة الباء[١٦]، إلى غير ذلك، حتى أنه يتصرف صاحب هذا العلم بحركات جسمية، كما يتصرف بالحروف، إن كان عارفا بكيفية[١٧] التصرف بها.

٤١- وحروف حسية، وهي ما شوهد[١٨] رقما وكتابة.

٤٢- وحروف لفظية، وهي ما تشكل[١٩] في الهوي[٢٠] من قرع[٢١] الريح الخارج من الحلق[٢٢] على مخارج الحروف[٢٣].

---

١ – K, Hu, S: حوانح؛ I9: حواج // ٢ – Hu: – // ٣ – Hu: بكتابنا // ٤ – A: المسمى // ٥ – S: بخارج // ٦ – S: ذكر // ٧ – I7, A: –؛ B: + بقطب العجائب وفلك الغرائب // ٨ – I7: الناموس // ٩ – I7: – (والقموس ... وسلم) // ١٠ – Hu: – // ١١ – A: – والله الموفق // ١٢ – I9: نشاء // ١٣ – A: الحال // ١٤ – Hu: – (من ... يتركب) // ١٥ – K: وهي في // ١٦ – A: النار (!)؛ I9: ألفان // ١٧ – A: يكفيه // ١٨ – K, Hu: يشاهد// ١٩ – I9: شكل // ٢٠ – K, I9, A: الهواء // ٢١ – I9, A: فرع // ٢٢ – A: الخلق // ٢٣ – A: – (على الحروف)

* **هذا الكتاب غير معروف**

٤٣- وحروف خيالية١، وهي صور٢ تلك الحروف في نفس الإنسان عند تعلقه٣ لها٤. وكل نوع من أنواع هذه الحروف٥ ظرف٦ لسر٧ إلاهي٨، أي مظهر لظهور كمالي٩، أودعه الله تعالى فيه١٠ بتجليه عليه حين١١ خلقه من المحتد١٢ المقتضى لذلك بحكم ما لذلك المحتد من١٣ معنى الجمال١٤، والجلال١٥، والجمع١٦، والكمال١٧.

٤٤- اسمه الله حامل للمعاني الكمالية الإلهية

ولما كانت الأسماء والصفات حاملة لما فيها من شؤون١٨ الذات، الظاهرة عليها١٩ لذي٢٠ التجليات قال٢١ ﷺ : **الظرف٢٢ وعاء، والحرف٢٣ وطاء** ؛ يعني **بالظرف٢٤** الألوهية المفهومة عند إطلاق٢٥ اسمه٢٦ الله على ذات٢٧ واجب الوجود تعالى، عند اعتبارك لما يوصف به من الكمال، والجمال، والجلال. فالاسم - أعني مفهوم هذه الحروف محل لتلك٢٨ الكمالات، المعبر عنها بحقائق الأسماء والصفات - **وعاء**، أي الألوهية حاملة للمعاني الكمالية الإلهية. **والحرف٢٩** - يعني الانسان - **وطاء٣٠**، أي مظهر لتلك المعاني.

---

١ - I7: خالية // ٢ - K, Hu: صورة؛ A: ضوء // ٣ - K: تعلقه // ٤ - B, I7: - // ٥ - A: - (في نفس ... الحروف) // ٦ - K: ظروف // ٧ - Hu: السر // ٨ - Hu: الإلهي؛ K, I9, A: إلهي // ٩ - Hu: كمال الحق؛ I7: الكمال؛ I9: كمال // ١٠ - K: - // ١١ - Hu: حتى // ١٢ - Hu: المحتدي // ١٣ - Hu: يعني // ١٤ - S: الجلال // ١٥ - S: والجمال؛ K: أو الجلال // ١٦ - K: أو الجمع // ١٧ - K: أو الكمال // ١٨ - I7, Hu: شون // ١٩ - A: عليه // ٢٠ - A: بالذي // ٢١ - Hu: - // ٢٢ - I9: الظروف // ٢٣ - I9, A, Hu: والحروف // ٢٤ - S: بالظروف // ٢٥ - B, I7: - // ٢٦ - K, A: اسم // ٢٧ - I7: الذات // ٢٨ - I7: تلك // ٢٩ - K, I7, A, Hu: والحروف // ٣٠ - A: -

٤٥ـ تختلف صورة الألوهية بحسب تعينها في كل فرد

تختلف[١] صورته، وتحكم[٢] سورته[٣] ؛ يعني الألوهية تختلف صورتها[٤] بحسب تعينها fol.8a في كل فرد (ـ فرد[٥] من الكمل الأفراد[٦] ـ)، كما ظهرت في إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ـ صلى الله عليهم أجمعين ـ وفي من[٧] سواهم من الأنبياء والأولياء على الخصوص، بالتعيين[٨] والوجود[٩]، بل في كل ذرة من ذرات الكائنات على العموم[١٠]، بالحكم[١١] والشهود. فهي على اختلاف صورها[١٢] ومظاهرها واحدة العين، لا تعدد[١٣] فيها من حيثها. وإلى ذلك أشار[١٤] بقوله[١٥]: **وتحكم سورته** .

٤٦ـ الاسم الله هو معنى جميع الكمالات الإلهية

ولهذا قال: **هو** ـ يعني الظرف، الذي عبرنا عنه باسمه[١٦] الله وإن شئت قلت الحرف، الذي عبرنا عنه أنه الإنسان الكامل ـ **معنى المعاني**. يصح أن يكون مغنى[١٧] (بالغين[١٨] المعجمة)، فيكون تغييره[١٩] أنه محل المعاني الكمالية. ويصح[٢٠] أن يكون بالعين المهملة، فيكون معناه أن الاسم[٢١] الله معنى معاني الأسماء والصفات[٢٢]، أي معنى[٢٣] جميع الكمالات الإلهية.

---

١ – A: مختلف // ٢ – A: بحكم // ٣ – A: سورة // ٤ – I7: صورها // ٥ – I9: – // ٦ – A: – // ٧ – S: – // ٨ – I9, I7, S: بالتعين // ٩ – I9, A: والوجود // ١٠ – Hu: الحكم // ١١ – Hu: بالعموم // ١٢ – Hu: صورتها // ١٣ – K: تعدو // ١٤– I9: – // ١٥ – I9: تقول // ١٧ – K, I7, A, Hu: باسم // ١٨ – A: معنى // ١٩ – A: العين؛ K: بالعين // ٤ – K, Hu, S: تعبيره؛ A: تغيره // ٢٠ – Hu : تصح // ٢١ – A: اسم // ٢٢ – I9: + التي هي أظهرت اختلاف صورالاشكال الخلقية، والأوصاء الكونية، لكونها كذلك // ٢٣ – K, I9, A, S: مفهوم

٤٧- الألوهية هي آثار تجليات السبع المثاني

لأن[١] الألوهية هي **المظهر لاختلاف الأشكال والمباني**[٢] (المباني بالباء الموحدة من تحت)؛ يعني[٣] أن الألوهية، التي هي حقيقة الأسماء والصفات، هي[٤] التي[٥] أظهرت اختلاف[٦] صور الأشكال الخلقية، والأوضاع الكونية، لكونها آثار تجليات السبع المثاني، التي هي أمهات الظهور وأئمة المظاهر الحقية. فهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام*. وذلك هو المشار إليه بقوله تعالى لنبيه ﷺ : ***ولقد آتيناك*[٧] *سبعا من المثاني والقرآن العظيم*****؛ والمراد بالقرآن العظيم ما يرجع[٨] إليه[٩] من هذه الصفات.

٤٨- جمعت الألوهية المظاهر الخلقية والمظاهر الحقية

فكانت[١٠] الألوهية - وإن شئت قلت روح الإنسان الكامل - جامعة للمظاهر[١١] الخلقية والمظاهر[١٢] الحقية عموما على الإطلاق. ولهذا قال ﷺ : **يحوي**[١٣] **الله وجوده**؛ أي يحيط[١٤] وجود الإنسان[١٥] الكامل؛ والاسم[١٦] الله يجمع[١٧] معاني الألوهية fol. 8b تفصيلا وإجمالا.

---

١ - B, I7: -// ٢ - Hu: المعاني // ٣ - K: تعني // ٤ - I9: التي // ٥ - I9: هي // ٦ - K: - // ٧ - K, B, I9, I7, A: اتيناك // ٨ - K: ترجع // ٩ - I9, A: اليها // ١٠ - Hu: وكانت // ١١ - I9: المظاهر // ١٢ - I7: الحلقية والمظاهر// ١٣ - I9: تحوي // ١٤ - I9: حيط // ١٥ - I9: الله // ١٦ - A, S: أو الاسم؛ K, Hu: واسم // ١٧- K, B, I9, I7: بجميع

* انظر ابن العربي، تفسير القرآن الكريم ١، ٢٧٠ // ** سورة الحجر (١٥)، ٨٧

٤٩ـ شهود الإنسان الكامل هو شهود معاني الألوهية بلا واسطة

ويغني[١] عن شهود الحق شهوده[٢]؛ أي شهودك للإنسان[٣] الكامل يغنيك عن شهودك[٤] للحق المطلق. ويحتمل أن يكون المراد: إن شهودك لمعاني الألوهية باختصارها[٥] في ذهنك وتعقلك[٦] لها يغنيك[٧] عن مطالعة ما نقل إليك الكتاب[٨] والسنة من العلوم والمعارف، التي هي حق، لا ريب فيها[٩]؛ يعني أنك تنال بدوام حضورك مع[١٠] معاني الاسم الإلهي، وتعقلك[١١] له بحكم ما يقتضيه[١٢] من الكمالات[١٣]. ويصل[١٤] إلى[١٥] ما لا[١٦] ينال ويصل[١٧] إليه[١٨] بواسطة[١٩] النقل[٢٠] والعقل[٢١]، على أنها[٢٢] حق.

٥٠ـ تقلب الإنسان الكامل في الأطوار الكلية

ولما بين[٢٣] عن[٢٤] حقيقة الإنسان الكامل من حيث أمره الكلي[٢٥]، أراد أن يكشف[٢٦] عن كيفية[٢٧] تقلبه في الأطوار الكلية، التي يتحقق[٢٨] بها[٢٩] له[٣٠] حقائق ما هو منطو[٣١] فيه من الألوهية المحضة[٣٢]. فقال رضي الله عنه: **منازله[٣٣] معدودة**، وهي سبعة أطوار؛ لا بد لكل كامل أن يقطع تلك المنازل، حتى يبلغ درجة[٣٤] التحقيق:

---

١ – Hu: يعني// ٢ – Hu: شهودا؛ A: شهود // ٣ – I9, A: الإنسان // ٤ – Hu: – (الإنسان ... شهودك) // ٥ – S: باستحضارك لها // ٦ – A, Hu: بعقلك // ٧ – I9, A: بعينك // ٨ – K, I9, A, Hu: بالكتاب // ٩ – K: فيه // ١٠ – B, I7: – // ١١ – A, S: وبعقلك؛ Hu: وتعلقك // ١٢ – Hu: تقتضيه // ١٣ – A: الكتاب // ١٤– K: تصل // ١٥ – I7: – // ١٦ – I7: – // ١٧ – K: وتصل // ١٨ – K: إلى ما تصل // ١٩ – Hu: بلا واسطة // ٢٠ – S: العقل// ٢١ – S: والنقل // ٢٢ – K: انهما //٢٣ – I9: ينز // ٢٤ – K: – // ٢٥ – Hu: – // ٢٦ – A: + له // ٢٧ – I7: – // ٢٨– K: تتحقق // ٢٩ – S: له // ٣٠ – S: بها // ٣١ – S: منطوى؛ I7: منوط // ٣٢ – B, I7: – // ٣٣ – Hu: منازل // ٣٤– Hu: درية

٥١- الطور الأول؛ التوحيد الصرف. لا بد للولي أن يقطع مسافة الفرق، حتى يحصل في حقيقة الجمع. فلا يشهد شيئا[١]، ولا يعلم[٢]، ولا يسمع[٣] سوى الله. وهو، ما دام فانيا، لا يسافر من هذا المنزل[٤]. فاذا بقي[٥] بالله[٦]، يسافر إلى[٧]

٥٢- الطور الثاني؛ فيحصل في حقيقة جمع الجمع. وفي هذا المشهد يفنى[٨] من كان باقيا في الطور الأول، ويبقى من كان فانيا. فيتحقق حينئذ بالوحدة المحضة، ويضرب له مثلا من الرقيم، الحامل[٩] للمعاني الكمالية بكأس[١٠] مليء[١١] خمرا[١٢]، فشرب[١٣] الخمر، ورمى[١٤] بالكأس؛ فانكسر، فانعدم[١٥]. ومن هذا يسافر إلى[١٦]

٥٣- الطور الثالث؛ وهي[١٧] طور السذاجة[١٨] المحضة[١٩]، الذاتية، الصرفة. ويقبل[٢٠] بحقيقته وهيئته التصور[٢١] بكل صورة من صور[٢٢] التجليات، ومعنى fol. 9a من معاني الأسماء والصفات، وبكل هيئته[٢٣] وحاله[٢٤]، وشكل وحكم من سائر الموجودات. فيكون عين كل[٢٥] شيء على ما هو عليه ذلك الشيء، ويكون متصورا في نفسه بصورة ذلك الشيء، يرى[٢٦] نفسه فيه[٢٧] بنفسه[٢٨] على التفصيل، جمعا وفرادا[٢٩]، ظاهرا وباطنا، حقا[٣٠] وخلقا[٣١]، كونا وبونا. ومن هذه المنازل يسافر إلى[٣٢]

---

١ - A,S: - // ٢- K, I9, A, S: يسمع // ٣ - K, I9, A, S: يعلم شيأ // ٤ - Hu: - (من هذا المنزل) // ٥ - A: لقي // ٦ - Hu: + عن هذه (!) المنزل // ٧ - I9, A: - // ٨ - I9, A: يعني // ٩ - I9: العامل // ١٠- A: بكا // ١١- K: ملان // ١٢ - S: حمر // ١٣ - I9: فيشرب // ١٤ - I9: ويرمى // ١٥ - B, I7: فانهدم // ١٦ - Hu: - // ١٧- K, Hu: هو // ١٨- Hu: السياحة // ١٩- I7: - // ٢٠ - I9, A: يقبل؛ K: فيقبل // ٢١ - I7: الصور // ٢٢ - Hu: الصور // ٢٣ - K, I9, A, Hu: هيئة // ٢٤ - S: -؛ K, I9, A, Hu: وحالة // ٢٥ - Hu: صورة // ٢٦ - S: ترى؛ I7: ويرى // ٢٧ - S: في؛ I7: - // ٢٨ - S: نفسه؛ I7: - // ٢٩ - A, S: وفردا؛ I9: وفرادي؛ Hu: -(ذلك...وفردا) // ٣٠ - A: خلقا // ٣١- A: وحقا // ٣٢ - A: - (يسافر إلى)

٥٤ـ الطور الرابع؛ فيعطى مفاتيح الغيب. وهي الأسماء، التي[١] أظهرت صور الكائنات من الغيب إلى الشهادة. فهي[٢] مفاتيح لإقفال[٣] خزائن الغيوب، وهي[٤] أسماء الأفعال، التي كانت المؤثرة في ظهور عالم الغيب الى عالم الشهادة. ويسميها[٥] الشيخ ـ قدس الله سره **المفاتيح الثواني***؛ وفي[٦] هذا الطور يسبح في فلك الأسماء والصفات في كل اسم وصفة على حدته[٧]، حتى يعلم مقتضياتها على ما هو[٨] عليه في محلها. ومن هذه المنازل يسافر إلى

٥٥ـ الطور الخامس؛ فيعطى مفاتيح غيب الغيب، وهي أمهات الأسماء وأئمة[٩] الصفات. فيعرفها[١٠] بالذات، ويتحقق بها صورة ومعنى في جميع الأوقات. ومن وصل الى هذا الطور لايتوارى عنه مشهوده[١١] بحال أصلا؛ ولا يجوز عليه الإستتار[١٢] قطعا. وهذه الأسماء هي التي يسميها الإمام رضي الله عنه **بالمفاتيح الأول***. فيتحقق العبد بالاتصاف بها. ومن هذا المنزل يسافر إلى[١٣]

---

١ – A: – (الطور...التي) // ٢ – B, I9, I7, A: فهي // ٣ – I9: الأفعال؛ B: الإقفال // ٤ – Hu: (الشهادة...وهي) // ٥ – I7: وسماها // ٦ – I9, S: في // ٧ – Hu: حدته // ٨ – K: هي // ٩ – I9: واسمه // ١٠ – K: ويصرفها// ١١ – I7, Hu: مشهود // ١٢ – A: الإستار؛ I9: الانتظار // ١٣ – I7: –

* هذه العبارة لا يمكن إثباتها في كتاب الفتوحات.

٥٦ ـ الطور السادس؛ فيستكمل التحقق١ بالأسماء٢ الذاتية، والنعوت الصفاتية، والأوصاف الفعلية. ويتعين في الظهور٣ بها جملة وتفصيلا. وفي هذا المنزل يتدرع٤ بالهيبة ويتوج بالعظمة، فيكونا٥ له. فلو نظر بنظر نفسه البشرية الإنسانية إلى جبل بالقهر٦ لتدكدك من هيبته، وتلا شيء لعظمته. فكيف٧ لو رآى ذلك بحقيقته٨ الإلهية؟ fol. 9b هيهات أنى يسع الكون ذلك؛ بل لا٩ تتجلى١٠ عظمته، كما هو له، إلا عنده وفي علمه. ولهذا قال الله تعالى: ***وما قدروا الله١١ حق قدره**** ؛ يعني كل ما سواه لا يستطيع أن يقدره فيعظمه تعظيمه١٢ بذاته١٣ لذاته، لأن الكون وجود مقيد، فلا يستطيع لشيء١٤ من ذلك، فلو١٥ لمحت بارقة من١٦ عظمة جلال١٧ الله١٨ تعالى على الأكوان، لأعدمت منها١٩، بالعين والحكم، جملة وتفصيلا. ومن هذا المنزل يسافر إلى٢٠

٥٧ـ الطور السابع، المعبر عنه بنزول الحق في٢١ الثلث٢٢ الأخير من الليل إلى سماء الدنيا***. وعندها يطلع الفجر، وتظهر٢٣ شمس الكمال على سائر أعضائه الجسمانية، على حسب ما كان٢٤ لروحه وقلبه٢٥. فيكون جسمه روحا، قلبا٢٦، عقلا٢٧، بالعين، والحكم والوجود، جملة٢٨ وتفصيلا. وهذا معنى قوله ﷺ :

لا يزال عبدي٢٩ يتقرب إلي بالنوافل، حتى أحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه، الذي يسمع به، وبصره، الذي يبصره، ولسانه، الذي ينطق به، ويده، التي يبطش بها، ورجله، التي يمشي بها ٣٠* فافهم!

---

١ – A, Hu: التحقيق // ٢ – I9, A: والأسماء // ٣ – I9: الطور // ٤ – I9: يدرع // ٥ – I9: يدرع // ٦ – I9: بالقاهرة (!) // ٧ – A, S: + بل؛ I9: + بك؛ K: + له // ٨ – K, I9, A, Hu: بحقيقة // ٩ – I9: – // ١٠ – K, I7, A, Hu, S: يتجلى // ١١ – A: لله // ١٢ – A: بعظيمه // ١٣ – I9: لذاته // ١٤ – Hu, S: بشئ // ١٥ – I7: + ظهرت // ١٦ – I9: + عظمته، أي // ١٧ – I9: جلاله // ١٨ – I9: – // ١٩ – K: لأعمدتها // ٢٠ – Hu: – // ٢١ – Hu: – (بنزول الحق في) // ٢٢ – Hu: بالثلث؛ I9: الثلاث // ٢٣ – I9: يظهر // ٢٤ – Hu: كانت // ٢٥ – I9: مليله // ٢٦ – Hu: وقلبا // ٢٧ – Hu: وعقلا // ٢٨ – Hu: حماية // ٢٩ – A: العبد // ٣٠ – هذا الحديث هو غير كامل في هذه المخطوطات

* انظر الفتوحات، ح. ع. يحيى، ا،ف ٦٦٧؛ ٢، ف ١٤٠ // **سورة الأنعام (٦)، ٩١ // ***البخاري؛ ٩٧، ٥ // **** (حديث قدسي) البخاري، رقاقة ٣٨؛ أحمد بن حنبل ٦، ٢٥٦

٥٨ ـ وما بعد هذا المنزل إلا العجز والحيرة في التجليات، التي لا نهاية لها. وهذا العجز[١] عين الكمال والقدرة؛ وهذه[٢] الحيرة[٣] عين الثبوت ونهاية ما[٤] يعبر[٥] به[٦] عن هذه الحيرة وهذا العجز بأن يقال إنه يجد كمالاته الإلهية، التي هي له، ما هي عليه من عدم النهاية، التي يعجز العلم عن الإحاطة بها، من حيث[٧] أنها لا نهاية لها[٨]. فبالنظر[٩] إلى هذا العجز، قال عليه الصلاة والسلام: ***لا أحصي ثناء عليك***[١٠]* ؛ وبالنظر[١١] إلى ما هو من كمال الصفة العلمية له قال: ***أنت كما أثنيت على نفسك***[**].

٥٩ـ آثار الإنسان الكامل مرئية

ولتحقق[١٢] روح الإنسان الكامل بالحقائق الإلهية. وقال ﷺ : **آثاره**[١٣] مشهودة[١٤]؛ يعني[١٥] آثار الإنسان الكامل[١٦] مرئية[١٧] بالعين، لأنه ***يحيي الموتى*** *** ويميت من يشاء[١٨] من الأحياء[١٩]. وينبؤ[٢٠] الناس إذا شاء، بأسمائهم وأفعالهم، وبما[٢١] يأكلون وما يدخرون في بيوتهم[٢٢] إلى يوم القيمة[٢٣].

٦٠ـ يقف الإنسان الكامل على حد الشريعة

كلماته محدودة؛ يعني أنه يقف[٢٤] بالكلام على حد الشريعة، فلا يخرج[٢٥] بلسان القدرة عن سياج[٢٦] الحكمة، بل يؤدي حق العبودية بظاهره، كما يؤدي[٢٧] حق[٢٨] الربوبية بباطنه.

١- I9, A, S: +هو // ٢- B: هذا // ٣- I9: هي؛ Hu: - (الكمال...الحيرة) // ٤- I7: + به // ٥- I7, A: بغير // ٦- I9, A: - // ٧- B, I7: - // ٨- Hu: - // ٩- Hu: بالنظر قيام؛ I7: فالنظر // ١٠- A, Hu: + وأنت كما أثنيت على نفسك // ١١- I7: والنظر // ١٢- I7: با تحقق؛ B: بل تحقق // ١٣- S: وآثاره؛ Hu: آثارة // ١٤- K: مشهوده // ١٥- I7: + بذلك // ١٦- Hu: - // ١٧- Hu: مرتبة // ١٨- I9, A: شاء // ١٩- Hu: - (من الأحياء) // ٢٠- Hu: وينشو؛ I9: ويسمي؛ K: وينبيء // ٢١- I9, A: وما // ٢٢- K, I9, A, Hu, S: - (في بيوتهم) // ٢٣- I9: القيامة؛ B, I7: -(إلى ... القيمة) // ٢٤- Hu: - (أنه يقف) // ٢٥- K: + منه // ٢٦- S: سياق// ٢٧- K, I9, A, S: ادى // ٢٨- Hu: -

* **مسلم، صلاة ٢٢٢؛ أبو داؤد، صلاة ١٤٨، وغيرهما // ** وهذا النصف الآخر من نفس الحديث // *** سورة الحج (٢٢)، ٦؛ سورة الأحقاف (٤٦)، ٣٣ وغيرهما**

٦١- يقصد الإنسان الكامل من التجليات الإلهية الظهور بما شاء؛ والبطون بما شاء وآياته بالنظر مقصودة؛ يعني أنه[١] في نفسه لنفسه يتجلى متى شاء[٢]، بما شاء، فيما يشاء[٣]. فكنى[٤] **بالآيات** عن[٥] التجليات الإلهية بحكم الأسماء والصفات، يقصد منها الظهور بما شاء، والبطون بما شاء[٦].

٦٢- أوتي الإنسان الكامل تمكين البيان

وإلى تحقيق ذلك أشار بقوله[٧] ﷺ: **أعطى مقاليد البيان، فأفصح وأبان**[٨]؛ يعني أنه أوتي[٩] التمكين بالبيان، أي بالظهور؛ **فأفصح**، وأظهر كلماته، وأبان عن معاني[١٠] ما[١١] أرادته[١٢] ذاته. وسوف أنبهك على علم شريف، قد رمزه الشيخ ﷺ في ذلك من وجه[١٣]، وصرح به من وجه:

٦٣- كل الحروف يظهر فيها معنى السر الإلهي

وهو أن[١٤] جميع ما ذكرناه[١٥] لك في صفة[١٦] هذه الروح الشريفة من أطوار المعاني المذكورة هنا[١٧]، إنما هو من حيث[١٨] كون الإنسان حرفا من حروف أحد الأنواع[١٩] الثمانية المذكورة في تقسيم الحروف[٢٠]. فاعتبر مثل جميع هذه المعاني المذكورة وكمالها[٢١] لكل حرف من حروف كل نوع من الأنواع الثمانية، لأن **الحرف وطاء**[٢٢]، أي محل ظهور الأسرار الإلهية، والحروف كلها مرآى، يظهر فيها معنى السر الإلهي؛ لكن[٢٣] له في كل طور حكم مخصوص، ومشهد منصوص، وأثر منفرد بنسبة[٢٤] محققة[٢٥] على أسلوب عجيب ونمط غريب. لو[٢٦] أردنا أن نتكلم على[٢٧] fol. 10b ذلك[٢٨] لاحتجنا إلى مجلدات. ولكن تفطن ذلك وتدبره[٢٩]!

---

١ - B, I7: ان // ٢ - I7: - (متى شاء) // ٣ - A:(فيماشاء) // ٤ - S: فيكنى // ٥ - Hu: عند // ٦ - Hu: + والبطون بما شاء (!) // ٧ - Hu: لقوله // ٨ - B, I7: - // ٩ - S: اولى // ١٠ - K: المعاني // ١١ - K: - // ١٢ - K: بإرادة // ١٣ - Hu: - (في...وجه) // ١٤ - Hu: - // ١٥ - K, A, Hu, S: شرحناه؛ I9: وضعناه // ١٦ - I9: وصفة // ١٧ - I9: ها هنا // ١٨ - S: - // ١٩ - Hu: أنواع // ٢٠ - B, I9, I7: الحرف // ٢١ - Hu: وكمال // ٢٢ - K, Hu, S: الحروف // ٢٣ - I9, A: ولكن // ٢٤ - I7: بنسبة؛ K: وبنسبه // ٢٥ - I7: محقق؛ K: تحققه // ٢٦ - I9, A, S: عليه // ٢٧ - K, A, S: في؛ I7: عليه // ٢٨ - I7: - // ٢٩ - Hu: - (محققة...وتدبره)

٦٤ـ نقل معنى حرف في قسم من أقسام الحروف إلى الأقسام الأخرى

فكما١ قلنا لك إن الأعيان الثابتة حروف، وكان النوع الإنساني من جملتها. فهو بالنسبة٢ إلى بقية الحروف ألف؛ فاعتبر ذلك المعنى٣ لكل ألف من٤ أنواع الحروف الثمانية؛ كالعقل، الذي هو ألف الحروف الروحية؛ فإنه يجمع العلوم٥ والخصوصيات كلها، كما يجمع الإنسان الكامل؛ وكالألف الرقمي٦، فإنه يجمع المعاني المودعة في الحروف كلها، يحمل٧ جميع الملفوظات، ويوصلها إلى من٨ أمره٩ الله به. فاعتبر هذا المعنى في كل قسم من١٠ هذه الأقسام الثمانية بما يناسب ذلك العالم، ترى عجائب وغرائب من أسرار الله تعالى. فقد١١ فتحت لك بابا إليها.

٦٥ـ ذكر مراتب الحروف اللفظية في الباب الثاني من الفتوحات

واستعن١٢ في تحقيق ذلك١٣ بما١٤ ذكره الشيخ في الباب الثاني من الكتاب١٥ عند ذكره مراتب الحروف اللفظية وعوالمها، وأطوارها، وخواصها، وما أودع الله تعالى فيها من العجائب والغرائب، مما يطول١٦ شرحه. وسوف أنبهك، في الأبيات المذكورة هنا، على ما يغنيك١٧ في١٨ معرفة١٩ ذلك، إن شاء الله تعالى.

---

١ – K, I7: فكلما // ٢ – Hu: – (فكما..بالنسبة) // ٣ – Hu: – // ٤ – Hu: + معاني // ٥ – I7: العلوم // ٦ – B, I7: الرقيم // ٧ – I9, A: يحل؛ K: يجمل // ٨ – Hu: – // ٩ – Hu: أمر // ١٠ – I9: في // ١١ – A: فيه // ١٢ – Hu: واسعا // ١٣ – Hu: – // ١٤ – Hu: ما // ١٥ – S: الفتوحات // ١٦ – B: يطو // ١٧ – K, I9, Hu, S: يعينك // ١٨ – Hu: – // ١٩ – Hu: المعرفة عن

٦٦- من الإنسان الكامل نثر تجليات ذاتية، ومنه نظم تجليات صفاتية

قال الشيخ[١] رضي الله عنه **فمنه نثر، ومنه نظم؛ ومنه أمر، ومنه حكم** ؛ يعني[٢] أن من[٣] التجليات[٤] الحقيقية، التي هي للإنسان[٥] الكامل، **نثر** تجليات ذاتية، منفردة، غير متعددة[٦]؛ وليس[٧] لكل تجل[٨] إلا[٩] اسم[١٠] واحد. **ومنه نظم**[١١] تجليات صفاتية[١٢]، تجمع[١٣] كل[١٤] تجل[١٥] أسماء متعددة وصفات متغائرة[١٦]؛ كتجلي القدرة مثلا يجمع تجليات[١٧] الأفعال؛ وكذلك تجلي الإرادة[١٨]، وكذلك تجلي العلم، وكذلك تجلي الجمال[١٩]، وتجلي الجلال[٢٠]، وتجلي الكمال، إلى غير ذلك من تجليات الصفات والأسماء، التي هي[٢١] لها الهيمنة[٢٢] على ما تحتها.

٦٧- من الإنسان الكامل أمر، ومنه حكم

ولهذا قال[٢٣]: **فمنه أمر** ؛ أي مما[٢٤] يصدر من تجليات أمر fol. 11a بوجود[٢٥] أو تكوين[٢٦]، او غير ذلك من أوامر الحق تعالى على[٢٧] عباده[٢٨]. **ومنه حكم** نافذ، لا يتغير في العالم، لأنه الحق المتعين. هذا معنى[٢٩]. ولما كان ذلك[٣٠] الإنسان[٣١]، الذي هو حرف من الحروف[٣٢] العاليات، كذلك هو الألف[٣٣]، الذي هو[٣٤] من الحروف[٣٥] الحقيقية[٣٦]، أو[٣٧] الروحية[٣٨]، المعنوية، أو الصورية[٣٩]، أو اللطيفة، أو[٤٠] الرقمية، أو الخيالية، ألا تراه يقول: **فمنه نثر**[٤١]، **ومنه نظم**[٤٢] ؟

١- A: - (قال الشيخ) // ٢- I7: + بذلك؛ K: - // ٣- K: - // ٤- K: للتجليات // ٥- I9, I7, Hu: الإنسان // ٦- K: متعدد // ٧- B, I7: وليس // ٨- B, I7, Hu, S: تجلي // ٩- I7, A, Hu: - // ١٠- I7, A, Hu: الاسم // ١١- A: - // ١٢- Hu: - // ١٣- K, A: يجمع // ١٤- Hu: - (صفاتية تجمع كل) // ١٥- I7: تجلى // ١٦- Hu: - (وصفات متغائرة) // ١٧- B, I7: تجلى // ١٨- Hu: - (وكذلك تجلي الإرادة) // ١٩- K, I9, A: + وكذلك // ٢٠- A: وكذلك // ٢١- K, A, Hu, S: - // ٢٢- Hu: -؛ A: الهيمنة // ٢٣- Hu: - // ٢٤- I9, A, Hu: ما؛ I7: - // ٢٥- A: لوجود // ٢٦- A: تلوين // ٢٧- I7: - // ٢٨- I7: - // ٢٩- I9, A, Hu, S: مضى؛ K: معناه // ٣٠- A: كذلك؛ I7: - // ٣١- K, A: للإنسان // ٣٢- I7: حروف // ٣٣- K: للألف // ٣٤- A: - // ٣٥- Hu: حروف // ٣٦- Hu: الحقيقة؛ I9: الحقبة // ٣٧- Hu: - // ٣٨- Hu: والزوجية // ٣٩- Hu: العبودية؛ I7: صورية // ٤٠- Hu: الروحية // ٤١- I7, Hu: نظم // ٤٢- Hu: نثر؛ I7: - (ومنه نظم)

٦٨- نقل ذلك إلى الحروف اللفظية

إن اعتبرته في الحروف اللفظية، وجدت الأمر كذلك. **ومنه أمر، ومنه حكم** ؛ كلفظة "إفعل" أمر، وهذه حروف مركبة ولفظة[١] "ق"[٢]، و"ل" ٣، و"ف"[٤]، إلى[٥] غير[٦] ذلك ، كلها أمر، وكل منها حرف واحد، غير مركب. فاعتبر جميع الباب في أطوار الحروف، يقع[٧] على كنز[٨] من كنوزالله تعالى. وإننا[٩] ضربنا[١٠] عن[١١] تبيين[١٢] كل ذلك، لئلا يفوت الغرض من تأليف هذا الكتاب، والمراد من ذلك سعادتك، وإنما هي[١٣] معرفتك[١٤] لنفسك. فلأجل ذلك[١٥] تكلمنا على الإنسان وحده[١٦].

٦٩- الحروف أصل للحقائق المكتوبة في اللوح المحفوظ

ولما[١٧] في اللفظية، والرقمية، والخيالية؛ وإنها[١٨] **إبن**[١٩] **الإمام** المبين، الذي هو[٢٠] اللوح المحفوظ، لأنها تبرز[٢١] تلك الحقائق، كما تبرز[٢٢] المعاني من القلوب؟ **لا بل هي أبوه !** يعني هي[٢٣] أصل لتلك[٢٤] الحقائق[٢٥] المكتوبة في اللوح، لأنه لا بد من حروف، كتبها القلم في اللوح[٢٦]، حتى قرئت تلك[٢٧] الحروف، ولو كانت على غيرهذه الهيئة، فهي عين[٢٨] هذه[٢٩] الحروف الرقمية، لأنها[٣٠] متلوة، مقرؤة، ولو[٣١] بالمعنى. فلا يخرجها ذلك عن كونها حروفا. فهي - أعني الحروف - أصل للمعاني الموضوعة[٣٢] في اللوح المحفوظ ، إذ بها الكمال والتمام، لكونها مشهودة صورة ومعنى؛ والموضوع في اللوح[٣٣] إنما هو مشهود معنى[٣٤]، لا غير. فجمعت هذه الحروف حقائق المعنى والصورة، وليس ذلك لتلك[٣٥]. فافهمّ!

١- Hu: - (كلفظة ....ولفظة) // ٢-٤- A: ق ون؛ I7: ق وال، وق؛ I9: ق. ونون، وف؛ K: قول، وفعل // ٥- K, Hu: - // ٦- K, Hu: وغير // ٧- K, I9, S: تقع؛ A: نفع // ٨- I7: اكثر // ٩- K, I9, A, S: وانما // ١٠- I9, A,S: أصربنا // ١١- K, Hu: على // ١٢- K: تبين // ١٣- K, Hu: + في // ١٤- A: لمعرفتك // ١٥- S: هذا // ١٦- S:+ ثم اني وجدت في بعض النسخ هكذا :وفيه حق، وفيه علل، ففيه ظلم. له التلفظ والرقم، وله التوهم لا الوهم. لاوجود له الا به. فانتبه ايها للأذان ماستره الجنان . نطق على الغيب بما لا شك فيه ولا ريب. يشهده الإيمان والعيان صحفا مكرمة مرفوعة مظهرة بايدي سفرة كرام بررة وهو ابن الامام لا بل هوالامام ابوه الذي له الكمال والتمام (إلى هنا من غير شرح) // ١٧- S: -؛ Hu: وكما؛ I7: وأما؛ K: وقال // ١٨- S K, I9, A, : إنها // ١٩- I9, A: أي // ٢٠- S: الحق // ٢١- A: يبرز // ٢٢- I9: يبرز // ٢٣- I9: - // ٢٤- I9, S: تلك // ٢٥- A: - (كما...الحقائق) // ٢٦- Hu, S: المحفوظ // ٢٧- B, I7: تلك // ٢٨- A: عن // ٢٩- I7: - (الهيئة...هذه) // ٣٠- I7: + كانت // ٣١- I9, A: + كانت؛ K, Hu: بلا معنى // ٣٢- I7: الموضعة // ٣٣- K, I9, A: + المحفوظ؛ I7: -(المحفوظ... اللوح) // ٣٤- Hu: -(والموضوع...معنى) // ٣٥- Hu: كذلك

٧٠ـ الإنسان الكامل: إذا أطال نظره إلى حقائق صفاته، ذهب عن حكم الكون؛ وإذا وقع نظره إلى ذاته، أعجز غيره عن دركه

ولكون الإنسان الكامل كلي[١] التحقيق fol. 11b قال[٢]:

إذا أسهب ذهب[٣] (أسهب، بالسين المهملة)؛ يعني إذا طول[٤] وأطنب (يقال أسهب في الكلام[٥]، وأطنب إذا طول[٦] في الحديث).

المراد: إذا[٧] تمادى[٨]، وأطال نظره إلى حقائق صفاته، التي لا نهاية لها، وكلها كمالية، ذهب عن حكم الكون، فلا يسمى خلقا بوجه من الوجوه؛ لأنه قد ذهب عن العالم وما فيه بالكلية، فليس هو من العالم، ولا هو فيه. **وإذا أوجز، أعجز**[٩] (الإيجاز، ضد الإسهاب[١٠])؛ يعني أن الإنسان، إذا اختصر في نفسه فوقع نظره من[١١] صفاته إلى نظره لذاته، أعجز غيره[١٢] عن دركه[١٣]؛ وإن شئت قلت: أظهر كل أمر معجز. وإن اعتبرت ذلك في الحرف[١٤] اللفظي والرقمي، فمعناه ظاهر.

٧١ـ زاد الإنسان الكامل عن حد الكون

ومن ثم قال: **فصيح المقال، كثير القيل والقال**؛ يعني الإنسان الإلهي الكامل ظاهر[١٥] التكوين[١٦] بالكلمة، كثير الكلام، لأن الموجودات كلها كلماته[١٧]. **تختلف أشكاله، ومعارجه**[١٨]، لأنه متصور بكل صورة خلقية ومتحقق بكل حقيقة إلهية. فهو مختلف الأشكال والمعارج، **تخفي**[١٩] **على المتبع آثاره**[٢٠] **ومدارجه، لأنه**[٢١] من[٢٢] وراء أطوار[٢٣] قوة[٢٤] الكون. فيخفي أثره على كل متبع، لأنه لا يبلغه[٢٥] حده[٢٦]، ولا يصل إليه[٢٧] دركه[٢٨].

---

١ - A: كل // ٢ - I9: - // ٣ - A: + إذا؛ I7: + يعني بذلك // ٤ - Hu: اطور؛ A: أطول // ٥ - B, I7: الكمال // ٦ - A, Hu: اطول // ٧ - A: - // ٨ - A: وإمادي؛ I9: تماد // ٩ - Hu: عجز // ١٠ - Hu: والإسهاب // ١١ - K: في // ١٢ - A: ذكره // ١٣ - A: ذكره // ١٤ - I9, A: الأمر // ١٥ - A: ظاهرا // ١٦ - A: لتكوين // ١٧ - K: كلمات // ١٨ - I7: ومعرجه // ١٩ - I7, A: ويخفى؛ K: ويخفى // ٢٠ - K, I7, A, Hu: اثره؛ I9: اترحه // ٢١ - I9, A: لأن // ٢٢ - I9: - // ٢٣ - K: قوة // ٢٤ - K: أطوار // ٢٥ - S: يبلغ // ٢٦ - Hu: حد؛ A: - // ٢٧ - S: إلى؛ A: - // ٢٨ - Hu: درك

٧٢ـ نقل ذلك إلى الحروف اللفظية

واعتبر تلك المعاني في الحروف، فالحرف اللفظي، تختلف أشكاله على حسب وضع كل واضع بكل لغة؛ ويخفي على المتبع أثره، يعني على المقتفى لمعرفة١ ما جعل الله في كل٢ حرف من الأثر٣ بالخاصية٤، والطبع، والفعل قي كل٥ معنى وصورة مما لكل حرف فيه٦ من التصرف، لأن الحرف٧ ـ وإن شئت قلت٨ الإنسان الكامل ـ **كائن بائن.**

٧٣ـ الإنسان الكامل كالحرف كائن مع الخلق، بائن عن ما هو فيه

يصح أن يقول عن الإنسان الكامل إنه٩ **كائن** مع الحق، **بائن** عن الخلق، ويصح أن يقول: هو **كائن**١٠ مع الخلق، **بائن** عن ما١١ هو١٢ فيه؛ كما أن الحرف١٣ **كائن**١٤ في رتبة الإحاطة، **بائن**١٥ عن حكم القيد بالإحاطة لكونه١٦، يفعل١٧ بحقيقته١٨ fol.12a في الغيب١٩. فهو٢٠ غير محصور٢١ على ما يشهده من صورته٢٢.

٧٤ـ الإنسان الكامل كالحرف راحل عن المراتب الخلقية، قاطن في المراتب الإلهية

ومن ثم قال عن الحروف، وإن شئت قلت عن الإنسان الكامل، بل هو الإنسان٢٣ **راحل قاطن**؛ أي **راحل** عن٢٤ المراتب الخلقية، **قاطن** في المراتب الإلهية، **استوطن**٢٥ الخيال٢٦، فأقام في عالم معناه. وهو محل العلم بالله.

١- K: له معرفة // ٢- Hu: - // ٣- Hu: الأصل؛ K: أثر // ٤- I7: الخاصية // ٥- I9: - // ٦-K: - // ٧- Hu: الحروف // ٨- Hu: - // ٩- S: كائن بائن، لأنه؛ A: وأنه // ١٠- I9: من // ١١- Hu: - (عن....ما) // ١٢- K, I7, A, Hu: هم // ١٣- Hu: الحروف // ١٤- Hu: كائنة // ١٥- Hu: بائنة // ١٦- Hu: لكونها // ١٧- Hu: تفعل // ١٨- Hu: بحقيقتها // ١٩- I7: العين // ٢٠- Hu: فهي // ٢١- Hu: محصورة // ٢٢- Hu: صورها // ٢٣- S: الكامل // ٢٤- I9, A: من // ٢٥- I7: مستوطن // ٢٦- I9, B: الجناب

٧٥ـ اتخذ الإنسان الكامل الصفات والأسماء الإلهية قاعدة له

وافترش الكتاب؛ يعني١ الإنسان٢ الكامل، لما كان في باطنه ساكنا مع ربه، **افترش الكتاب**، يعني اتخذ الصفات والأسماء٣ الإلهية٤ فرشا له٥؛ في موطن كماله يتقلب عليها.

٧٦ـ استعمل الإنسان الكامل اللسان

واستوطأ٦ اللسان بتحقيق٧ القدرة والإرادة في نفوذ٨ الأمر بكلمة كن حيث يريد٩.

٧٧ـ نقل ذلك إلى الحروف

واعتبر هذه الثلاث المعاني للحروف الرقمية، واللفظية، والخيالية. فالخيالية مستوطاة١٠ الخيال، لأنها لا تكون إلا في عالم الخيال، فلا تخرج عنه. والرقمية١١ افترشت الكتاب، لأنها متلوة، فلا تكون١٢ إلا١٣ في الصحف. واللفظية استوطيت١٤ اللسان١٥، فلا تظهر١٦ إلا بواسطه١٧. وقس على ذلك كل الأقسام الثمانية. وقد شرحنا في هذه النبذة جميع ما حواه الباب الثاني من كتاب١٨ **الفتوحات**١٩ في الحروف وغيره؛ ونبهناك على ما هو المقصود من ذلك.

---

١ – I9: ان // ٢ – K, Hu: –// ٣ – B, I7, Hu, S: والإلهية // ٤ – B, I7, Hu, S: والأسماء // ٥ – I7: فرشيا // ٦ – Hu: واستوطن // ٧ – I7: يتحقق // ٨ – A: يقود // ٩ – Hu: يريده // ١٠ – K, I9, Hu, S: مستوطنة؛ A: مستوطية؛ I7: مستوطان // ١١ – Hu: إلى الرقمية؛ I7: ولرقمية // ١٢ – A: يكون // ١٣ – A: – // ١٤ – K, I9, A, S: استوطأت؛ Hu: استوطان؛ I7: استوطت // ١٥ – A: الإنسان // ١٦ – I9, A: يظهر // ١٧ – B, I7, Hu: بواسطة // ١٨ – I9, S: – //١٩ – S: + المكية

الباب السادس: شرح الباب الثالث من الفتوحات المكية

٧٨ـ قال الشيخ رضي الله عنه : **ومن ذلك** ـ أي ومن بعض ما تضمنه هذا الباب من العلوم المذكورة ـ **سر التنزيه**١ **النزيه**٢. **التنزيه**٣ **النزيه**٤ هو تنزيه الحق تعالى لنفسه، كما يعلمه٥ لذاته. وهذا التنزيه٦ لا٧ يقابله تشبيه٨، بل هو منزه عن مقابلة التشبيه. فتنزيهه٩ لا نعلمه١٠، ولا نعقله١١، لأن كل تنزيه تنزهه١٢ به إنما هو منوط بضدية التشبيه١٣؛ فهو إذا يتعالى١٤ عن تنزيهنا١٥ له، فتنزيهه١٦ منزه عن التنزيه والتشبيه.

٧٩ـ تنزيه الله وتشبيهه في حكم التحديد

ولأجل ذلك قال: **التنزيه تحديد المنزه**، لأنك عند١٧ أن١٨ تنزهه عن معنى التشبيه، ليحصل بذلك ما تريده١٩ من التنزيه. وبهذا٢٠ الفعل٢١ تحصره٢٢ على ما يضاد٢٣ التشبيه، فتحده٢٤، وتقيده ٢٥ بذلك المعنى٢٦. فالتنزيه تحديد٢٧ وتقييد، **والتشبيه تثنية**٢٨ **المشبه**، fol.12b لأنك، إذا قلت: هو٢٩ كذا وكذا، على التقييد بصورة واحدة دون غيرها، فقد٣٠ أشركته٣١ مع تلك الصورة في معنى٣٢ واحد. وهذا هو عين٣٣ التشبيه. فكلا الأمرين على انفرادهما خطاء؛ والصواب جمعهما بحيث أن تنزهه في عين التشبيه ٣٤، وتشبيهه في عين٣٥ حكم التنزيه.

١- S: تنزيه // ٢- S: التنزيه؛ A: - // ٣- S: تنزيه؛ I9: - // ٤- S: التنزيه؛ I9, A: - // ٥- Hu: يعلم // ٦- Hu: وهو // ٧- A: كما // ٨- Hu: + له؛ A: بتشبيه // ٩- I7: فيتنزهه // ١٠- I7: تعلمه؛ I9: يعلمه // ١١- I7: تعقله؛ I9: يعقله // ١٢- K: نزهه // ١٣-A, Hu: -(فتنزيهه ... التشبيه) // ١٤- Hu: تعلا؛ I7: تعالى // ١٥- I7: تنزهنا // ١٦- I7: فبتنزيهه // ١٧- I7: عندما // ١٨- Hu: - // ١٩- Hu: تريد؛ I9, A: يريد // ٢٠- I9: بهذا // ٢١- I9, A: + تحده و // ٢٢- S: تحده وتقيده تحصره؛ Hu: يحصره // ٢٣- K, I7: يضاد // ٢٤- I9: - (تحصره ... فتحده)؛ A: فيجده // ٢٥- A: ويقيده // ٢٦- S: - (بذلك المعنى) // ٢٧- Hu: تحديد // ٢٨- I7: يثبته؛ I9: شبيه // ٢٩- I7: - // ٣٠- A: هذا // ٣١- A: سركته // ٣٢- Hu: المعنى // ٣٣- معنى // ٣٤- B, I7: -(فكلا ... التشبيه) // ٣٥- K, B, I7: -

٨٠ـ من جمع الوصفين هو على سراط الله

وإلى١ هذا٢ أشار ونبه٣ بقوله: **فيا ولي** ـ يخاطب تلميذه **بدر الحبشي*** بقوله٤ ليسمع٥ غيره ـ **تنبه**٦ **وتفكر**٧ **فيمن نزه وشبه**؛ يعني تأمل فيمن جمع٨ الوصفين. **هل حاد عن سواء السبيل؟** كلمات الإستفهام، إذا صدرت عن العارف٩ بما١٠ يستفهم عنه، تكون١١ إما نفيا، وإلا١٢ إثباتا، لأن المتكلم يعرف المعنى، فلا فائدة للإستفهام١٣. وهل١٤ هنا بمعنى النفي، يعني أن كل من جمع بين التشبيه والتنزيه ما **حاد عن سواء السبيل**، أي ما مال١٥ عن طريق الله، الذي هو سراط الله في نفسه. وذلك هو المعبر عنه بتجليات ذاته في حقائق أسمائه وصفاته. فما حاد عن ذلك من كان على١٦ هذا الوصف، لأنه عرفه على ما هو١٧ عليه١٨.

٨١ـ من جمع الوصفين هو بظل ظليل

وهل١٩ هو في علمه٢٠ في ظل٢١ ظليل؟ ولفظة هل هنا بمعنى الإثبات٢٢، وتقديره نعم هو٢٣ من علمه٢٤ أن٢٥ الحق هو٢٦ المنزه في التشبيه، والمشبه٢٧ في التنزيه، في الظل٢٨، يعني في ستر٢٩ مانع مستور بصفات الحق٣٠ عن٣١ صفات الخلق٣٢. ولهذا٣٣ كان **ظله ظليلا**٣٤.

وإلى٣٥ هذا٣٦ أشار القائل في٣٧ قوله٣٨:

تسترت من٣٩ دهري بظل جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو٤٠ تسأل٤١ الأيام ما٤٢ اسمي ما درت وعن موضعي٤٣ لم تدر أين مكاني.

---

١ – K, I7: – // ٢ – K, I7: ولهذا // ٣– Hu: فيه؛ B, I7: – // ٤ – S: القول له؛ I9, A: يقول له // ٥ – I9, S: يسمع // ٦ – I7: تنبيه // ٧ – B, I9: وتذكر // ٨ – K: بين // ٩ – Hu: المعارف // ١٠ – A: فيما // ١١ – A: يكون؛ I9: بكون // ١٢ – Hu: إما؛ K: وإما // ١٣ – I9, S: في الاستفهام // ١٤ – A: هل // ١٥ – I7, S: قال // ١٦ – S: – // ١٧ – K, I9, A, Hu: + الأمر // ١٨ – S: + ثم عطف باستفهام آخرا فقال: // ١٩ – I9: – // ٢٠ – I7: علمك // ٢١ – Hu: – (في ظل) // ٢٢ – A: الأبيات // ٢٣ – I7, S: – // ٢٤ – I7: علم // ٢٥ – B, I7: انه // ٢٦ – B, I7: – // ٢٧ – Hu: – // ٢٨ – Hu, S: ظل ظليل؛ K, I9, A: ظل // ٢٩ – S: – // ٣٠ – A: – // ٣١ – I7: من // ٣٢ – Hu: الخلق // ٣٣ – A: + قال // ٣٤ – I9, Hu: ظليل // ٣٥ – Hu: – // ٣٦ – Hu: ولهذا // ٣٧ – Hu: – (القائل في) // ٣٨ – Hu: بقوله // ٣٩ – I9, I7, A: عن؛ K: في // ٤٠ – A: ولو // ٤١ – S: لبقاء؛ Hu: سأل // ٤٢ – B, A, S: –؛ I7: عن // ٤٣ – S: – (وعن موضعي)

*هو عبد الله بدر الحبشي، ت ٦١٨هـ / ١٢٢١م فتوحات ١، ٢٢١؛ ١١، ٥٠

٨٢ـ من جمع الوصفين هو في خير مستقر

فمن هو[١] بهذه الصفة على التحقيق، هو[٢] **في خير مستقر وأحسن مقبل**[٣]، لأنه يتنعم بتجليات ربه بين الصورة[٤] والمعنى، فلا يخرج[٥] عنها بوجه من الوجوه، بل يجدها في كل حال من[٦] الغيبة، والحضور، والنزول، والصعود، والعروج، والبسوط، على اختلاف الظهور. فامره[٧] ***نور على نور****

٨٣ـ من له الفرق يتجلى الحق أو يجليه

ولما فرغ الشيخ ـ روح الله روحه ـ من[٨] تعريف حال من له الجمع، رجع إلى تعريف حال[٩] من له الفرق، ليميز بينهما. فقال: **المنزه يخلي**[١٠] (بالخاء المعجمة)؛ يعني[١١] يخلي الحق[١٢] عن صفة[١٣] fol. 13a التشبيه، فيعطله، **والمشبه يحلي**[١٤] (بالحاء المهملة)؛ المعنى[١٥] إنه يلبس[١٦] الحق حلية[١٧] غيرة[١٨]، فيقصره[١٩] على صورة الخلق.

٨٤ـ من له الجمع يصف الله بوصف البطون والظهور

والذي بينهما لا يخلي ولا يحلى ؛ يعني[٢٠] والعارف، الذي بين التشبيه والتنزيه، لا يخلي الحق عما هو له، ولا يحليه[٢١] بصورة غيره. بل **يقول: هو عين ما بطن وظهر، وأبدر**[٢٢] واستسر[٢٣]؛ يعني[٢٤] أن[٢٥] العارف يصفه[٢٦] بوصف[٢٧] البطون والظهور. فصفة[٢٨] الكمال الحكمي له البطون، وصفة[٢٩] التعين[٣٠] والوجود[٣١] له الظهور[٣٢]. فهو ـ أي الحق ـ عين[٣٣] ما[٣٤] أبدر[٣٥]، أي صار بدرا[٣٦] بالكمال، والجمال[٣٧]، والجلال[٣٨]؛ وعين[٣٩] ما استتر، أي[٤٠] استتر باللباسات[٤١] الخلقية.

١- A: - // ٢- Hu: + هو (!) // ٣- I9: مقلا // ٤- K, Hu: + والعروج // ٥- خرج // ٦- S: + الأحوال في // ٧- A: فأمرها // ٨- I9, A, Hu: على // ٩- I7: حالة // ١٠- I7: الخلي // ١١- Hu:-// ١٢- I9: الخلق // ١٣- A: الصفة // ١٤- I7: الحلي // ١٥- S: والمعنى؛ I9, A, Hu: يعني // ١٦- A: ليس // ١٧- I7: عليه // ١٨ - I9: غير // ١٩ - I7, S: فيصره // ٢٠- Hu: - // ٢١- I7: يحليه // ٢٢- K, I9, A, Hu, S: وأبدى؛ B, I7: وبدى // ٢٣- K, B I9, I7, A, Hu, S: واستتر // ٢٤- I9, A, S: يريد // ٢٥- I7: أنه // ٢٦- K, I9, A, S: بوصفه؛ Hu: يوصف // ٢٧- I9, A: يوصف؛ K: يصف // ٢٨- S: -(بوصف...فصفة) + المقدم ذكره. فالجمال العيني له الظهور؛ A: بصفة؛ K: وبصفة // ٢٩ - K: وبصفة // ٣٠ - Hu: التعيين // ٣١ - K:- // ٣٢ - S: - (والوجود...الظهور)، + الحقيقي لهما // ٣٣ - I9:غير// ٣٤ - I9:- // ٣٥ - B, S, I7: أبدي// ٣٦ - I7: بدئا // ٣٧ - I9, A, S: والجلال // ٣٨ - I9, A, S: والجمال // ٣٩ - I9: غير// ٤٠ - S: - (استتر، أي) ؛ A: -// ٤١ - Hu: بالأسباب

* سورة النور(٢٤)، ٣٥

٨٥ـ ما ظهور الحق إلا بالخلق، ولا ظهور للخلق إلا بالحق

فهو١ ـ أي الحق تعالى ـ **القمر**٢ **والشمس**٣ ـ أي العبد والرب ـ **والعالم**٤ **له** ـ أي لله٥ تعالى ـ **كالجسد للنفس**٦، وكالصورة للمعنى. فالخلق٧ صورة الحق٨، والحق٩ معنى للخلق١٠، فلا خلو١١ للمعنى عن١٢ الصورة، ولا للصورة عن١٣ المعنى١٤. ولهذا قال١٥: **فما ثم إلا جمع**، يعني١٦ فما١٧ ثم ظهور للحق١٨ إلا بالخلق١٩، ولا ظهور للخلق٢٠ إلا بالحق٢١. فلا وجود إلا٢٢ لصورة٢٣ الجمعية بينهما، لأن الله عين كل موجود.

٨٦ـ ما أمر فاصل بين الله وبين العالم

ولما لم يوجد في الوجود خلق٢٤ خاليا٢٥ عن وجود الحق، ولا حق خاليا٢٦ عن وجود الخلق٢٧، قال: **ما**٢٨ **في الكون صدع**. الصدع في اللغة هو الشق الفاصل٢٩ بين جزوي الجدار٣٠، واستعاره٣١ هنا للبينونة٣٢ المتوهمة بين الحق٣٣ والخلق٣٤. وتقديره: ما ثم أمر٣٥ فاصل بين الله وبين العالم، بل هو عين العالم، والعالم عينه. فإن توهمت فاصلا، فإنما هو من حيث وهمك، لا غير، لأن العالم له٣٦ كهيكل٣٧ الإنسان للنفس الناطقة. **إن**٣٨ **لم**٣٩ **يكن الأمر كذلك**، يعني إن٤٠ لم يكن٤١ حقيقة الأمر٤٢ على أنه عين العالم، وأن٤٣ العالم عينه، **فما ثم شيء هنالك**٤٤؛ فما٤٥ ثم شيء زائد على العالم وحقيقته٤٦.

---

١ - S: هو // ٢ - K: الشمس // ٣ - K: والقمر // ٤ - Hu: العالم // ٥ - A: الله // ٦ - Hu: (كالجسد للنفس) // ٧ - A: كالخلق // ٨ - S: - (فالخلق...الحق) // ٩ - S: فالحق // ١٠ - K, S: الخلق // ١١ - S: خلق // ١٢ - S: من // ١٣ - S: - // ١٤ - S: للمعنى // ١٥ - S: - (ولهذا قال) // ١٦ - Hu: - (فما...يعني)؛ + كالجسد للنفس // ١٧ - K, I9, A, S: ما // ١٨ - I7: للخلق // ١٩ - I7: بالحق // ٢٠ - للحق // ٢١ - بالخلق // ٢٢ - Hu: - // ٢٣ - S: بضرورة؛ I9: للصورة // ٢٤ - I9, A: خلقا // ٢٥ - K: خال // ٢٦ - I7: خال // ٢٧ - I7: - (ولا...الخلق) // ٢٨ - I7: فما // ٢٩ - Hu: الفاضل // ٣٠ - Hu: + وهو // ٣١ - I7, A: واستعار // ٣٢ - K: للتنوية // ٣٣ - K, Hu, S: الخلق // ٣٤ - K, Hu, S: والحق // ٣٥ - S: - // ٣٦ - I9: - // ٣٧ - Hu: هيكل // ٣٨ - B, Hu, S: وإن // ٣٩ - Hu: - // ٤٠ - I7: - // ٤١ - K: نكن // ٤٢ - I9: - // ٤٣ - I7: فإن // ٤٤ - S: هالك؛ A: هناك // ٤٥ - S: فلا // ٤٦ - Hu: -

٨٧ـ الحق واحد العين في كثرة تعددات الأين

فاترك[١] ما توهمته من أنه خارج fol. 13b حقيقة[٢] عن[٣] العالم، فأن[٤] وجوده أمر[٥] زائد[٦] على الكون، واعلم أنه[٧] عينك[٨]، وأنت[٩] عينه[١٠]. **والأمر موجود**، يعني ذات الباري[١١] تعالى أحدي العين[١٢] موجود في جميع ما نتصوره[١٣] من صفتي[١٤] الحق والخلق؛ فهو واحد العين في كثرة[١٥] تعددات[١٦] الأين. **لا، بل وجود**؛ نفي الكثرة، لأنه عين الوجود المطلق، ولا تعدد[١٧] في الوجود، ومن هذا نكره[١٨]. فقال **وجود**، ولم يقل الوجود، لكون الكثرة عين الواحدية من غير تعقل مباينة[١٩]، لأنه عين[٢٠] التباين[٢١] والتطابق. **والحكم**، يعني[٢٢] آثار الصفات الإلهية في الذوات[٢٣] المخلوقة[٢٤]، **مشهود، لا[٢٥] بل شهود**؛ يعني أنها مرئية[٢٦]، وهي عين الرؤية[٢٧]، التي نراها بها؛ فهي المشهود، والشاهد، والشهود[٢٨].

٨٨ـ العلاقة الرابطة بين الفاعل والمفعول والفعل

وبالنسب[٢٩] صح النسب؛ أي بالربوبية وجدت العبودية[٣٠]، وبالعبودية وجدت الربوبية. فلا[٣١] تعقل لأحدهما إلا بالأخرى، كالمعلومية لا تحقق لها[٣٢] إلا بالعالمية، ولا تحقق للعالمية[٣٣] إلا بالمعلومية. وكلا المرتبتين لا وجود لهما[٣٤] إلا بتعقل[٣٥] الصفة[٣٦] العلمية[٣٧]، ولا وجود للصفة العلمية[٣٨] إلا بتعقلهما. وكل واحد من العلم والمعلوم نسبة؛ فما وجدت النسب إلا بالنسب.

---

١ – S: فانزل؛ Hu: واترك // ٢ – S: من؛ K, I9, A, Hu: عن // ٣ – K, I9, A, Hu, S: حقيقة // ٤ – I9: وإن // ٥ – Hu: أمرا // ٦ – Hu: زائدا // ٧ – Hu: أنك // ٨ – Hu: عينه // ٩ – Hu: وهو // ١٠ – Hu: عينك // ١١ – B: البار // ١٢ – Hu: – // ١٣ – K, A, Hu: يتصوره // ١٤ – I7: صفة // ١٥ – A: – // ١٦ – Hu: تعداد؛ I7: تعداده؛ K: تعدادات؛ A: العين // ١٧ – Hu: تعداد // ١٨ – A: – (ومن...نكره) // ١٩ – S: بمباينة // ٢٠ – I7: – // ٢١ – Hu: الأينان // ٢٢ – I9, A, Hu: هي // ٢٣ – Hu: الصفات // ٢٤ – Hu: المخلوقية؛ S: – (يعني...المخلوقة) // ٢٥ – B, I9, I7, S: – // ٢٦ – I7: هويته // ٢٧ – B, I7: الريا // ٢٨ – I9: والمشهود // ٢٩ – I9: بالنسب // ٣٠ – S: – (أي...العبودية) // ٣١ – Hu: ولا // ٣٢ – K: بها // ٣٣ – I9: بالعالمية // ٣٤ – I7, Hu: لها // ٣٥ – I7: بالتعقل // ٣٦ – I7: للصفة // ٣٧ – I9, A: العالمية // ٣٨ – S: – (ولا...العلمية)

٨٩ـ العلا قة الرابطة بين المسبَّب والمسبِّب والسبب

ولولا[١] المسبب[٢]، ما[٣] ظهر حكم السبب.

المسبب يجوز فيه[٤] أن يكون بالفتح والكسر. فإن قلنا[٥] بالكسر، كان اسم الفاعل، وتقديره: لولا الله، الذي[٦] أوجد الأسباب[٧]، لما ظهر حكمها. وإن قلنا إنه بالنصب، كان اسم المفعول، يعني المسبب الذي هو مفعول السبب، أعطى السبب[٨] حكم السببية؛ فكما أن القلم، الذي هوسبب الكتابة، علة لوجود المكتوب، كذلك المكتوب علة لنسبة[٩] السببية إلى الكتابة، كما أن كلا منهما علة لنسبة المسببية[١٠] إلى[١١] المكتوب. فبالمسبب[١٢]، الذي[١٣] هو فاعل، وبالمسبب[١٤]، الذي fol.14a هو مفعول، ظهر حكم السبب عنهما. فكان هذا به فاعلا، وهذا[١٥] به مفعولا؛ فارتبط الأمر بعضه[١٦] ببعض[١٧].

ولهذا[١٨] قال ﷺ: **فإن قلت: *ليس كمثله شيء** زال الظل والفيء، والظل ممدود بالنص، فعليك ... بافحص.**

---

١ – I9, Hu: ولا // ٢ – K: المسيب (!) // ٣ – B, I9, I7, A, Hu, S: لما // ٤ – K, I7, Hu: – // ٥ – Hu: قلت // ٦ – Hu: – // ٧ – S: الأشياء // ٨ – B, I7: – (الذي...السبب) // ٩ – S: الشبه؛ A: النسبة // ١٠ – S: السببية // ١١ – I7: –؛ S: + القلموالنسبة المسببية إلى؛ Hu: + المكتب، وكذلك المكاتب علة النسبة السببية إلى القلم، وكنسبة السببية إلى؛ K, I9: الكاتب، وكذلك الكاتب علهلنسبة السببية إلى القلم، وكنسبة (K: كنسبة) السببية إلى // ١٢ – I9, S: فالمسبب الأول؛ Hu: فالسبب؛ I: +بفالسبب // ١٣ – I9: – // ١٤ – S: المسبب؛ Hu: – (الذي..وبالمسبب) // ١٥ – K: وكان هذا // ١٦ – S: – // ١٧ – S: ببعضه؛ Hu: – (فارتبط...ببعض) // ١٨ – A: –

* سورة الشورى (٤٢)، ١١

٩٠- الإنسان مثل الحق

واعلم١ - أيدنا الله وإياك - أن الشيخ رضي الله عنه ذكر في غير٢ موضع من مؤلفاته٣*، أن الكاف في ***ليس٤ كمثله*** ٥ يحتمل أن تكون٦ زائدة، فيكون المعنى٧ : ليس مثل الحق شيء٨؛ لأنه عين الوجود كله، فلا مثل للوجود، لأنه، لو كان للوجود٩ مثل، لصح أن يطلق عليه اسم الوجود أوحينئذ، فهو الوجود، والوجود١٠ أمر واحد، لا مثل له على الحقيقة. ويحتمل أن تكون١١ الكاف تشبيهية، فيكون معناه١٢: ليس كالإنسان، الذي هو مثل١٣ الحق، شيء، لأن١٤ الإنسان نسخة الحق والخلق؛ والله تعالى عين الحق والخلق. فهو - أي١٥ الإنسان - موصوف بكل ما يوصف به١٦ الحق١٧، ومنعوت بكل ما ينعت به الخلق١٨. فهو المثل، الذي لا مثل له؛ وهذا معنى ***ليس كمثله شيء***.

٩١- العالم ظل الله

وإن١٩ غلب عليه٢٠ شهود الأحدية المنزهة٢١ عن الكثرة، انعدم٢٢ وجود الخلق عندك، **وزال الظل والفيء**، لأن العالم٢٣ ظل الله، فيزول، لأنك لا تشهد شياء سوى الوحدة المحضة، فلا ظهور للظل، لأن٢٤ الظل يحتاج إلى نور٢٥ مفيض٢٦، وظلام، قابل للصورة المتوسطة٢٧ بين النور وبين المحل. وبظهور٢٨ الوحدة٢٩ ينعدم ذلك، فلا كثرة٣٠ بوجه من الوجوه، لقولنا٣١ إن الوجود شيء واحد في كل موجود، فلا تعدد للوجود. وإذن، فلا تعدد٣٢ للموجودات، fol. 14b لأن الوجود، على الحقيقة، هو عين الموجودات. فظهرت الواحدية٣٣، وبظهورها بطنت الكثرة٣٤، **فزال الظل والفيء**، المعبر به٣٥ عما٣٦ سوى الله، السوى٣٧ موجود.

---

١ - K, I9, I7, A, Hu: اعلم // ٢ - I9: ما // ٣ - S: مصنفاته // ٤ - Hu: - // ٥ - K, I9: + شيء // ٦ - A: يكون // ٧ - I9: + ليس مثله شيء، أي // ٨ - I9: - // ٩ - A: لوجوده // ١٠ - K, Hu: - (وحينئذ...والوجود)؛ K,: + فالوجود // ١١ - S: -؛ I9, I7, A, Hu: يكون // ١٢ - Hu: المعنى // ١٣ - Hu:- // ١٤ - Hu: لا؛ I7: لا أن // ١٥ - I7: - // ١٦ - I9: الحق // ١٧ - I9: به // ١٨ - A: الحق // ١٩ - I9, I7, A, Hu: فإن // ٢٠ - K, I9, A, Hu: عليك // ٢١ - Hu: المنزه // ٢٢ - A: ان عدم // ٢٣ - I7: عالم // ٢٤ - I7: لأنه // ٢٥ - A: - // ٢٦ - Hu: مقيض // ٢٧ - S: المبسوطة // ٢٨ - I9: وبين ظهور // ٢٩ - S: الوجود // ٣٠ - I7: كثرة (!) // ٣١ - Hu: بقولنا // ٣٢ - I7: - (للوجود ... تعدد) // ٣٣ - B, I7: - // ٣٤ - I7: الكثرة (!) // ٣٥ - S: عنه؛ A, Hu: - // ٣٦ - S: بما؛ A, Hu - // ٣٧ - S: سوى

* انظر ابن العربي، فصوص الحكم، باب هود؛ باب إلياس

٩٢- الجمع بين التنزيه والتشبيه

فالظل[١] ممدود، **فعليك بالفحص والبحث**، التجمع في[٢] الحقيقة[٣] بين القول بأن[٤] الأمر *ليس كمثله شيء* وبين[٥] أنه *هو*[٦] *السميع البصير**. فحينئذ[٧] تجمع[٨] بين التنزيه والتشبيه؛ فعليك بالكشف عن هذه النكتة، لتجدها، إن شاء الله تعالى.

وقد شرحنا لك في هذه النبذة جميع ما في الباب الثالث من كتاب **الفتوحات**. والله الموفق، لا رب غيره.

---

١ - K: والظل // ٢ - Hu: - (التجمع في) // ٣ - Hu: بالحقيقة // ٤ - I7: بـاب (!) // ٥ - S: - // ٦ - Hu: - // ٧ - I9: وحينئذ // ٨ - A, Hu: يجمع

* سورة الإسراء ١٧، ١؛ سورة الغافر (٤٠)، ٢٠، ٦٠؛ سورة الشورى (٤٢)، ١١

الباب السابع: شرح الباب الرابع من الفتوحات المكية

٩٣- قال الشيخ رضي الله عنه :

ومن ذلك ــ أي ومن[١] بعض ما تضمنه هذا الباب من فنون[٢] العلوم[٣] ــ **سر البدء اللطيف**[٤]، **وما**[٥] **جاء فيه**[٦] **من التعريف**[٧]. يريد سر بدؤ[٨] العالم، **واللطيف** صفة لسر[٩] البدؤ[١٠]. (والضمير أيضا[١١] رجع إلى السر).

٩٤- مقدمة: تشكل الله بأشكال العالم،لأن شأن ذاته البطوني أحب أن يظهر

وسوف أنبهك على مقدمة تعرف بها معنى[١٢] كل ما يرد[١٣] في هذه النبذة، التي جمعت[١٤] جميع ما في الباب الرابع من كتاب **الفتوحات المكية**[١٥]. وذلك أن الله تعالى، لما[١٦] أحب[١٧] في شأن ذاته البطوني أن يظهر[١٨] من[١٩] كنزيته، لما يقتضيه شأن ذاته الظهوري[٢٠] من الظهور على حكم شؤونه[٢١] الذاتية[٢٢]، فتشكل، وتصور بأشكال العالم، وصوره، ونسبه، وإضافاته، وأحكامه جميعها[٢٣] صورة ومعنى، بطونا وظهورا، فناء وبقاء، عينا[٢٤] وحكما، وجودا وشهودا، فمثله تعالى في هذا المعنى. والله المثل الأعلى، كمثل النفس الناطقة في هيكل الإنسان.

١- A, Hu, S: من // ٢- Hu: الفنون // ٣- Hu: العلمية؛ I9, A: العلم؛ K: - (من...العلوم) // ٤- I9, A, Hu, S: واللطيف؛ I7: الطيف // ٥- I7: ما // ٦- I7: به // ٧- Hu: الشريف // ٨- K: بداء //٩- I7: أمر؛ K: سر // ١٠- K: البدء // ١١- K, A: - // ١٢- Hu: - // ١٣- S: + عليك؛ I9: ترد // ١٤- Hu: + فيها // ١٥- I7: - // ١٦- S: - // ١٧- S: أخبر // ١٨- I9: - (أن يظهر) // ١٩- K: في // ٢٠- Hu: الظهور // ٢١- I9, Hu: شونه // ٢٢- S: الآتية // ٢٣- K: جميعا // ٢٤- S: حسا

٩٥- الأسماء والصفات الإلهية على ترتيب

والله المثل الأعلى، كمثل النفس الناطقة في هيكل الإنسان إذا حدثت نفسها[١] بنفسها في نفسها[٢]، فتكون[٣] هي المتكلمة والسامعة[٤]؛ وهي عين كلامها، لأنها تتصور[٥] لنفسها[٦] fol. 15a بصورة مفهومها تكلمت به. فهي الكلام، والمتكلم، والسامع. كذلك[٧] الحق تعالى عين العالم، المسمى بالخلق، وعين الخالق له، المسمى بالحق؛ بيد[٨] أن لأسمائه وصفاته ترتيبا يقتضيه[٩] كل صفة، لما هي عليه في[١٠] شأنها، ولكل[١١] اسم مرتبة في ظهور العالم. فهو ناظر[١٢] إلى العالم من حيث تلك المرتبة، والمقتضى لإيجاد الكون من جهة تلك المنصة[١٣].

٩٦- المراتب الكونية على ترتيب الأسماء والصفات الإلهية

فيقول[١٤] مثلا إن الصفة العلمية أول متوجهة[١٥] لإيجاد[١٦] العالم، وإن[١٧] الصفة[١٨] الإرادية أول[١٩] متوجهة[٢٠] لتخصيص[٢١] كل[٢٢] شيء على ما هو عليه بالهيئة[٢٣] والترتيب، وإن الصفة القادرية أول متوجهة[٢٤] لظهور العالم في الحس. ولكن[٢٥] توجه كل صفة من هذه الثلاث المذكورة على ترتيب[٢٦] ذكرها؛ فالعلم[٢٧] له التقدم[٢٨]، ثم الإرادة، ثم القدرة. وعلى ذلك[٢٩] فقس واحكم، إلى[٣٠] أن تستوفي[٣١] جميع الأسماء والصفات. فإن أحكامها المتعلق[٣٢] أعيان وجودية، يسمعها[٣٣] الكاشف، ويراها، فاعتبر ذلك، حتى تستوفي مقتضياتها إلى أن[٣٤] يتم الأمر بظهور[٣٥] كل المراتب الكونية علوا وسفلا، لطيفا وكثيفا. فتنبه لهذه[٣٦] المقدمة[٣٧]، تفهم[٣٨] جميع[٣٩] ما أراد[٤٠] الشيخ رضي الله عنه منه[٤١].

---

١ - A: - // ٢ - K, A, S: - (في نفسها) // ٣ - I9, A: فيكون // ٤ - I7: - (في...والسامعة) // ٥ - A: يتصور // ٦ - S: بنفسها // ٧ - K, Hu, S: وكذلك // ٨ - K: يبدء // ٩ - K: تقتضيه // ١٠ - Hu: + تلك // ١١ - K, I9: فلكل // ١٢ -I7: باطن // ١٣ - K, S: الصفة // ١٤ - K, I9, Hu, S: فنقول؛ A: فتقول // ١٥ - S: متوجه // ١٦ - A: الإيجاد // ١٧ - Hu: - (أول...وأن) // ١٨ - S:-؛ Hu: وصفة // ١٩ - S:- // ٢٠ - S: المتوجهة؛ Hu: متوجه // ٢١ - Hu: التخصيص // ٢٢ - Hu: بكل // ٢٣ - K: من الهيئة // ٢٤ - Hu, S: متوجه // ٢٥ - K: لكن // ٢٦ - Hu: الترتيب // ٢٧ - I7, A, Hu: فالعالم // ٢٨ - I7: التقديم // ٢٩ - I9, A, S: هذا // ٣٠ - I9: - // ٣١ - Hu: يستوفي // ٣٢ - S: + بها // ٣٣ - Hu: سمعها // ٣٤ - S: - // ٣٥ - I9: بجميع // ٣٩ - I7: لهذا // ٣٧ - Hu: - (فتنبه...المقدمة)؛ + يقول // ٣٨ - A: يفهم // ٣٩ - S: جمع // ٤٠ - K, I9, A: أراده // ٤١ - S: فقوله عنه؛ Hu: هو عنه؛ K, A: بقوله؛ I7: من؛ I9: بقوله عنه

٩٧- كل وجه العالم علامة على صفة إلهية

إن العالم علامة؛ يعني أنه١ علامة على موجده تعالى؛ يعرف٢ هو سبحانه بالعالم، وتحقيقه أن٣ كل وجه من وجوه العالم راجع إلى صفة من الصفات الإلهية. وتقدير ذلك أن العالم، من حيث كونه موجودا٤، أثر٥ اسمه الموجد، ومن حيث كونه على هيئة مخصوصة أثر اسمه المريد، ومن حيث كونه بارزا٦ من غير مادة٧ ولا معين٨ أثر اسمه القادر، ومن حيث كونه مخلوقا أثر اسمه الخالق٩، ومن حيث كونه مرزوقا أثر اسمه الرازق، ومن حيث كونه مرئيا١٠ أثر اسمه البصير، ومن حيث كونه fol. 15b مسموعا أثر اسمه السميع، وقس على ذلك. فهذه الأسماء هي المظهرة لأعيان هذه الآثار؛ وإن شئت قلت هذه الآثار هي التي أظهرت الأسماء١١. وعلى١٢ الحقيقة هو أحد في العالم، أحد لواحد١٣.

٩٨- ليس الشيء الواحد علامة على نفسه

فلهذا١٤ قال١٥ ﷺ: **بدؤه١٦ ممن، فهو علامة على١٧ من**؛ يعني إذا كان الحق ﷻ عين العالم، فمن١٨ أين بدأ١٩ العالم، بل هو في نفسه كما كان عليه، فإذن ليس هو علامة على شيء، لأنه ما ثم غيره. فلا يقال إن الشيء٢٠ الواحد٢١ علامة٢٢ على نفسه لنفسه، إذ لا مغايرة في نفسه لنفسه؛ فلا بدأ٢٣، ولا٢٤ ظهر٢٥، ولا بطن٢٦، ولا٢٧ استتر٢٨، إذ٢٩ الحق٣٠ هو الكل.

---

١ - Hu: إن // ٢ - Hu: تعرف // ٣ - S: - // ٤ - A: موجد // ٥ - K: صفة // ٦ - Hu: الباري؛ A: مخلوقا بارزا // ٧ - S: مادة // ٨ - Hu: - (ولا معين)؛ K: تعين // ٩ - Hu: - (ومن...الخالق) // ١٠ - S: بصيرا // ١١ - A: - (وإن...الأسماء) // ١٢ - S: على // ١٣ - K,I9, A, Hu, S: - (أحد...لواحد)؛ S: + واحد (بالحاء)؛ K, I9, A, Hu: + واحد في واحد لواحد؛ I7: الواحد // ١٤ - I9: ولهذا // ١٥ - Hu: + الشيخ // ١٦ - I7:- // ١٧ - S: - // ١٨ - S: فهو // ١٩ - K: بدء // ٢٠ - S: - (ليس...الشيء) // ٢١ - S: + يكفر؛ K, I9, A, Hu: ويكون // ٢٢ - A: - // ٢٣ - I7: به // ٢٤ - Hu: -؛ I7: أو لا // ٢٥ - Hu: وظهر؛ I7: ظهور // ٢٦ - A: باطن؛ I7: بطون // ٢٧ - Hu- // ٢٨ - Hu: واستتر // ٢٩ - S: - // ٣٠ - S: والحق

٩٩ـ لم تستتر ذات الله ليظهر الكون

وإلى[١] هذا المعنى أشار بقوله: **ما استتر عين، حتى يظهر كون**؛ يعني ما استتر[٢] ذاته ليظهر غيره. ولما تحقق الشيخ بشهود واحدية الحق في كثرة الموجودات، وعاين[٣] تنوعات تجلياته في الأسماء والصفات، قال: **رأينا رسوما ظاهرة.**

أراد **بالرسوم** الأسماء والصفلت، التي هي الظاهرة في العالم بحقائقها وآثارها[٤].

١٠٠ـ الله وراء كل الموجودات

ورأينا ربوعا؛ يعني بذلك المظاهر[٥] الكونية، **داثرة**[٦]؛ فانية لظهور[٧] الحق تعالى. **قد**[٨] **كانت**[٩] تلك المظاهر الكونية، التي يعبر عنها بالسوى والعالم ـ **قبل ذلك** ـ أي قبل شهودنا فيها[١٠] أحدية الحق ـ **عامرة**[١١]، لكوننا كنا[١٢] نراها. ونظن أن لها وجودا، فكانت من حيثنا وجودية. **وناهية**[١٣]، **وآمرة؛ فسألناها: ما وراك، يا عصام؟**

تكلم[١٤] الشيخ على[١٥] لسان[١٦] حال الوجود، فكل من نظر، يعني اليقين، راى الله وداء[١٧] الموجودات من حيث استنادها إليه الاستناد الإيجادي؛ وإن شئت قلت من حيث[١٨] كونها مظاهر[١٩]، وهو الظاهر فيها[٢٠].

١- S: - // ٢- K: إستترت // ٣- K: كثرة // ٤- Hu: وإشارتها // ٥- I7, Hu: مظاهرها // ٦- K: دائرة // ٧- A: بظهور // ٨- K: وقد // ٩- Hu: كان // ١٠- I9: فيه // ١١- Hu: فأمره // ١٢- I9: - // ١٣- B, I7, I9: وناهزة // ١٤- Hu: - // ١٥- Hu: - // ١٦- Hu: بلسان // ١٧- K, I9, A, S: وجد // ١٨- Hu: - (من حيث) // ١٩-I9: مظاهره // ٢٠- K: -

١٠١ـ آيات الله ظاهرة في الموجودات

ولأجل ذلك[١] قال إن الحال أجابه، فقال[٢]: **ما يكون به الاعتصام**. (الاعتصام هوالاحتفاظ) fol. 16a فلولا نظر الله في العالم ووجوده[٣]، لعدم العالم؛ فبالله عصمة العالم[٤] وحفظه. ولهذا قال: **فقلت ما ثم إلا الله وحبله***، **وما لا يسع أحدا جهله؟** يعني ما هذه المظاهر[٥] المشهودة إلا عين الظاهر[٦] فيها؟ وهو الله وحبله، الذي به الاعتصام وصفاته الحاكمة بتنوع الموجودات، فشبه الاعتصام بالحبل للارتباط[٧] المعقول بين الأثر والمؤثر. وعن ذلك كنى[٨] بقوله: **وما لا يسع أحدا جهله**[٩]؟، لظهور آياته في موضوعاته.

١٠٢ـ ما علمت الأسماء والصفات الإلهية إلا بالمخلوقات

فقال ـ يعني لسان حال[١٠] العالم ـ: **لولا الكثائف** يعني المخلوقات، التي هي حجب على صانعها[١١]، لأن الحجاب من طبعه أن[١٢] يكون كثيفا؛ وإلا، لما حجب. فلولا هذه الحجب الكثيفة، **ما علمت اللطائف**.

أراد **باللطائف** حقائق الأسماء والصفات. **ولولا آثارها** (الضمير راجع إلى اللطائف)، يعني ولو[١٣] لا آثار الأسماء والصفات، **ما ظهر منارها**؛ أي منار الكثائف، التي هي المخلوقات على الإطلاق، يعني لولا العالم، ما عرفت أسماء الحق[١٤] تعالى وصفاته، ولولا أسماء الله وصفاته، لما ظهر العالم.

١- Hu: - // ٢ - K: فقالت // ٣ - K: وجوده // ٤ - A: - (فبالله...العالم) // ٥ - Hu: + الموجودة // ٦ - S: - // ٧ - I9, I7: الإرتباط // ٨ - K: كنى // ٩ - I7: - // ١٠ - Hu: - // ١١ - Hu: صانعما // ١٢ - K, I9, S: - // ١٣ - I9, I7: - // ١٤ - Hu: الله

* إشارة إلى سورة آل عمران (٣)، ١٠٣، ١١٢

١٠٣ـ كلما فنى موجود، استقر عند الله

فمن خبت١ **ناره، انهد**٢ **مناره**؛ يعني فكل مظهر سكنت ناره لبطون تجلي الاسم الحاكم عليه، انعدم٣ وفنى من حيث الحس. فصار٤ **له حضرة القدس**؛ يعني كلما زال موجود من هذا العالم وفنى، فإنه مستقر عند الله في حضرة القدس٥ على ما كان عليه، لأنه كان ثم قبل ظهوره، وصار إليه بعد بطونه. فما أزدادت٦ حضرة٧ القدس بدخوله فيها٨، ولا انتقصت٩ بخروجه١٠ عنها.

١٠٤ـ ما عرف الموجد إلا بالموجودات

وما يتم به إلا الحس؛ يعني ما يتم بوجود١١ الموجودات إلا مراتب الحس. **لو**١٢ **لا**١٣ **الحس**؛ أي١٤ العالم المحسوس الدال على الله **بشهود** fol. 16b **الأثر**، برؤية أثر١٥ الأسماء الإلهية والصفات الكمالية؛ فلو لا ذلك، **ما عرف اللطيف**١٦ **خبير**١٧. **اللطيف** هو الله؛ وتقديره: لولا الموجودات، لما عرف الموجد.

١٠٥ـ اختلفت طرق المعرفة عند المتكلمين والصوفية١٨

فأقول١٩ هذا على القول بأن طريق المعرفة هو الاستدلال بوجود الأثر على المؤثر، كما هو رأي المتكلمين. وأما الاستدلال بالمؤثر على الأثر، فهو مختار الطائفة ـ قدس الله أرواحهم ـ سبحانه.

١- A: حيث؛ I7: خبث // ٢- B, I7, A, Hu: إنهدم // ٣- K: إنهدم // ٤- Hu: - // ٥- K: - (يعني...القدس) // ٦- B: إزدادت // ٧- I7, A: حضرت // ٨- S: -؛ A: فيه // ٩- Hu: نقصت // ١٠- I9, A: بخروجها // ١١- K, B, I9: بوجوده // ١٢- Hu: ولو؛ I7- // ١٣- I7: لعلا // ١٤- S: يعني // ١٥- Hu: الأثر // ١٦- I9, A: للطيف // ١٧- Hu: جبر؛ B, I7: الخبير // ١٨- ترد النبذة التالية في I7 و B فقط ! // ١٩- I7: وأقول

١٠٦- عميت النفس عن شهود كمال الله

ولما فرغ الشيخ رضي الله عنه من[١] الكلام على العالم عموما[٢]، خصص[٣] بذكر الإنسان. فقال: **النفس عمياء**[٤]؛ يعني عن[٥] شهود كمال الله تعالى[٦] **للقرب**[٧] **المفرط**. حيث يقول[٨]: ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، لأنه سبحانه عين النفس. فجهلت النفس[٩] حقيقتها من أجل ذلك القرب، ومن أجل **ما تشهده**[١٠] **الحواس** من كثائف الحجب، وظاهر الأمر: فصارت النفس بواسطة هذين الأمرين جاهلة بالله طبعا[١١].

١٠٧- عصمت النفس عن إدراك الخواطر الإلهية

وهي، يعني النفس، **الصماء عن إدراك الوسواس**[١٢]. أراد **بالوسواس**[١٣] الخواطر الإلهية، التي ترد على[١٤] النفوس بالفطرة؛ إنما[١٥] صمت آذان النفوس[١٦] عن إدراك هذه الخواطر، لأن العادة[١٧] حاكمة على النفس بالفعل والمقتضيات البشرية، فامتنعت عن سماع ما يرد من الحق لأجل ذلك.

١٠٨- خرست النفس عن سر إلهي

وهي الخرساء، فلا تفصح؛ يعني أن النفس صارت خرساء بالطبع الحيواني، **فلا تفصح**[١٨] عن سر من الأسرار الإلهية المودعة فيها، لكونها بشرية بحكم الطبع في قيد الجسم وحصره[١٩]. وهي، يعني النفس، **العجماء**؛ إنما اعتجمت[٢٠] النفس لفراقها[٢١] ما[٢٢] في قابليتها من الكمالات، وإنما فارقته، لعدم اشتغالها به، بسبب ما أخذها[٢٣] عنه من الأمور الحسية.

---

١ - I7: - // ٢ - I9: + وخصوصا // ٣ - B, I7: خص // ٤ - K: عَمياء (!) // ٥ - I9: من // ٦ - Hu: - (يعني...تعالى) // ٧ - Hu: عن القرب // ٨ - K: + الله تعالى // ٩ - I7, S: - // ١٠ - B, I9, I7, A, Hu, S: يتسهده // ١١ - I7: - // ١٢ - B, I9, I7, A, Hu, S: الوسواس // ١٣ - K, B, I9, I7, A, Hu, S: بالوسواس // ١٤ - I9: عن // ١٥ - K: وإنما // ١٦ - Hu: - (بالفطرة...النفوس) // ١٧ - K: المادة // ١٨ - A: يصح // ١٩ - B, I7: الحيواني // ٢٠ - B, I7: عميت // ٢١ - K: بفراقها // ٢٢ - I9, A, S: +هو // ٢٣ - Hu: حدها

١٠٩- يوجد في النفس كل الكمال الإلهي

فلا تعقل١ النفس ما هي حاوية fol. 17a له من الكمال٢ الإلهي٣، **فتوضح**٤ وتخبر٥ عنه. ولولا اشتغالها عن المعنى بالحس، لظهر بالفعل ما هو٦ باطن فيها بالقوة من أوصاف الكمال، ونعوت الجلال والجمال٧. وإلى ذلك أشار بهذه الأبيات:

سرى٨ **اللطيف من اللطيف فناسبه** **وبدا له منه الجلال فعاتبه**

اللطيف الأول هو النفس، و**اللطيف** الثاني هو ذات واجب الوجود؛ يعني أن النفس على الحقيقة مخلوقة من نور ذات الواجب٩ بذاته. ولهذا وجدت فيها من الكمال١٠ جميع ما وصفت الحق تعالى به.

١١٠- النفس هي روح العالم الإنساني، والحق هو روح العالم الكلي

وقد بينا كيفية مضاهاتها للحق والخلق على التفصيل في كتابنا الموسوم **بإنسان عين**١١ **الوجود، ووجود عين الإنسان الموجود**١٢*. فمن شاء أن يعلم١٣ ذلك، فليطالع فيه! وحوت١٤ من النقائض جميع١٥ ما أمكن١٦ في الوجود؛ فجمعت من كلا١٧ وصفي١٨ الحق والخلق ما استوعب الأمر على ما هو عليه. ولهذا قال: **فنا سبه**، لأن الحق١٩ تعالى جامع لذلك، فحصلت٢٠ المناسبة بين النفس، التي هي روح العالم الإنسان٢١، وبين الحق، الذي هو روح العالم الكلي٢٢. وأما قوله: **وبدا له من الخلاف**، فهو إشارة إلى ما يقع للنفس من النزول والركون إلى المقتضيات الأرضية، التي لأجلها٢٣ يكون العتاب٢٤. وإليه الإشارة بقوله: **فعاتبه**.

---

١ – I9, A: يعقل // ٢ – K, Hu: الكمالات // ٣ – K, Hu: الإلهية // ٤ – A: فيوضح // ٥ – I9, A: // ويخبر // ٦ – A: + عليه // ٧ – S: والكمال // ٨ – A, Hu: سوى؛ I7: سر // ٩ – Hu: +الوجود // ١٠ – K: الكمالات // ١١ – Hu – // ١٢ – Hu: – (ووجود...الموجود) // ١٣ – S: يعرف // ١٤ – S: وجدت؛ Hu: وحر // ١٥ – I7: – // ١٦ – K, Hu: – // ١٧ – Hu: كم؛ B, I7, A: كلي // ١٨ – Hu: وصف // ١٩ – Hu: – // ٢٠ – Hu: فخلصت // ٢١ – I7: الإنسان // ٢٢ – K: – // ٢٣ – Hu: لأجل ذلك // ٢٤ – I9, I7, A, Hu, S: العذاب

* هذا الكتاب غير معروف

١١١ـ كل صانع له حق على مصنوعه

ثم قال: **وتوجهت منه عليه حقوقه، فدعاه للقاضي العليم فطالبه**[١]؛ يعني فاقتضى[٢] الحال أن يتوجه على النفس حقوق كثيرة لموجدها، إذ للصانع حق على مصنوعه، لا ينكره العقل طبعا. **والقاضي** هو العقل؛ فعبر عن إرجاع[٣] الحق للنفس إلى العقل، ليعرفه[٤] النفس[٥]، بقوله: **فدعاه للقاضي**[٦] ...**،فطالبه** بأداء حق fol. 17b الصانع عليه. ونعت القاضي، المعبر به عن العقل، أنه[٧] عليم، لأن العقل من طبعه درك الأمور كلها، لما أودع الله فيه من مكنون علمه، كما سبق بيانه.

١١٢ـ نزول النفس من الكمال جزاء ما صنعت

فعند[٨] أن رجعت النفس[٩] إلى مقتضى العقل، عرفت بحكم العقل أن[١٠] نزولها[١١] إلى مقتضى حكم الجسم وبال عليها. فعبر عن هذا المعنى[١٢]: **نادى عليه ـ يعني نادى العقل على النفس ـ مجرسا**[١٣] (التجريس[١٤]: التعزير على سبيل الإهانة، تهكما) إذ العقل يقتضي[١٥] أن يكون **هذا جزاء**[١٦] **من عامل الجنس البعيد وصاحبه.**

الإشارة بقوله هذا إلى النزول، والإنحصار، والتقيد[١٧]، والعجز، والإحساس[١٨] بحكم سجن الطبع. فذلك جزاء نفس اشتغلت بالظاهر عن حكم الباطن، لأنها تالفة[١٩]، وتنسى ذلك المعنى طبعا. وما أنزلها عن التحقق[٢٠] بحقائق الكمال إلا فعلها؟ فإذا نزولها جزاء ما صنعت! وعن الجسم ومقتضياته[٢١] عبر **بالجنس البعيد.**

---

١ – Hu: فطالب؛ B, I7: فعاتبه؛ K: وطالبه // ٢ – K, I9, A, Hu: واقتضى // ٣ – A: اجاع // ٤ – Hu: لتعرفه // ٥ – I9, A: للنفس // ٦ – K: + العليم // ٧ – I9: بأنه // ٨ – I7: عندما // ٩ – Hu: للنفس // ١٠ – Hu: – // ١١ – Hu: ردما // ١٢ – K, I9, Hu, S: + بقوله // ١٣ – K: تجرسا // ١٤ – I7: التجرس // ١٥ – K: يقضي // ١٦ – S: حراه // ١٧ – K, A, Hu: والتقيد // ١٨ – K, I9, A, S: والإحتباس؛ I7: والإحسان // ١٩ – K: تألفه // ٢٠ – Hu: التحقيق // ٢١ – A: ومقتضياتها

١١٣- الأمران اللذاني لهما نزول النفس إلى العجز

فنزول النفس إلى١ العجز٢ لأمرين: أحدهما العمل بمقتضى الجسم، والثاني مصاحبة للجسم. فالأول عارض والثاني لازم. فينبغي أن يسعى المرء٣ أولا في زوال حكم العارض، حتى، إذ انفك٤، حصل له٥ اللازم أيضا، فيخلص إلى الكمال المطلق من كل وجه. وعن٦ الرجوع عن المقتضيات البشرية عبر بقوله: **ليتوب٧ من سمع النداء، فيرعوى عنه ويعلم أنه، إن٨ جانبه٩، تظفر يداه بكل خير شامل فاستعمل١٠ الإرسال فيه وكاتبه.** (اللام في **ليتوب١١** للتعليل١٢) يعني إنما نادى العقل مجرسا للنفس، ليحصل١٣ منها التوبة؛ وهي١٤ الرجوع عن حكم الجسم ومقتضاه ١٥ fol. 18a إلى الحق.

١١٤- الصفات الإلهية في قوة النفس

فيلزم مشاهدته منها١٦ فيها١٧، ولتعلم١٨ النفس، بما أوضحه العقل، أنها١٩ جانبت٢٠ الجسم المعبر عنه بالبعيد٢١؛ فتركت العمل بمقتضاه، وخالفت أحكامه؛ ظفرت٢٢ يداها بالصفات الإلهية، التي هي في قوة النفس وقابليتها، فتستعمل٢٣ الاسترسال٢٤ في ذلك بشهودها لحقائقها٢٥ الحقيقية، لأنها عين المعبر عنها٢٦ بالذات الإلهية.

---

١ – Hu: – // ٢ – Hu: بالعجز // ٣ – S: المروء // ٤ – K, I9, A, S: +عن الجسم // ٥ – Hu: – // ٦ – Hu: ومن // ٧ – I7: ليقوب // ٨ – I9, A, Hu: –// ٩ – A: أجانبه؛ Hu: +اللام في ليتوب للتعليل // ١٠ – B, I7, Hu, S: واستعمل // ١١ – A: ليتوب؛ I7: البيوت // ١٢ – Hu: – (الام...للتعليل) // ١٣ – K: لتحصل // ١٤ – I9, A: وهو // ١٥ – Hu: ومقتضياته؛ I7: ومقتضياه // ١٦ – I7: فيها // ١٧ – I7: منها // ١٨ – A: ويعلم؛ I9: وليعلم // ١٩ – K, I9, Hu: + أن // ٢٠ – A: خالفت // ٢١ – K, I9, A, Hu: بالجنس البعيد // ٢٢ – I7: فظفرت // ٢٣ – I9, A, Hu: فيستعمل // ٢٤ – I9, I7: الإرسال // ٢٥ – S: بحقائقها؛ Hu: لحقائق // ٢٦ – K, I9, A: عنه

١١٥- محاورة الأسماء الإلهية والصفات الربانية

وإلى النفس أشار بقوله: **هو اللطيف في أسمائه الحسنى، وبها١ ظهر٢ الملأ٣ الأعلى والأدنى٤.** يعني أن النفس، المعبر عنها بالذات، ظاهرة٥ في الأسماء الحسنى والصفات العليا٦، التي ظهرت بواسطتها الموجودات. (فالضمير في قوله **بها** راجع إلى الأسماء الحسنى وقد شرحنا لك في أول هذه٧ النبذة عن كيفية كونها توسطت٨ في إيجاد هذا العالم) وعبر عن٩ ذلك١٠ بقوله: **لما تجاورت تحاورت**١١ (الأول بالجيم، الثاني بالحاء١٢)؛ يعني لما حصلت١٣ المجاورة بين الأسماء الإلهية والصفات١٤ الربانية، لأنها كانت في محل واحد، خاطبت١٥ بعضها بعضا١٦ بحكم المقتضى. وعن ذلك عبر بقوله: تحاورت.

١١٦- ظهرت حقائق الأسماء والصفات في الوجود

وقد قلنا لك إنها طلبت منها١٧ ظهر آثارها؛ وإن الكلام على الحال، وذلك واقع صورة الآزال١٨. علم١٩ تحقيقه٢٠ من علمه٢١، وجهله من جهله٢٢!

وعن لسان حالها المطالب بمقتضى آثارها عبر٢٣ ﷺ بقوله٢٤: **ولما تكاثرت تسامرت، فرأت٢٥ لنفسها٢٦ على٢٧ حقائق ما٢٨ لها٢٩ من طرائف٣٠**؛ يعني رأت٣١ الأسماء٣٢ والصفات أنفسها على حقائق مختلفة، ولتلك٣٣ الحقائق ظهور في الوجود. وكان٣٤ الأمر **سماؤها٣٥ ما لها من فروج.** كنى٣٦ عنها بالسماء، لأن السماء له٣٧ العلو على الأرض، كما أن المؤثر له العلو على ما أثر٣٨ فيه. وكنى٣٩ بقوله ما لها fol. 18b **من فروج** عن٤٠ عدم ظهور مؤثراتها٤١ في ذلك الموطن٤٢.

١- Hu: ولها // ٢- I7: ظهور // ٣- A: على // ٤- Hu: والأصفى // ٥- I7: ظهرت // ٦- S: العليات // ٧- Hu: - // ٨- A: توسط // ٩- I9: عنه // ١٠- I9: -// ١١- K: تجاوزت // ١٢- K, I9, A: +المهملة // ١٣- S: خلصت // ١٤- Hu: والصفة // ١٥- K: فخاطبت // ١٦- Hu: بيعض // ١٧- I9: منه؛ K: - // ١٨- I9, I7, A, Hu: الأزل // ١٩- Hu: علمه؛ K: علم // ٢٠- I9, Hu: بحقيقة؛ A: بحقيقته؛ K: تحققه // ٢١- Hu: علم // ٢٢- K: - (من...جهله)؛ فيرد تذييل: كلمات هذا الموضوع مضطربة وغير مفهومة في كافة النسخ // ٢٣- Hu: الشيخ // ٢٤- Hu: - // ٢٥- Hu: فناظرت؛ B: ترأت // ٢٦- S: بنفسها؛ B, I7: لنفسها // ٢٧- Hu: عن // ٢٨- Hu: - // ٢٩- Hu: حمامها // ٣٠- I7: طريق // ٣١- Hu: + أن؛ I7: - // ٣٢- Hu: + الحسنى // ٣٣- I9, A, Hu: فتلك؛ K: فلتلك // ٣٤- K, I9: فكان // ٣٥- I9, I7, A, Hu, S: سماء // ٣٦- I7: وكنى؛ K: كنى // ٣٧- A, Hu: لها // ٣٨- Hu: دثر // ٣٩- K: وإني! // ٤٠- I9: من // ٤١- I7: مؤثر لها // ٤٢- I9: -

١١٧ـ تظهر في الوجود آثار الأسماء والصفات بتوالجها

فاقتضاه حالها. وعن ذلك عبر١ بقوله: **فطلبت أرضا ينبت٢ فيها٣ كل زوج بهيج**؛ يعني طلبت الأسماء والصفات الإلهية، المعبر عنها بالأسماء، أرضا٤، أي محلا، يظهر٥ فيه آثارها. وعن ذلك عبر بقوله **ينبت٦ فيها٧ كل زوج بهيج**؛ يعني فاشتاقت أن تظهر٨ هذه الأسماء والصفات كل معنى لطيف رائق من معاني٩ آثارها في الموجودات.

فقالت١٠ ـ أي لسان حال الأسماء والصفات عند اقتضاء الظهور١١ ـ **المفتاح في النكاح**؛ يعني١٢ فتح باب١٣ الإيجاد١٤ بظهور١٥ الكون في نتائج١٦ الأسماء، أي١٧ توالج بعضها في١٨ بعض١٩ لظهورهذا العلم. فعبرعن دخول حكم الأسماء بعضها على بعض٢٠ بالنكاح.

١١٨ـ لا بد من اسم الله، واسم الرحمن واسم الرحيم ليصح النكاح المعنوي

ولا بد من ثلاثة ليصح النكاح المعنوي. ولأجل ذلك بنى عليه النكاح الصوري؛ فلا يصح٢١ النكاح في ظاهر الأمر إلا بثلاثة، وهم٢٢ **ولي وشاهد عدل لهذا٢٣ القضاء الفصل**. فالثلاثة المتصدرة٢٤ المشروطة في نكاح٢٥ الأسماء الإلهية هم٢٦ الاسم٢٧ الذاتي، وهو "الله"؛ والاسم "الرحمن"، لأنه يرحم٢٨ أسمائه٢٩ وصفاته، فيظهر٣٠ آثارها؛ والاسم "الرحيم"، لأنه٣١ يرحم٣٢ الموجودات. فهذا٣٣ نكاح أقدسي، وثم٣٤ نكاح قدسي٣٥.

---

١ - B, I7: - // ٢ - F, K(١٣٢٧): تنبت // ٣ - K, I9, A: +من // ٤ - I7: أيضا // ٥ - K, I9, Hu, S: تظهر // ٦ - F, K, S(١٣٢٧) : تنبت // ٧ - K: +من // ٨ - I9, A, S: يظهر // ٩ - S: معنى؛ Hu: المعاني // ١٠ - Hu: فقال // ١١ - I9: -// ١٢ - I7: بمعنى // ١٣ - Hu: الباب // ١٤ - Hu: لإيجاد // ١٥ - I9, A, S: وظهور // ١٦ - K, A, S: تناكح // ١٧ - S: +في // ١٨ - S: - // ١٩ - S: ببعض // ٢٠ - B, I7: - (لظهور...بعض) // ٢١ - I9: + هذا // ٢٢ - Hu: وهو، وهو؛ A: - // ٢٣ - Hu: هذا // ٢٤ - Hu: المصدرة // ٢٥ - Hu: النكاح // ٢٦ - Hu: هو // ٢٧ - S: - // ٢٨ - I9, A: + به // ٢٩ - B, I9, I7: أسماؤه // ٣٠ - S: مظهر // ٣١ - K, I9, A: + به // ٣٢ - I7: + به؛ K: ترحم // ٣٣ - I7: فهو؛ K: هذا // ٣٤ - S: ثم // ٣٥ - I9: - (وثم...قدسي)

١١٩- لا بد من العلم، والقدرة، والإرادة، ليصح النكاح المعنوي الأسمائي

والثلاثة المشروطة في الأسماء لنكاحها الثاني، وتداخل بعضها في بعض لظهور العالم كله، أعلاه وأسفله، أوله وآخره، هم العلم، والقدرة١، والإرادة٢. فالعلم هو محل ظهور المعلومات، ومنصة٣ وجود الأسماء والصفات٤. والإرادة٥ هي المخصصة٦ لكل موجود، على حكم٧ ما يقتضيه حال الكمال. والقدرة هي المبرزة له من العلم إلى العين. فهذه٨ شروط٩ صحة١٠ النكاح المعنوي الأسمائي، الأزلي الأبدي١١. فالنكاح الأول لتعلق الأسماء والصفات بحقائقها، ولكمال ظهورها. fol. 19a والنكاح الثاني لظهور الموجودات، وتحقيق بروزها ليتم به مقتضى الكمال. فافهم!

١٢٠- البسملة إشارة الى كلمته كن

ولما كانت الكلمة الإلهية، التي هي مجلى١٢ العلم، والقدرة١٣، والإرادة١٤، وهي١٥ كلمة١٦ "كن"، متعلقة بالمعلوم١٧ لشمول معاني الكمال له تعالى، لقوله ﷻ: ***إنما أمرنا***١٨ ***لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون****. فالشيء١٩ هو معلوم بالصفة العلمية، ومراد٢٠ بالصفة الإرادية؛ وكلمة كن هي المتعلقة بعين٢١ ذلك٢٢ المعلوم في العلم وصفة القدرة هي المخرجة له من العلم٢٣ إلى العين.

عبر عن٢٤ ذلك بقوله: **فقال العليم**، يعني الصفة العلمية أعطت أنه٢٥ **لا بد من**٢٦ كلمة كن لظهور هذه الأعيان الثابتة في العلم، وخروجها من محلها إلى العالم العيني؛ وعن٢٧ كلمة "كن" عبر بقوله - "بسم الله الرحمن الرحيم".

---

١ - K: والإرادة // ٢- Hu: والإردة؛ K: والقدرة // ٣ - Hu: ومنصبه // ٤ - I7: + المخصصة // ٥ - Hu: الإرادة؛ I9: + (!) والإرادة // ٦ - I7: المختصة // ٧ - I9: - // ٨ - I9: + شروطه، أي // ٩ - Hu: صحة // ١٠ - Hu: شروط // ١١ - S: - // ١٢ - I7, Hu, S: محل // ١٣ - K: والإرادة // ١٤ - K: والقدرة // ١٥ - Hu: هي // ١٦ - K, I9, A, S: -؛ Hu: كلمته // ١٧ - Hu: بالمعلومات // ١٨ - K, Hu: قولنا // ١٩ - Hu: - // ٢٠ - I7: ومراده؛ I9: والمراد // ٢١ - Hu: بين // ٢٢ - I9: بذلك // ٢٣ - B, I7: - (وصفة...العلم) // ٢٤ - Hu: - // ٢٥ - Hu: - (يعني...أنه) // ٢٦ - S: عن // ٢٧- A: عن

* إشارة إلى سورة النحل (١٦)، ٤٠؛ وسورة يس (٣٦)، ٨٢

١٢١- سيأتي الكلام عن كن والبسملة على التفصيل في أثناء الكتاب

ومن ثم قال بعض العارفين: "بسم الله الرحمن الرحيم" من العارف١ ك"كن٢" من الله*. وسوف يذكره الشيخ فيما يلي هذا الفصل، إن شاء الله تعالى، ولولا أن الكلام يأتي على "بسم الله الرحمن الرحيم" في أثناء٣ هذا الكتاب٤، لتحدثنا٥ عليه٦ هنا٧ حسبما أراده٨ الشيخ رضي الله عنه. وقوله٩: **فهذا، يا ولي١٠، الشاهدان والولي.** لما كان الاسم "الله"، والاسم "الرحمن"، والإسم "الرحيم" موجودا١١ في البسملة، أشار الشيخ رضي الله عنه إلى ذلك حسبما١٢ ذكرناه١٣ لك١٤ آنفا.

١٢٢- الاسم "الله" والاسم "الرحمن" والاسم "الرحيم" هم الولي والشاهدان اللازمان للنكاح

فجعل "الولي" هو الاسم الله والشاهدان هما١٥ "الرحمن"١٦ و"الرحيم"١٧، على النمط١٨ السابق. ففي "بسم الله الرحمن الرحيم" سر النكاحين المعقودين بظهور١٩ حقائق الحق وحقائق الخلق٢٠. فتأمل ترشد، إن شاء الله تعالى.

١- Hu: - (بسم...العارف) // ٢- Hu: كن // ٣- A: إنشاء // ٤- K, A: الباب // ٥- I7: لتحدثنا // ٦-K, Hu: - // ٧- A, S: هذا // ٨- K: إرادة // ٩- K, Hu: - // ١٠- S: أيها الولي // ١١- I7: موجود // ١٢- A: - (موجودا...حسبما) // ١٣- K: ذكرنا // ١٤- Hu: كل؛ K: ذلك // ١٥- I7: - // ١٦- I9: الرحيم // ١٧- I9: والرحمن // ١٨- I7: نمط؛ I9: اللفظ // ١٩- I9, A, S: لظهور // ٢٠- Hu: - (وحقائق...الخلق)

* انظر مثلا ديوان عبد القادر الجلاني، حـ. يوسف زيدان، القاهرة ١٩٩٠، مقالة الاسم الأعظم

١٢٣ـ كان نكاح الأسماء أو لتركيب المصنوعات

قال الشيخ[١] رضي الله عنه: **فهذا**[٢] ـ يعني ما عبرنا[٣] عنه من لسان حال الكمال في الآزال[٤] ـ **كان أول تركيب الأدلة**. أراد **بالأدلة**[٥] المقول[٦] آنفا كان سبب تركيب[٧] المصنوعات وبروزها، على لسان العموم. وأما على لسان[٨] الخصوص، **فالأدلة** هي الأسماء والصفات fol. 19b الإلهية، لما اقتضاها[٩] الشأن الإلهي من حيث ما هو الأمر عليه، ليكون ذات واجب الوجود، منعوتا[١٠] بنعوت الكمال، والجلال، والجمال. تركب[١١] كل[١٢] اسم علما على صفة[١٣]، وتركيب كل صفة منصة على شأن إلهي.

١٢٤ـ هل الأسماء الإلهية موجودة أخرى؟

فقال تعالى: ***ولله الأسماء الحسنى*** *، لأن الشيء في نفسه fol. 20a لا يحتاج إلى اسم يميز[١٤] به نفسه لنفسه. هذا، إذا كان ثم موجود[١٥] آخر. فكيف، إذا لم يكن ثم[١٦] غيره؟

---

١ – Hu: – (قال الشيخ) // ٢ – S: بهذا // ٣ – Hu: عبرناه؛ I7: عبر // ٤ – K, I9, I7, Hu: الأزل // ٥ – Hu: المصنوعات، يعني بذلك؛ I9, A: + المصنوعات، يعني فذلك؛ K: + المصنوعات وبروزها، يعني بذلك // ٦ – I7: لقول كان؛ K: المعقول // ٧ – S: – (المقول...تركيب)؛ A: التركيب // ٨ – K: – // ٩ – K: أقتضاه (بهمزة القطع!) // ١٠ – I7: – // ١١ – Hu: فركب؛ K: فركوب // ١٢ – B, I7: على // ١٣ – K: + منصنه // ١٤ – S: عبر // ١٥ – I7, A, S: موجودا // ١٦ – Hu: + موجود

* سورة الأعراف (٧)، ١٨٠

١٢٥- اختلاف العلماء في تقدم الأسماء والصفات

فبالأولي ولما لاح هذا المعنى لبصائر[١] المعتزلة، من حيث[٢] لم يشعروا به، ذهبوا إلى أن القدم للذات[٣] فقط، ليس لشيء من الصفات والأسماء عندهم قدم في القدم. فقالوا بأن[٤] جميع الأسماء[٥] والصفات[٦] الإلهية مخلوقة؛ وفاتهم[٧] نصف المعرفة بالله، كما فات من قال بأنها قديمة على الإطلاق، بقدم[٨] الذات. ولم يجمع بين الحكمين إلا عارف بالله، ولا يكون ذلك إلا لمن أشهده الله حقائق الأشياء؛ فعرفها[٩] وعرف مجاليها[١٠] على ما هي عليه، جملة، وتفصيلا؛ فعرف كيف ينسب كل اسم أو[١١] صفة[١٢] إلى الله، فيحكم بأنه قديم، وكيف ينسبه إليه. فيعرف بأنه، أي الاسم أو الصفة، محدث[١٣]؛ ولم يقف على وجه دون الآخر[١٤]، لأن ب هو الجميعة.

١٢٦- الطرق المضلة أيضا لله وإليه

وبعد[١٥] **هذا**[١٦] **عرضت**[١٧] **الشبه المضلة**؛ يعني عرضت على العقول[١٨] أمور يعطي بعضها الاشتباه بالحق. فضلت أهل تلك العقول عن الطريق الإلهي، الذي هو له تعالى، على أن الطرق[١٩] المضلة[٢٠] أيضا له وإليه؛ ولكن[٢١] هذه على العموم وبحكم[٢٢] الوسائط البعيدة، وتلك على الخصوص وبالوسائط[٢٣] القريبة. وقد شرحنا لك في هذه النبذة جميع ما أراده[٢٤] الشيخ رضي الله عنه، ونبه عليه في الباب الرابع من كتاب **الفتوحات المكية**[٢٥].

والله الموفق، لا رب غيره[٢٦]!

---

١ - A: لبايصر(!) // ٢ - K: + أنهم // ٣ - Hu: لذات // ٤ - S: أن // ٥ - A: الصفات // ٦ - A: والأسماء // ٧ - Hu: ففاتهم // ٨ - Hu: لتقدم؛ K: لقدم // ٩ - A: فيعرفها // ١٠ - I9, Hu: مجالها // ١١ - I7: - // ١٢ - I7: لوصفه // ١٣ - I7: محدثا // ١٤ - K: آخر // ١٥ - I9, I7, A, Hu: وبعدها // ١٦ - I9, I7, A, Hu: - // ١٧ - I7: عرضت // ١٨ - A: القول // ١٩ - A, S: الطريق // ٢٠ - S: المضل // ٢١ - K: لكن // ٢٢ - Hu: فبحكم // ٢٣ - I7: - (وتلك...وبالوسائط) // ٢٤ - Hu, S: أراد // ٢٥ - K: - // ٢٦ - K: - (لا...غيره)

الباب الثامن: شرح الباب الخامس من الفتوحات المكية

١٢٧ـ قال الشيخ[١] رضي الله عنه : **ومن ذلك** ـ أي ومن بعض ما تضمنه هذا الباب من فنون العلم المشار إليها[٢] آنفا ـ **سر كن والبسملة فيمن عمله**. قد قلنا لك آنفا أن البسملة عبارة fol. 20b عن كلمة كن، لأن الله تعالى، كما أظهر الموجودات بواسطة الكلمة، كذلك أظهر سور[٣] كتابه الكريم[٤] بواسطة البسملة. فالكتاب كله[٥] نسخة كل[٦] الوجود[٧]، والفاتحة نسخة الإنسان، والبسملة نسخة كلمة[٨] الحضرة. ولهذا سن[٩] رسول الله ﷺ البسملة في ابتداء الأمور، ليكون التقدير[١٠] فيه كل فعل يفعله عقيب البسملة[١١].

١٢٨ـ تقدير البسملة أن كل عمل يفعل بالله

فمن بسمل عند الأكل[١٢]، كان تقدير[١٣] حاله[١٤] أنه يقول: بالله آكل[١٥]؛ ومن بسمل عند[١٦] الشراب[١٧]، كان تقدير[١٨] حاله[١٩] أنه يقول: بالله أشرب[٢٠]. فلا بد[٢١] من تقدير الفعل[٢٢] بعد[٢٣] البسملة بلسان الحال، ليتعلق به الباء من "بسم"[٢٤]، و"اسم" زائدة. والمراد: الله؛ كما في قوله ***سبح اسم ربك***[٢٥]*، المراد بذلك: سبح ربك[٢٦].

---

١ - Hu, S: -(قال الشيخ)// ٢ - K, Hu: إليه // ٣ - I7: صورة؛ K: سر// ٤ - Hu: - (البسملة...الكريم)، + الله أظهر الموجودات // ٥ - I7: كلمة // ٦ - I7, Hu: -؛ K: جميع// ٧ - A: الموجود // ٨ - I9: -// ٩ - Hu: سر// ١٠ - Hu: - (في...التقدير) // ١١ - K: + بالله // ١٢ - I7: الشرب // ١٣ - A: تقديره // ١٤ - A: - // ١٥ - K, I7: أشرب // ١٦ - I7: + عند // ١٧ - I7: الأكل؛ I9: الشرب // ١٨ - I9, Hu: تقديره // ١٩ - I9, Hu -// ٢٠ - I7: آكل؛ K: - (ومن...أشرب) // ٢١ - Hu: -// ٢٢ - Hu: العقل// ٢٣ - Hu, S: عقيب // ٢٤ - Hu: + الله//٢٥ - K: + الأعلى// ٢٦ - Hu:- (المراد...ربك)

* سورة الأعلى (٨٧)، ١

١٢٩ـ شرح هذا الموضوع في تأليف آخر للجيلي

وقد وضعنا للبسملة كتابا١، شرحنا٢ فيه أيام البداية، وسميناه **بالكهف والرقيم٣ في٤ شرح بسم الله الرحمن الرحيم*** وهذا الكتاب المذكور أول كتاب صنفناه في علم الحقيقة. فالحمد لمن٥ جعل أول تصنيفاتي٦ لي في بسم الله الرحمن الرحيم، ليقع كمال النسبة الكمالية٧ في إظهار الحقائق صورة ومعنى. ولولا ما شرحنا٨ من٩ أمر١٠ البسملة، لأوردنا لك ذلك كله على التفصيل والإجمال. وبيده١١ الأمر كله، ورجوع١٢ أمر جميع أفعال العباد، إلى أنها١٣ أفعال الله١٤ تعالى.

١٣٠ـ لو امتنع الحلاج بمقتضى صفات الله، لم يستطع أن يقتله أحد فلذلك:

قال الحلاج، وإن لم يكن من أهل الاحتجاج بسم الله منك بمنزلة١٥ كن منه**

الحلاج رضي الله عنه هو الحسين بن منصور الحلاج. قال عنه١٦ الشيخ إنه ليس **من أهل الاحتجاج**، لأنه، لما تحدى وقال: أنا الحق، قتله سيف الشريعة. فلو امتنع بمقتضى صفات الحق، لم يستطع أن يقتله fol. 21a أحد، فكانت حجته ثابتة، ودعواه صحيحة عند الغير، كما١٧ جرى لأبي يزيد*** رضي الله عنه في قوله: سبحاني، ما أعظم شأني، وأعز سلطاني.

---

١ – Hu: كتاب // ٢ – K: شرحناها // ٣ – B, I9, A, S: الرقيم // ٤ – A: –(في...إلى نهاية الفصل) // ٥ – I7: الله، النبي// ٦ – S: تصنيفاتنا؛ I7: تصنيفا؛ I9: تصنيفنا // ٧ – K: الكمالية // ٨ – K, Hu: شرحناه // ٩ – A, Hu, S: في// ١٠ – I7: –؛ I9: أم // ١١ – K: وزبدة // ١٢ – K, S: رجوع// ١٣ – S: أنه // ١٤ – K: لله // ١٥ – B, I7, A: منزلة // ١٦ – K, Hu: – // ١٧ – Hu: + كما

* طبع في حيدر اباد ١٩٤١ // **هو الصوفي المشهور، الحسين بن منصور أبو مغيث (ت ٣٠٩ / ٩٢٢) // ***هو أبو يزيد البسطامي

١٣١- لم يقتلوا غيره مع أنهم قالوا مثله

وفي قول١ الشيخ عبد القادر* رضي الله عنه : معاشر الأنبياء، أوتيتم اللقب، وأوتينا ما لم تؤتوه٢. وفي قول٣ الشيخ أبي الغيث٤ بن جميل٥** رضي الله عنه : خضنا٦ بحرا، وقف٧ الأنبياء على٨ ساحله٩. وقوله، حين قال له١٠ الحكمي رضي الله عنه ١١: ما حالك؟ قال: أصبحت أحيي وأميت***، وأفعل ما أريد****، وأنا على كل شيء قدير. وكل من هذه١٢ السادة منع١٣ بحاله أن يسطو١٤ عليه أحد، فأقام حجته.

١٣٢- كان الحلاج دون مرتبة الآولياء الأخرين

وكان الحلاج دون هذه المرتبة، ولو كان على الحق. ولهذا أخذته سيوف الشريعة، ولا مؤاخذة على من قام عليه، لأنهم قاموا بالحق، ولو كان حقه أعلى من حقهم. ونهاية الأمر أن الذين فعلوا هذا الفعل، إذا ظهرت عليهم الحقائق، نكسوا برؤسهم١٥، وأمنوا١٦ بقوله.

١٣٣- لو كان الحلاج على مقام غيره، لامتنع القتلة

ولولا الحقيقة، ما أخذته١٧ الشريعة، لأنه، لما غلب١٨ ظهوره بالربوبية في عالم العبودية، وذلك أعز من وجود النار في قعر البحار، أطلقه لسان الوقت عن اقبر الهيكل الجسماني، ليتحقق بما ادعاه في العالم اللائق بتلك الدعوى وجرى١٩ عليه ما جرى غيره من الحقائق على الحقائق٢٠، لئلا يدعى هذا المقام من ليس له ذلك، ولو كان متحققا ملك كمال التحقيق، كما كان عليه غيره من الكمل المذكورين، لامتنع بحق صفات الربوبية عن تلك القتلة، كما امتنع غيره.

---

١ - A: قوله // ٢ - I7: - (وفي...تؤتوه) // ٣ - I7: قوله // ٤ - A: الغيب // ٥ - I9: - (بن جميل) // ٦ - I9: خضت // ٧ - Hu, S: وقفت // ٨ - K, I7: - // ٩ - K, I7: بساحله // ١٠ - A: - // ١١ - B, I9: عنخما // ١٢ - K, HU, S: هولاء // ١٣ - Hu: صنع // ١٤ - I9, Hu, S: يسطوا // ١٥ - I7, A, Hu: رؤسهم؛ K: - // ١٦ - I7: - // ١٧ - Hu: خذته؛ K: سيوف // ١٨ - K, Hu, S: طلب // ١٩ - I9: فجرى // ٢٠ - A: - (وجرى...الحقائق)؛ I9: - (على الحقائق)

* هو محيي الدين عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ / ١١٦٦) // **هو الشيخ اليمني (ت ٦٥١/ ١٢٥٣) // *** سورة البقرة (٢)، ٢٥٨ // ****إشارة إلى سورة البقرة (٢)، ٢٥٣

١٣٤- كل مقال من شروطه مناسبة المقام

فكان١ الحلاج على بينة من الله، ولم٢ يكن له شاهد تلك٣ البينة. وكان من ذكرناهم من الكمل على بينة من الله ، ويتلوه شاهد منه. ولهذا قال أهل٤ الله : ***إن أنكر الأصوات، صوت الحمير****. يريد بذلك fol. 21b كناية عن حال المريد إذا تكلم قبل أوان٥ الكلام. وفي المثل السائر: عند الإمتحان يكرم٦ المرء أو يهان٧. فلكل مقام٨ مقال، لا يصح دعوى المتكلم عن٩ ذلك١٠، إلا إذا قد١١ تمكن فيه.

١٣٥- عجل الحلاج بكلامه

وكان الحلاج رضي الله عنه واجدا لحقيقة١٢ ما قال١٣ غير١٤ متمكن١٥ بالحال، فعجل١٦، وتكلم. ولو تأمل في قوله تعالى لنبيه الكريم١٧: ***لا تحرك به لسانك لتعجل به؛ إن١٨ علينا جمعه وقرانه؛ فإذا قرأناه، فاتبع قرانه؛ ثم إن علينا بيانه*** لكان كغيره١٩ من الكمل، الذين قال الله تعالى في حقهم: ***لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون*** ٢٠***.

١٣٦- الفرق بين الكامل وبين العارف بحق أعمالهما

فالكامل يعمل٢١ بأمر الله، كلما٢٢ يعمله٢٣ بالله٢٤؛ والعارف يعمل٢٥ بالله مطلقا، لا يعلم٢٦ هذا الأمر٢٧ المخصوص، الذي يتوجه من الحق إلى الكامل عارف٢٨ إلا إذا كان كاملا؛ وإلا٢٩ فهو محجوب عنه.

---

١ - Hu: وكان // ٢ - K: ولو لم // ٣ - Hu: على تلك؛ I7: لتلك // ٤ - K, Hu: - // ٥ - A: أو أنه // ٦ - K, Hu: يعز // ٧ - S: وأوهان // ٨ - Hu: - // ٩ - Hu: في // ١٠ - Hu: مقام // ١١ - K, Hu, S: - // ١٢ - I7: لحقيقتها // ١٣ - I7: - (ما قال) // ١٤ - A: غيره // ١٥ - S: + فيه // ١٦ - K, Hu: فتجعل // ١٧ - A: - // ١٨ - K: - (إن إلى نهاية الفصل) // ١٩ - I9: غيره // ٢٠ - K: - (وهم...يعملون) // ٢١ - Hu: -؛ I7: يكمل // ٢٢ - Hu: -؛ K: كل ما // ٢٣ - Hu: -؛ K: يعلمه // ٢٤ - Hu: -؛ K: الله // ٢٥ - A: - // ٢٦ - Hu: نعلم // ٢٧ - S: - // ٢٨ - S: العارف؛ K: - // ٢٩ - I7: إلا

*سورة لقمان (٣١)، ١٩ // ** سورة القيامة (٧٥)، ١٦ - ١٩ // *** سورة الأنبياء (٢١)، ٢٧

١٣٧- البسملة بمنزلة كن لصدور في الخارج ما يريده الولي

ولما كان الولي فاعلا بالله، ليحقق١ ذاته بمعاني٢ صفاته، كان "بسم الله" منه بمنزلة "كن" من الله، إذا قارنت ذلك منه حركة إرادية لصدور ما يريده٣ في٤ الخارج، كما أن كلمة "كن" من الحق تعالى مقارنة لإرادته بما٥ يكون على الوجه المخصوص٦ المراد.

١٣٨- من يعمل بالله، يمكنه أن يقول للشيء كن فيكون

ولهذا قال الشيخ رضي الله عنه : **فخذ التكوين عنه** (الضمير في **عنه** راجع إلى إسمه٧ الله، المذكور٨ في البسملة). والمراد: خذ علم كيفية التكوين٩ عن الله المكون، فقل للشيء١٠ "كن" فيكون١١، كما هو القائل تعالى لكل شيء.

١٣٩- للولي التمكن من تحقق الأسماء والصفات

وعن ذلك عبر بقوله: **فمن تقوى١٢ جأشه** - أي قلبه - **واستدار عرشه**، باستوائه١٣ بذاته على عرش أسمائه وصفاته. **وتمهد فرشه**؛ بتمكينه١٤ من التحقق١٥، صورة ومعنى. فظهر١٦ أثر باطنه على ظاهره، فكان لجسمه جميع ما هو لروحه، الذي١٧ لها fol. 22a ما للحق تعالى؛ كان متصرفا١٨ في العالم بإرادته١٩، تكون٢٠ الأشياء بكلمته لها "كن"٢١.

---

١ - I7, A: لتحقق// ٢ - K, Hu: بمعنى // ٣ - K: يريد // ٤ - Hu: من // ٥ - K: ما // ٦ - Hu: - // ٧ - K, I9, Hu: إسم // ٨ - Hu: المذكورة // ٩ - Hu: التلوين // ١٠ - I9: لشي // ١١ - I7: - // ١٢ - Hu: قوى؛ I9, I7: يقوى // ١٣ - Hu: - (واستدار...باستوائه) // ١٤ - K, I9, I7, A, Hu: بتمكنه // ١٥ - Hu: التحقيق // ١٦ - I7: ظهر // ١٧ - K: التي // ١٨ - Hu: متصرف // ١٩ - K: - // ٢٠ - I9, A: يكون // ٢١ - Hu: يكن

١٤٠ـ البسملة والحوقلة مرتبة العارف، وكن مرتبة الله

كرسول١ الله٢ ﷺ قال كن، ولم يبسمل؛ فكان٣، ولم يحوقل. أشار إلى قوله ﷺ لشيخ، رآه٤ من بعيد: كن زيدا، وكان٥ ذلك الشيخ زيدا أخا٦ عمر بن الخطاب. كان٧ أرسله رسول الله٨ ﷺ، وترقب وصوله. وحكايته مشهورة. والمراد: إن من كان متحققا بربه روحا وجسما، صورة ومعنى، ويكون٩ له الأشياء بكلمة١٠ "كن"، كما١١ تكون ذلك الشيخ، فصار١٢ زيدا لرسول الله ﷺ. وقال١٣ "كن": ولم يقل بسم الله١٤؛ لأن بسم الله مرتبة العارف، وكن مرتبة الله، والمحقق هو الله١٥.

١٤١ـ العارف قائم بالله، والله قائم بالمحقق

ليس١٦ المراد بهذا الاسم١٧ غير المحقق، ولا غير له تعالى. وقوله فكان ضميره١٨ راجع إلى ما قال١٩ له رسول الله ﷺ كن٢٠، وفاعل لم يحوقل ضمير٢١ راجع إلى رسول الله ﷺ، أي لم يقل: لا حول ولا قوة إلا بالله، لأن ذلك مرتبة العارف، الذي رجع إلى الله تعالى بالفناء عن صفات نفسه وأفعالها، بل وعن ذات٢٢ نفسه. والله راجع إلى المحقق رجوع العارف إلى الله. فالعارف قائم بالله، والله قائم بالمحقق. فلهذا لم يقل المحقق: لا حول ولا قوة...٢٣، كما يقوله العارف٢٤.

١- Hu: كرسوله // ٢ - Hu:- // ٣ -I9, I7, Hu, S:وكان// ٤ - I9: راءه // ٥ -K, I7: فكان// ٦ - K, B, I9, I7, A, Hu, S: أخو// ٧ ـ K:- // ٨ - I7: - (رسول الله) // ٩ - S: يكون؛ I9, Hu: تكون // ١٠ -I7: كلمة // ١١ - K: -(ويكون...كما) // ١٢ - Hu: - // ١٣ -K, I9, I7, A: فقال// ١٤ - K, S: +الرحمن الرحيم// ١٥ - Hu:- (والمحقق...الله) // ١٦ - Hu: ليس // ١٧ - Hu:- // ١٨ -I7: ضمير// ١٩ - I7: قاله // ٢٠ -Hu:- // ٢١ - Hu:-// ٢٢ - Hu: ذل صفاته // ٢٣ - K, A, Hu, S: + إلا بالله// ٢٤ - K:المحقق(!)

١٤٢- لا طريق في الذات الإلهية

فمن ذاق – من شراب التكوين١ بالذات في تحقيق إظهار معاني٢ الأسماء والصفات – **ضاق** مسلكه، لأنه حينئذ يشير٣ بالذات في الذات٤، والذات ظلمة، لا طريق فيها لسالك. وإلى هذا المعنى أشار سيدي٥ الشيخ٦ محيي الدين٧ fol.22b عبد القادر الجيلاني٨ رضي الله عنه بقوله٩: كل الأولياء، لما وصلوا إلى القدر١٠، وجدوه مصمتا١١، فوقفوا، إلا أنا؛ فتحت١٢ لي فيه دوزنة، فولجت فيها. فدافعت أقدار١٣ الحق، بالحق، للحق١٤.

١٤٣- الألوهية المحضة لله وحده

هذا معنى١٥؛ وإن شئت قلت: من ذاق ألوهية الحق في الحق١٦، ضاق١٧ عن قبوله١٨ بحكم الخلق بالكلية. فإن في١٩ ذلك فقدانه للربوبية، إذ ليس من الكمال ترك الربوبية٢٠ للعبودية٢١، فيضيق المحقق عن كمال التنزل٢٢ إلى العالم الخلقي من كل جهة؛ فإذا يكون٢٣ حقا مع حقيقته بالذات، وخلقا مع خليقته٢٤ بالأسماء والصفات، والشؤن٢٥، والاعتبارات، والنسب، والإضافات. فمعيته مع الحق والخلق عين٢٦ معية الحق سبحانه وتعالى.

---

١ – K, Hu: التمكين // ٢ – A: المعاني// ٣ – K: يسير// ٤ – K: –(في الذات) // ٥ – Hu: – // ٦ – K: – // ٧ – Hu: –(محيي الدين) // ٨ – Hu: الكيلاني // ٩ – B, I9, I7, A: –// ١٠ – B, I9, A: القدرة // ١١ – Hu: مضمنا // ١٢ –I7: ففتح // ١٣ – A: اقتدار// ١٤ – K: –// ١٥ – B,A,S: مضى// ١٦ – S: –(في الحق) // ١٧ – A: ضاقت// ١٨ – I7: –؛ I9: فقوله // ١٩ –I7: –// ٢٠ – Hu: العبودية؛ I9: للعبودية // ٢١ – I9, Hu: الربوبية // ٢٢ – K: التنزيل// ٢٣ – I9: يكن // ٢٤ – I9: خليفته // ٢٥ – A, S: والشؤون؛ K: والشئون // ٢٦ – Hu: غير؛ K: خير

١٤٤- ترجع الأمور إلى الإنسان من حيث هو الحق

ولم يقر بهذه النكتة حالا، إلا كل١ كامل٢ في هذه الدار. وحقيقة الأمر رجوع الكل إلى هذا المعنى. وقد أشار الشيخ رضي الله عنه إلى ذلك٣ بقوله: **وإذا التفت الساق بالساق، فإلى٤ ربك٥ المساق. فإليه ترجع الأمور٦، إذ٧ كان منه الصدور.** معناه: إذا التفت والتحقت الذات الإنسانية بالذات الرحمانية، بشهودها أنها عينها، لا غيرها من كل وجه، وبكل اعتبار، وعلى كل حال، وفي كل٨ وقت، على الدوام. وإلى٩ مقام الربوبية المحضة يكون١٠ مساق هذا الإنسان. وحينئذ **ترجع إليه١١**- أي١٢ إلى الإنسان - **الأمور١٣**، لأنه الحق، الذي **كان منه** البداية **والصدور**؛ إنما١٤ الأمر١٥ دوري، يعود إلى ما بدأ.

١٤٥- ترجع الأمور إلى الإنسان بقوله كن

ولهذا١٦ قال١٧ الشيخ رضي الله عنه١٨ : **لا تبسمل١٩ وقل بكن، مثل٢٠ ما قاله يكن٢١.** (بكن٢٢ الأولة٢٣ بالباء الموحدة، ويكن٢٤ الأخيرة بالياء٢٥ المثناة من تحت، fol. 23 a وهو جزاء٢٦ لقوله قل.) والمعنى: لا يرجع٢٧ بك إليه، كما هو المقصود في البسملة، بل ارجع بالأمر كله إليك. وقل: كن لما تريده، كما يقوله الحق، يكن٢٨ ما شئت، كما شئت.

١٤٦- الربوبية لازمة للذات الإنسانية والعبودية عارضة لها

فإليه٢٩ رجوعنا، لا إلينا؛ أي فإلى مقام الربوبيةالمحضة٣٠ رجوعنا، لا إلى مقام العبودية. فالربوبية لازمة لذواتنا، والعبودية عارضة بحكم المحل. وترتيب الحكمة، هو المقتضى للحكمين في المحلين، من أجل هذه الدار٣١ الواحدة، الكاملة، لجميع٣٢ تلك المعاني.

---

١ - Hu: - // ٢ - Hu: الكامل // ٣ - Hu: - (إلى ذلك) // ٤ - I7, A: إلى // ٥ - A, Hu: + يومئذ // ٦ - I7: الأمر // ٧ - I7, A, Hu: إذا // ٨ - A: + حال وفي كل // ٩ - K, I9, I7, A, Hu: فإلى // ١٠ - I7: - // ١١ - S: + الأمور // ١٢ - A: - // ١٣ - Hu, S: - // ١٤ - Hu, S: إذا؛ I7, A: وإنما؛ K: إذ // ١٥ - Hu: لا // ١٦ - I9, Hu: وإلى هذا // ١٧ - Hu: أشار // ١٨ - Hu: + بقوله // ١٩ - I9: يبسمل // ٢٠ - Hu: - // ٢١ - A: تكن // ٢٢ - I9: - // ٢٣ - I9: الأول؛ K: الأولى // ٢٤ - A: تكن // ٢٥ - I7: بالباء // ٢٦ - I9: جزؤ // ٢٧ - I9, I7, A: ترجع // ٢٨ - I7: يكن // ٢٩ - K, B, I9, I7, A, S: وإليه // ٣٠ - Hu: - // ٣١ - K, I9, Hu: بالذات // ٣٢ - K, I9, Hu: بجميع

١٤٧ـ التحقق للمختارين فقط

وكن[١] عين الذات الإلهية من كل وجه، وبكل اعتبار، وعلى كل حال، لا تخرج[٢] عن ذلك طبعا؛ **تكن**[٣] عينه بإظهار الأثر من نفوذ[٤] كل أمر، وإدراك كل علم.

***وما يلقها*[٥] *إلا الذين صبروا، وما يلقاها*[٦] *إلا ذو حظ عظيم**. وقد رمزت لك في هذه النبذة[٧] جميع ما صرح به الشيخ في الباب[٨] الخامس من كتاب[٩] **الفتوحات المكية**[١٠]، فتأمله! ترشد لمعرفته[١١]، إن شاء الله تعالى.

---

١ – Hu: فكيف؛ K, I9, I7, A: فكن // ٢ – Hu: –؛ A: يخرج // ٣ – I9: يكن // ٤ – A: عقود؛ I9, I7: نفد // ٥ – I9, A: يلقيها؛ K: يلقاها // ٦ – A: يلقيها // ٧ – Hu: + إلى؛ I9: – (في...النبذة) // ٨ – I7: الكتاب // ٩ – I9, Hu: – // ١٠ – A: – // ١١ – K: بمعرفة

* سورة فصلت (٤١)، ٣٥

الباب التاسع: شرح الباب السادس من الفتوحات المكية

١٤٨- قال الشيخ رضي الله عنه : **ومن ذلك** - أي من[١] بعض ما تضمنه هذا الباب من فنون العلم المشار إليه[٢] أولا - **سر الروح، وتشبيهه[٣] بيوح** (الألف واللام في **الروح** للعهد). وتقديره: سر الروح الكلية المشرقة[٤] من الهياكل الجزئية، التي يصح وقوعها على[٥] كل فرد من أفراد[٦] النوع الإنساني.

١٤٩- الروح المشرقة هو الحق

وسميت[٧] هذه الروح[٨] **بيوح**، وهو اسم من أسماء الشمس. والمراد به هنا الحق تعالى، لأنه ***نور السموات والأرض****، فالإنسان هو المثل، الذي ليس كهو[٩] شيء** في الأرض[١٠] ولا في السماء، لكونه نسخة كاملة، جامعة، شاملة.

١٥٠- وصف كيفية الإنسان من حيث هو نسخة الحق في كتابين للشارح

وقد[١١] صرحنا[١٢] في كتاب **الكمالات الإلهية***** عن fol. 23b حقيقة[١٣] هذه النسخة، وكيفية معناها. وكشفنا عن ذلك أيضا[١٤] على[١٥] التفصيل بعبارة مبسوطة في كتابنا الموسوم **بإنسان عين الوجود، ووجود عين الإنسان الموجود[١٦]******. فمن أراد تحقيق هذه المعرفة، فليكشف عن محلها من هذين الكتابين! وسأذكر لك[١٧] طرفا[١٨] من ذلك[١٩] جامعا.

---

١ - K, I9, I7: ومن // ٢ - B, A: إليها // ٣ - I9, I7: وتسميته // ٤ - Hu: المشرفة // ٥ - S: في // ٦ - K, Hu: + هذا // ٧ - Hu, S: وشبهت؛ I7: وسمته؛ K: وتشبهت // ٨ - I7: - (هذا الروح) // ٩ - K, Hu: كمثله؛ I9: له // ١٠ - A: - (الإنسان...الأرض) // ١١ - I7: - // ١٢ - I7: صرحنا // ١٣ - I7: صفة // ١٤ - S: - // ١٥ - Hu: عن // ١٦ - Hu: - // ١٧ - Hu: -؛ B, A: ذلك // ١٨ - K: - // ١٩ - K: + طرفا

* سورة النور (٢٤)، ٣٥ // **إشارة إلى سورة الشورى (٤٢)، ١١

*** Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Oct. 2690

**** هذا الكتاب غير معروف!

١٥١ـ الذات الإلهية قسمين

وهو: إن الله تعالى، لما أحب[١] الظهور من ذاته لذاته بمقتضى ذاته، قسم[٢] ذاته قسمين، من غير تعدد في العين. فسمى أحد القسمين[٣] بالواجب، والقديم، والرب، والفاعل؛ وسمى القسم الثاني بالممكن، والمحدث، والعبد، والمنفعل.

١٥٢ـ ليس الهباء الذي هو أول ما ظهر من القسم الثاني خلقا، ولا حقا

فأول ما أظهر من ذلك القسم الثاني محل[٤] حكمي، سماه[٥] بالهباء، والهيولى، والقدرة، لأن العالم كله متحيز، ولا بد للمتحيز من مكان يحله، فإن[٦] كان المكان مخلوقا. فقد دخل في حكم العالم، ولا بد من مكان. هكذا، إلى أن يتسلسل، أو يدور، أو ينتهي لمحل[٧] حكمي[٨]. لا يقال إنه خلق، لئلا يدخل في جنس العالم، ولا[٩] حق على الإطلاق، لأن الحق ليس بظرف[١٠] لغيره، كما أن غيره لا يكون ظرفا له.

١٥٣ـ الهباء هو العقل الأول، والروح المحمدية، والقلم الأعلى

فالهباء هو الحق المخلوق؛ يقيد[١١] الحق هنا بالخلقية في هذه المرتبة، من أجل ذلك الإنقسام. وهذا المعنى بالهباء هو الهيولى، المعبر عند المحققين[١٢] عنها[١٣] بالعقل الأول، والروح المحمدية، والقلم الأعلى. فكانت الحقيقة المحمدية أول مخلوق، وكانت على النسخة الإلهية، صورة ومعنى.

١٥٤ـ الإنسان هو النسخة الإلهية صورة

وأما[١٤] من حيث الصورة، فكما أن الوجود[١٥] المخلوق صورة الحق، والحق روحه. كذلك[١٦] الإنسان: قد خلق الله[١٧] تعالى فيه نسخة كل شيء من صور الموجودات، وحقائقها، جملة وتفصيلا. فهو على صورة الحق[١٨]، لأن العالم fol. 24a صورته.

---

١ – A, Hu: أوحب // ٢ – A: فسمى؛ I7: قسمى // ٣ – B, I9, I7, A: الأقسام // ٤ – Hu: مجلى // ٥ – Hu: اسمه // ٦ – Hu: فإذا // ٧ – S: إلى محل؛ Hu: بمحل؛ I7: المحل // ٨ – I7: الحكمي // ٩ – I7: + إنه // ١٠ – K: – (يدخل...بظرف) // ١١ – S: بهتقيد؛ Hu: فقيد؛ I9, A: ويقيد؛ I7: تقيد؛ K: وتقيد// ١٢ – Hu: المحققون // ١٣ – Hu: – // ١٤ – K, Hu, S: أما // ١٥ – I7: + الحق // ١٦ – K: ذلك // ١٧ – I7: – // ١٨ – K: الخلق

١٥٥- الإنسان هو النسخة الإلهية معنى

وأما كونه على النسخة المعنوية للحق أيضا، فلأنك١ تجدك٢ قابلا لكل اسم وصفة على التمام والكمال. فقل في الأسماء الذاتية أولا إنك أحد، إذ٣ أحدية العين٤ غير مجهولة في كل شيء، لأنها عبارة عن صرافة٥ ذلك٦ الشيء٧، بالنظر إليه من حيث هو ذات٨. فمتى عرفت أنك هو٩، كانت هذه الأحدية، التي ذكرتها لك، عين١٠ أحدية١١ الواجب بذاته، وقس على ذلك.

١٥٦- تجلي الأحدية أعلى تجل

فليس شيء من تجليات الأسماء والصفات أعلى من تجلي الأحدية، ولعزتها١٢ منع١٣ أهل الله أن يكون لغير الله قدم في تجلي الأحدية. وسر المنع أن الأحدية١٤، من حيث هي أحدية، تقتضي١٥ عدم التعدد فيها من١٦ كل وجه، وبكل اعتبار. فكيف لخلق١٧ فيها قدم مع حق؟ وذلك يشعر١٨ بالتغاير والاثنينية، وهذا محال، غير ممكن في تجلي الأحدية.

١٥٧- صحت للإنسان بالأولى أمهات الكمال

فإذا قد صحت١٩ لك نسخة منها، فبالأولى٢٠ أن٢١ يصح لك٢٢ جميع ما تحتها من الكمالات، المعبر عنها بالأسماء والصفات. فأنت الحي، وأنت العليم، وأنت القدير، وأنت المريد، وأنت السميع، وأنت البصير، وأنت المتكلم. وهذه٢٣ السبعة هي٢٤ أمهات الكمال٢٥، وأئمة الأسماء والصفات. قد٢٦ سمعت٢٧ بها٢٨ ظاهرا، وسوف أكشف لك عن مواقع نجومها باطنا.

---

١ - Hu: فلا تكن // ٢ - Hu: تجد // ٣ - K, Hu: ذا // ٤ - K: - // ٥ - I7: صورة // ٦ - I9: -؛ K: ذات // ٧ - Hu: ذات // ٨ - K: ذاتي // ٩ - Hu: - (هو...هو) // ١٠ - K: نقي // ١١ - Hu: - (التي...أحدية) // ١٢ - I9: وبعزتها // ١٣ - Hu: - // ١٤- S: - (وسر...الأحدية) // ١٥ - A: يقضي // ١٦ - Hu: حيث // ١٧ - I7: للحق (!) // ١٨ - K, S: مشعر؛ I7: تشعر // ١٩ - I7: صح // ٢٠ - Hu: ما لا ولي // ٢١ - I9: إذ // ٢٢ - I7: - (نسخة...لك) // ٢٣ - Hu: وهي // ٢٤ - Hu: - // ٢٥ - S: الكمالات // ٢٦ - Hu: وقد // ٢٧ - I7: سمت // ٢٨ - I9: لها

١٥٨- ومن ذلك الحي

أما الحي، فإنت متصف به، لأن الحق سبحانه وتعالى، كما أنه عين الوجود، المساري في أعيان الممكنات؛ كذلك أنت[١] سار[٢] في[٣] أعيان الموجودات[٤] بهمتك. ألا تراك، إذا[٥] فكرت[٦] في السماء، كيف[٧] تسري[٨] روحك إليها[٩]؟ وفي الأرض، وفي جميع ما تفكر[١٠] فيه، أنت[١١] كذلك سار[١٢] بروحك[١٣]. فحياتك هي القائمة بحياة[١٤] fol. 24b كل ما سرت فيه.

١٥٩- ومن ذلك العليم

وأما العلم، فأنت متصف به من[١٥] حيث عقلك، لأنه عين علم الله وبمعلوماته. فهو المحيط بالحق والخلق[١٦]. ألا ترى إلى عقلك، كيف عرفت به الحق والخلق؟ فلولا أنه الصفة العلمية الإلهية لما اتسع[١٧] لمعرفة[١٨] الحق تعالى. وسبب ذلك أنك لا بد أن يطلق[١٩] اسم الحق في علمك على[٢٠] شيء، تضيف[٢١] إليه ما هو للحق من صفات الكمال. وذلك الشيء، الذي أطلقت هذا الاسم عليه، هو عقلك معلوم لك؛ وهو عين الحق تعالى، الذي أضفت إليه ما أضفت من صفات الجمال[٢٢]، والجلال[٢٣]، والكمال. فلو لم يكن عقلك عين الصفة العلمية الإلهية، لما ظهر هو فيها، لأنه سبحانه ليس له محل إلا العلم.

١٦٠- ومن ذلك المراد، والقدير، والسميع، والبصير، والمتكلم

وقد عرفت بذلك أسرارا[٢٤] كثيرة، إذ[٢٥] كنت من أهل الله. فقس بالإرادة والقدرة على ما ذكرت[٢٦]؛ وتأمل هل تجد حقيقة هذين الوصفين لك في حال تصورك للأشياء في مخيلتك[٢٧]؛ فيكون[٢٨] كما تريد أم لا. ومتى عرفت ذلك، لم تفتك[٢٩] معرفة السميع، والبصير، والمتكلم[٣٠] منك، وتتحقق[٣١] هذه المعرفة منك[٣٢]. فيجب عليك أن تسعى في زوال الموانع[٣٣] لك عن تحقيق ما تجده من كمالك، ليظهر[٣٤] جسمك[٣٥] بما هو لروحك[٣٦].

١- A:-// ٢ - 7, S: ساري // ٣- Hu: - (عين...في)// ٤ - S:المكنات // ٥ - I7, A: إن // ٦ - K, I7, A: أفكرت // ٧ - A: - // ٨ - I9, A: يسري // ٩ - K, Hu, S: فيها؛ A: لها // ١٠ - Hu: تفكرت // ١١ - I9: + أنت // ١٢ - Hu, S: ساري؛ K: + فيه // ١٣- I9: روحك // ١٤ - I9: بحياته // ١٥ - A: + من // ١٦ - Hu: - // ١٧ - I7: إنتفع // ١٨ - I9, I7: بمعرف // ١٩ - K, I7, Hu: نطلق // ٢٠ - I9: عن // ٢١ - A: يضيف// ٢٢ - K, Hu, S: الجلال // ٢٣ - K, Hu, S: والجمال // ٢٤ - Hu: أسرار// ٢٥ - K, Hu: إن // ٢٦ - Hu: ذكرة // ٢٧ - K: + وتخيلك // ٢٨ - K, Hu: فتتكون؛ I7: فتكون// ٢٩ - S: ينفك؛ I9, I7, A, Hu: يفتك // ٣٠ - A: إلى آخره // ٣١ - I9: محقق // ٣٢ - K, Hu, S: - // ٣٣ - S: المانع // ٣٤ - I7: فيظهر// ٣٥ - Hu: لجسمك // ٣٦ - I9, I7: كروحك

١٦١- يجب على الإنسان أن يحقق كماله في العالم الجسماني

فإذن تصور[١] في العالم الجسماني[٢] وتكونه[٣]، كما[٤] كنت تصوره[٥] في العالم الخيالي[٦]، وتبرزه[٧] مشهودا للحس، كما كان مشهودا للخيال. وبذلك تعرف أنك المعبر عنه بـ ***سمى الأسماء الحسنى****، والصفات العلى. جرى بنا جواد البنان[٨] في هذا البيان[٩]، حتى أظهر، ما لم يخطر إظهاره في الجنان من كل علم[١٠] يسعه الكيان[١١]. فلنقبض العنان، ولنرجع إلى ما fol. 25a كنا بصدده من شرح هذه الكلمات[١٢] الحسان[١٣].

١٦٢- الإنسان هو نسخة للخلق

قال الشيخ رضي الله عنه: **أشرقت أرض الأجسام بالنفوس، كما أشرقت الأرض بأنوار الشموس[١٤].**

لما أظهر الشيخ رضي الله عنه فيما سبق أن الإنسان نسخة للحق، أراد أن[١٥] يظهر كونه[١٦] نسخة للخلق[١٧]. فشبه روحه بالشمس، التي هي روح العالم الدنياوي[١٨]، وشبه الإشراق بالإشراق، لأن النفس الجزئية متصرفة في الهيكل[١٩] الإنساني، ومدبرة له، كما تتصرف[٢٠] الشمس في العالم الدنياوي[٢١]، وتدبره على مر الدهور.

---

١ - Hu: تصورت؛ I9: يصور // ٢ - K: - // ٣ - I9, A: وبكونه // ٤ - K: ما // ٥ - Hu: تتصوره// ٦ - I7, A, S: الخيال // ٧ - K: وتستبرزه // ٨ - Hu: الشأن؛ A: البنيان؛ I7: البيان // ٩ - A: اللسان؛ I7: الباب // ١٠ - Hu: + الذي // ١١ - A: الكتاب؛ I7: المكان؛ I9: الكنان // ١٢ - A: الكتاب // ١٣ - I7: - // ١٤ - K: النفوس // ١٥ - A: - (الإنسان...أن) // ١٦ - S: بكونه // ١٧ - Hu: للحق // ١٨ - Hu: الدنيوي // ١٩ - Hu: الهياكل // ٢٠ - A: يتصرف // ٢١ - Hu: الدنيوي

* إشارة إلى سورة الأعراف (٧)، ١٨٠؛ وسورة الإسراء (١٧)، ١١٠؛ وسورة طه (٢٠)، ٨؛ وسورة الحشر (٥٩)،

١٦٣- كل النفوس والشموس، لها عين واحدة

وكل من النفوس والشموس عين كل[١] على الحقيقة، إذ هذه[٢] الصور[٣] كلها راجعة للوجه الواحد، الظاهر[٤] في رأي[٥] مختلفة الأشكال والمقادير. فلهذا قال الشيخ رضي الله عنه:

وإنما لم تفرد[٦] العين، لأنها[٧] ما أشرقت إلا بما حصل فيها من نور[٨] الكون، وإن كان الأصل ذلك الواحد[٩]. فليس ما صدر عنه بأمر زائد، فعددته[١٠] الأماكن، لما أنزل نفسه فيها منزلة[١١] الساكن.

١٦٤- الله المتجلي بأعيان الموجودات

زبدة هذا الكلام، وخلاصة هذه المسألة أن الله تعالى هو المتجلي بأعيان الموجودات على حسب ما تقتضيه[١٢] قابلية كل هيئة[١٣] لكل موجود، كما أن الصورة إنما[١٤] تظهر[١٥] في كل مرآة بحسب تلك المرآة؛ فاختلفت الصور المرئية[١٦] لاختلاف المرأى[١٧]؛ وحقيقة الصورة[١٨] واحدة، كما أن الحق تعالى واحد، متعدد بحسب تعددات[١٩] الموجودات. وبالحقيقة لا تعدد، لأن الشيء[٢٠] الواحد[٢١]، إذا تعدد باعتبارات كثيرة راجعة إليه، هو واحد[٢٢]، غير متعدد في نفسه.

١٦٥- الحقيقة الإلهية عين هوية كل موجود

وهذه[٢٣] الإعتبارات، هي الأسماء fol. 25b والصفات، التي هي أعيان الممكنات[٢٤]. وإلى ذلك أشار بقوله: **فللحقيقة رقائق، يعبر عنها بالخلائق.** أطلق هنا لفظ **الحقيقة**؛ والمراد بها: الحقيقة الإلهية، لها رقائق، أي[٢٥] معاني كمالية. هي أعيان الأسماء والصفات، المظهرة لحقائقها في ذوات الموجودات[٢٦] على سائر النعوت، والنسب، والإضافات، والإعتبارات. فهي، هي[٢٧] هوية شيء[٢٨] واحد من كل الوجوه بالذات. وقد[٢٩] شرحنا[٣٠] في هذه النبذة جميع ما تضمنه الباب السادس من كتاب **الفتوحات المكية**. فتأمل لذلك[٣١]! أرشدك[٣٢] الله للصواب[٣٣]، وعلمك[٣٤] الحكمة. وفصل الخطاب.

---

١ – Hu: + عين // ٢ – S: هي // ٣ – K: الصورة // ٤ – I7: – // ٥ – S: مرأى؛ Hu: المراى؛ K: مرائي // ٦ – F (1327), I9, S: نفرد؛ I7, A: يفرد // ٧ – I9, I7, A, Hu: لأنه // ٨ – Hu: هذا // ٩ – Hu: واحدا؛ I7: الواحد // ١٠ – I7: لعددية // ١١ – I7: بمنزلة // ١٢ – A: يقتضيه // ١٣ – I7: هيبة // ١٤ – K: – // ١٥ – A: يظهر // ١٦ – I9: المرتبة // ١٧ – K: المرائي // ١٨ – S: الصور // ١٩ – K, Hu: تعدد // ٢٠ – A: أسماء // ٢١ – A: الواحد // ٢٢ – A: واحد // ٢٣ – A: وهذا // ٢٤ – I7: الموجودات // ٢٥ – S: – // ٢٦ – B, I9, A: الموجود // ٢٧ – K, Hu: –// ٢٨ – Hu: بشيء // ٢٩ – A: – // ٣٠ – A: وشرحنا // ٣١ – K, I9: ذلك // ٣٢ – S: يرشدك // ٣٣ – I9, A: الصواب // ٣٤ – S: + به

الباب العاشر: شرح الباب السابع من الفتوحات المكية

١٦٦ـ قال الشيخ رضي الله عنه : **ومن ذلك** ـ أي ومن[١] بعض ما تضمنه[٢] هذا الباب من أنواع العلوم ـ **سر الكيف[٣] والكم[٤]، وما لهما[٥] من الحكم.** لما كان السؤال بكيف وكم من لوازم العالم المحسوس، الذي هو منصة[٦] الأجسام، ومظهر الكثافة والأجرام عبر بهما عن الجسم الكلي[٧] ولوازمه، والنفس الكلية[٨] عوالمها[٩]. فسر ظهور العالم الجسماني هو لتحقق الإنسان بالشأن[١٠] الرحماني، حتى يظهر بالفعل في صورة جزئية، مخصوصة كاملة النشأة[١١] ما هو ثابت[١٢] بالقوة في حقيقة الوجود الكلي، العام[١٣]، الجامع. ليكون[١٤] تلك الصورة للوجود الكلي كالروح للهيكل[١٥] الحيواني، وكالمعنى للفظ[١٦]، وكالمليك[١٧] للمملكة[١٨].

---

١ – Hu: من // ٢ – Hu: – (ما تضمنه) // ٣ – Hu: – // ٤ – Hu: الكم // ٥ – Hu: لها // ٦ – Hu: ضعته // ٧ – I9, I7, S: الكل؛ A: – // ٨ – B, I9, I7, A, S: الكل؛ Hu: الكلي // ٩ – B, I7, A, Hu, S: وعوالمه؛ I9: وعوله // ١٠ – A, Hu: بالسان // ١١ – A: الشان // ١٢ – I9: نائب // ١٣ – K: – // ١٤ – A: لتكون // ١٥ – Hu: الهيكل // ١٦ – Hu: اللفظي // ١٧ – K: وكمالك // ١٨ – I9: للملك

١٦٧- أشار جسم الإنسان إلى الجسم الكلي

فهذه١ الحكمة٢: **أول ما خلق الله من عالم الأجسام العرش، وجعله محيطا٣ بالمحيطات٤ كلها**، كما يحيط الجسم الإنساني بجميع ما حواه هيكله المخصوص؛ **واستوى** سبحانه وتعالى**على العرش**٥* استواء٦ مخصوصا٧. fol. 26a هو عليه من غير تغيير لشأنه، الذي كان له قبل خلق العرش وما حواه. وذلك الإستواء، في ضرب المثل، كاستواء الروح على الجسم؛ فالجسم٨ الجزئي عرش جزئي للروح الجزئية، والجسم الكلي٩ عرش كلي للروح الكلية١٠، المعبر عنها بالحقيقة المحمدية من حيث تعينها، وبالحقيقة الإلهية من حيث عينها. ولا شك أن الكلي صادق على الجزئي. فاعرف بما ذكرته١١ من أنت، وما محلك! تعلم حينئذ أن جسمك بل الجسم الكلي١٢...

١٦٨- الإنسان هو العالم الكبير في حق القدر والفخر

...**إشارة**١٣: **هو البيت المعمور بالقوة. القوة** عبارة عن الملائكة١٤، الموكلة بتدبير العالم الكبير، كما أن القوى الحيوانية موكلة١٥ بتدبير جسمك، الذي هو العالم الصغير بالنسبة إلى الجرم، لقوله تعالى: ***لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس؛ ولكن أكثر الناس لا يعلمون***١٦**. وأما بالنسبة إلى القدر١٧، فإنك١٨ أنت العالم١٩ الأكبر٢٠، والسموات والأرض بما٢١ فيها٢٢، هو العالم الأصغر، لقوله تعالى: ***وسخر لكم ما في السموات، وما في الأرض جميعا منه******. فالسموات٢٣، بما أظلت، والأرض، بما أقلت، مسخرة لك، لكونك أعز قدرا، وأعظم فخرا. ولهذا يفني٢٤ السموات٢٥ والأرض يوم القيمة٢٦، وأنت باق إلى٢٧ أبد الآبدين.

---

١ - K, I7, A: فلهذه // ٢ - I7: + أن // ٣ - Hu: محيط // ٤ - Hu: المحيطات // ٥ - I9: - (واستوى...العرش) // ٦ - I9: واستواء // ٧ - I9: مخصوص // ٨ - Hu: كالجسم // ٩ - B, I9, I7, A, S: الكل // ١٠ - Hu: -(عرش...الكلية) // ١١ - K: + لك // ١٢ - B, I9, I7, A, S: الكل // ١٣ - K, Hu, S: - // ١٤ - I7, A: الملئكة // ١٥ - I9: هوكله // ١٦ - K: - (أكبر...يعلمون)، + الآية // ١٧ - K, Hu: القدرة // ١٨ - Hu: إنك؛ K: - // ١٩ - Hu: للعلم // ٢٠ - Hu: الكبير // ٢١ - Hu: وما // ٢٢ - K, Hu: فيها // ٢٣ - Hu: - (وما...فالسموات) // ٢٤ - A: يفني؛ I7: يعني // ٢٥ - Hu: - // ٢٦ - I7: + فنيت واته(!) // ٢٧ - I9: وإلي

* إشارة إلى سورة الأعراف (٧)، ٥٤، وسورة يونس (١٠)، ٣ //
سورة غافر (٤٠)، ٥٧ //*سورة الجاثية (٤٥)، ١٢

١٦٩- جسم الإنسان هو العرش الكريم، والجسم الكلي هو العرش المجيد

فجسمك، الذي هو البيت المعمور بقواك، التي هي ملائكة[١] تسخيرك، هو ***العرش الكريم****، إذ لا موجود أكرم على الله منك. والجسم[٢] الكلي[٣] هو العرش المحيط، لأنه جامع للموجودات الجسمانية؛ وليس[٤] وراءه إلا عالم[٥] الجبروت. وسيأتي الكلام على ***العرش العظيم***[٦]** ***والعرش المجيد***** في موضعه[٧] من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

١٧٠- العرش هو أول متعين في الصورة

اعلم أن الشيخ رضي الله عنه أراد أن يبين fol. 26b لك في هذه النبذة سر خلق العالم. فبدأ بذكر العرش، لأنه أول متعين في الصورة. وإليه الإشارة بقوله: **والذي كان عليه الإستواء.** إشارة[٨] إلى قوله تعالى: ***الرحمن على العرش استوى.*******

١٧١- أشرقت المعاني الكمالية في ذات الإنسان

وقد كان الشيخ رضي الله عنه ذكر[٩] فيما مضى، وبيناه لك[١٠]، أن الروح، المعبر عنها بالحقيقة المحمدية، وبالعقل الأول، وبالقلم الأعلى، هي[١١] أول مخلوق، وهي - أعني هذه الروح - كلية، وأرواحنا جزئياتها. فلهذا المعنى أشرقت[١٢] تلك المعاني الكمالية[١٣]، الموجودة في الحقيقة المحمدية، في[١٤] ذواتنا. وإلى[١٥] هذا[١٦] المعنى أشار بقوله: ***لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة*********؛ وقوله: ***لقد جاءكم رسول من*** أنفسكم[١٧]**********؛ وقوله تعالى: ***قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم***********.

---

١ - A: ملك // ٢ - I7: والجسم // ٣ - B, I9, I7S: الكل // ٤ - I9: ولهذا // ٥ - I7: لعلم // ٦ - A: + والعرش المحيط // ٧ - Hu, S: موضعين؛ I7: موضع // ٨ - Hu: الإشارة // ٩ - K: - // ١٠ - Hu, S: - // ١١ - I9, Hu: هو // ١٢ - Hu: - (هذه...أشرقت) // ١٣ - Hu: - // ١٤ - Hu: - // ١٥ - I7: - // ١٦ - I7: ولهذا // ١٧ - K, Hu: - (وقوله...أنفسكم)

*إشارة إلى سورة المؤمنون (٢٣)، ١١٦// **إشارة إلى سورة التوبة (٢٩)، ١٢٩؛ وسورة المؤمنون (٢٣)، ٨٦؛ وسورة النمل (٢٧)، ٢٣، ٢٦ // ***إشارة إلى سورة البروج (٨٥)، ١٥ // ****سورة طه (٢٠)،٥ // *****سورة الأحزاب (٣٢)، ٢١ // ******سورة التوبة (٩)، ١٢٨// *******سورة الممتحنة (٦٠)، ٤

١٧٢- الإنسان أعلى موجود

وإلى هذا الإشراق في الأجسام أشارالشيخ رضي الله عنه بقوله: **محل الظهورالمشرق بالنور**؛ يعني ان العالم الجسماني محل لظهور١ الكمال٢ الإلهي، كما أنه ــ أي٣ الجسم٤ الإنساني ــ آخر ظاهر من مراتب الوجود. لهذا كان الإنسان البشري نوع الأنواع على الإطلاق، وكان الإنسان الحقيقي جنس الأجناس٥، لأنه أول كل٦ موجود فحاز رتبة الإحاطة فهوالأول والآخر.

١٧٣- إشراق الإنسان بأنوار الكمالات معنى

وكان الإنسان مشرقا بأنوار٧ الكمالات، معنى وصورة. فإشراقه المعنوية٨، هي٩ حقائق قواه١٠، المعبر عنها بالعقل، والخيال، والهمة، والمصورة١١، والإرادة، وأمثال ذلك. فهذه القوى منه، هي عين الملائكة المدبرة للعالم الكبير. فالعقل١٢ من١٣ مظاهر جبرئيل، والخيال من١٤ مظاهر إسرافيل، والمصورة من١٥ مظاهر fol. 27a عزرائيل والإرادة من مظاهر ميكائيل١٦ ، وقس على ذلك باقي قواه المعنوية.

١٧٤- إشراق الإنسان بأنوار الكمالات صورة

وأما إشراقه الصورية١٧، فالعينان لعالم جسمه كالشمس والقمر للعالم الكبير، واللمس، والشم، والذوق، والأذنان١٨ كالخمس الكواكب الأخرى من العالم الكبير. فأشرق كلا العالمين الجسمانيين بالنور. وعلى الحقيقة العالم الجسماني هو واحد، لأنه عبارة عن العرش، وما حواه١٩. فهو محل الظهور٢٠ الإلهي، وهو **المشرق بالنور**؛ أراد **بالنور** عبارة عن حقائق الكمال، الظاهر٢١ فيه من تجليات الحق تعالى.

---

١ – K: كمال // ٢ – K: الظهور // ٣ – K,Hu,S: – (كما...أي)؛+ لأن // ٤ – I7: الأجسم (!) // ٥ – A: الأجسام // ٦ – Hu: – // ٧ – I9,S: بأنواع // ٨ – K, Hu, S: المعنوي // ٩ – K: هو // ١٠ – B, I7: قوله // ١١ – Hu: والصورة // ١٢ – Hu: + هو // ١٣ – A: – // ١٤ – A: –// ١٥ – A: –// ١٦ – Hu: – // ١٧ – A: للصورته؛ K: الصوري // ١٨ – S: والأذان // ١٩ – I7: حوا // ٢٠ – B, I9, I9, A: الصور // ٢١ – K, Hu: الظاهرة

١٧٥- الجسم أصلا لظهور أعيان الممكنات

وعن الجسم عبر بقوله: **كلمة الحق**؛ يعني أنه نتيجة كلمة كن، لأن الأرواح متعينة في العالم[١] الإلهي. فهي هنالك أعيان ثابتة، قديمة بقدم الحق. والجسم هذا المحسوس إنما ظهر بواسطة الكلمة، على ما كانت الروح عليها من الصورة في العلم الإلهي[٢]. فكان الجسم[٣] أصلا، من هذا الوجه، لظهور أعيان الممكنات، إذ هو المتعلق به كلمة الحضرة لكونه أتم المجالي ظهورا[٤] في المراتب الكونية.

١٧٦- كان الجسم معدن المعاني الكمالية

ومن ثم كان الجسم **مقعد**[٥] **الصدق** لكونه[٦] محل ثابت متمكن بين من كل وجه، وبكل اعتبار ونسبة. و**معدن الأرفاق**. وكان الجسم **معدن الأرفاق**، وهي[٧] المعاني الكمالية، التي تحصل للأرواح بسبب[٨] الجسم. وقد ذكرنا ذلك في كتابنا، الموسوم **بكشف الستور**[٩] **عن مخدرات النور***. فمن أراد معرفة ذلك فليطالع هنالك.

---

١ – A: العلم // ٢ – A: – (على...الإلهي) // ٣ – A: – // ٤ – Hu: ظهور // ٥ – I7: أصدق // ٦ – K: لأنه // ٧ – K: وهو // ٨ – Hu: بنسبت (!) // ٩ – I9: –

* هذا الكتاب غير معروف!

١٧٧- الجسم مظهر للصفات الموافقة لصفات الله

ولما كان الجسم المتجلي١ بجارحة السمع والبصر، قال الشيخ مشيرا إلى ذلك:

"**ومظهر الأوفاق**"؛ يعني أن٢ الجسم مظهر للصفات الموافقة fol. 27b لنعوت الحق تعالى من السمع، والبصر، إلى غير ذلك من القبضة، واليمين، والتبشبش٣، والتعجب٤، والنسيان (في قوله: ***فاليوم ننساهم****)، والنفس (في قوله ﷺ: **لا تسبوا الريح، فإنها من نفس الرحمن****)؛ والصورة (في قوله - عليه الصلاة والسلام -: **رأيت ربي في صورة٥ شاب٦ ...الحديث٧*****)؛ والذراع٨ (كما في قوله في٩ الحديث: **إن١٠ جلد الكافر أربعون١١ ذراعا بذراع الجبار******). فكل هذه الصفات هي للجسم١٢ حقيقة، وقد وافقت ما هوالله١٣ تعالى، سواء أولتها في حق١٤ الله١٥ أم لم تؤول١٦، لأن الشارع قد نسبها إليه تعالى. فكان الجسم محلا لظهور الأمور الموافقة للنعوت الكمالية.

١٧٨- تحتاج الروح إلى الجسم

فالجسم **محل البركات**، لتزايد١٧ الأمور١٨ في مرتبته، ولكونه١٩ تحصل٢٠ للروح، بواسطة الامتزاج به علوما٢١، لا يمكنها٢٢ أن تعرفها إلا بالجسم. فهو محل البركة للروح، ومحل زيادة الظهور للحق؛ **ومعين٢٣ الحركات والسكنات**، لما فيه من٢٤ قوة الكثافة، وتكاثف القوة، التي بواسطتها تحصل٢٥ للأرواح٢٦ الحركات والسكنات الجزئية المضافة إلى الأجسام.

---

١ - Hu: المتحل // ٢ - K: - // ٣ - Hu: والتعيش؛ A: والتعجب؛ K: والتبشش // ٤ - A: والتبشبش // ٥ - A: صورت // ٦ - S: أمرد // ٧ - Hu: الحديثان // ٨ - I9, I7: وبالذراع // ٩ - A: - // ١٠ - Hu: - (والذراع...إن) // ١١ - Hu: أربعين // ١٢ - I7: الجسم// ١٣ - Hu: الله // ١٤ - Hu: حقه // ١٥ - Hu: - // ١٦ - Hu: تول // ١٧ - A: ليزيد // ١٨ - K, S: الظهور؛ Hu: - // ١٩ - Hu: لكونه // ٢٠ - I9: يحصل // ٢١ - Hu: علوم // ٢٢ - Hu: عنك // ٢٣ - I7, A: ومعنى // ٢٤ - S: - // ٢٥ - I9, I7, A, S: يحصل // ٢٦ - Hu: للروح

* سورة الأعراف (٧)، ٥١ // ** الترمذي فتن ٦٥؛ بر ٤٨ وغيره // *** هذا الحديث لا يمكن إثباته! // **** أنظر أحمد بن حنبل ٢، ٣٣٤، ٥٣٧

١٧٩- لا يحصل للروح شيء من الكمال إلا بالجسم

به - أي بوجود١ الجسم - **عرفت المقادير والأوزان**٢، لأن الجسم محل ذلك، وموضعه، ومجلاه، ومظهره. **وبه سمي الثقلان**، بثقل الجسد٣ ورسوبه. **له** - أي الجسد٤ - **من الأسماء المتين** (بالتاء المثناة من فوق)، لما فيه من القوة والمتانة. **وهو الذي أبان النور المبين**؛ أي الجسم هو المظهر للروح، التي هي٥ النور المظهر للأشياء كلها. فلولا الجسم، لما حصل للروح ما حصل من الكمال، ولا استطاعت أن fol. 28a تظهر٦ شيء من ذلك في العالم.

١٨٠- لا ظهور للموجود إلا بالوجود

حكم - أي الجسم - **في النور بالقسمة**٧. **النور** هوالوجود، لأنه إنما وقع على٨ الظهور به. فلولا الوجود، لما ظهر الموجود، ولا عرف العبد والمعبود٩؛ وما ظهرت القسمة في الوجود، إلا بسبب الأجسام، لكون الأبعاد الثلاثة لازمة لها، ولكونها١٠ مركبة كثيفة.

١٨١- لا ظهور للظل إلا بالجسم

ولأجل ذلك ظهرت بوجوده١١ الظلالات والظلمة، لأن الكثافة الجسمانية، لا تخرقها١٢ الأنوار طبعا. فلأجل١٣ ذلك ظهر بوجود١٤ الجسم الظل، وكذلك الظلمة إنما ظهرت١٥ بواسطته، لأن الليل هو عبارة عن استتار الشمس بالأرض عن أهل الأرض؛ وكذلك الخسوف عبارة عن١٦ حيلولة الأرض بين جرم الشمس وبين جرم١٧ القمر. فلولا توسط الأرض، لما ظهرت هذه١٨ الظلمة المشهودة١٩.

---

١ - A: بوجوه // ٢ - A: والأرزان // ٣ - I9, Hu: الجسد // ٤ - Hu: الجسم // ٥ - Hu: هو // ٦ - I7 :: يظهر // ٧ - I9: بالفسحة // ٨ - I9, A, Hu: - // ٩ - K, A: ولا المعبود // ١٠ - K: لكونها // ١١ - I7, Hu: بوجود // ١٢ - A: يخرقها // ١٣ - K: ولأجل // ١٤ - A: لوجود // ١٥ - I9: ظهر // ١٦ - Hu: - (استتار...عن) // ١٧ - I7: - (وبين جرم) // ١٨ - Hu: - // ١٩ - K: الموجود

١٨٢- أصل الجسم في النور وفي الظلمة

والظلمة[١] من طبع الأجسام. ولذلك[٢] من غلب عليه العمل بمقتضى الأمور الجسمانية، يكون في ظلمة من ذلك بالبرزخ، حتى يؤول[٣] أمره إلى النار. فالجسم أصل في كمال النور، وأصل في الظلمة.

١٨٣- لا تنال الروح حكم الحواس الخمسة إلا بالجسم

ومنه - أي ومن[٤] الجسم[٥] - **تتفجر**[٦] **ينابيع الحكم** لوجود[٧] الحواس الخمس فيه[٨]. ولكل[٩] حاسة من الحواس[١٠] حكمة مخصوصة، ليست لغيرها. فلا تنال[١١] الروح هذه الحكم، إلا بواسطة الجسم.

١٨٤- ومن ذلك حكم العين

فالعين ينبوع الحكم، التي لا تحصل إلا بالمعاينة، كالألوان[١٢]، والحسن[١٣] المشهود، والطراوة، والهيئات، والأوضاع. فكل من[١٤] خلق أعمى، لا عين له، ليس يعرف شيئا من هذه الحكم المستفادة بواسطة البصر، لا في الدنيا، ولا في البرزخ[١٥]، ولا في الأخرى[١٦]، بل فاتته هذه الحكم على الإطلاق، فلا يشعر بها، ولا سبيل له إلى معرفتها.

---

١ - K, I9, A, Hu, S: فالظلمة // ٢ - K, I9, I7, Hu, S: وكذلك // ٣ - I9: يؤل // ٤ - K, S: ومن // ٥ - S: -؛ Hu: - (ومنه...الجسم) // ٦ - A: يتفجر // ٧ - Hu: الوجود // ٨ - I7: - (الخمس فيه) // ٩ - K,I9, A, Hu: فلكل // ١٠ - I9: + الخمس // ١١ - S: ينال // ١٢ - I7: فالألوان // ١٣ -S: والحس // ١٤ - Hu: ما // ١٥ - S: - (ولا...البرزخ)؛ A, Hu: الأخرى // ١٦ - A, Hu: البرزخ؛ K: الآخرة

١٨٥- ومن ذلك حكم الأذن

والأذن[١] fol. 28b ينبوع[٢] الحكم، التي لا تحصل[٣] إلا بالإستماع؛ كعلوم[٤] القرون الماضية، وعلوم الأخبار والأحاديث المروية عن الرسل[٥]، وعن الله تعالى بواسطتهم؛ بل لا[٦] يعرف الرسالة ولا الرسل[٧] كل من خلق أصم. ولهذا يكون كل أصم خلقه[٨] أبكم، لأنه لا يسمع من[٩] أحد شيئا[١٠] من الكلام، ولا[١١] يشعر بأوضاع الكلمات، ولا يعرف لدة الأنغام[١٢]، ولا يحس بخشونة الأصوات الكريهة.

١٨٦- الروح لا تصح لها معرفة الحكم المخصوصة إلا بالحواس

وقس على ذلك الشم، والذوق، واللمس، في معرفة الرائح، والأطعمة، والنعومة، والخشونة. وكل حاسة[١٣] من الحواس الخمس ينبوع حكم كثيرة مخصوصة بها، لا يصح[١٤] للروح معرفتها إلا بواسطة تلك الحاسة[١٥]. ولهذا احتاجت الروح في نيل الكمالات إلى الامتزاج بالجسم. فالجسم محل ظهور هذه الكمالات.

١٨٧- الروح لا تحصل لها اللسان والأعمال الصالحة إلا بالجسم

وتبرز[١٦] - يعني من الجسم - **جوامع الكلم**[١٧]، بواسطة اللسان[١٨]، **يحوي**[١٩] **على رموز النصائح وكنوز المصالح**. أراد **برموز النصائح** الاعتبار، الحاصل للروح بواسطة حواس[٢٠] الجسم؛ وأراد **بكنوز المصالح** الأعمال الصالحة من الأفعال، والأقوال، والعلوم، والمعارف الإلهية، الحاصلة للروح بواسطة الجسم، لأنها تزداد شرفا عند الله تعالى بذلك[٢١]. فهي **كنوز المصالح** لها.

---

١ - الصفحتان التاليتان يسقطان في مخطوطة I7 // ٢ - Hu: ينوع // ٣ - A: يحصل // ٤ - Hu: لعلوم // ٥ - I9: الرسول // ٦ - K, I9, A: ولا // ٧ - A: - (ولا الرسل) // ٨ - K: خلق // ٩ - Hu: عن // ١٠ - B, K, A, Hu, S, I7, I9: شيء // ١١ - K, A, Hu: فلا // ١٢ - I9, A, Hu: الأنعام // ١٣ - S: خاصة // ١٤ - K, A, I9: تصح // ١٥ - A: الحواس // ١٦ - A: ويبرز // ١٧ - Hu: الكلام // ١٨ - A: + ومنه، يعني من الجسد // ١٩ - Hu: تحوي // ٢٠ - Hu: الحواس // ٢١ - Hu: -

١٨٨ـ الجسم هو مشهود وغيب

الشهادة سخافته[١]، **والغيب كثافته**[٢]. أراد **بالشهادة** هنا عالم الملك، و**بالغيب** عالم الملكوت. والمراد[٣] ظهور عالم الشهادة بواسطة رقة سطح الأجسام، لأنها هي المشهودة من عالم الملك، وبطون عالم الغيب بواسطة الكثافة الجسمانية، لأنها هي[٤] المانعة عن ذلك. ألا تراك، إذا رأيت جسما[٥] ما من الأجسام؟ فإن رقة سطحه[٦] ـ وهو ظاهره، الذي عبر[٧] عنه الشيخ **بسخافته**[٨] ـ مشهود[٩] لك[١٠]، وما هو في باطنه fol. 29a من ورآء كثافته غيب عنك. فالجسم[١١] ذو[١٢] الغيب والشهادة.

١٨٩ـ يتحرك الجسم في جميع الأحوال اللازمة والعارضة له

يستر[١٣] ـ أي الجسم بالجسم ـ **للغيرة** الإلهية على ذاته تعالى، إذ هو عين الجسم، وسبب هذه الغيرة، **حتى لا يرى راء**[١٤] **غيره**[١٥]، فلا[١٦] يبصره مبصر غير ظاهر الجسم صيانة من الحق تعالى[١٧] لباطن[١٨] الجسم، إذ هو من أشرف المظاهر[١٩] الوجودية[٢٠]، لأنه المفصل لجمليات[٢١] مراتب الوجود، حيث أنه **يتقلب** ـ أي الجسم ـ **في جميع الأحوال** كاللطافة والكثافة، والصغر[٢٢] والكبر[٢٣]، والطول والعرض، والعمق والسمك[٢٤]، والبعد والقرب[٢٥] والتوسط، والحسن والقبح[٢٦]، والفناء والبقاء، إلى غير ذلك من الأحوال اللازمة[٢٧] للجسم، والعارضة له[٢٨]. ولو[٢٩] لا شرفه، لما[٣٠] كانت[٣١] له الأحوال كلها، فهو يدخل في كل طور من الأطوار[٣٢]، النقص والكمال.

١- Hu: سخافة؛ A: سخافية // ٢- Hu: كثافة؛ A: كثافية // ٣- K, I9, S: وأراد؛ K, I9, A, Hu, S: + أن // ٤- A: - // ٥- K: - // ٦- I9: بسطحه؛ K: مسطحة // ٧- I7: - // ٨- I9: + الجسم // ٩- I9: المشهود // ١٠- S: + به؛ Hu: - (ألا تراك...لك) // ١١- K: - (لك...فالجسم) // ١٢- Hu: ذ (!) // ١٣- S: + به // ١٤- Hu: - // ١٥- Hu: غير // ١٦- A: - // ١٧- K: + إذ هو عين // ١٨- A: البطون // ١٩- K: مظاهر // ٢٠- K: الوجود // ٢١- I9: تجليات // ٢٢- A: والكبر // ٢٣- A: والصغر // ٢٤- A: - // ٢٥- A: + والسمك // ٢٦- I9: والقبيح // ٢٧- A: - // ٢٨- Hu: - // ٢٩- K, Hu: فلو // ٣٠- B, A: - // ٣١- B, A: لكانت // ٣٢- I9, Hu: أطوار

١٩٠- في قابلية الجسم فعل المستحيل

ويقبل بذاته التصرف في جميع الأعمال؛ يعني أن للجسم١، من حيث هو هو٢، قابلية كل عمل من الأعمال المتنوعة، مما يستحيل ذلك عادة، كقتل٣ العصفر بازا، أويستحيل عقلا، كحمل النملة٤ جبلا٥. فإن في قابليتها القبول لذلك، فلو حصل الاستعداد٦، ووافق٧ القدرأمكنها فعل ذلك المستحيل. وإنما حصل هذا السر، الذي أودعه٨ الجسم من قدرته وحكمته٩.

١٩١- الأقسام الأربعة للأجسام

تنبيه: اعلم أن الأجسام على أربعة أقسام:

القسم الأول: هو المعدن، وهو عبارة عن كل جماد، لا نمو له، سواء كان مائعا أو منعقدا.

القسم١٠ الثاني: هو النبات، وهو كل نام١١ من الأجسام، لا روح فيه طبعا.

القسم الثالث: هو الحيوان، وهو١٢ كل١٣ نام١٤ ذي روح من الأجسام.

القسم الرابع: هو السموات والأجرام النورية١٥، والأفلاك العلوية.

١٩٢- السموات والأجرام والأفلاك أجسام لقابليتها للأبعاد الثلاثة

فإن كلا من ذلك أرواح، قائمة متجسدة. وإنما١٦ صح إطلاق لفظ الجسم fol. 29b عليها، لكونها تقبل١٧ الأبعاد الثلاثة، التي هي من طبع الجسم، وهو١٨ الطول، والعرض، والعمق. فكانت أجساما، لأنها من تمام عالم الملك. وعالم الملك عبارة عن مرتبة الطور١٩ الجسماني.

---

١ - A: الجسم // ٢ - Hu: - // ٣ - A: كعقل // ٤ - Hu: - // ٥ - Hu: حبا؛ K: جملا // ٦ - Hu: الاستعدادة // ٧ - Hu: وافق // ٨ - S: + الله // ٩ - A: وحكمه؛ A: - // ١٠ - B: والقسم // ١١ - K: نامي // ١٢ - A: هو؛ K: - // ١٣ - K: وكل // ١٤ - Hu: - (من...نام)؛ K: نامي // ١٥ - K: النورانية // ١٦ - I9: وما // ١٧ - A: يقبل // ١٩ - K: وهي // ١٩ - Hu: الطول

١٩٣- ذكر عمر العالم

وقد١ ذكر٢ الشيخ في الباب الذي ذكر٣ في هذه النبذة خلاصة ما فيه - وهو الباب السابع من **الفتوحات**٤ - ، أن عمر العالم٥ الدنياوي٦ أحد وسبعون٧ ألف سنة من سنى٨ الدنيا*. فلا تظن٩ أن ذلك على الإطلاق، بل عمر العالم الدنياوي١٠ من١١ وقت مخصوص؛ وإلا فعمر١٢ هذا العالم أطول من أن يحصر أو يحصى بآلاف١٣ الألوف١٤ من السنين.

١٩٤- عمر العالم بالنسبة إلى عمر الأهرام المصرية

وقد ذكر الشيخ ما يدل على ذلك مصرحا في **الفتوحات المكية**، حين ذكر أن في الأهرام، الموجودة١٥ بأرض مصر، كتابة بقلم١٦ غريب، يقرأوها١٧ من يعرفها. ومفهوم تلك الكتابة أن١٨ باني١٩ تلك٢٠ الأهرام بناها٢١ والنسر٢٢ الطائر٢٣ في الحمل. وقال الشيخ رضي الله عنه : **إن النسر٢٤ لا ينتقل من برج إلى غيره٢٥، إلا٢٦ مضى ثلثين ألف سنة. وهو اليوم في٢٧ الدلو٢٨، فقد قطع نحو٢٩ عشرة أبراج. ولا يتأتى٣٠ ذلك إلا٣١ بعد مضي٣٢ ثلاثمائة ألف سنة****. وإذا٣٣ كان هذا عمر الأهرام، فأين أنت من عمر الدنيا؟ فإذا كانت الدنيا المخلوقة للزوال بهذه المثابة من طول العمر، فما قولكم٣٤ في الجنة أو٣٥ النار، المخلوقتان٣٦ للبقاء؟ فلا يحمل٣٧ كلام الشيخ رضي الله عنه في **الفتوحات** من أن عمر الجنة أو٣٨ النار كذا كذا٣٩ سنة على ظاهره، بل ذلك من وقت مخصوص إلى وقت مخصوص٤٠.

---

١ - K: وقد(!) // ٢ - Hu: ذكره // ٣ - K, Hu: ذكره // ٤ - A: + المكية // ٥ - K: الأرض // ٦ - K: - // ٧ - I9: وسبعين // ٨ - I9, I7: سنين // ٩ - A: نظن // ١٠ - Hu: الدنيوي؛ A: الدنيا، أي العلم // ١١ - Hu: عن // ١٢ - A: فعم // ١٣ - Hu: - // ١٤ - Hu: بالألوف // ١٥ - I7, Hu: الموجود // ١٦ - Hu: قلم // ١٧ - I9, A, Hu: يقرأوها // ١٨ - Hu: - // ١٩ - A: يأتي // ٢٠ - B, I7, Hu: ذلك // ٢١ - B, I7, Hu: بناه // ٢٢ - A: النشر // ٢٣ - Hu: الطائر // ٢٤ - K, I9, S: + الطائر؛ A: النشر // ٢٥ - Hu: غير // ٢٦ - K, I9, A, Hu, S: بعد // ٢٧ - I7: - // ٢٨ - A: اليوم // ٢٩ - Hu: - // ٣٠ - I9: يأتي // ٣١ - A: - // ٣٢ - K, I9, Hu: - // ٣٣ - A: فإذا // ٣٤ - K, I9, A, S: قولك // ٣٥ - Hu: و // ٣٦ - Hu: المخلوقات؛ A: المخلوقان // ٣٧ - K, A: تحمل // ٣٨ - I9, A: و // ٣٩ - I9: + والنار كذا كذا // ٤٠ - K, I9: - (إلي ... مخصوص)

* انظر الفتوحات المكية، البداية من باب ٧ // **انظر الفتوحات المكية، باب ١١

١٩٥- عمر العالم وعمر الإنسان على نسب هيكلهما

إشارة: لما كان الجسم الإنساني كالعالم الدنياوي[١] بالوضع والتفصيل[٢]، كان[٣] حكم العالم[٤] إلى الزوال والفناء، لأن ذلك من لازم الجسم الإنساني. فكل منهما نسخة للاخر. وعمر كل منهما على حسب هيكله: فكان عمر الإنسان قصيرا، لأن هيكله صغير؛ وكان عمر العالم[٥] الدنياوي[٦] كبيرا[٧]، لكبر[٨] هيكله. ولا بد له من الإنعدام والفناء، كما أنه لا بد للإنسان fol. 30a من ذلك. فافهم!

١٩٦- الروح الإنسانية باقية، لأنها نسخة العالم الأخروي

ولما[٩] كان[١٠] العالم الأخروي[١١] نسخة من باطن الإنسان وروحه، إذ كل منهما نسخة[١٢] للآخر، فكانت الآخرة[١٣] كالروح الإنسانية باقية ببإبقاء الله تعالى، فلا تتوهم[١٤] أن الجنة أو النار تفنى[١٥] بحال[١٦]! وما ورد من أن[١٧] النار تفنى[١٨]، وينبت في[١٩] محلها شجر الجرجير، إنما ذلك من حيث أقوام[٢٠] مخصوصة، ففناءها[٢١] وزوالها فناء مقيد، لا فناء مطلق، لأن الأخرى[٢٢] محل شهود الأعيان الثابتة، التي هي معلومات العالم، لأن الله تعالى يظهرها يومئذ. فيرى[٢٣] منها كل أحد على حسب حاله ومقامه عند الله تعالى. ولا شك أن النار معلوم العلم الإلهي، فلا سبيل إلى زوال المعلوم عن العلم. فقد[٢٤] كشفت لك[٢٥] بذلك عن أسرار شريفة، لم يسمع بها أحد من المحققين غيرة[٢٦] على تفاصيل المعرفة[٢٧] بالله. وفي هذه النبذة زبدة جميع ما أفرده[٢٨] الشيخ في الباب السابع من **الفتوحات المكية**. فافهم! أرشدك الله للصواب.

---

١ – K, Hu: الدنيوي // ٢ – Hu: أو التفصيل // ٣ – K: فإن // ٤ – Hu: + الدنيوي؛ K, I9, A: + الدنياوي // ٥ – A: الدنياوي // ٦ – Hu: الدنيا؛ A: العالم // ٧ – K, I9, A: طويلا // ٨ – I7: كبر // ٩ – Hu: لما // ١٠ – S: + عمر // ١١ – Hu: الآخر // ١٢ – S: – (من...نسبة) // ١٣ – Hu: الآخر // ١٤ – K: يتوهم // ١٥ – A: يفني؛ I9: تفنيان // ١٦ – Hu: محال؛ I9: بحال // ١٧ – A: –؛ B, I7: بأن // ١٨ – A: يفني // ١٩ – K: – // ٢٠ – K: أقوات // ٢١ – K: ففناؤها // ٢٢ – K, I9, A, Hu, S: الآخرة // ٢٣ – Hu: – ؛ I9, A: + كل // ٢٤ – K, A: وقد // ٢٥ – K, I9, A: لك // ٢٦ – Hu: غير؛ K, I9, I7, A:غيري// ٢٧ – Hu: –// ٢٨ – I9, A: أفرد

الباب الحادي عشر: شرح الباب الثامن من الفتوحات المكية

١٩٧- قال الشيخ رضي الله عنه : **ومن ذلك** - أي ومن بعض ما تضمنه هذا الباب من فنون[١] العلوم[٢]، المشار إليها[٣] في[٤] صدر الكتاب - **سر[٥] ظهور[٦] الأجساد بالطريق المعتاد.**

اعلم رضي الله عنه أن الصوفية فرقوا بين الجسم والجسد. فقالوا إن الجسم هو كل صورة مرئية[٧]، قابلة للأبعاد الثلاثة، حال[٨] كونها كثيفة[٩] الأصل طبعا. وقالوا إن الجسد هو[١٠] عبارة عن كل صورة تتشكل[١١] بها روح من[١٢] الصور الجسمانية.

١٩٨- تصور الروح في الأشكال المشهودة

وإذا[١٣] قد[١٤] عرفت ذلك، فاعلم[١٥] أن قول الشيخ رضي الله عنه **سر ظهور الأجساد بالطريق المعتاد** هو[١٦] عبارة عن تصورات[١٧] الروح في الأشكال[١٨] الحسية، المشهودة، الصورية. وإنما قال الشيخ[١٩] **بالطريق المعتاد**[٢٠]، ليعلم[٢١] أن المراد بذلك تصور[٢٢] الأرواح الجزئية، كما يجري[٢٣] للشخص[٢٤] في حال فكره[٢٥] من تصور[٢٦] روحه الجزئية بالصور[٢٧] الخيالية، المشهودة له عين[٢٨]؛ أو كما يجري للنائم من تصور fol.30b روحه الصور[٢٩] المرئية في النوم، المشهودة له[٣٠] حسا وشهادة.

---

١ - Hu: الفتوحات // ٢ - Hu: العلمية؛ I9, A: العلم // ٣ - S: - // ٤ - I9: من // ٥ - I7: من // ٦ - Hu: - // ٧ - Hu: مرتبة // ٨ - K: حالة // ٩ - B, I7: كشف // ١٠ - K: - // ١١ - K, Hu: يتشكل // ١٢ - I7: + مـــن // ١٣ - K: وإذ // ١٤ - I7: - // ١٥ - Hu: فـــافهم // ١٦ - K: - // ١٧ - Hu: تصويرات؛ I7: تصور // ١٨ - Hu: أشكال // ١٩ - A: - // ٢٠ - I9: - // ٢١ - I7: تعلـم // ٢٢ - K: تصورات // ٢٣ - K: يجيء // ٢٤ - K: للأشخاص // ٢٥ - K: تفكرهم // ٢٦- Hu: - (الأرواح...تصور) // ٢٧- Hu: - // ٢٨- I7: - (له عينا) // ٢٩- I9, S: بالصور؛ A: - (الخيالية...الصور)؛ K: بالصورة // ٣٠- S: + عينا، أو كما يجري للنائم من تصور روحه بالصور المرئية في النوم، المشهودة له

١٩٩- يقبل البرزخ طرفين بذاته

ولما كان عالم الخيال وعالم المثال متشابهين، كأنهما من جنس واحد، وكان البرزخ أيضا شبيها لهما[١]، قال تنبيها[٢] على ذلك: **البرزخ ما قابل الطرفين بذاته.**

أراد الشيخ رضي الله عنه أن يعلمك أن عالم الخيال برزخ لكونه قابل طرفي ـ الجسم والروح الإنسانية ـ بذاته، وأن عالم المثال أيضا برزخ، لكونه قابل طرفي ـ المعنى والصورة ـ بذاته، وأن العالم الذي تصير[٣] إليه الأرواح بعد فراقها للأجسام[٤]، أيضا برزخ، لأنه قابل طرفي ـ دار[٥] الدنيا[٦] والآخرة ـ بذاته.

٢٠٠- ذكر العوالم البرزخية في كتاب للشارح

فكل من هولاء البرازخ[٧] بين[٨] أحكام طرفيه؛ لا بد له من ذلك، إذ هو fol. 31a ناشيء منهما. فالخيال بين أحكام الجسم وبين أحكام الروح؛ والمثال بين أحكام الصورة والمعنى؛ والمحل، الذي يقيم[٩] فيه الأرواح بعد فراق الأجسام[١٠]، بين أحكام الدنيا والآخرة. وقد ذكرنا ذلك[١١] مفصلا على ما هو عليه صريحا في الجزء التاسع عشر[١٢] من كتاب **الناموس الأعظم والقاموس الأقدم؛ في معرفة قدر النبي** ﷺ. فمن أراد تحقيق الخيال، والبرزخ، والمثال[١٣]، وأرض الحقيقة، التي ذكرها الشيخ في **الفتوحات**[١٤]، فلينظر[١٥] في ذلك الجزء؛ فإنما وضعت تلك الرسالة لتحقيق ذلك. فهذه الأربعة[١٦] العوالم[١٧] قريبة بعضها من بعض؛ وكل منها برزخ، لأنه قابل الطرفين بذاته.

---

١ - K: لهما // ٢ - I7: تنبها // ٣ - I9, A: يصير // ٤ - S: الأجسام // ٥ - I7: دارين // ٦ - K, I9, A: ودار الآخرة // ٧ - I9: البرزخ // ٨ - Hu: وبين؛ I9: - // ٩ - I7: يخشع؛ K: تقيم // ١٠ - Hu: الأجساد؛ K: - (بعد...الأجسام) // ١١ - I9, I7: لك // ١٢ - A, Hu: - // ١٣ - I9, A: والمال // ١٤ - Hu: فتوحاته المكية // ١٥ - Hu: فالينظر(!) // ١٦ - K: العوالم // ١٧ - I9: العوامل؛ K: الأربعة

٢٠١ـ لايبصر في البرازخ إلا من له نظر في عالم الأرواح، ونظر في عالم الأجسام وأبدى لذي١ عينين٢ من عجائب٣ آياته٤ ما يدل على قوته، ويستدل٥ به٦ على كرمه وفتوته. أراد **بذي العينين** كل من كان٧ له نظر في عالم٨ الأرواح، ونظر في عالم الأجسام، احترازا ممن هو مقصور٩ على عالم الأجسام؛ فكأنه ليس له إلا عين واحدة. (ولفظة **ما** في١٠ **ما يدل** موصولة، وهو١١ مفعول **أبدى**) وتقديره أن البرزخ ما قابل الطرفين بذاته، وأبدى أمورا١٢، تدل على قوته١٣ كل من كان له عينان١٤، يبصر بهما في العالمين؛ والدليل على أن هذه البرازخ المذكورة من الخيال، والمثال، وعالم السمسمة١٥*، والبرزخ، لها قوة، لأنها١٦ شبعة١٧ من القدرة، وأمورها منوطة بالقدرة المحضة. ليست، كأمور الدنيا، موقوفة على الحكمة والأسباب، لأن الأشياء تتكون١٨ فيها بالإرادة١٩. فهي قدرة محضة. fol. 31b وإذا صح أن هذه القوة والقدرة، صح لها أن لها كرما وفتوة.

٢٠٢ـ تمر الصور المرئية، التي تعود إلى البرزخ على الناظر فهو القلب٢٠ الحول٢١؛ أي البرزخ متقلب٢٢ في الصور، متحول في الهيئات بسر٢٣ مقتضيات٢٤ طرفيه، واختلاف أمورهما. ولهذا لا تدوم٢٥ الصور المرئية فيه للناظر، بل تمر عليه، وتذهب عنه، ولو كانت باقية، من حيث هي هي.

---

١ – A: – // ٢ – K: العينين // ٣ – A: آياته // ٤ – A: عجائبه // ٥ – I7: وتستدل // ٦ – Hu: – // ٧ – Hu: – // ٨ – Hu: علم // ٩ – Hu: منصور // ١٠ – K, Hu: – (ما في) // ١١ – Hu: –؛ A: هو؛ K: وهي // ١٢ – I7: أمور // ١٣ – Hu: قوة // ١٤ – I7: عيننا // ١٥ – Hu: الشمس // ١٦ – K: أنه // ١٧ – Hu: –؛ A: منشعبة // ١٨ – I9, I7, A: يتكون // ١٩ – Hu: الإرادة // ٢٠ – Hu: القطب // ٢١ – Hu: المحول؛ I7: المتحرك الحرك؛ I9: المتحول // ٢٢ – I7, Hu, S: منقلب؛ I9: مقلب // ٢٣ – K, S: لسر؛ Hu: ليس // ٢٤ – I9: مقضتان // ٢٥ – B, I9, I7, A, S: يدوم

* انظر عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٦، الجزء الثاني، ص ٤٣ الخ.

٢٠٣ـ يتحول البرزخ في كل صورة طرفية

فلتقلب[١] أحوال[٢] البرزخ على أهله قال: **والذي في كل صورة يتحول**. تقديره: وهو ـ أي[٣] البرزخ ـ في كل صورة من صور[٤] طرفيه يتحول.

٢٠٤ـ البرزخ يعول عليه أهل الكشف، ويجهله المحجوبون

عولت عليه ـ أي على البرزخ ـ **الأكابر**؛ يعني أهل الله لرجوعهم آخر الأمر إليه، فكان تعويلهم لذلك عليه، **حين جهلته**[٥] ـ أي البرزخ ـ **الأصاغر**؛ وأراد **بالأصاغر** المحجوبين، و**بالأكابر** أهل الكشف[٦].

٢٠٥ـ للبرزخ معنى، وله الكيفية والكمية

فله[٧] ـ أي للبرزخ[٨]ـ المضاء[٩] **في الحكم، وله**[١٠] **القدم**[١١] **الراسخة في الكيف والكم**. إنما كان للبرزخ[١٢] المعنى لتعلقه بطرفه الروحاني، **والكيف والكم** لتعلقه بطرفه الثاني[١٣]، وهو الطرف الصوري[١٤] الجسماني. ولهذا كل برزخ **سريع الاستحالة**، لكون[١٥] صورة[١٦] قليلة الدوام عند الرأي[١٧]، لا[١٨] من حيث[١٩] هي هي.

٢٠٦ـ بيد البرزخ مقاليد الأمور

يعرف[٢٠] **العارفون حاله**[٢١] **بيده مقاليد الأمور**، لكونه قدرة محضة[٢٢]، تتكون[٢٣] الأشياء فيه بالإرادة. **وإليه مسانيد الغرور**، من أجل تحول صوره؛ فمن ركن إلى شيء منها اغتر به.

---

١ – S: فليقلب // ٢ – I9: + أمل // ٣ – I9: – // ٤ – Hu: – (من صور)؛ K: صورة // ٥ – Hu: جهله // ٦ – I9: – (وبالأكابر...الكشف) // ٧ – I7: وله // ٨ – I9: – (فله...للبرزخ) // ٩ – K, B, I9, I7, A, Hu, S: المعنى // ١٠ – K, A, Hu: والقدم // ١١ – Hu: والقوم؛ K, A: والقدم // ١٢ – K: + هذا // ١٣ – I9:–// ١٤ – Hu: الضروري // ١٥ – Hu: لكونه // ١٦ – A: صور؛ K: صوره // ١٧ – K: الرئيي // ١٨ – A: – // ١٩ – Hu: – // ٢٠ – Hu: يعرفون // ٢١ – Hu: حالة // ٢٢ – I9: محض // ٢٣ – K, I9: يتكون

٢٠٧ـ تكوين الأشياء بالقدرة مثل تكون في خيال الإنسان

له١ – أي للبرزخ٢ – **النسب الإلهيي الشريف**. أراد **بالنسب** هنا تكوين الأشياء بالقدرة. ألا تراك تكون٣ما أردته في خيالك، على حساب ما شئت؟ وإن كنت متمكنا٤، كان لـك ذلك في عالم المثال، وفي العالم٥، الذي تصير٦ الأرواح fol.32a إليه بعد الانتقال من دار الفناء والزوال.

٢٠٨ـ تعبير المنامات المخالفة للطبع

ولقد جرت لي واقعة غريبة٧ في هذا المعنى: رأيت مرة في المنام، وأنا بصنعاء اليمن بتاريخ٨ سنة٩ خمس وثمان مائة١٠، إمرأة، كانت١١ قد ربتني وأحسنت إلي في صغري. وكانت١٢ قد١٣ ماتت. فرأيتها مسودة الوجه، لما تلقاه من العذاب لنظرها١٤ إلى النار. فألبست النار١٥ لها١٦ صورة الجنة، وقلت لها١٧: انظري إلي الجنة! فنظرت إليها، فزال عنها السواد، الذي في وجهها، وتهلل وجهها١٨، حتى صارت١٩ كالقمر في الحسن والبهاء. وكثيرا ما أرى٢٠ في النوم٢١ أمورا، أعرف٢٢ أن تعبيرها٢٣ في اليقظة غير ملائم للطبع٢٤، فلا أقر بها. وبعض الأحيان، أؤولها٢٥ إلى غير تلك الصورة المخالفة للطبع. فأراها كما أريد٢٦.

٢٠٩ـ لا يعرف خرق العادة في العالم الروحاني إلا بعض العارفين

ولا يستطيع على٢٧ ذلك إلا من قدر على تصريف الأمور في المعنى، وصار خرق العادة له٢٨ عادة٢٩ في العالم الروحاني. لا يعرف ذلك إلا من مارسه٣٠ من العارفين!

---

١ – B, I9, I7, A, Hu, S: فله // ٢ – Hu: البرزخ // ٣ – A: يكون // ٤ – I7: متمكن // ٥ – I7, Hu: عالم // ٦ – B, I9, I7, A: يصير // ٧ – K, Hu, S: عجيبة؛ I7: مرتبة // ٨ – Hu: –// ٩ – I9: – // ١٠ – A: – (سنة...مائة) // ١١ – A: – // ١٢ – I9: – // ١٣ – I9: وقد // ١٤ – B, A: لمنظرها // ١٥ – Hu: لها // ١٦ – Hu: النار // ١٧ – K: – // ١٨ – S: – (وتهلل وجهها) // ١٩ – Hu, S: صار // ٢٠ – Hu: روي// ٢١ – Hu: المنام // ٢٢ – K, Hu, S: + فيها // ٢٣ – I9: تغييرها // ٢٤ – K: لطبع // ٢٥ – K: أقلبها // ٢٦ – Hu: –(تلك...أريد) // ٢٧ – K, S: –؛ Hu: – (ولا...على)؛ I9: عن // ٢٨ – Hu: لها // ٢٩ – Hu: عادة // ٣٠ – A: حارسه

٢١٠- للبرزخ المرتبة الكيانية العالية

فللبرزخ تلك الصفة الإلهية القادرية، **والمنصب الكياني المنيف**؛ أي١ وللبرزخ المنصب الكياني العالي، وهو التعين بالصورة المحسوسة، المحدودة، الخلقية. فهو خلق، له وصف الحق.

٢١١- يظهر البرزخ بحكم اللطافة والكثافة

تلطف٢ في كثافته، وتكثف٣ في لطافته، لكونه بين عالمين؛ أحدهما كثيف، ولآخر لطيف. فهو يظهر بحكم٤ كل من عالمي٥ الكثافة٦ واللطافة٧ في صورة واحدة.

٢١٢- الخيال الإنساني من البرازخ

يخرجه٨ العقل٩ ببرهانه؛ أي يخرج العقل١٠ بالفكر١١ صور١٢ الأمور الخيالية، لأن الخيال من جملة البرازخ، ببرهانه. وهي الدلائل العقلية، fol. 32b التي تنتج في الفكر صورا على حسب مقتضاها.

٢١٣- يحكم الشرع على كل صورة ومعنى، ويحكم الخيال في كل موجود

ويعدله الشرع١٣ بقوة سلطانه. يعدله١٤ - أي يصرفه - **الشرع** إلى غير ما ظهر في العقل، لأن الشرع١٥ مرتبط بالوحي الإلهي. فله الحكم على كل١٦ صورة١٧ ومعنى. فلذلك لم يكن للعقل في الشرع مجال١٨. فالخيال **يحكم١٩ في كل موجود**، لأنك تسري بعقلك٢٠ في كل شيء، ولأن الخيال يستحضر كل موجود في عالمه.

---

١ - Hu: - // ٢ - Hu, S: يلطف // ٣ - Hu, S: ويكثف // ٤ - S: بحسب // ٥ - Hu: عالم // ٦ - K, S: اللطافة // ٧ - K, S: والكثافة // ٨ - Hu: يخرج // ٩ - Hu: الفعل // ١٠ - Hu: الفعل // ١١ - K, Hu: بالفكر؛ I7: الفكري // ١٢ - Hu: صورة // ١٣ - I7: الغرع(!) // ١٤ - K: - // ١٥ - I9: العقل // ١٦ - I9: - // ١٧ - I9: صورة // ١٨ - A: محال // ١٩ - I7: بحكم // ٢٠ - A: لعقلك؛ I7: تعقلك

٢١٤ـ لا يمكن أحد من رفض حكم العقل

وإلى صحة الأمور المشهودة بحكم الدلائل العقلية[١] أشار بقوله: **ويدل على صحة حكمه، بما[٢] يعطيه الشهود، ويعترف به** ـ أي بصحة ما حكم[٣] العقل في الخيال به، **فيقره[٤] الجاهل بقدره** ـ أي بقدر عالم الخيال ـ **والعالم** ـ أي[٥] بقدره[٦] ـ، **ولا يقدر[٧] على رد حكمه حاكم**، لأن[٨] العقل إذا اقتضى أمرا، لا يمكن أحد[٩] من أهل المعرفة رد[١٠] ذلك[١١] الحكم[١٢]. وقد شرحت[١٣] لك[١٤] بهذه النبذة جميع ما تضمنه[١٥] الباب الثامن من **الفتوحات المكية**. فافهم وتأمل! والله الموفق للصواب.

---

١ – Hu: – // ٢ – Hu: ما // ٣ – I7: بحكم // ٤ – A: فيقسر // ٥ – I7: – // ٦ – S: يقدر؛ I7: + أي // ٧ – I7: تقدر // ٨ – I7: أن // ٩ – S: أحدا // ١٠ – Hu: – // ١١ – K: + ذلك // ١٢ – I9: الحاكم // ١٣ – Hu: شرحنا // ١٤ – I7: + كل // ١٥ – Hu: + هذا

الباب الثاني عشر: شرح الباب التاسع من الفتوحات المكية

٢١٥ـ قال الشيخ رضي الله عنه : **ومن ذلك** ـ أي ومن بعض ما[1] تضمنه هذا الباب من فنون[2] العلوم[3] ـ **سرالوالج والمارج**[4]*.

الوالج إشارة إلى الأرواح الطاهرة، المتخلقة[5] من العنصريين[6] العلويين[7]، وهم ملائكة الجو[8] بين السماء والأرض. **والمارج** هو[9] الأرواح الخبيثة، وهي الجن، خلقهم الله تعالى من امتزاج النار[10] بالهواء، كما خلق الإنسان من امتزاج الماء بالتراب[11].

٢١٦ـ الانقلاب طبعا للجن

ولما كان خلق الجان من امتزاج النار بالهواء[12]، كان الانقلاب طبعا له، لأن الهواء لا ثبوت له؛ وكذلك[13] النار تريد العلو والارتفاع طبعا. ألا fol. 33a تراك[14]، إذا أخذت شمعة[15] وأقلبتها؟ تتقلب[16] نارها معك، بل[17] ترجع إلى فوق بالطبع، لأن الركن الناري يتعالى طبعا[18]؛ وبعكسه التراب، لا يطلب إلا السفل.

١- A:- // ٢- I7: الفنون //٣- K, A: العلم // ٤- Hu: والمالج // ٥- K: المختلفة // ٦- I9,I7, S: العنصرين؛ Hu: الصغيرين // ٧- I9, Hu, S: العلوين // ٨- Hu: التي // ٩- Hu:-؛ I7: هم // ١٠- A: النا // ١١- I7: - (كما...بالتراب) // ١٢- I7: - (ولما...بالهواء) // ١٣- A: ولذلك // ١٤- Hu: ترى // ١٥- I7: الشمعة // ١٦- I7, Hu: تقلب؛ A: يتقلب // ١٧- A:- // ١٨- Hu:-

*انظر سورة الرحمن (٥٥)، ١٥

٢١٧- المعصية عرض للإنسان، طبع للجن

فلو أخذت كفا من تراب، ورميت به فوق، لرجع[١] إلى أسفل بالطبع. ولهذا كان الإنسان مؤتمرا مطيعا[٢]، والجان مخالفا عاصيا. فإن عرضت معصية من الإنسان، كانت تلك الفعلة[٣] منه[٤] عارضة[٥]، لما يقتضيه[٦] طبعه؛ كما أنه، لو عرضت[٧] طاعة من الجن، كانت تلك الطاعة عارضة، لما يقتضيه[٨] طبعه[٩]. ومن ثم تاب الله على آدم، ولم يتب على إبليس، لأن إبليس[١٠] من طبعه المعصية[١١]*.

٢١٨- إبليس هو محل المعصية والخلاف

ألا تراه[١٢] تكبر، وقال: *أنا خير منه***، في حضرة الحق؟ ولم يصدر من الإنسان، الذي هو آدم، إلا البكاء، والندم، والخوف[١٣]، لما يقتضيه التراب من الذلة والسفل. فلهذا المعنى لعن[١٤] إبليس، لأنه محل المعصية والخلاف.

٢١٩- واقع الخلاف من آدم ومن إبليس

هو[١٥] المشار إليه بقوله: **أول جواد كبا**[١٦]**، حين أمر، فأبى**؛ يعني[١٧] إبليس هو أول من خالف[١٨] أمر[١٩] الله. ونعته[٢٠] بأنه[٢١] جواد، لأنه كان قبل ذلك من المقربين. فإبليس أول من خالف في الأمر، وآدم - عليه السلام - أول من خالف في النهي، لأنه قيل له: لاتأكل الحبة، فأكل***. وإبليس قيل له: اسجد[٢٢]، فما سجد. فالخلاف واقع منهما، لا من جهة واحدة، بل من جهتين.

---

١ - I7: رجع // ٢ - K, I7, A: طبعا // ٣ - I7: المعصية؛ K: الغفلة // ٤ - I7: - // ٥ - A: - // ٦ - I9:تقتضيه // ٧ - B, I9, I7, A, Hu:عرض //٨ - Hu:تقتضيه // ٩ - I9:-(كما...طبعه) // ١٠- A, Hu:-(لأنه إبليس) // ١١ - I7: -(لأن...المعصية) // ١٢ - Hu: يراه // ١٣ - A: والخوف// ١٤ - Hu: - // ١٥ - B, I7:هو؛ I9:هنا // ١٦ - B, I9, I7, A, Hu, S:كبى // ١٧ - I9: + أن // ١٨ - Hu: خلف // ١٩ - K: - // ٢٠ - I9, I7: ولعنه // ٢١ - I9: لأنه // ٢٢ - I7:لاسجد

* انظر سورة الأعراف (٧)، ١١ - ٢٥ // **سورة الأعراف (٧)، ١٢// *** انظر سورة الأعراف (٧)، ١٩ - ٢٥

٢٢٠- كان نهي آدم قدحا في العقل

ولذلك قال الشيخ رضي الله عنه: **وأول من قدح في النهي من نهى**[١]، **وما انتهى**؛ يعني[٢] آدم - صلوات الله عليه - نهي عن أكل الحبة[٣]، فما انتهى عن ذلك. فكان فعله قدحا في العقل لأن امتثال المولى مما يحكم العقل fol. 33b بلزومه؛ فخلافه[٤] قدح في عقل المخالف طبعا.

٢٢١- يقتضي طبع تركيب الجان والإنسان من ركنين مخالفين المخالفة

وإنما وقع الخلاف في هذين الجنسين دون سائر الأجناس، لأن الظهور في تركيبهم ركنين[٥]، على أن بقية الأركان موجودة في كل جنس منهما. فالجن من النار والهواء، والإنسان من الماء والتراب. والخلاف واقع بين النار والهواء، لأن النار يابس، والهواء رطب، وبين الماء والتراب، لأن التراب يابس، والماء رطب. فغلب حكم الخلاف في ذوات هذين الجنسين دون غيرهما، لأن كل موجود[٦] سواهما غير مخصوص بركنين، بل يتساوى[٧] فيه الأربعة الأركان[٨]، جمعا وفرادى[٩]. وكل من الجان والإنسان[١٠] أيضا، فتوجد[١١] فيه الأركان الأربعة، لكن[١٢] الظهور في كل منهما لركنين[١٣]، كما ذكرناه[١٤]. فلهذا حالفوا، لأن طبع[١٥] تركيبهم يقتضي المخالفة.

٢٢٢- يظهر بالخلاف شرف الإنسان، ونقص الشيطان

وإلى ذلك أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله[١٦]: **سن**[١٧] **الخلاف في الائتلاف، فأظهر النقيض ليعرف الحبيب من البغيض**. جعل الله الخلاف مسنونا[١٨] في طبع تأليف الإنسان والجان، وطلب[١٩] منهما ما يناقض طبع كل منهما. فطلب من الجن[٢٠]، الذي أصله التكبر[٢١]، أن يتواضع[٢٢] فيسجد[٢٣]؛ وطلب من[٢٤] الإنسان، الذي أصله يقتضي التغذي[٢٥] بالحبة، أن يتركها. فأظهر لكل[٢٦] منهما ما يناقض مقتضى[٢٧] طبعه. مخالفا ليظهر[٢٨] بذلك شرف **الحبيب** ـ هو الإنسان ـ، ونقص[٢٩] **البغيض**[٣٠] وهو العدو، الشيطان[٣١].

---

١ - I7: - (من نهى) // ٢ - Hu: + أن // ٣ - K: الجنة // ٤ - I7: الخلافة // ٥ - I9, S: بركنين؛ K, Hu: لركنين // ٦ - I7: موجود // ٧ - I7: متساوي // ٨ - K, Hu, S: أركان // ٩ - Hu, S: وفرادا // ١٠ - Hu: الأنس // ١١ - K, A: توجد // ١٢ - S: لكل // ١٣ - I9, A: الركنين // ١٤ - Hu: ذكرنا // ١٥ - Hu: الطبع // ١٦ - S: - // ١٧ - Hu: سر // ١٨ - Hu: مستوربا؛ I9, I7: متساوي // ١٩ - I7: وعلب // ٢٠ - K: الجان // ٢١ - K: الكبر // ٢٢ - Hu: يتواضعوا // ٢٣ - Hu: فسجدوا // ٢٤ - I9: - // ٢٥ - I9: المغذي // ٢٦ - Hu: كل // ٢٧ - I7: - // ٢٨ - I9: فيظهر // ٢٩ - A, S: بغض؛ Hu: بعض // ٣٠ - A: البعيد، الذي // ٣١ - S: إبليس؛ Hu: والشيطان

٢٢٣- امتثل إبليس أمر الله فيما يشقيه

امتثل الأمر فيما يشقيه؛ يعني أن إبليس خالف الحق فيما يسعده[١]، حيث أمره بالسجود، ولم يسجد، وامتثل[٢] الأمر من[٣] الله فيما يشقيه[٤]، حيث قال له[٥] الله[٦] تعالى[٧]: ***واستفزز من استطعت منهم بصوتك، واجلب عليهم*** fol 34a ***بخيلك ورجلك***[٨]*؛! فأطاع[٩] ذلك، ولم يعص.

٢٢٤- ترك إبليس لسجود آدم بسبب التوحيد أيضا

وحل به - أي بإبليس[١٠] - **ما كان يتقيه**[١١] من الذلة، والبعد عن[١٢] الله، لأنه ما ترك السجود لآدم، إلا بسبب أمرين: أحدهما، لئلا يسجد لغير الله، فيبعد[١٣] عنه[١٤] من أجل ذلك. والثاني، لئلا يحل[١٥] به[١٦] المذلة. فحل به الأمران[١٧] جميعا بالخلاف لأمر الله تعالى.

٢٢٥- إبليس والجن ملازمون للردى

فهو والجن[١٨] **يخالف**[١٩] **الردى، ويخالف الهدى؛ ولا يترك سدى**[٢٠] (**يخالف**[٢١] الأولى بالحاء[٢٢] المهملة، من المحالفة[٢٣] - وهي القسم بعدم[٢٤] الخلاف -، **ويخالف** الثانية بالخاء المعجمة[٢٥]، من الخلاف). وتقديره أنه[٢٦] ملازم للردى[٢٧]، كأنه حلف أن لا يفارق ما يكون سببا للبلاء[٢٨]، وجاء[٢٩] بخلاف ما هو سبب[٣٠] للهدى.

٢٢٦- طبع الجن الميل إلى الغي

ومع[٣١] **اتصافه بالخوف، لا يبرح في معاملته بالحيف**[٣٢]؛ يعني أن طبع الجن الميل والانحراف إلى الغي[٣٣]. فلو قدر أنه يخاف من الله، لا يبرح[٣٤] يحيف[٣٥] في معاملته له[٣٦]، ولا يقصد سواء السبيل، لأن المخالفة من طبعه، الذي هو عليه.

١- A: يستعيده // ٢- Hu: مقدار // ٣- I7: - // ٤- Hu: يسبقه؛ A: يشتقيه // ٥- K: - // ٦- I9: - // ٧- K: + له // ٨- I9: ورحل؛ K: - (واحلب...ورحلك)، + الآية // ٩- Hu, S: + في // ١٠- K: إبليس // ١١- Hu: ينفيه؛ I7: يشقيه // ١٢- I7: من // ١٣- I7: فيبعده؛ I9: فبعده // ١٤- Hu: - // ١٥- K: تحل // ١٦- A: فيه // ١٧- A, S: الأمرين // ١٨ - S: الجن // ١٩ - Hu: يخالف // ٢٠ - Hu, S, A, I7, I9, B: سدا // ٢١ - Hu: يخالف // ٢٢ - Hu: بالخاء // ٢٣ - Hu: المخالفة // ٢٤ - A: بعد // ٢٥ - A: - // ٢٦ - Hu: الة // ٢٧ - I7: الردى // ٢٨ - Hu: لبلاء // ٢٩ - Hu: - // ٣٠ - S: سببا؛ I9: بسبب // ٣١ - A: وما // ٣٢ - Hu: بالخيف // ٣٣ - I9: المعنى // ٣٤ - Hu: برح // ٣٥ - Hu: يخيف // ٣٦ - A, Hu: -

* سورة الإسراء (١٧)، ٦٤

٢٢٧- يخرق الله الحجب عن جن ثابت على الطاعة

فإذا جنح[١] **منهم من جنح**[٢] **إلى ربه طائعا، وكان لباب سعادته قارعا، لم يحسن أحد منا يقرع**[٣]**، قرعه وكان الحق بصره وسمعه**؛ يعني الجن، إذا اتفق أن يرغب أحد منهم إلى ربه، وخالف ما يقتضيه الطبع الناري من المعصية، والطبع الهوائي من عدم الثبوت على أمر، فأطاع، وثبت على الطاعة، يخرق في سرادق[٤] الحجب، لأنها روحاني، لا كثافة فيه. فلأجل ذلك لم يستطع أحد من الإنس أن يبلغ بجسمه ما يبلغه[٥] ذلك الجني الكامل المطيع.

٢٢٨- الجن إذا توجه للشيء توجه فيه بالكلية لأنه روح

إن سمع أنصت، لأنه[٦] روح[٧]. إذا توجه للشيء[٨]، توجه فيه[٩] بالكلية.

ألا تراهم fol. 34b أنصتوا للحق، لما سمعوا[١٠]، فقال قائلهم: ***إنا سمعنا قرآنا عجبا، يهدي إلى الرشد***[١١]* ؟ ولهذا قال ﷺ: **هم**[١٢] ***أسمع وأنصت***[١٣] ***منكم*** ** ألا تراهم، لما سمعوا قوله تعالى: ***فبأي آلاء ربكما تكذبان؟*** *** قالوا[١٤]: ولا بشيء[١٥] من آلاء ربنا[١٦] نكذب****.

٢٢٩- من توجه للشيء بالكلية، يجد فيه من العجائب والغرائب

وإن أسمع[١٧] **أبهت**، لما يبدي[١٨] به[١٩] من[٢٠] العجائب، التي يصل علمه إليها، والغرائب[٢١]، التي يقتضيه[٢٢] طبعه وعالمه. وقد شرحت[٢٣] بهذه النبذة عن[٢٤] خلاصة ما حواه الباب التاسع من **الفتوحات المكية**[٢٥] فاعلم!

---

١ - A: جنح // ٢ - A: احتج // ٣ - K: - // ٤ - Hu, S: سرادقان // ٥ - Hu: يبلغ // ٦ - Hu: - // ٧ - A: روحاني // ٨ - I7: كشئ // ٩ - S: إليه؛ Hu: - // ١٠ - K, Hu, S: سمعوه // ١١ - K: - (يهدي...الرشد) + الآية // ١٢ - A: - // ١٣ - I7: - // ١٤ - A: - // ١٥ - B, I9, A: لشيء // ١٦ - Hu: بنا // ١٧ - Hu: سمع // ١٨ - Hu: يبدوا؛ I7, A: تبدي؛ K: يبديه // ١٩ - K: - // ٢٠ - S: - // ٢١ - I7: لغرائبها // ٢٢ - I9, I7, A: تقتضيه // ٢٣ - Hu: شرحنا لك // ٢٤ - K, S: - // ٢٥ - I7: -

* سورة الجن (٧٢)، ١ - ٢ // ** انظر البخاري، جنائز ٨٦، مغازي (٨)؛ مسلم، جنة ٧٦، ٧٧ ...الخ

*** سورة الرحمن (٥٥)، ١٣، ١٦ وغيرهما // **** انظر سورة الأنعام (٦)، ٢٧

الباب الثالث عشر: شرح الباب العاشر من الفتوحات المكية

٢٣٠ـ قال الشيخ رضي الله عنه :

ومن ذلك أي ومن بعض ما تضمنه هذا الباب من[١] فنون[٢] العلوم المذكورة في الكتاب ـ **سر النور** ـ أي الوجود المطلق، الذي هو الحق ـ **في الخفاء والظهور**؛ يعني **بالخفاء** تجلي الحق لنفسه، في ذاته[٣]، بذاته[٤]، و**بالظهور**[٥] تجليه بخلقه[٦] في مخلوقاته.

٢٣١ـ تعينت الأعيان الثابتة بتعين الأسماء والصفات

أشرقت ـ أي ظهرت ـ **الأنوار** ـ أي الأسماء الذاتية[٧] والصفات الإلهية ـ **فشرقت** ـ أي تعينت الذات بتعين الأسماء والصفات[٨] ـ **فتميزت بها** ـ أي الأسماء[٩] والصفات ـ **الأعيان** الثابتة، التي هي حقائق الممكنات؛ **فافترقت**، يعني تعين[١٠] كل موجود بسبب الأسماء والصفات، لأنها آثارها.

٢٣٢ـ أغنى منظر الموجودات عن منظر الأسماء والصفات

فحصلت[١١] الأعيان في الفرق بعد الجمع[١٢] الأول[١٣]. **فأغنت الإشارات عن العبارات.** أراد **بالإشارات** الموجودات[١٤] الكونية[١٥]، التي هي آثار الأسماء والصفات، و**بالعبارات** الأسماء والصفات. والمعنى[١٦]: أغنى[١٧] الناظرين شهود الأثر عن شهود[١٨] المؤثر.

١- K: - // ٢- I7: الفنون // ٣- I9: - (فب ذاته) // ٤- I9: + في ذاته // ٥- I7: والظهور // ٦- K: لخلقه // ٧- K: - // ٨- S: - (الإلهية...والصفات) // ٩- K: بالأسماء // ١٠- I9: بعين؛ K: تعيين // ١١ - I9: فجعلت // ١٢ - Hu: جمع // ١٣ - Hu: الجمع // ١٤ - Hu: الموجود // ١٥ - K: - // ١٦ - K: الحق(!) // ١٧ - I9, I7, A: أعني // ١٨ - I9: فهو

٢٣٣- من صفات الموجودات الحكم والتحكم

فمنها - أي من الموجودات الكونية - **من هيم** كالملائكة fol. 35b المهيمة في جلال الله وجماله، **فتهيم**١ كالعقل الأول، والنفس الكلية، والروح الكلية. **ومنها** - أي من الموجودات الكونية - **من حكم** كالطبيعة، **فتحكم** كالملائكة الموكلة بتدبير العالم، لأنهم تحكموا٢ في إيجاد الموجودات، كالعقل الفعال، وكالأركان الأربعة، وكالكواكب السبعة.

٢٣٤- كل ملك له وظيفة مخصوصة ومحل ثابت

فلكل عين - أي ملك من هذه الملائكة المهيمة والمحكمة٣ - **مقام معلوم** أي وظيفة٤ مخصوصة يقوم بها٥، ومحل٦ مخصوص من الكمال يكون عليه٧ - **وحد مرسوم** لكل من هذه الملائكة لا يتعداه، وذلك٨ الحد هو ما يقتضيه قابليته الفاعلية٩ والمنفعلية١٠، والصورية والمعنوية، والكلية والجزئية.

٢٣٥- دور الملائكة هو إيصال المدرك وغير المدرك

فمنه١١ - أي١٢ مقام هذه الأملاك١٣ - **مرموز**، لا يدرك بالعقل، كمقام١٤ القلم الأعلى واللوح المحفوظ. **ومنه مفهوم**، كمقام الأركان الأربعة، لأن فعل الطبائع في الوجود مفهوم عقلا، ومشاهد حسا.

٢٣٦- الملائكة، على أنهم أرواح، لهم القابلية لكل صورة

يخلقون١٥ **نفوسهم، كما يشاؤون**؛ يعني١٦ الأرواح الكلية كالهيولى، فإنها تتكون حسب ما تقتضيه من الصور؛ وكالطبيعة١٧، إذا تخلقت نارا، أو هواء١٨، أو ترابا، على حسب المقتضى. فتختلف١٩ بصورته؛ فهي الخالقة٢٠ لنفسها٢١ بقدرة٢٢ الله تعالى٢٣.

---

١ - I7: فهم // ٢ - I7: يحكمو؛ I9: تحكمو // ٣ - I7: المحكمة // ٤ - S: وضيفة؛ A: I9, I7: ولمنقة // ٥ - A, Hu: - (يقوم بها) // ٦ - S: ومجال // ٧ - Hu: - // ٨ - Hu: ذلك // ٩ - I7: فاعلية // ١٠ - I7: والمنفعلية // ١١ - I7: فمنها // ١٢ - K: + من // ١٣ - S: الملائك // ١٤ - A, Hu: لمقام// ١٥ - I9: يخلقون // ١٦ - B, I7, A: بمعنى// ١٧ - K, I9, I7: كالبيعة // ١٨ - K, Hu: + أو ماء // ١٩ - I9, A: فيتخلق؛ I7: يتخلق // ٢٠ - S: الخالقية // ٢١ - Hu: بنعتها؛ I7: لبعضها // ٢٢ - Hu: بقدرته // ٢٣ - Hu: - (الله تعالى)

٢٣٧ـ تحول الملك في صورة وحيه

وفي أي صورة شاؤا[١] **يتحولون**؛ يعني أن الأرواح الكلية تتصور[١٢] بأي[٣] صورة[٤] يقتضيها[٥] قوابلها من الصور الجزئية، فتتحول[٦] فيه؛ كما تحول جبرئيل - عليه السلام - في صورة دحية الكلبي*.

٢٣٨ـ يظهر الأملاك الفاعلين للأمور

هم الحدادون؛ أي الأرواح المهيمة هم الجاعلون لهم حدودا[٧]، حسب ما تقتضيه قوابلهم. فلا يتعدى شيء[٨] منهم حده fol. 35b **والحجاب**؛ أي الملائكة المحكمة، هم حجاب الله تعالى، لأنهم الفعلة للأمور، فلا ينظر الناظر إلا إليهم. فهم[٩] حجاب، يمنعون[١٠] أبصار[١١] الناظرين[١٢] إليهم[١٣]، إن تقع[١٤] على الحق تعالى. وبهم حجب عن الله من حجب.

٢٣٩ـ الملائكة لهم البطون والظهور

ولهم[١٥] ـ أي للملائكة[١٦] المهيمة والمحكمة ـ **الظهور**، تارة حسا، وتارة عقلا، صورة ومعنى، **والحجاب**. ولهم البطون، لأن مقامهم يقتضي ذلك ـ ألا ترى إلى الهيولى، كيف ظهرت بظهور الصور[١٧]؟ وهي، أعني الهيولى، باطنة[١٨] على الحقيقة بعد هذا التعين ـ والظهور.

٢٤٠ـ الملائكة ظاهرون وباطنون في حال واحد

إن هذا لشيء عجاب؛ يعني كونهم ظاهرين في بطونهم، وباطنين في ظهورهم، أمر يحصل منه التعجب[١٩] لحصول النقيضتين بحال واحد.

٢٤١ـ يحفون الملائكة بالعرش

يكثرون[٢٠] **التكبير، ويحفون بالسرير**؛ أي بالعرش. والمراد به[٢١] هنا جميع المظاهر الكونية. فإن هذه الملائكة المهيمة والمحكمة حافون بها.

---

١ - I9: - // ٢ - A: يتصور // ٣ - A: بكل // ٤ - A: - // ٥ - K, Hu: تقنضي؛ I7 ,I9: تقتضيه // ٦ - I9, A: فيتحول // ٧ - Hu: حدود // ٨ - Hu: بشيء // ٩ - K: وهم // ١٠ - K: + أيضا // ١١ - Hu: أيضا // ١٢ - K, Hu, S: الناظر // ١٣ - K: - // ١٤ - I9, I7, A: يقع // ١٥ - Hu: لهم // ١٦ - Hu, S: الملائكة // ١٧ - Hu: الصورة // ١٨ - Hu: الباطنة // ١٩ - A: العجب // ٢٠ - I7: يكبرون // ٢١ - S: -

* هو صحابي (ت ٤٥/ ٦٦٥)

٢٤٢ـ الملائكة لهم المنصب الأعلى

لهم المقام الأشمخ[١]؛ أي المنصب الأعلى لهم[٢]، لأنهم مخلوقون[٣] بغير واسطة، كالعقل الأول، أو بواسطة قليلة، كالأرواح الكلية؛ أو لكونهم أسبابا كلية لوجود الوجودات.

٢٤٣ـ مذهب ابن العربي في مرتبة الملائكة

ومنزلهم ـ أي[٤] منزل[٥] الملائكة المهيمة والملائكة المحكمة ـ **بين الله والعلماء**[٦] **كالبرزخ**[٧].

جعلهم الشيخ رضي الله عنه أفضل من البشر الكمل[٨]. فقال إنهم[٩] متوسطون بين مرتبة[١٠] الألوهية وبين مرتبة الإنسان الكامل. هذا مذهبه.

٢٤٤ـ مذهب الجيلي في ذلك

ولا أقول بذلك؛ بل مرتبة الإنسان الكامل عندي[١١] فوق مرتبة[١٢] الملائكة كلهم[١٣]، لأنهم له كالقوى للجسد، وكالصفة للذات، وكالعرض للجواهر.

٢٤٥ـ من كان على قلب ملك هو خليفة الله

وأصحاب النسب منهم[١٤] **الخلفاء**[١٥] **من البشر**؛ يعني[١٦] من كان[١٧] منسوبا[١٨] إلى أحد هذه[١٩] الملائكة المهيمة والمحكمة[٢٠] بحكم ما تحقق به في المراتب الكمالية الكلية[٢١] الجملية، والجزئية والتفصيلية[٢٢]، كما يقال: فلان على قلب إسرافيل، وفلان على قلب ميكائيل كان خليفة الحق، يعني نبيا. fol. 36a

---

١- A: الأسمخ // ٢- K: - // ٣- S: مخلوقين // ٤- A: منهم // ٥- A: -؛ I7: منزلة // ٦- I9: -؛ K: والعالم مثل // ٧- I9: والبرزخ؛ K: البرزخ // ٨- A: + هذا مذهبه // ٩- S: -؛ Hu: لأنهم // ١٠- Hu: - // ١١- A: غيري // ١٢- Hu: - (الإنسان ... مرتبة) // ١٣- K: - // ١٤- Hu: - // ١٥- Hu: + منهم // ١٦- Hu: + أن // ١٧- I7: + منهم // ١٨- I7: منسوب // ١٩- I7: من // ٢٠- I9: - (المهيمة والمحكمة) // ٢١- A: - // ٢٢- K, Hu: التفصيلية

٢٤٦- الأقسام الثلاثة للخلفاء

واعلم أن الخلفاء على أقسام:

- خلفاء الله، على ما هو[١] له، يقومون بصفاته عنه؛ وخلفاء الله[٢]، على ما هو منه، يقومون به في خلقه؛ وخلفاء لخلفاء[٣] الله في[٤] كلا[٥] القسمين[٦].

فالخلافة المحضة فيما هو لله[٧]، لمحمد ﷺ، وللأنبياء، والأولياء الكمل. والخلافة المحضة فيما[٨] من الله، لمحمد ﷺ وحده؛ والأنبياء[٩] والأولياء[١٠] الكمل نوابه، فهم خلفاء خليفته[١١] ﷺ.

٢٤٧- لا يدرك هذا العلم إلا بالرؤية والكشف

ولما كان هذا العلم مما[١٢] لا يمكن دركه لأحد[١٣] إلا بالكشف والرؤية، قال: **يعلم ذلك من تحقق بالنظر**؛ يعني بالشهود والرؤية. ولهذا قال: **واعتمد[١٤] على[١٥] ما جاء بالكشف[١٦] والخبر[١٧]**. أراد[١٨] **بالخبر** قوله ﷺ: **كنت نبيا، وآدم بين الماء والطين**. وهذا الخبر هو[١٩] الذي يعطيه الكشف.

٢٤٨- لا يدرك العقل كون محمد نبيا قبل ظهور الكل

ولما كانت النبوة تقتضي[٢٠] أن يكون محلها التوسط بين الله وبين الخلق، وكان ﷺ واسطة الجميع[٢١] قبل ظهور الكل، كأن هذا موضع تحير[٢٢] العقل[٢٣]، حيث وجد نبي من غير قوم يرسل إليهم، قال: **والعقول[٢٤] من حيث أدلتها قاصرة عن إدراك هذا العلم، لطموس عين الفهم**؛ يعني وكونه ﷺ نبيا قبل وجود[٢٥] آدم وذريته مما لا تدركه العقول، لطموس طريقة الفهوم[٢٦] الموقوفة على الأدلة. فافهم[٢٧]! فقد[٢٨] شرحت[٢٩] لك جميع ما حواه الباب العاشر من **الفتوحات المكية**. fol. 36b والله الموفق، لا رب غيره.

---

١ – A: + عليه // ٢ – I9: – // ٣ – Hu: خلفاء؛ A: الخلفاء؛ I7: – // ٤ – Hu: على // ٥ – Hu: – // ٦ – Hu: قسمين // ٧ – K, A, Hu: الله // ٨ – K: + هو // ٩ – Hu: والأولياء // ١٠ – Hu: والأنبياء // ١١ – K: خلافته // ١٢ – I7: ما // ١٣ – Hu, S: – // ١٤ – A: – // ١٥ – A, Hu: – // ١٦ – Hu: به الكشف // ١٧ – S: + في مجاني العبر // ١٨ – Hu: المرد (!) // ١٩ – I7: – // ٢٠ – A: يقتضي // ٢١ – K: الجمع // ٢٢ – S: يحير؛ I7: + فيه // ٢٣ – I9, B: للعقل // ٢٤ – I7: والعقل // ٢٥ – S: – // ٢٦ – I9: الفهم // ٢٧ – Hu: – // ٢٨ – K: وقد // ٢٩ – Hu: شرحنا

٢٤٩- خاتمة الكتاب

والحمد لله، أولا وآخرا، وباطنا وظاهرا

وصلى الله على سيدنا محمد، وآله، وصحبه، وسلم

والحمد لله، رب العالمين!

الفهارس

١ – فهرست الآيات القرآنية

٢ – فهرست الأعلام

٣ – فهرست الكتب والمخطوطات

٤ – فهرست المصطلحات

1.3. DARSTELLUNG DES GEDANKENGANGES

Vorbemerkung:
Da die Übersetzung eines Textes derartig spekulativen Inhalts zu dessen Verständnis nicht unbedingt hilfreich ist, wird statt dessen eine Inhaltswiedergabe in eigenen Worten vorgenommen. Die Kapiteleinteilung der deutschen Wiedergabe der Gedankenzusammenhänge, die im arabischen Text behandelt werden, folgt der Einteilung, die bei der Edition des Textes vorgenommen wurde. Um einen einigermaßen lesbaren Text herzustellen, aus dem die Argumentationszusammenhänge al-Ǧīlīs deutlich werden, wird darauf verzichtet, die Paragrapheneinteilung der arabischen Textvorlage sowie deren Überschriften zu übernehmen; die entsprechenden Ziffern erscheinen statt dessen eingeklammert im Text.

Erläuterung der in den „Mekkanischen Eröffnungen“ behandelten Fragestellungen und Öffnung der verschlossenen Türen der unmittelbar erlangten mystischen Erkenntnisse

Ein Werk des heiligen und gottgelehrten Herrn, des Vorbildes der nach Erkenntnis Suchenden, des Unterweisers auf dem Pfad, dessen Spuren man nachfolgt, des Rückhalts derer, zu denen Gesandte geschickt wurden, des Trägers der Vollkommenheiten, Weisheiten und Geheimnisse von Schönheit und Erhabenheit

ʿAbd al-Karīm b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Karīm al-Kīlānī

Möge Gott uns und den übrigen Muslimen durch diese Schrift Nutzen schenken.

Amen.

O Herr der Weltbewohner!

1.3.1. Einleitung der Schrift

Der Autor beginnt seine Abhandlung formelhaft mit einer allgemeinen Würdigung des Wissens von Gott: Dieses ist jedem anderen Wissen vor allem dadurch überlegen, daß sein Inhalt – im Gegensatz zu allen anderen Wissensinhalten – nicht auf das Diesseits beschränkt ist, sondern auch das Jenseits, also die ewige Welt nach dem Jüngsten Gericht, betrifft. Demzufolge sind auch diejenigen, die sich um Gotteserkenntnis bemühen, die ranghöchsten Gelehrten überhaupt.

Unter diesen Voraussetzungen versteht al-Ǧīlī seine Schrift als Beitrag, den Gläubigen einige Aspekte des Wissens von Gott näherzubringen (**2**).

Als alle anderen an Inhalt und Umfang überragendes Werk, das jemals über dieses Wissen verfaßt wurde, nennt er nun die „Mekkanischen Eröffnungen" des Ibn al-ᶜArabī. Leider ist dieses monumentale Werk aber stilistisch so uneinheitlich und inhaltlich so schwer verständlich, daß die wenigsten Menschen einen Nutzen daraus ziehen können: Selbst wenn sie in der Lage sein sollten, den Inhalt einigermaßen zu begreifen, versagen sie spätestens beim Versuch, die zahlreichen Anspielungen und Bilder zu entschlüsseln (**3**).

Nun hat der Verfasser der *Futūḥāt* im 559. Kapitel selbst eine Zusammenfassung des gesamten Werkes vorgenommen. Leider erleichtert diese Zusammenfassung das Verständnis der *Futūḥāt* aber in keiner Weise, im Gegenteil: Durch die nunmehr rein symbolische Ausdrucksweise ist jeglicher Zugang zu ihrer geistigen Erfassung endgültig versperrt. Um den um Erkenntnis Bemühten trotzdem die Möglichkeit zu geben, von dem umfangreichen Werk des „größten Scheichs" zu profitieren, verfaßte al-Ǧīlī seinen Kommentar (**4**).

1.3.2. Kapitel 1: Erklärung der Kapitelüberschrift

Die Überschrift des 559. Kapitels der „Mekkanischen Eröffnungen" lautet:

Die Erkenntnisse von Geheimnissen und mannigfaltigen Wirklichkeiten auf verschiedenen Daseinsebenen (5).

Die **Geheimnisse** bedeuten nun die jeweils einzigartigen feinstofflichen Substanzen, die Gott in seine Geschöpfe hineingelegt hat. Dabei hat jedes Geschöpf sein ganz spezielles Geheimnis, und es hat nichts, was darüber hinausgeht, also anderer als göttlicher Herkunft entstammt. Und

jedes dieser Geheimnisse zeigt die göttlichen Attribute, die notwendigerweise auf Sein Wesen zurückverweisen **(6)**.

Die bestimmten, der göttlichen Wirklichkeit entstammenden Beilegungen und Beziehungen dagegen, die diese Geheimnisse dann erfordern, sind die **Wirklichkeiten (7)**. Und weil Gott so umfassend ist, daß Er sich nie zwei Geschöpfen in derselben Art und Weise offenbart, auch nicht einem Geschöpf mehr als einmal in derselben Eigenschaft, befinden sich niemals zwei Geschöpfe auf ein- und derselben Stufe der Existentialisierung.

Diese Existenzstufen sind die genannten **Daseinsebenen**. Alle drei Begriffe begründen also die Einzigartigkeit eines jeden Geschöpfes, und sie begründen diese Einzigartigkeit mit der ganz spezifischen Besonderung, die Gott in jedes einzelne Geschöpf gelegt hat und die erst am Ende aller Zeiten ihre spezifizierende Bedeutung verlieren wird **(8)**.

1.3.3. Kapitel 2: Erklärung des einleitenden Gedichts

Gott hat in Seiner Schöpfung einen Warner, der sie belehrt. Er ist der Freudenbote.
Er ist das strahlende Licht, dessen Glanz unsere Herzen blendet.

Diese Verse sind auf die umfassende Daseinsweise Muḥammads im metaphysischen Sinne zu beziehen.[16] Da diese Daseinsweise als vor Raum und Zeit geschaffene „Intelligenz" angesehen wird, ist sie genau das, was sonst mit dem „Heiligen Geist" bezeichnet wird. Durch diesen Geist, der auch mit dem **strahlenden Licht** identifiziert wird, geschieht die göttliche Besonderung der Geschöpfe **(9)**.

Diese Besonderung wird nun – ganz im neuplatonisch-philosophischen Sinne – als von Gott gewollte und im einzelnen bestimmte Emanation der Geschöpfe aus dem einen bzw. ersten Geschöpf, das die oben definierten Wirklichkeiten aller anderen Geschöpfe in sich schließt, beschrieben. Bewiesen wird dieses aber nicht mit philosophischen Argumenten, sondern mit zwei – bei WENSINCK[17] nicht belegten – Hadithen, die die „erste Intelligenz" bzw. den Geist Muḥammads als erstes Geschöpf darstellen und somit die Identifizierung dieser beiden Begriffe nahelegen **(10)**.

16 Vgl. dazu die Ausführungen von M. CHODKIEWITZ, *Le Sceau des Saints*, Paris 1986, Kap. IV: La realité Muhammadienne (S. 79 ff.).

17 A.J. WENSINCK, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 Bde, Leiden 1936–1969, Bd.8 Leiden 1988.

Nun wird aber auch das „höchste Schreibrohr" in einem – im Unterschied zu den beiden anderen mehrfach belegten – Hadith als das erste Geschöpf Gottes bezeichnet, das zudem durch seine besondere Fähigkeit, nämlich die Fähigkeit zu schreiben, Dinge in sich trägt und ausdrücken kann, die nicht unmittelbar aktuell sind – auf dem Wege der Identifikation mit den bereits genannten anderen „ersten Geschöpfen" für unseren Kommentator ein weiterer Beweis für die alles Geschaffene umschließende, präexistente Realität Muḥammads, genauer gesagt seines Geistes **(11)**.

Das bereits erwähnte Vorhandensein der „ersten Intelligenz" in jedem Propheten und Heiligen wird nun am Beispiel des „Pols" verdeutlicht:

In jeder Epoche hat sie einen, in dessen Atemzügen die Schicksale verlaufen.

Der Ausdruck „Pol" *(quṭb)* meint also den in jeder Epoche der Menschheit auftretenden Menschen, der aufgrund seiner göttlichen Bestimmung die Eigenschaften Muḥammads – und damit ist hier immer der metaphysische, nicht der historische Muḥammad gemeint! – repräsentiert.[18] Als Beispiele werden Adam und Jesus genannt **(12)**.
Der nächste Vers:

Er hat ihn einzig im Dasein bestimmt. Er ist der Empfangende, Wissende und Sehende

soll nun zeigen, daß der „Pol" zwar nicht allein die Existenz innehat, seine besondere, von Gott bestimmte Existenz aber – unter seinen jeweiligen Zeitgenossen – unangefochten und einzigartig ist. Den Geist dieses Pols bezeichnet der Kommentator unter Berufung auf den Autor der *Futūḥāt* auch als das „Licht Muḥammads".

Für die nun folgende Erklärung des Gedichtverses macht sich al-Ǧīlī eine Eigenart der arabischen Schrift zunutze, nämlich die diakritischen Punkte, deren Setzung bzw. Weglassung manchmal über die Identität eines Buchstabens, damit auch des ganzen Wortes und in vielen Fällen sogar eines Sinnzusammenhanges entscheiden kann **(13)**.
So referiert er den Vers zunächst wie folgt:

O Empfangender[19], der seinen Ruhm empfindet!
In der vergänglichen Welt gibt es nichts, das Ihm gleicht.

18 Zu Ibn al-ᶜArabīs ontologischem Konzept des „Pols", das al-Ǧīlī hier offensichtlich übernimmt, vgl. z.B. die *Futūḥāt,* Kap. 73.

19 *wāǧid.*

Da es nun aber keineswegs jedem, der Gott zu erkennen in der Lage ist, auch gegeben ist, Gott in gebührender Weise zu loben, vielmehr nur den vollkommensten Heiligen, sieht der Kommentator hier einen persönlichen Einschub des Verfassers. Und den zweiten Halbvers erklärt er wohl nicht zu Unrecht als apologetische Maßnahme, die jegliche Unterstellung einer Gleichsetzung des Pols mit Gott im Keim ersticken soll **(14)**.

Es wird aber noch eine zweite Möglichkeit angegeben, den Text zu lesen:

O Einziger,[20] Dann müßte es weiter heißen:
dessen Rühmen erhaben ist!

Die Rede wäre dann ausschließlich vom Wesen Gottes als Ursprung eines jeden anderen Wesens **(15)**.

Auch das dem Pol zugeschriebene Verfügungsrecht über die Schicksale seines Zeitalters geht deshalb auf Gott zurück.
Aber auch in umgekehrter Richtung ist eine Relation zu sehen:

Für Seine Lichtstrahlen gibt es das Offenbarwerden nur durch uns, denn das Offenbarwerden geschieht durch uns.

Dieser Vers soll ausdrücken, daß die göttlichen Namen und Attribute nur in der Schöpfung verwirklicht werden können.[21] Dies trifft besonders auf die sogenannten „Bedeutungseigenschaften" oder „Wirkattribute" zu.[22]
Der nächste Vers geht noch einen Schritt weiter:

Wir sind die Manifestation jedes geschaffenen Dinges, in der die Dinge erscheinen.

Dem Menschen – und es geht aus dem Text nicht mehr hervor, daß nicht die „gewöhnlichen" Menschen gemeint sein sollen! – kommt also innerhalb der Schöpfung insofern eine Sonderstellung zu, als er in sich alle Manifestationen Gottes in den anderen geschaffenen Dingen vereint, somit alle Schöpfungswerke in ihm aufscheinen **(16)**.

20 *wāḥid*.
21 Diese Theorie ist im Denken Ibn al-ᶜArabīs von zentraler Bedeutung, vgl. etwa die umfangreiche Reflexion der Gottesnamen in Kap. 558 der *Futūḥāt*!
22 Dazu siehe Kap. 2.2.1.

1.3.4. Kapitel 3: Hinweis des Verfassers der *Futūḥāt* auf Umfang und Bedeutung des 559. Kapitels

Ibn al-ᶜArabī selbst bezeichnet am Anfang des 559. Kapitel dieses als eines der „vornehmsten" der gesamten „Mekkanischen Eröffnungen", da es alles auf dem Wege mystischer Erkenntnis Gewonnene zusammenfaßt **(17)**. Der Inhalt wird – je nach Stadium des Wanderers auf dem Pfad – in einer aufsteigenden Linie vom ersten „Aufblitzen" der Lichter der Manifestationen Gottes **(18)** über die vorübergehenden „Zustände" ; die dauerhaften „Standplätze" **(19)** ; die durch unmittelbare Eingebungen von Gott gewonnenen Erkenntnisse sowie diejenigen, die über die Besonderung durch die göttliche Eigenschaft des Wissens gewonnen werden **(20)**; die besonderen Stationen der Heiligen und die Handlungsweisen, die durch ihren Bezug zum Wesen Gottes als „allerheiligst" bezeichnet werden (im Unterschied zu den „heiligen" Handlungen, die sich auf die Namen und Eigenschaften Gottes beziehen) **(21)** bis hin zu den besonderen Gebetsformen der Mystiker geschildert, soweit sie sich auf die Menschen beziehen.

Der letzte Punkt scheint unter formalen Gesichtspunkten aus der Beschreibung herauszufallen, stellt aber inhaltlich betrachtet wohl tatsächlich einen Abschluß dar. Darüber hinaus leitet er auch eine weitere Stufe der Erkenntnismöglichkeit ein, nämlich die an die Engel ergehende Ansprache Gottes. Dabei wird unterschieden zwischen den Engeln im allgemeinen und denen, die Diener Gottes sind .

Hier nennt der Kommentator zum ersten Mal ein eigenes Werk, in dem er Näheres zu diesem Thema dargestellt haben will: „Der größte Vertraute und das ewige Meer. Über die Erkenntnis der Bestimmung des Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil"[23] **(22)**.

Die höchsten der Engel sind aber diejenigen, die die Ansprachen Gottes den von Gott dafür auserwählten Propheten oder Heiligen überbringen. Auch hier besteht also, obwohl wir uns auf „übermenschlicher" Ebene befinden, der Bezug zur Erkenntnisfähigkeit und -möglichkeit des Menschen. Ebenso ist aber auch in der Schöpfung selbst der Geist Gottes überall erkennbar **(23)**.

23 *An-nāmūs al-aᶜẓam wa-l-qāmūs al-aqdam fī maᶜrifa qadr an-nabī ṣallā allāh ᶜalaihī wa-sallam.* Diese Schrift ist in Bruchstücken über verschiedene Bibliotheken verteilt erhalten: Teil 9 Ind.Off. 664; Teil 10 Kairo II 45; Teil 11 Berlin 3024 und Kairo II 45, VII 277; Teil 12 Kairo VII 100. Die Übersetzung „Der größte Vertraute" statt des vielleicht näherliegenden „Das größte Gesetz" erfolgt in Analogie zu der Bezeichnung *an-nāmūs al-akbar* für den Engel Gabriel.

Als letzte Stufe werden die durch Enthüllung gewonnenen Erkenntnisse genannt, d.h. die Inhalte, die die Grenzen des Verstandes übersteigen und auch nicht mehr vermittelbar sind. Im gleichen Atemzug erwähnt Ibn al-ᶜArabī – um Vorwürfen aus theologischen Kreisen entgegenzutreten? – den Koran und die Sunna, aber auch – als Zugeständnis an die Philosophen? – das Urteil des gesunden Menschenverstandes (**24**).

Es werden im 559. Kapitel der *Futūḥāt* also alle denkbaren und auf verschiedenen Wegen erreichbaren Wissensinhalte behandelt, die auch im gesamten Werk erläutert werden (**25**).

1.3.5. Kapitel 4: Erklärung des 1. Kapitels der *Futūḥāt* Der Geist der Inspiration

Die Überschrift des ersten Kapitels lautet:

Über den Geist, dessen ausführlicher Darstellung ich das, was ich in diesem Buch aufgeschrieben habe, entnommen habe.

In Ibn al-ᶜArabīs Zusammenfassung im 559. Kapitel heißt es dann:

Dazu gehört das Geheimnis des offenkundigen Imam.

Wie al-Ǧīlī nun erklärt, ist dieser **offenkundige Imam** genau der im ersten *Futūḥāt*-Kapitel besprochene Geist, den er als „Wirklichkeit des göttlichen Siegels" beschreibt (**26**). Unter Berücksichtigung der unter **1.3.2** wiedergegebenen Begriffsdefinitionen ist der offenkundige Imam also die wesenhafte Feinsubstanz in Beziehung zu ihrem bestimmten Erscheinungsort. Gerade diese Beziehung unterscheidet den offenkundigen Imam vom „Geheimnis", das ja auch als Feinsubstanz definiert wurde, aber eben ohne Berücksichtigung des Erscheinungsortes.

Die Bezeichnung „Geheimnis" statt „Offenbares" sieht al-Ǧīlī auch in der Entsprechung hinsichtlich der reinen Gottheit *(ar-rūbubīya al-maḥḍa)* begründet. Obwohl also ein auch menschliche Belange bezeichnender Begriff gewählt wurde, soll dadurch die Vollkommenheit Gottes, die Ihn von der Unvollkommenheit der Schöpfung abhebt, zum Ausdruck gebracht werden (**27**).

Die feinstoffliche Substanz wird aber auch unter einem anderen Aspekt betrachtet: Als Geist der Offenbarung verstanden ist sie auch der „erste Intellekt" und damit das „höchste Schreibrohr", also der Offenbarungsort der göttlichen Wissensinhalte hinsichtlich Inhalt und Form (**28**).

Und schließlich wird das Verständnis der Feinsubstanz noch auf den menschlichen Geist ausgedehnt, der den Körper „lenkt". Denn der

Körper ist zwar, wie der Geist, die Substanz Gottes; er ist aber unfähig, die göttlichen Eigenschaften in der sichtbaren Welt umzusetzen **(29)**. Die nun folgende Charakterisierung des Geistes als

das glänzende Licht, Materie der Materien

schreibt der Kommentator einem bemerkenswerten Umstand zu: Für ihn war Ibn al-ᶜArabī der „Vollkommene Mensch", also der, der die Gesamtheit Gottes mit allen Namen und Eigenschaften aufnimmt und in vollendeter Weise widerspiegelt. Das **glänzende Licht** wird dabei als Metapher für das Gottsein verstanden[24] **(30)**. Und weil nur der Vollkommene Mensch die – in allen Menschen grundsätzlich angelegten – Möglichkeiten der Umsetzung göttlicher Eigenschaften auch tatsächlich verwirklichen kann, ist es nur ihm allein möglich, den gesamten Inhalt der göttlichen Offenbarungen so darzustellen, wie es der Autor der *Futūḥāt* konnte. Und weil nur er allein alle Formen und Inhalte wiedergeben kann, kann er von der **Materie der Materien** sprechen[25] **(31)**.

Aber diese Aufnahmefähigkeit erstreckt sich nicht allein auf äußerlich sichtbare Formen und deren Inhalte, also auf die Wirkungsweise des Offenbaren, sondern sie betrifft auch die des Verborgenen. Neben den weltlichen Relationen nimmt der Geist des Vollkommenen Menschen also auch die Wirkungsweise der nicht sichtbaren Welt auf. Er ist damit zugleich sichtbar und verborgen und zeigt im selben Augenblick die Eigenschaft des Schöpfers und des Geschöpfes **(32)**.

Der Geist des Vollkommenen Menschen beinhaltet also die weltlichen Anordnungen, obgleich er eine göttliche Stellung innehat. Aus diesem Grund wird die göttliche Leitung an den Menschen, die sie repräsentieren, ihren Mitmenschen erst kurz vor dem Tod, wenn sie also im Begriff sind, die rein weltlichen Relationen hinter sich zu lassen, sichtbar **(33)**. Als Beispiel wird ein Gefährte Abū Yazīd al-Biṣṭāmīs genannt, der zwar sozusagen gefahrlos seinen Herrn ansehen konnte, aber in dem Moment, in dem dieser ihm in den göttlichen Attributen der Mächtigkeit und Herrlichkeit erschien, starb er. Deshalb wird der offenkundige Imam ein **Beispiel für die** genannt, **die sehen können (34)**.

24 Zur Konzeption des „Vollkommenen Menschen" bei al-Ǧīlī vgl. besonders R.A. NICHOLSON, a.a.O. S. 77–142.

25 In einer offensichtlich später eingefügten Randbemerkung wird die umfassende Aufnahmefähigkeit des Vollkommenen Menschen und der Bezug auf Ibn al-ᶜArabī selbst durch den berühmten Gedichtvers aus dem *Tarǧumān al-ašwāq* unterstrichen:

„Mein Herz wurde fähig, jede Form aufzunehmen;
es ist eine Weide für Gazellen und ein Kloster für Mönche."

1.3.6. Kapitel 5: Erklärung des 2. Kapitels der *Futūḥāt*
Die Buchstaben

Das zweite Kapitel der *Futūḥāt* trägt die Überschrift:

Über die Erkenntnis der Buchstaben- und Vokalklassen der Welt und der schönsten Namen, die ihnen zukommen; über die Kenntnis der Vollkommenheiten, und über die Kenntnis des Wissens, des Wissenden und des Gewußten.

In der Verkürzung heißt es dann:

Das Geheimnis der Feinheit, die im Buchstaben niedergelegt ist.

Mit dem **Geheimnis der Feinheit** *(ẓarf)* sind dabei die vollkommenen Inhalte gemeint, die im **Buchstaben**, nämlich dem göttlichen Namen und der göttlichen Eigenschaft, verankert sind **(35)**.

Wieder verweist der Kommentator auf sein eigenes Werk: In „Der größte Vertraute und das ewige Meer" hat er auch die Buchstaben behandelt und in acht Klassen eingeteilt:

1. Die „echten" Buchstaben sind die Substanzen der Namen und Eigenschaften Gottes **(36)**.
2. Die „erhabenen" Buchstaben sind die sogenannten „festen Urbilder", also die ewigen Möglichkeiten der Wesen oder Dinge **(37)**.
3. Die „geistigen" Buchstaben werden als die lichthaften Geister beschrieben, durch die Gott die Schöpfung sichtbar werden läßt **(38)**.
4. Die „formhaften" Buchstaben bedeuten die Notwendigkeiten der Welt, was auch die Gliedmaßen der Menschen – gemeint ist wohl ihre körperhafte Beschaffenheit – mit einschließt **(39)**.

An dieser Stelle erwähnt al-Ǧīlī eine weitere eigene Schrift:

In „*Der Pol der Merkwürdigkeiten und die Sphäre der Besonderheiten*"[26] hat er nach eigenen Angaben die Relation zwischen den menschlichen Gliedmaßen und deren Entsprechungen im gesamten Universum untersucht.

5. Die „abstrakten" Buchstaben bezeichnen Bewegungen und Bewegungslosigkeit der Dinge, von denen Buchstaben ausgehen. Beispielsweise ist der Mensch in der Lage, durch bestimmte Körperhaltungen Buchstaben auszudrücken; etwa das *alif*, wenn er steht, oder im Liegen das *bā'* **(40)**.

26 *Quṭb al-aġā' ib wa-falak al-ġarā'ib.* Brockelmann (GAL II, S. 264 f.) erwähnt diese Schrift nicht; vgl. aber die Anführung des Titels in „*Der größte Vertraute…*", Berlin 3024, fol. 14a, 2!

6. Die „sinnlich wahrnehmbaren" Buchstaben erscheinen als Schrift- oder Zahlzeichen (**41**).
7. Die „gesprochenen" Buchstaben entstehen bei der Artikulation durch die bestimmte Formung des Luftstromes, durch die die einzelnen Laute unterscheidbar sind (**42**).
8. Die „imaginären" Buchstaben schließlich sind die Abbilder der Buchstaben in der Seele des Menschen, wenn er sie untereinander oder zu anderen Dingen in Beziehung setzt (**43**).

Jede dieser Buchstabenarten ist nun insofern als „Feinheit" zu verstehen, als im einzelnen Buchstaben von Gott eine vollkommene Erscheinung verankert ist. Damit werden die Buchstaben – nämlich die Namen und Eigenschaften Gottes – zu Trägern der Inhalte des göttlichen Wesens, die aber nur dem sichtbar werden, der Offenbarungen erhält.

So ist etwa der Name „Allah" Träger der Vollkommenheit, der Schönheit und der Erhabenheit, und die Buchstaben, die ihn bilden, enthalten die „Feinheit". Weil aber gleichzeitig der Mensch der Erscheinungsort der göttlichen Namen und Eigenschaften ist, kann „Buchstabe" auch gleichbedeutend mit „(Vollkommener) Mensch" gebraucht werden (**44**). Und obwohl diese Namen und Eigenschaften des „Gottseins" in jedem einzelnen Geschöpf vorhanden sind – wenn auch in unterschiedlicher Weise umgesetzt –, gibt es im göttlichen Wesen selbst keine Vielheit (**45**).

Die Feinheit, nämlich der Buchstabe, der den Namen „Allah" ausdrückt und nun gleichbedeutend mit dem Vollkommenen Menschen verstanden wird, ist aber nicht nur das „Äußere", sondern zugleich auch **die höchste Bedeutung**,[27] d.h. die Bedeutung aller göttlichen Vollkommenheiten (**46**).

Hier spielt der Kommentator wieder mit der arabischen Schriftsprache: Durch Hinzufügen eines diakritischen Punktes würde aus der höchsten Bedeutung der **Ort der vollkommenen Bedeutungen**,[28] was wieder die enge Beziehung zwischen Inhalt und Form unterstreicht (**46**).

Auch das oben erwähnte „Gottsein" *(ulūhīya)* bedarf noch einer näheren Spezifizierung: Wenn das Gottsein die eigentliche Bedeutung der Namen und Eigenschaften Gottes ist, dann erscheinen in ihm auch die unterschiedlichen Formen und Eigenschaften der Schöpfung. In dieser manifestieren sich nämlich die sieben *maṯānī*, die sozusagen die „Urerscheinungen" sind[29] (**47**).

27 *maᶜnā al-maᶜānī*

28 *maġna al-maᶜānī*

29 Das Problem der 7 *maṯānī* aus Kor. 15, 87 ist bis heute nicht zufriedenstellend gelöst. Es wird entweder das Bedeutungsfeld von „Erzählung" oder das von „zu

Durch das Gottsein, das nun auch mit dem Geist des Vollkommenen Menschen identifiziert wird, werden also die Offenbarungsorte, die sich auf die Schöpfung beziehen, mit denen des Schöpfers verbunden. Der Name „Allah", der die Inhalte des Gottseins in sich schließt, schließt deshalb auch das gesamte Dasein des Vollkommenen Menschen mit ein **(48)**.

Deshalb kann sogar gefolgert werden, daß die Betrachtung der Inhalte des Gottseins, d.h. die Vergegenwärtigung dieser Inhalte im Verstand des Menschen, über die aus Koran und Sunna zu folgernden Erkenntnisse, die unzweifelhaft richtig sind, hinausgehen kann **(49)**. – Diese überaus vorsichtige Formulierung – es ist ja nicht die Rede davon, daß das Studium von Koran und Sunna an sich überflüssig ist! – deutet die Möglichkeit einer „natürlichen" Erkenntnisfähigkeit des Menschen an, die ja zwischen Philosophen und Theologen, aber auch innerhalb der Theologie zu keinem Zeitpunkt unumstritten war.

Die Inhalte des Gottseins verwirklichen sich im Menschen aber nicht sozusagen auf einen Schlag, sondern er muß dazu sieben Stadien durchlaufen **(50)**:

1. Das reine Bekenntnis der Einheit Gottes. Um die wahre Vereinigung mit Gott zu erreichen, muß der Mensch allem, was ihn davon abhalten könnte, entsagen **(51)**.
2. Die wahre Vereinigung. Diese Stufe kann nur derjenige erreichen, der nicht im Stadium der Entwerdung verbleibt. Die Texte, die die vollkommenen Bedeutungen vermitteln, haben dann ihre Funktion als Mittel erfüllt und sind nicht mehr notwendig **(52)**.
3. Die wesenhafte Schlichtheit. Dieses Stadium ermöglicht es dem Menschen, jede Form der göttlichen Manifestation und jeden Inhalt der göttlichen Namen und Eigenschaften in sich aufzunehmen, entsprechend deren Handlungsweise in den übrigen Geschöpfen. Er wird also in der Lage sein, jedes Ding in seiner wirklichen Beschaffenheit zu erkennen und sich selbst in diesem Ding zu sehen **(53)**.
4. Als nächstes erhält er die „Schlüssel zum Verborgenen" (Kor. 6, 59), d.h. er erkennt, in welcher Weise die göttlichen Namen die Formen der Schöpfung bedingen. Er wird die Namen und Eigenschaf-

wiederholender Eigenschaft", beide abgeleitet von der Wurzel *ṯny*, angegeben. Al-Ǧīlī scheint die zweite Interpretation vorzuziehen. Die sieben Eigenschaften, die er nennt, stimmen bis auf eine Verbstammverschiedenheit wörtlich mit den Begriffen überein, die im Ibn al-ᶜArabī – nach heutiger Forschungsmeinung fälschlich – zugeschriebenen Korankommentar zur Erklärung dieser Stelle angeführt werden. Auch dort wird *maṯānī* mit „Wiederholung" erklärt, d.h. Festigung dieser Eigenschaften im Menschen (Vgl. Ibn al-ᶜArabī, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm I*, S. 670).

ten Gottes als „sekundäre Schlüssel" preisen, bis er deren Bedeutung für sich selbst erkennt[30] **(54)**.

5. Dadurch erreicht er die „Schlüssel zum absolut Verborgenen", nämlich die Verwirklichung der Urbilder der Namen und Eigenschaften. Der Mensch wird also durch diese Urbilder charakterisiert, die die „primären Schlüssel" genannt werden[31] **(55)**.
6. Wenn der Mensch die Namen und Eigenschaften vollkommen in sich verwirklicht hat, sie also alle an sich selbst erfahren hat, wird er Würde und Erhabenheit erlangen. Trotzdem wird sein Blickwinkel auf die Schöpfung als „Abdruck" der Würde Gottes immer noch ein menschlicher sein, denn das Dasein ist immer nur begrenzt, auch wenn es durch einen Schimmer von Gottes Erhabenheit erleuchtet wird. – Auch hier scheinen also pantheistische Vorstellungen ausdrücklich abgewehrt zu sein **(56)**.
7. Schließlich werden auch die körperlichen Teile des Menschen von der Vollkommenheit erfaßt und somit seinem Geist gleichgestellt **(57)**.

Dies ist die höchste Stufe, die ein Mensch überhaupt erreichen kann; im Vergleich zu Gottes Allmacht und Beständigkeit wird er immer unfähig und unbeständig bleiben, weil schon sein Verstand nicht ausreicht, die Grenze des Unendlichen zu erfassen **(58)**.

Der Vollkommene Mensch ist also immer von zwei Seiten her zu betrachten: Obwohl seine „Spuren" oder Wirkungen auf Gott zurückgehen, also göttlichen Ursprungs **(59)** sind, ist er in dem, was er sagt, wie alle anderen Menschen auch von den Vorschriften des religiösen Rechts abhängig. Deshalb ist er Herr und Knecht zugleich **(60)**.

Seine göttliche Seite wird auch in der Willkür deutlich, mit der er die Namen und Eigenschaften an sich offenbar oder verborgen sein lassen kann **(61)**. Grundsätzlich hat aber der Vollkommene Mensch die Möglichkeit, seine Beschaffenheit durch Erklärungen deutlich zu machen, was eine Einsicht in deren Ursprung voraussetzt **(62)**.

Die Beziehung zu den Buchstaben und ihren acht Klassen besteht nun darin, daß diesen sieben Stadien, die der Vollkommene Mensch in seinem Geist durchlaufen muß, auf das Dasein des Menschen bezogen

30 Der Kommentator scheint hier beide Bedeutungsfelder der Wurzel *ṯny*, nämlich „zweit-, sekundär" und „loben, preisen" zu verbinden; jedenfalls verbietet die Determination des ersten Teils der Wortverbindung das ausschließliche Verständnis von *ṯawānī* als „Lobpreisungen".

31 Zum Begriff *al-miftāḥ al-awwal* bzw. *al-mafātīḥ al-uwal* vgl. in den *Futūḥāt* ed. O. Yahya Bd. 1 S. 349; Bd. 2 S. 124. Der in **(54)** genannte Ausdruck *al-mafātīḥ aṯ-ṯawānī* findet sich dagegen in den *Futūḥāt* nicht!

eine bestimmte Buchstabenklasse entspricht, da ja der Buchstabe als Offenbarungsort der göttlichen Geheimnisse verstanden wird, und, so gesehen, auch der Mensch als Buchstabe bezeichnet werden kann. Hier verweist al-Ǧīlī auf andere Werke, die diese Beziehung näher erläutern, ohne konkrete Namen zu nennen – ein Grund, sein Verständnis der Buchstaben noch einer näheren Betrachtung zu unterziehen **(63)**!

Aber nicht nur der einzelne Mensch, sondern die Menschheit als Ganzes und die festen Urbilder, denen sie entstammt, wird als Buchstabe verstanden, nämlich als *alif*. Diese im wahrsten Sinne des Wortes umfassende Bedeutung des *alif* wird auf jede Buchstabenklasse angewandt.

So ist beispielsweise der Verstand das *alif* der „geistigen" Buchstaben, weil er alle Wissensinhalte und Besonderungen in sich vereinigen kann, und das *alif* als geschriebenes Zeichen trägt alle Inhalte der anderen Buchstaben in sich. Die Bedeutung eines Buchstabens in einer der Klassen muß also auf die anderen Klassen übertragen werden **(64)**.

Zur Erläuterung dieses Gedankens verweist al-Ǧīlī nun auf den Teil des zweiten *Futūḥāt*-Kapitels, in dem Ibn al-ᶜArabī die Eigenheiten jedes einzelnen Buchstabens ausführlich darlegt **(65)**.

Anschließend kehrt er wieder zu den Eigenheiten des Vollkommenen Menschen zurück: Von den Offenbarungen des göttlichen Wissens, die der Vollkommene Mensch empfängt, gehen verschiedene Gesichtspunkte dieser – an sich einmaligen und einzigartigen – Offenbarung aus, d.h. je nach Standpunkt des Betrachters werden unterschiedliche Aspekte deutlich. Andererseits schließen sich im Vollkommenen Menschen verschiedene Namen und Eigenschaften zusammen, wie z.B. die Manifestation der Allmacht, die alle auf Handlungen bezogenen Manifestationen zusammenfaßt **(66)**. Und das, was von diesem Vollkommenen Menschen dann ausgeht, ist immer ein gültiger Befehl Gottes und ein wahres Urteil.

Wenn sich aber das eben Angeführte auf den Vollkommenen Menschen bezieht, also auf den Menschen als „erhabenen" Buchstaben – nämlich als *alif* der zweiten Buchstabenklasse –,dann muß sich das alles auch auf die anderen Buchstabenklassen übertragen lassen **(67)**.

Und an dieser Stelle wird die Verbindung zu den „gesprochenen" Buchstaben hergestellt, wie sie Ibn al-ᶜArabī erläutert: Nach Darstellung des Kommentators gibt es nämlich neben den mehrkonsonantigen Imperativen, deren Buchstaben in bestimmter Weise angeordnet sein müssen, um als Imperative erkennbar zu sein, auch solche, die nur aus einem einzigen Konsonanten bestehen, weil sie zu doppelt schwachen Verben gehören. Dies sind für al-Ǧīlī die gesprochenen Buchstaben, von denen – wie vom Vollkommenen Menschen – Befehle Gottes ausgehen.

Al-Ǧīlī will aber nicht das gesamte zweite Kapitel der *Futūḥāt* so ausführlich erläutern, wie er nun anmerkt, sondern nur das, was der Selbsterkenntnis des Menschen dienlich ist **(68)**.

Das Verständnis des „offenkundigen Imam", also des Vollkommenen Menschen, als die „bewahrte Tafel" führt nun zu einer weiteren Überlegung: Die Buchstaben gehen nicht aus dem Vollkommenen Menschen hervor, indem sie die in ihnen liegenden göttlichen Wirklichkeiten erscheinen lassen; sie sind vielmehr der Ursprung dieser Wirklichkeiten, so wie die auf die „bewahrte Tafel" geschriebenen Buchstaben der Ursprung der mit ihnen ausgesprochenen Inhalte sind. Die Buchstaben an sich vereinigen also Form und Inhalt, wohingegen das auf der Tafel Geschriebene, also die im Vollkommenen Menschen erscheinenden Wirklichkeiten, nur als Inhalte erfaßbar ist – eine bemerkenswerte Position, die den Körper als Form gerade nicht als „Gefängnis", das die Seele an ihrer Vervollkommnung hindert, versteht, sondern als zur Vervollkommnung unerläßlich ansieht. In dieselbe Richtung wies schon die siebte und letzte Station des Vollkommenen Menschen. Es wird also nicht die Unabhängigkeit der Seele bzw. des Inhalts vom Körper bzw. der Form als höchste Stufe der Vollkommenheit betrachtet **(69)**!

Weil der Vollkommene Mensch die göttlichen Namen und Eigenschaften völlig verwirklicht und auch die wahre Beschaffenheit seiner Eigenschaften erkennen kann, ist er auch in der Lage, die Grenzen des irdischen Daseins zu überschreiten. Deshalb kann er nicht mehr als „Geschöpf" im eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Wenn er jedoch den umgekehrten Weg einschlägt und den Blick von seinen Eigenschaften auf sein Wesen richtet, wird er von niemandem mehr erkannt werden. Er ist also in beiden Fällen der Schöpfung entrückt. Genauso verhält es sich, wie al-Ǧīlī anfügt, mit den gesprochenen und geschriebenen Buchstaben **(70)**.

Trotz seiner Sonderstellung hat der Mensch aber mit der Schöpfung gemeinsam, daß er durch das Wort geschaffen ist, was gleichbedeutend ist mit „sie s i n d Sein Wort"; dies wird von Seiten des Vollkommenen Menschen durch häufiges Sprechen unterstrichen. Weil er aber Möglichkeiten verwirklichen kann, die die Grenzen des endlichen Daseins, also der Schöpfung, überschreiten, sich also nicht auf eine Form und Wirkung festlegen läßt, bleibt er immer unerreichbar **(71)**.

Genauso verhält es sich mit den gesprochenen Buchstaben, deren Klangbild in jeder Sprache unterschiedlich ist und deren bestimmte, von Gott festgelegte Wirkung nicht rein wissenschaftlich erfaßt werden kann **(72)**.

Wie der Vollkommene Mensch also zwar in und mit der Schöpfung existiert, aber nicht von den Belangen der Schöpfung abhängig ist, ist

der Buchstabe zwar sinnlich erfaßbar, aber nicht auf diese sinnliche Erfaßbarkeit begrenzt (**73**). Der Vollkommene Mensch – wieder parallel zu den Buchstaben gesehen – ist also ein Geschöpf, das sich aber von den Stufen des Geschöpf-Seins zu den Stufen des Schöpfer-Seins hin bewegt und dort ruht; er ist also zugleich in Bewegung und in Ruhe (**74**). Auf der Stufe der Göttlichkeit benutzt er schließlich die göttlichen Namen und die Eigenschaft des Heiligen Buches, um seine Vollkommenheit zu verwirklichen (**75**), und er bedient sich der Sprache, um seine schöpferischen Fähigkeiten zu realisieren (**76**).

Die drei letztgenannten Inhalte – das Übersteigen der sinnlichen Erfaßbarkeit, die Verwendung des Schriftlichen und der Sprache – sieht al-Ǧīlī auch in den Buchstabenklassen vertreten; bei den „imaginären" Buchstaben, die nur in der Welt des Abbildes existieren; den „geschriebenen", die nur auf einer Buchseite vorhanden sind; und schließlich bei den „gesprochenen", die nur mittelbar, eben durch die Sprache, auftreten (**77**).

1.3.7. Kapitel 6: Erklärung des 3. Kapitels der *Futūḥāt*
Immanenz und Transzendenz Gottes

Die Überschrift des dritten Kapitels lautet in den *Futūḥāt*:

Über das Reinsein Gottes von den Worten, die Er, der Gepriesene, in Seinem Buch auf sich angewandt hat; und über die Rede Seines Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – von Verähnlichung und Verkörperung. Gott ist im höchsten Grade über das erhaben, das die Ungerechten sagen.

Die Zusammenfassung im 559. Kapitel heißt dann:

Das Geheimnis des absoluten Reinseins.

Gemeint ist damit die reine Transzendenz Gottes, in der nur Er selbst sich erkennen kann. Denn die Menschen brauchen, um etwas zu erkennen, immer etwas bereits Bekanntes als Vergleichsbild, sie benötigen also zum Erfassen eines Transzendenten immer etwas Immanentes als Gegenpol (**78**).

Diese reine Transzendenz ist nach Auffassung Ibn al-ᶜArabīs aber eine Einschränkung des Transzendenten auf die Nicht-Immanenz; andererseits ist auch die Immanenz eine Einschränkung, insofern als sie bestimmte Definitionen beinhaltet. Beide Betrachtungsweisen Gottes bedeuten also eine Begrenzung und sind Ihm deshalb nicht angemes-

sen.[32] Auf dem richtigen Weg Gottes ist allein der, der Transzendenz und Immanenz verbindet **(79)**; der hat den richtigen Weg in sich selbst, empfängt also die Offenbarungen des Wesens Gottes in Seinen Namen und Eigenschaften **(80)**. Aufgrund seines Wissens, daß Gott immanent und transzendent zugleich ist, ist er vor den rein geschöpflichen Eigenschaften bewahrt **(81)**. Er befindet sich dann in der bestmöglichen Position, in der ihm die göttlichen Offenbarungen in allen ihren Aspekten zuteil werden **(82)**.

Ihm steht derjenige gegenüber, der Gott nur negativ – nämlich als transzendent – definieren kann; aber auch der, der Gott mit fremden Federn schmückt und Ihn so auf geschöpfliche Formen beschränkt **(83)**.

Allein der, der beide Aspekte verbinden kann, kann Gott sowohl in Seinen verborgenen als auch in Seinen sichtbaren Eigenschaften erkennen, und nur er kann Gott als Ursprung alles Verborgenen und Sichtbaren erfassen **(84)**.

Damit erkennt er dann auch die gegenseitige Bedingtheit von Schöpfung und Schöpfer: Gott ist natürlich der Herr über die Welt; zugleich ist er aber auch ihr Knecht, weil Er, um Herr zu sein, etwas zu Be-Herrschendes braucht.[33] Ebenso ist die Welt für Ihn zwar **wie der Körper für die Seele,** also wie die Form für den Inhalt, aber auch hier kann die Abhängigkeit umgedreht werden, weil jeder Inhalt eine Form braucht. Die Begriffe „Schöpfung" und „Schöpfer" bedingen sich also auch inhaltlich gegenseitig **(85)**.

Diese beiden Begriffe reichen auch aus, um die Beziehung zwischen Gott und der Welt zu beschreiben: Es gibt nichts, das dazwischentritt und durch das Gott und Welt getrennt sind; die gegenseitige Bedingtheit ist so absolut, daß sie sogar als Beweis für die Existenz Gottes angeführt werden kann **(86)**.

Der Gedanke, daß Gott eine rein außerweltliche Existenz sei, ist also nicht haltbar. Er ist vielmehr der Ursprung der Welt, und die Welt ist Sein Ursprung. Das führt dann dazu, daß das Wesen Gottes als einzige Quelle in den vielen Erscheinungsorten – und zwar denen des Schöpfers und der Schöpfung – betrachtet wird, und trotz der sichtbaren, existierenden Vielheit nur eine Quelle der absoluten Existenz, in der es keine Vielheit gibt, angenommen wird. Dabei ist die Qualität der göttlichen Eigenschaften, also der Eigenschaften des Schöpfers, nicht nur an

32 Hierzu und zum Weiteren vgl. T. IZUTSU, *Sufism and Taoism*, Berkeley – Los Angeles – London 1984, S. 48ff., der die entsprechenden Passagen aus den *Fuṣūṣ al-ḥikam* zugrundelegt.

33 Die HEGELsche Herr-Knecht-Dialektik wurde also schon hier explizit ausgeführt!

den Geschöpfen sichtbar, sondern sie ist zugleich das Sehen (dieser Eigenschaften) selbst.

Hier tritt der Autor der *Futūḥāt*, und damit auch der Kommentator, also der traditionellen Auffassung entgegen, nach der der Vorgang – in diesem Falle das Sehen – zwischen Subjekt – den Sehenden – und Objekt – das Gesehene – tritt **(87)**.

Gleichwohl ist eins ohne das andere nicht verständlich; wie das Attribut der „Herrschaft" nicht ohne ein Attribut der „Knechtschaft" denkbar ist, gibt es auch kein Objekt ohne ein entsprechendes Subjekt, durch das es zum Objekt wird. Es gibt also z.B. nichts, das gewußt werden kann, ohne jemanden, der es wissen kann; und auch diese beiden Eigenschaften sind nicht denkbar ohne die zugrundeliegende Eigenschaft des Wissens, die wiederum abhängig von einem Subjekt und einem Objekt ist. Insofern ist jede Subjekt-Objekt-Relation untrennbar mit ihrem Prädikat verbunden **(88)**.

Dabei kommt al-Ǧīlī wieder eine Eigenart der arabischen Schrift zugute: In den meisten Verbalstämmen unterscheiden sich Aktiv- und Passivpartizip im unvokalisierten Schriftbild nicht; es ist also z.B. gleichermaßen möglich, *musabbib* (verursachend) oder *musabbab* (verursacht) zu lesen. Beide Möglichkeiten ergeben auch einen Sinn, wenn man sie in Beziehung zum zugrundeliegenden Nomen setzt: Ohne jemanden, der eine Ursache *(sabab)* ins Leben ruft, wäre diese genauso wirkungslos wie ohne etwas, das verursacht wird. Ohne das Vorhandensein einer Schreibfeder ist kein Schreibvorgang möglich und demzufolge auch nicht die Existenz des Geschriebenen; wenn, im umgekehrten Fall, etwas Geschriebenes vorliegt, kann daraus gefolgert werden, daß ein Schreibvorgang stattgefunden hat.

Diese so ausführlich illustrierte Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung führt bei Ibn al-ᶜArabī schließlich zu einer recht bemerkenswerten Interpretation des Koranverses, der üblicherweise mit **„Es gibt nichts, das Ihm gleicht"** (Kor. 42, 11) wiedergegeben wird. Dieses die reine Transzendenz Gottes nahelegende Verständnis kann der Autor der *Futūḥāt* nicht so uneingeschränkt gelten lassen, müssen doch seiner Ansicht nach Transzendenz und Immanenz Gottes stets zusammen betrachtet werden, will man Sein Wesen richtig erfassen **(89)**.

Und es gelingt ihm, auch die Immanenz Gottes auch aus diesem Koranvers zu beweisen: Das übliche Verständnis geht von einer präpositionalen Bedeutung des *miṯli-hī* aus, wobei das vorangestellte *ka*, da gleichbedeutend, praktisch nur noch verstärkende Funktion hat.

Es gibt aber auch die Möglichkeit, *miṯl* als Substantiv aufzufassen. Dann wäre die vergleichende Präposition nur das *ka*, und der Satz würde bedeuten: **„Es gibt nichts, das Seinem Ebenbild** – also dem Men-

schen! – **gleicht**".[34] Und wenn der Mensch zwar geschaffen, aber doch Gottes Ebenbild ist, ist er das Abbild *(nusḫa)* von Schöpfer und Schöpfung, und Gott ist zwar der Schöpfer, muß aber – wenn der Mensch Sein Ebenbild ist – auch eine geschöpfliche Seite haben **(90)**.

Das bedeutet dann aber auch, daß die Idee der „Vielheit" nicht von der absoluten „Einsheit" getrennt werden kann, d.h. die Einheit Gottes als Licht bedingt die Vielheit der Geschöpfe der Welt, die als Schatten Gottes bezeichnet wird. Damit aber ein Licht Schatten werfen kann, muß es gebrochen werden; umgekehrt braucht aber auch der Schatten zu seiner Entstehung ein Licht. Auch hier wird wieder die gegenseitige Bedingtheit des Einen Schöpfers und der Vielheit der Geschöpfe deutlich **(91)**.

Wenn man diese gegenseitige Bedingtheit als Interpretationsgrundlage für Kor. 42, 11 nimmt, besteht auch kein Widerspruch mehr zu der zweiten Vershälfte **„Er ist der Allhörende und Allsehende"** und anderen anthropomorphisierenden Koranstellen. Und nur dann kann man unter Berücksichtigung von Transzendenz und Immanenz Gott richtig beschreiben **(92)**.

1.3.8. Kapitel 7: Erklärung des 4. Kapitels der *Futūḥāt*
Die Welt als Zeichen

Das vierte Kapitel der *Futūḥāt* ist wie folgt überschrieben:

Über die Ursache von Anfang und Beginn der Welt und die Stufen der schönsten Namen in der Welt.

Im 559. Kapitel ist der Inhalt zusammengefaßt:

Das Geheimnis des feinstofflichen Anfangs und die darin erscheinende Kundgebung (93).

1.3.8.1. Einleitung des Kommentators in die Thematik

Bevor al-Ǧīlī zur Erklärung des *Futūḥāt*-Kapitels übergeht, hält er es für nützlich, den Leser aufzuklären, worum es überhaupt geht:

Schon vor der Erschaffung der Welt (wobei kein zeitlicher Aspekt gemeint ist!) beinhaltete das Wesen Gottes sowohl den verborgenen als

34 Der Kommentator bezieht sich offensichtlich auf die Deutung in den *Fuṣūṣ*, ed. A.A. Afifi, Beirut o.J., S. 111; Vgl. auch T. Izutsu, a.a.O. S. 55 f.

auch den offenbaren Aspekt. Weil dieser verborgene Aspekt auch äußerlich sichtbar werden wollte, nahm Gott die Formen der Welt an. Alle Formen und Beziehungen der Welt sind deshalb immer zugleich als inhaltlich bestimmt zu sehen und insofern eine Entsprechung Gottes. Die höchste Entsprechung aber ist Gott selbst, wie im menschlichen Körper die vernunftbegabte Seele (**94**).

Diese Seele ist, wenn sie etwas aussagt, Sprecher, Hörer und Aussage zugleich. Genauso ist Gott die Welt, d.h. die Schöpfung, und ihr Schöpfer zugleich. Seine Namen und Eigenschaften werden aber, je nach Bedeutung, in bestimmter Anordnung sichtbar (**95**).

Der erste Schritt zur Erschaffung der Welt war z.B. das Wissen, also die Eigenschaft des Wissens und der Name „der Wissende". Ebenso erfolgte die Besonderung eines jeden Dinges, die ja ein Wissen um dieses Ding voraussetzt, durch das Wollen als ersten Schritt, und als Ausgangspunkt zur Wahrnehmbarkeit der Welt wird die Allmacht genannt, also die Macht, die alles, und damit auch das Erscheinenlassen von etwas, vermag.

Diese drei Eigenschaften stellen also den jeweils ersten Schritt einer bestimmten göttlichen Handlung dar; gleichzeitig werden sie genau in der angegebenen Reihenfolge realisiert. Diese Reihenfolge läßt sich fortsetzen, bis alle Stufen des Seins durch die ihnen zugrundeliegenden Namen und Eigenschaften Gottes sichtbar geworden sind (**96**).

1.3.8.2. Erklärung des Textes

Unter diesen Voraussetzungen ist die Welt ein Hinweis auf ihren Schöpfer, weil jeder Aspekt der Welt auf eine göttliche Eigenschaft zurückverweist. Obwohl Gott also in der Welt Seine Einheit behält, erscheinen in ihrer Vielheit Seine unterschiedlichen Aspekte, die in den Namen und Eigenschaften ausgedrückt werden; die bestimmte Form der Welt verweist beispielsweise auf die göttliche Eigenschaft des (diese bestimmte Form) Wollens (**97**).

Daraus könnte man dann schließen, daß es notwendigerweise noch etwas anderes außer Gott geben muß; denn wenn Er sich in der Schöpfung genauso offenbarte, wie Er in Seinem Wesen ist, würde Er auf sich selbst verweisen, der Zeichencharakter der Welt wäre also unsinnig (**98**).

Genau aus diesem Grunde blieb Gott nicht verborgen, sondern ermöglichte die Erscheinung der Welt als Zeichen für sich selbst (**99**).

Wer dies nicht erkennt, sieht leicht in den Dingen eine Existenz, die sie von sich aus nicht besitzen und die auch nicht dadurch begründet ist, daß diese Dinge für den Menschen sichtbar sind. Wer sich also auf die

sichtbaren Dinge verläßt und ihnen eine eigene Seinsmächtigkeit zuerkennt, muß feststellen, daß sie keine Sicherheit bieten, sondern daß Gott allein hinter den Geschöpfen steht und die Welt erhält (**100**). Und diese Zeichen des Schutzes sind so offensichtlich, daß niemand sie leugnen kann (**101**).

Sie sind aber nicht nur offensichtlich, sie sind auch notwendig: Denn wenn es die Geschöpfe, d.h. die ganze Welt nicht gäbe, wären die Namen und Eigenschaften Gottes nicht erkennbar; wenn es aber diese Namen und Eigenschaften nicht gäbe, hätte die Welt nicht entstehen können. Hier finden wir also wieder einen Hinweis auf die gegenseitige Bedingtheit von Gott und Welt (**102**).

Das „Vergehen" – also wohl Zerfallen bzw. Sterben – eines Geschöpfes wird unter diesen Voraussetzungen dann als Verschwinden des jeweils herrschenden Gottesnamens erklärt. Dieses Geschöpf kehrt dann wieder zu Gott zurück, genauer gesagt in eine bestimmte Sphäre der Heiligkeit, der es vor seiner Existentialisierung angehörte. Dabei wird diese Sphäre durch Ein- oder Austritt eines Geschöpfes weder verkleinert noch vergrößert (**103**); umgekehrt wird dieses Geschöpf durch seine Existentialisierung nicht vollkommener, sondern es ändert sich lediglich seine Wahrnehmbarkeit. Diese Wahrnehmbarkeit aber hat den Sinn, auf Gott hinzuweisen (**104**).

Diese Folgerung der Ursache aus ihrer Wirkung zeigt eine theologische Argumentationsweise, wie der Kommentator anmerkt. Dagegen vertreten die Mystiker[35] den umgekehrten Weg der Erkenntnis, d.h. sie sehen die Vollendung der menschlichen Erkenntnismöglichkeit in der Fähigkeit, aus einer Ursache die Wirkung zu erkennen (**105**).

Von den bisher allgemeinen Feststellungen über die Schöpfung gehen Autor und Kommentator nun zur Besonderung des Menschen über. Dem ist es nämlich eigentümlich, eine – vernunftbegabte – Seele zu besitzen, die göttlichen Ursprungs ist. Das bedeutet allerdings nicht, daß diese Seele Gott ihres Ursprungs wegen von Natur aus problemlos erkennen kann, ganz im Gegenteil: Diese enge Nähe wirkt bei der Erkenntnis eher hinderlich! Zudem wird die Seele durch die Fülle der wahrnehmbaren Dinge von der Erkenntnis Gottes abgelenkt und so gegen Ihn blind (**106**). Aber nicht nur Äußerlichkeiten, sondern auch die menschlichen Bedürfnisse und das Denkvermögen behindern die Gotteserkenntnis der Seele, so daß sie gegen die göttlichen Eingebungen taub wurde (**107**). Die menschliche Seite der Seele, die sie durch die Einbet-

35 Wörtlich „die Gruppe" *(aṭ-ṭā' ifa)*. Dieser Begriff wird schon bei Ibn al-ᶜArabī als Synonym für *aṣ-ṣūfīya* gebraucht, vgl. *Futūḥāt* ed. O. YAHYA, Bd. 14, S. 579.

tung in einen Körper besitzt, ist deshalb auch nicht in der Lage, etwas von ihrer göttlichen Herkunft weiterzugeben; durch das Getrenntsein von Gott durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge wurde die Seele stumm (**108**).

Es ist also notwendig, sie über die ihr innewohnende göttliche Vollkommenheit in Kenntnis zu setzen, d.h. sie darauf hinzuweisen, daß sie in ihrer wirklichen Beschaffenheit vom Licht des einen, notwendig existierenden Wesens geschaffen wurde und deshalb alle diesem Wesen, also Gott, zukommenden, vollkommenen Eigenschaften auch selbst besitzt (**109**).

Im Zusammenhang mit der Ähnlichkeit der Seele mit Schöpfer und Schöpfung verweist al-Ǧīlī erneut auf ein eigenes Werk: Wer sich noch genauer über diese Thematik informieren möchte, kann dies durch Lektüre seines Buches „*Der Mensch ist der Grund des Daseins, und das Dasein ist der Grund des existierenden Menschen*“[36] tun.

Die Gottähnlichkeit besteht nun auch darin, daß die Seele alle im Dasein möglichen Gegensätze in sich vereint. Wenn also Gott als Geist der gesamten Welt gedacht wird, ist die Seele der Geist der Welt des Menschen, obwohl sie sich durch ihre Abhängigkeit von den irdischen Erfordernissen von Gott entfernt hat (**110**).

Diese Entfernung sollte aber nach Möglichkeit nicht zum Dauerzustand werden: Wie jeder Hersteller bestimmte Rechte gegenüber seinem Produkt hat, hat auch Gott Rechte gegenüber der Seele, die Sein Geschöpf ist; Er kann also von ihr verlangen, sich ihrem Ursprung gemäß zu benehmen (**111**). Da nun der Verstand von Gott mit der Möglichkeit ausgestattet wurde, alle Dinge zu erkennen, kann die Seele mit seiner Hilfe erkennen, daß ihre Bindung an die Körperlichkeit Nachteile mit sich brachte. Ihre Unfähigkeit, Gott zu erkennen, wird also auf ihren Umgang mit ihr artfremden Inhalten zurückgeführt und deshalb als von ihr selbst verschuldet verstanden (**112**).

Es werden also zwei – scheinbar fast identische, aber qualitativ höchst unterschiedliche – Gründe angegeben, aus denen die Seele ihre ursprünglichen Fähigkeiten verlor: Wenn sie an körperliche Bedürfnisse gebunden ist, so ist dies ein akzidentielles, also nicht wesentliches Hindernis, von dem sie sich befreien kann. Dies muß sie sogar, wenn sie zur absoluten Vollkommenheit gelangen will, denn der zweite Grund, der dauernde Umgang mit dem Körper, ist im Gegensatz dazu substantiell, also wesentlich und nicht abzustellen. – Auch an dieser Stelle wird nicht die

36 *Insān ᶜain al-wuǧūd wa-wuǧūd ᶜain al-insān al-mawǧūd;* arab. also teilweise indeterminiert, vgl. die Fassung in (**149**). Auch diesen Titel verzeichnet BROCKELMANN a.a.O. nicht.

Befreiung der Seele vom Körper bzw. das Ausschalten der körperlichen Bedürfnisse als Weg zur wahren Erkenntnis dargestellt, sondern die Unabhängigkeit der Seelenkräfte von diesen Bedürfnissen gefordert[37] (**113**). Dabei ist dann der Verstand die Instanz, durch welche die Seele ihre falsche Beeinflussung erkennt und somit beenden kann, um ihre wahren Eigenschaften, die im Wesen Gottes begründet liegen, zu verwirklichen (**114**).

Wenn aber das Wesen Gottes der Ursprung der eigentlichen Beschaffenheit der menschlichen Seele ist, liegt genau hier die Verbindung zu den übrigen Geschöpfen, denn auch diese spiegeln ja die göttlichen Namen und Eigenschaften wider. Dabei wird die gegenseitige Beziehung zwischen den Namen und Eigenschaften[38] als ursächlich für die Schöpfung genannt (**115**).

Im Dasein werden also die Wirklichkeiten der Namen und Eigenschaften in sichtbare Dinge umgesetzt (**116**), wobei die Namen und Eigenschaften selbst als Ursachen über den Dingen stehen und nicht unabhängig von den Dingen erkennbar sind. Diese Ursachen können sie aber nur sein, wenn ihnen etwas Verursachtes gegenübersteht, durch das sie sich verdeutlichen; d.h. ihnen als „Himmel" muß eine „Erde" entsprechen, und die wurde als Geschaffenes nur möglich durch die Wechselbeziehung zwischen den Gottesnamen (**117**).

Dabei sind drei Namen unabdingbar:

- der wesentliche Name „Gott" *(allāh)*
- der Name „der Barmherzige" *(ar-raḥmān)*, der hier auf die Namen und Eigenschaften angewandt wird, deren Zeichen Gott sichtbar werden läßt, und
- der Name „der Erbarmer" *(ar-raḥīm)*, der auf Gottes Handeln an Seiner Schöpfung verweist.

Weil die Verbindung auf ihrer inhaltlichen Seite also Gott als Wesen und Seine Erscheinungen in Seinen Namen und Eigenschaften betrifft, kann sie sowohl „allerheiligst" als auch „heilig" genannt werden[39] (**118**).

Der formelle Aspekt gründet sich auf diese inhaltliche Verbindung: Den drei genannten Gottesnamen stehen die Eigenschaften des „Wissens", der „Allmacht" und der „Willenskraft" gegenüber, also – wenn auch in leicht geänderter Anordnung – genau die drei Eigenschaften, die

37 Vgl. oben unter (**69**).

38 *Aṣ-ṣifāt ar-rabbānīya.* Der Gebrauch dieses Ausdrucks statt *ilahīya* deutet die Existenzweise Gottes als „Herr" – der Er nur durch das Vorhandensein eines „Knechtes" sein kann – an.

39 Vgl. die Begriffsabgrenzung oben (**21**)!

oben **(96)** als Ausgangspunkt für die Verwirklichung der Schöpfung genannt und definiert wurden.

Diese drei Eigenschaften werden als Voraussetzung für die Verbindung der Namen und Eigenschaften genannt, durch die die Geschöpfe erscheinen, wohingegen der inhaltliche Aspekt der Verbindung die Beziehung der Namen und Eigenschaften zu ihren Wirklichkeiten bedeutet **(119)**.

Wissen, Allmacht und Willenskraft werden nun im göttlichen Schöpfungswort „Sei!" *(kun)* geoffenbart, weil die Sache, zu der Er sagt: „Sei!", Ihm zugleich bekannt und von Ihm gewollt ist. Wenn also das Wort „Sei!" für die Erscheinung der Dinge in der Welt unerläßlich ist, ebenso wie die drei eben **(118)** genannten Gottesnamen, dann kann die Nennung dieser Namen in der Basmala als Zeichen für das göttliche Schöpfungswort verstanden werden **(120)**.

So erklärt sich auch die Ansicht einiger der Gotteserkenntnis Fähiger, daß das Aussprechen der Basmala die gleiche Funktion wie das „Sei!" Gottes habe. Hier verweist der Kommentator auf das folgende Kapitel, in dem beide Aussprüche eingehend erörtert werden **(121)**.

Ibn al-ᶜArabī sieht in der Basmala an sich also einen deutlichen Hinweis auf die Ursache der Schöpfung; in Übereinstimmung mit seiner Bezeichnung der gegenseitigen Beziehung der Namen und Eigenschaften als „Heirat" *(nikāḥ)* nennt er den Namen „Gott" den Vormund, d.h. den gesetzlichen Vertreter, den jede Frau bei der Heirat braucht, und die Namen „der Barmherzige" und „der Erbarmer" sind die beiden Zeugen, die ebenfalls unerläßlich sind **(122)**.

Diese „Heirat" der Namen ist aber nicht nur die erste Ursache der Einsetzung der Zeichen – also der göttlichen Namen und Eigenschaften – in der Welt, sie ist auch dieses Einsetzen selbst. Die Namen beinhalten dabei immer das Wissen um eine bestimmte Eigenschaft, wie z.B. „der Vollkommene" das Wissen um die Vollkommenheit des Trägers impliziert; die Eigenschaft zeigt einen Aspekt Gottes **(123)**.

Um die Namen Gottes hat es aber auch einen theologischen Disput gegeben, den der Kommentator an dieser Stelle erwähnt:

Ausgehend von dem Koranvers **„Gott kommen die schönsten Namen zu"** (Kor. 7, 180) legt er dar, daß Gott, wenn er nicht verschiedene Aspekte umfaßte, keine Namen brauchte, da ja Namen der Kennzeichnung und Abgrenzung von anderem dienen. Der Vers scheint also zu zeigen, daß es noch etwas anderes außer Gott gab, nämlich seine Namen. Wie läßt sich dies aber mit Seiner Einheit vereinbaren **(124)**?

Die Muᶜtaziliten lösten diese Frage, indem sie nur dem Wesen Gottes die Ewigkeit zuerkannten, während sie die Namen und Eigenschaften als geschaffen ansahen. Diese Ansicht ist für al-Ǧīlī genauso lük-

kenhaft wie die umgekehrte, die den Namen und Eigenschaften Ewigkeit zuerkennt, aber die Ewigkeit des Wesens Gottes vernachlässigt.

Wie so oft, liegt auch hier der richtige Weg in der Verbindung beider Seiten, also der Berücksichtigung der Namen und Eigenschaften als ewig und geschaffen zugleich. Diese Verbindung können aber nur diejenigen herstellen, die schon einen gewissen Status auf dem Weg der Gotteserkenntnis erreicht haben, in dem Gott sie die wahre Beschaffenheit der wahrnehmbaren Dinge sehen läßt (**125**).

Alle anderen sind immer der Gefahr ausgesetzt, einem Irrtum zu verfallen, also falschen Gedanken über Gott nachzugehen. Aber auch das Abirren vom Wege Gottes führt letztlich zu Ihm, weil auch die Irrwege von Gott kommen (**126**) – eine finalistisch anmutende Denkweise, die aber von der Vorstellung der Selbstoffenbarung Gottes in jedem kleinsten Teil der Schöpfung – also auch im Irrweg! – her verstanden notwendig ist, gleichwohl nicht zu unterschätzende ethische Fragen aufwirft.

1.3.9. Kapitel 8: Erklärung des 5. Kapitels der *Futūḥāt*
Der Mensch als Abbild des Schöpfers

Dieses Kapitel trägt in den *Futūḥāt* die Überschrift:

Über die Erkenntnis der Geheimnisse des „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers" und der *Fātiḥa*, von einem, nicht von allen Gesichtspunkten her betrachtet.

Im 559. Kapitel wird der Titel verkürzt als:

Das Geheimnis des „Sei!" und der Basmala in bezug auf den, der sie ausspricht.

Den bereits angedeuteten Gedanken (vgl. **120** f.), daß die Basmala eine bestimmte Ausdrucksform des göttlichen Schöpfungswortes „Sei!" ist, begründet al-Ǧīlī nun ganz formal: Die Schöpfung, als Vorgang, begann mit dem „Sei!", genauso beginnen die Suren des Koran – auf die Ausnahme in Sure 9 geht er nicht ein – mit der Basmala. Wenn also der Koran, so folgert unser Kommentator, das ganze Dasein repräsentiert, vertritt die *Fātiḥa*, also die erste Sure, den Menschen, und die Basmala wird als Repräsentation des Wortes der göttlichen Gegenwart verstanden. Das begründet ihr Aussprechen vor jeder Handlung; es wird dadurch ausgedrückt, daß diese Handlung durch Gott erfolgt (**127**). Unter Hinweis auf Kor. 56, 74: **„Lobe den Namen deines Herrn"** verweist al-Ǧīlī dabei auf die Identität des „Namens" mit seinem Träger (**128**).

Diese Thematik hat al-Ǧīlī ausführlicher bearbeitet, nämlich in einer Schrift, die er nun anführt: *„Die Bezeichnung und die Höhle. Über die Erklärung des „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers““*.[40] Letztendlich, so al-Ǧīlī, soll von dem Gottsuchenden der Zustand erreicht werden, daß nicht mehr er durch Gott handelt, sondern seine Taten Gottes Taten sind **(129)**. Erst auf dieser Stufe kann das Aussprechen der Basmala mit dem göttlichen Schöpfungswort „Sei!“ verglichen werden **(130)**.

Als „Urheber“ dieser Gleichsetzung nennt Ibn al-ᶜArabī den 922 hingerichteten Mystiker al-Ḥallāǧ; aber er nennt ihn mit Vorbehalt. Denn al-Ḥallāǧ, so führt nun der Kommentator aus, hatte eben nicht die Stufe erreicht, daß seine Handlungen Taten Gottes bzw. als solche erkennbar waren; schließlich führte sein Ausspruch „Ich bin der Wahre“ *(anā al-ḥaqq)* zu seiner Tötung, während ähnlich Aussagen anderer Mystiker, etwa Bayezīd al-Biṣṭāmīs „Preis sei mir“ *(subḥānī)* folgenlos blieben **(130)**.

Diese anderen Heiligen hatten für al-Ǧīlī einen unangreifbaren Zustand erreicht **(131)**. Al-Ḥallāǧ dagegen befand sich unterhalb ihrer Stufe, d.h. er konnte die Verwirklichung der göttlichen Eigenschaften nicht im gleichen Maße an sich sichtbar machen wie sie, jedenfalls nicht zu Lebzeiten. Nach seinem Tode dagegen erkannten seine Henker der Legende nach die wahren Zusammenhänge – ohne hier gewaltsam Parallelen herstellen zu wollen, ist die Ähnlichkeit dieser Passage mit der Hinrichtung Jesu – vgl. besonders Matt. 27, 54! – kaum zu übersehen **(132)**.

Die Tatsache, daß es al-Ḥallāǧ nicht möglich war, seine göttlichen Eigenschaften die des Knechtes überwiegen zu lassen, zeigt aber für al-Ǧīlī, daß dieser Status al-Ḥallāǧ noch nicht zustand, daß seine Äußerung also mit seinem Zustand nicht in Einklang stand **(133)**. Denn auch im Koran wird darauf hingewiesen, daß der Sprecher die jeweilige Situation richtig einschätzt und im richtigen Moment spricht; al-Ǧīlī nennt hier Kor. 31, 19: **„Das schrecklichste Geräusch ist das Schreien der Esel“ (134)**. Genau das hat al-Ḥallāǧ nicht getan, obwohl noch ein anderer Koranvers darauf hinweist: **„Bewege nicht deine Zunge damit, um dich damit zu übereilen; Uns obliegt seine Zusammenstellung und Verlesung. Wenn Wir ihn verlesen haben, dann folge du seiner Rezitierung. Dann ist es Unsere Aufgabe, ihn zu erklären“** (Kor. 75, 16–19). Die anderen Heiligen hingegen haben sich so verhalten, wie in

40 *Al-kahf wa-r-raqīm fī šarḥ bismillāh ar-raḥmān ar-rahīm.* Abschriften dieses Textes befinden sich u.a. in Berlin (3445, fol. 212–226 und Oct. 2456); ein Druck erschien 1948 in Hyderabad.

einer weiteren Stelle beschrieben: **„Sie kommen Ihm nicht in der Rede zuvor und handeln auf Seinen Befehl hin“** (21, 27) **(135)**.

Dieses „Handeln auf Seinen Befehl hin“ ist für al-Ǧīlī das Charakteristikum für einen „Vollkommenen“ *(kāmil)*. Der „Erkennende“ *(ʿārif)* dagegen kennt diesen göttlichen Befehl nicht, sein Handeln ist vielmehr unmittelbar göttliches Handeln **(136)**. In diesem Sinne ist das „Im Namen Gottes“ aus dem Mund eines Heiligen gleichbedeutend mit dem „Sei!“ Gottes, weil das Wort eben nicht nur als Wort verstanden wird, sondern die Verwirklichung bereits in sich schließt; d.h. genauso, wie ein Ding, zu dem Gott sagt:“Sei!“, durch dieses Wort ist, sind die Taten des Heiligen zugleich mit dem Aussprechen der Basmala Taten Gottes. Es ist hier also die Gleichzeitigkeit von Wort und Tat – als Umsetzung des Wortes – entscheidend **(137)**.

Diese Funktionsgleichheit kann sogar so weit gehen, daß auch ein Mensch durch ein „Sei!“ eine bestimmte Sache ins Dasein rufen kann; aber eben nicht so, daß er an Gottes Stelle als Schöpfer handelt, sondern vielmehr indem er, wie eben dargelegt, durch Ihn handelt und so wieder Gott der eigentlich Handelnde ist **(138)**. Zugleich bedeutet diese Fähigkeit die Umsetzung seiner inneren Möglichkeiten, d.h. der Möglichkeit, die in jedem Geschöpf vorhandenen göttlichen Eigenschaften nach außen hin zu verwirklichen **(139)**.

Als Beispiel dafür, daß ein Heiliger durch das „Sei!“ etwas existentialisieren kann, wird eine Überlieferung angeführt, nach der der Prophet Muḥammad zu einem Mann, den er von weitem erblickte, sagte: „Sei Zaid!“; und dieser Mann war tatsächlich der Bruder des ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb namens Zaid, den Muḥammad zu einem bestimmten Zweck ausgesandt hatte. Und Muḥammad sagte nicht: „Sei Zaid, im Namen Gottes“. Als sich dann herausstellte, daß es wirklich der Erwartete war, sagte er auch nicht: „Es gibt keine Macht noch Stärke als bei Gott!“. Denn dies ist angemessen für jemanden, der auf der Stufe der Erkennenden steht; Muḥammad aber stand auf der Stufe Gottes, d.h. der eigentlich Handelnde war Gott **(140)**. Wenn nämlich der Erkennende sagt: „Es gibt keine Macht noch Stärke als bei Gott“, zeigt er damit, daß er die Namen und Eigenschaften Gottes noch nicht völlig verwirklicht hat, obwohl er sich von seinen eigenen Eigenschaften und Taten, seinem Ich bereits gelöst hat. Trotzdem handelt noch nicht Gott durch ihn, sondern er durch Gott **(141)**.

Aber diese Verwirklichung muß ihre Grenze dort haben, wo das Wesen Gottes berührt wird, denn dieses Wesen ist dunkel und unergründlich auch für die, die Seine Namen und Eigenschaften am weitesten realisiert haben **(142)**. An diesem Punkt verbietet die geschöpfliche Seite des Menschen die völlige Annahme der Göttlichkeit, weil andern-

falls die Vollkommenheit Gottes nicht aufrechterhalten werden könnte. Der Mensch, auch der vollkommenste, kann niemals sein Geschaffensein ablegen (**143**).

Wenn also göttliches und menschliches Wesen sich verbinden, wird letztendlich alles auf das göttliche als Ursprung hinauslaufen, das das menschliche umgibt, und nicht umgekehrt. Es ist also immer Gott, der etwas hervortreten läßt, nicht der Mensch; wenn etwas auf den Menschen zurückgeführt wird, dann nur insofern, als dieser die Eigenschaften Gottes verwirklicht (**144**).

Wer nun sagt: „Im Namen Gottes", bringt dadurch zum Ausdruck, daß er selbst handelt und seine Handlungen auf Gott zurückführt; es besteht also eine gewisse Distanz zwischen Gott als eigentlich Handelndem und dem Menschen als „Mittel" der Handlung. Wer aber sagt: „Sei!", gibt sich selbst als einzig Handelnden an, und das ist nur möglich, wenn die eben angeführte Durchdringung mit den göttlichen Eigenschaften vollkommen ist (**145**). Dann führt sich der Mensch selbst auf den Status der reinen Göttlichkeit zurück, die seinem Wesen substantiell ist, während die Menschlichkeit nur ein durch den irdischen Aufenthaltsort bedingtes Akzidens ist.

Die göttliche Weisheit besteht nämlich darin, alle Ihm zugehörigen Bedeutungen entsprechend den beiden Wohnstätten, der irdischen und der himmlischen, hervortreten zu lassen (**146**).

Als erstrebenswertestes Ziel der menschlichen Existenz wird also vorgestellt, das göttliche Wesen so weit wie möglich zu verwirklichen – hier wird nun doch das Wesen Gottes genannt, das vorher (**142** f.) als absolut unzugänglich geschildert wurde![41] –, um dadurch alle Dinge beeinflussen und jedes Wissen erlangen zu können, was aber wohl nicht als Selbstzweck, sondern als notwendige Folge dieser Verwirklichung gemeint ist. Wie auch immer, der „gewöhnliche" Mensch wird dieses Stadium nicht erreichen können, denn **„dies wird nur denen zuteil, die geduldig sind, und einem, der großes Glück hat"** (Kor. 41, 35) (**147**).

41 Dieser scheinbare Widerspruch findet sich auch im *Insān al-kāmil*: Im Kapitel über die göttliche Eigenschaft *(fī ṣ-ṣifa muṭlaqan)* schreibt al-Ǧīlī, daß die Meinung, das Erfaßbare an Gott seien Seine Eigenschaften, wohingegen Sein Wesen immer unerreichbar bleibt, nicht unbedingt die einzig richtige Aussage ist; es ist auch die umgekehrte Sichtweise denkbar: Die Essenz ist als solche das einzig Erkennbare an Gott, wohingegen jede Eigenschaft eine Vielzahl an Aspekten umfaßt und nur dann richtig eingeordnet werden kann, wenn sie auf dem Hintergrund des Wesens verstanden wird; vgl al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, Teil 1 und 2, o.O. ^{2}1956, hier : Teil 1, S. 32ff.

Exkurs 1: Die islamische Kosmologie des späten Mittelalters und die *ʿārifūn*

1. In den vorhergehenden und auch in anderen Abschnitten verweist al-Ǧīlī auf eine Gruppe von Personen, die offensichtlich aus der Masse der gewöhnlichen Menschen herausragen: die *ʿārifūn*. Im 11. Teil seiner bereits erwähnten Schrift *„An-nāmūs al-aʿẓam"*, der das Problem der göttlichen Prädestination des menschlichen Daseins behandelt, geht al-Ǧīlī noch genauer auf diese Gruppe ein: Er nennt sie die „Nachfolger Muḥammads in der inneren Welt" *(at-tābiʿūn lahu ... fi-l-ʿālam al-maʿnawī)* (fol. 7b, 5f.)[42], die sich durch eine gute sittliche Gesinnung und einen lobenswerten Charakter auszeichnen (ebd.). Diese positiven Eigenschaften können, wie al-Ǧīlī etwas später ausführt, durch Aneignung erworben werden, aber nur von den Menschen, die Gott mit der Disposition für diese Aneignung beschenkt (fol. 8b, 6f.). Durch diese guten Wesensarten unterscheiden sich die *ʿārifūn* von den „Nachfolgern Muḥammads in der äußeren Welt", nämlich den Gläubigen (fol. 7b, 7ff.), was ihnen am Jüngsten Tag einen Vorteil verschafft, denn dann wird der Geist des Menschen nach seinen positiven Charaktereigenschaften versammelt, der Körper hingegen nach den guten Taten (fol. 8b, 14f.). Weil jedoch ein guter Körper automatisch einem guten Geist folgt, sind die guten Wesensarten wichtiger. Als Beispiel nennt al-Ǧīlī hier den Pfau, der zwar sehr schön anzusehen ist, dem Menschen aber trotzdem nie überlegen sein kann; dieser hat nämlich eine verständige Seele, die ihn von allen anderen Lebewesen abhebt und auszeichnet (fol. 8b, -2 - 9a, 1). Die *ʿārifūn* unterscheiden sich nun von den anderen Menschen dadurch, daß sie Muḥammads geistige Reden und Eigenschaften erben (fol. 8b, 6f.), denen dann, so muß aus dem eben Gesagten geschlossen werden, die guten Taten automatisch folgen. Das eigentliche Thema dieses *Nāmūs*-Teils – wie verhält sich Gottes Gesetz, das die Menschen befolgen sollen, zu Seiner Vorherbestimmung der Menschen für Himmel oder Hölle, oder: Wieso sollen die Menschen das Gesetz befolgen, wenn ihr künftiges Schicksal dessen ungeachtet von Gott bestimmt ist? – wird später noch angesprochen werden. In diesem Exkurs soll es jedoch nur um einen Teilaspekt gehen: um die mittelalterliche Kosmologie und die Rolle, die diese *ʿārifūn* darin ausfüllen.

42 Die Verweise – in Blatt- und Zeilenangabe – beziehen sich auf die Berliner Abschrift.

2. Da der Begriff der Kosmologie in zwei zwar nicht voneinander unabhängigen, aber in ihrer Zielrichtung doch unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht wird, ist zunächst eine Bedeutungsdifferenzierung erforderlich: Es kann hier keineswegs um eine Darstellung der Kosmologie im naturwissenschaftlichen Sinn gehen.[43] Eine rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Weltzusammenhänge und damit auch das Verständnis von Kosmologie als Teilbereich der Physik ist, wie wir sehen werden, in unserem Zusammenhang nicht unwichtig; an dieser Stelle ist der Schwerpunkt aber auf das theologisch-metaphysische Verständnis des Begriffs, also auf das Wirken Gottes in der Schöpfung, zu legen. Dies ist um so mehr von Belang, als die naturwissenschaftliche Kosmologie sich immer auch mit theologischen Fragestellungen auseinandersetzen mußte, die Theologie andererseits die Augen vor den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht verschließen konnte, wollte sie weiterhin den universalen Wahrheitsanspruch des Koran und damit auch ihre eigene Autorität glaubhaft begründen. Auf diesem Hintergrund können andererseits wohl auch die Bemühungen etwa eines Ibn Ḫaldūn, die Autorität der überlieferten Gesetzes in Abgrenzung zu „neuen", unmittelbaren Wegen der Heilsgewinnung zu befestigen, am ehesten gedeutet werden.
Die wichtigste Voraussetzung, um überhaupt theologische oder naturwissenschaftliche Aussagen treffen zu können, ist dabei die erkenntnistheoretische Grundlegung, d.h. die Klärung der Umstände, unter denen Dinge jedweder Art überhaupt erkannt und beurteilt werden können. Dabei gilt als letztes Ziel immer die Erkenntnis des Urgrundes, der letzten unverursachten Ursache, des Prinzips, nach welchem die Naturgesetze ablaufen, welchen Ausdruck auch immer man wählen mag, oder eben die Erkenntnis – Gottes. Die zahlreichen Ansätze, die diese Erkenntnis auf unterschiedlichsten Wegen ermöglichen sollen bzw. verschiedene Erklärungsmodelle für die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anbieten, sollen im folgenden anhand Ibn Ḫaldūns *„Kitāb šifāʾ as-sāʾil li-taḥḏīb al-masāʾil"* daraufhin untersucht werden, ob und wie sie die Möglichkeit

43 Als Beispiel für eine solche Darstellung vgl. etwa H. Grössing, *Arabische Kosmologie im Früh- und Hochmittelalter*, in: Kultur des Islam, hg. O. Mazal, Wien 1981, S. 105–121. Grössing identifiziert, offensichtlich allgemeinem Usus folgend, „Kosmologie" mit „Astronomie" (a.a.O. S. 108), versteht weiterhin „kosmographisch" im Sinne von „geographisch" (a.a.O. S. 114) und bietet demzufolge einen Überblick über die Wissenschaft, die im Arabischen meistens mit *ʿilm an-nuǧūm* bezeichnet wird.

einer Erkenntnis begründen, wie andererseits Gottes Wirken in der Schöpfung dargestellt wird und worin dabei die besondere Bedeutung der *ᶜārifūn*, also der Erkennenden, in Abgrenzung zu den gewöhnlichen Menschen einerseits und den Gesandten, Propheten und Heiligen andererseits zu sehen ist.

3. Die Kosmologie, wie Ibn al-ᶜArabī und andere sie darstellten, erregte offensichtlich so großes allgemeines Interesse, daß sich der heute fast ausschließlich seiner geschichtstheoretischen und sozialwissenschaftlichen Thesen wegen bekannte Ibn Ḫaldūn (gest. 808/1406) während seiner Amtszeit als Oberkadi in Kairo veranlaßt sah, eine Schrift zu verfassen, in der er sich mit der Möglichkeit des Menschen, unabhängig vom geoffenbarten Gesetz Einblick in die hinter der „Welt des Augenscheins" *(ᶜālam aš-šahāda)* liegende „Welt des Verborgenen" *(ᶜālam al-ġaib)* – Ibn Ḫaldūn nennt sie „Welt der kontinuierlichen göttlichen Fügung *(ᶜālam al-amr)* – zu erhalten, auseinandersetzte. Unter dem Titel *„Kitāb šifāʾ as-sāʾil li-taḫḏīb al-masāʾil"* („Heilmittel für den Fragenden zur Belehrung hinsichtlich der Probleme") enthält dieses Buch eine Darstellung der kosmologischen Ordnung, wie sie verschiedene Gruppen der Mystiker vertreten. Insbesondere werden von Ibn Ḫaldūn zwei Richtungen beschrieben, deren verschiedene Ansätze sich bei näherer Betrachtung als nominalistisch bzw. realistisch orientiert erweisen. Vor der Beschreibung dieser beiden Gruppen ist es hilfreich, zunächst einen Blick auf den Teil der Schrift zu werfen, in dem der Autor die anthropologischen Voraussetzungen für den Einblick in die verborgene Welt erläutert:

Der Mensch, so schreibt Ibn Ḫaldūn zu Beginn des 6. Kapitels, ist aus zwei Komponenten geschaffen: dem sinnlich wahrnehmbaren Leib und einer Art Feinsubstanz *(laṭīfa)*, die Gott aus Seiner Welt herabsendet.[44] Diese *laṭīfa* wird im göttlichen Gesetz mal als Geist *(rūḥ)*, mal als Herz *(qalb)*, mal als Verstand *(ᶜaql)* und mal als Seele *(nafs)* bezeichnet,[45] bedeutet aber immer das Nicht-Körperliche, Nicht-Weltliche. Gott läßt sie aus Seiner Welt hervortreten, in der sie nicht vollkommen war, damit sie sich in der Verbindung mit dem Körper vervollkommnen kann.[46] Trotzdem besitzt die *laṭīfa* die Macht, den Körper zu regieren und zu leiten, wohingegen der

44 Ibn Ḫaldūn, ᶜAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad, *Šifā -us-sāʾ il litaḥzīb-il-masāʾil*, ed. Ignace-Abdo Khalife s. j. , Beyrouth 1959, S. 80.

45 Ebd.

46 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 81.

Körper keinerlei Einflußmöglichkeiten auf sie hat.[47] – An dieser Stelle bringt der Autor also schon ein wichtiges Argument gegen die von ihm abgelehnten „neuen" Mystiker, die, anders als die älteren Generationen, durch bestimmte Praktiken und körperliche Übungen den Blick ins Verborgene erzwingen, also das Machtverhältnis zwischen Körper und *laṭīfa* sozusagen umkehren wollen. Andererseits begibt er sich aber selbst in gefährliche Nähe zu einer gnostischen Weltanschauung, wenn er weiter beschreibt, wie die *laṭīfa* nun ihre Kraft im Körper ausbreitet und auch ihr Streben nach Vollkommenheit so auf den Körper übergeht: „Die Taten und Erkenntnisse", so schreibt er, „nehmen für diese *laṭīfa* den Platz der Nahrung für den Körper ein, dessen Kraft wächst und dessen sinnlich wahrnehmbare Gestalt sich vervollkommnet, so daß er schließlich zum Mann wird, nachdem er ein Knabe war".[48] Der Unterschied zu gnostischen Lehren bleibt dabei nur oberflächlich gewahrt: Es geht Ibn Ḫaldūn zwar nicht primär um die Erlösung der Seele aus dem sie daran hindernden Körper, sondern um ihre Vervollkommnung, die sie nur durch den Körper erreichen kann; aber gerade diese Vorstellung bildet auch einen wichtigen Teil gnostischer Systeme.[49]

Auf ihrem Weg zur Vollkommenheit muß sich die *laṭīfa* mit widersprüchlichen Einflüssen auseinandersetzen: So gibt es Werke *(aṯār)*, die sie unterstützen und ihr Schicksal im Jenseits günstig beeinflussen, aber auch solche, die sie behindern und von der Vervollkommnung abhalten.[50] Diese Werke können, falls Gott keine Gnade walten läßt und die *laṭīfa* errettet, zur ewigen Verdammnis führen.[51] Unter Ignorierung sämtlicher Koranstellen, die für die Prädestination des menschlichen Schicksals sprechen, führt Ibn Ḫaldūn nun solche Passagen an, die die Behandlung durch Gott im Jenseits vom menschlichen Verhalten abhängig machen; er vertritt hier also eindeutig die muᶜtazilitische Haltung der Handlungsfreiheit des Menschen.

Neben den weltlichen Faktoren, die, wie wir eben sahen, förderlich oder hinderlich wirken können, beeinflußt auch diejenige Welt, der die *laṭīfa* entstammt, ihre Vervollkommnung, und damit ist wohl

47 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 80.
48 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 81.
49 Vgl. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der Frühen Ismāᶜīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. 46, 1, Wiesbaden 1978, S. 110 ff.
50 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 81.
51 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 82.

die vollkommene Erkenntnis gemeint, im Körper. Sie steht also zwischen zwei Welten.

Deshalb gibt es für Ibn Ḫaldūn drei Wege, Wissen zu erwerben:

- durch Erfahrung erworbenes *(ᶜulūm)* bzw. aus Einsicht erlangtes Wissen *(maᶜārif)* ist durch die Abstrahierung einzelner Sinneseindrücke gekennzeichnet.[52] Dieses Wissen ist jedem Menschen zugänglich[53] und gehört in den Bereich der diesseitigen Welt.
- wenn das Licht von *ᶜilm* und *maᶜrifa* im Herzen aufscheint, die *laṭīfa* also von allen Finsternissen der menschlichen Existenz geläutert ist, handelt es sich um Wissenserwerb aus der „höheren Welt" *(al-ᶜālam al-aᶜlā)*, um eingegebene, enthüllte *(kašfīya)* und unmittelbare Erkenntnisse.[54] Diese Art des Wissens ist theoretisch jedem Menschen offen, de facto aber nur den Heiligen und Rechtschaffenen zugänglich.
- als letzte und höchste Stufe des Wissens nennt Ibn Ḫaldūn den *waḥy*, also die Offenbarung, die sich von den eben genannten Formen der Eingebung dadurch unterscheidet, daß zugleich die Herkunft des Wissens, also Gott, erkannt werden kann. Dies ist nur dann möglich, wenn die Läuterung der *laṭīfa* naturgegeben, also nicht künstlich herbeigeführt ist. Dann ist durch das „Licht des Prophetentums" der Anteil des Teufels aus dem Herzen entfernt. Dieses Wissen ist allein den Propheten und Gesandten vorbehalten.[55]

  Wie der Autor nun ausführt, sind die erworbenen und die den Propheten geoffenbarten Wege des Wissenserwerbs klar zu definieren. Schwieriger wird es jedoch bei dem Wissen, das zwar eingegeben, aber potentiell jedem Menschen zugänglich ist: Hier ist die Versuchung groß, die erforderliche Läuterung, etwa durch bestimmte Übungen, die den Einfluß des Körpers ausschalten sollen, bewußt herbeizuführen. Daß ein Wissen aus jener höheren Welt aber durch Empfindung *(ḥiss)*, Vorstellungskraft *(ḫayāl)* oder Denken *(fikr)* nicht erreicht werden kann, daß also die menschlichen Eigenschaften und körperlichen Zustände immer als ein „Vorhang" zwischen der „Tafel" *(lauḥ)*, auf der, als erster Stufe der Schöpfung, alle Wirklichkeiten und Wesenheiten verzeichnet sind,[56] und der *laṭīfa* stehen, begründet Ibn Ḫaldūn damit, daß die Aufnahme dieser ver-

52 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 83.
53 Eigentlich: jeder *laṭīfa*, die den nichtkörperlichen Teil des Menschen ausmacht.
54 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 83.
55 Ebd.
56 Es ist also nicht direkt die Rede von der Erkenntnis Gottes!

zeichneten Bilder allein der *laṭīfa* wesenseigen sind,[57] daß also die anderen geistigen Fähigkeiten des Menschen nie in der Lage sein können, diesen Vorhang wirklich zu beseitigen. Als Beweis für diese Behauptung führt der Autor an erster Stelle eine Ansicht Platons ein, der in den Erkenntnissen durch (willentlich gesteuerte) Aneignung keine Möglichkeit letztgültiger Beweise sah[58]. Im weiteren versucht er jedoch, das Augenmerk des Lesers auf die beiden nach traditioneller Meinung allein gültigen und ausreichenden Quellen theologischer Argumentation zu richten, auf Koran und Sunna: Durch zahlreiche Zitate weist Ibn Ḫaldūn nach, daß zwar alles Wissen von Gott stammt, aber nur dasjenige, das sich ohne jeden äußerlich erkennbaren Einfluß im Herzen auftut, ist *ʿilm ladunī*, weist also unmittelbar auf Gott zurück.

4. Unter diesen Voraussetzungen ist Ibn Ḫaldūns Kritik am Erkenntnisweg der „neuen" Mystiker erst richtig zu verstehen: Anstatt sich auf die Befolgung der Heiligen Schriften zu konzentrieren, wandten sie sich eben dem an zweiter Stelle genannten Wissen zu, nämlich den enthüllten Wissensinhalten *(al-ʿulūm al-mukāšafa)* und versuchten, die dazu erforderliche Läuterung durch besondere Arten der Unterweisung zu ereichen,[59] ungeachtet dessen, daß dies nicht nur dem islamischen Gesetz widerspricht, sondern auch, wie wir eben sahen, nie zu wirklicher Erkenntnis führen kann. Vielmehr behaupteten diese Mystiker die reale Möglichkeit von ekstatischem Erleben *(wiǧdān)* und Vision *(mušāhada)* und versuchten, die Wirklichkeiten des Daseins *(ḥaqāʾiq al-wuǧūd)* durch verschiedene kosmologische Modelle zu erfassen. Desweiteren bemühten sie sich um Erklärung der unerklärbaren Ausdrücke wie z.B. *rūḥ* oder *kursī* bzw. beschritten den umgekehrten Weg, indem sie offenkundige Textstellen des Koran mit allegorischer Auslegung entstellten.[60] Gemeinsam ist dabei all diesen Ansichten, daß sie durch nichts zu beweisen sind, wohingegen die Überlieferung zwar auch nicht immer klar und eindeutig ist, aber den Vorzug aufweist, in den Heiligen Texten zu stehen, wodurch ihre über alle Zweifel erhabene Gültigkeit von vorn herein erwiesen ist.[61]

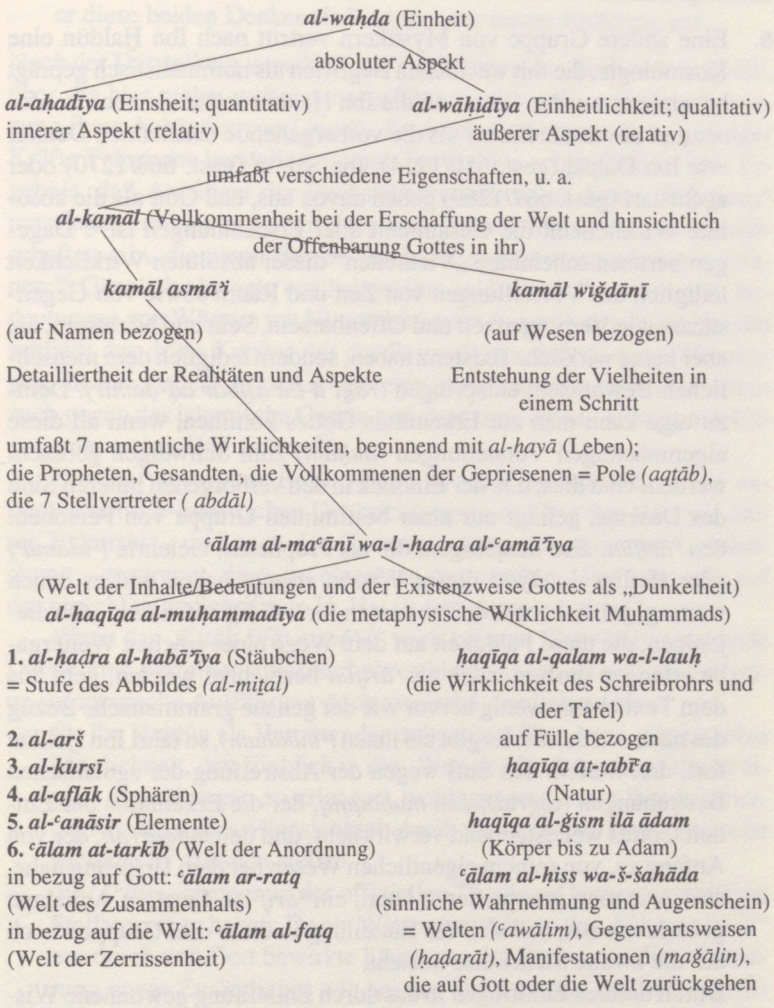
Im folgenden stellt Ibn Ḫaldūn die beiden Hauptströmungen der mystischen Erkenntnistheorien vor:

57 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 84.
58 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 84 ff.
59 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 50.
60 Ebd.
61 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 51.

5. Die erste Gruppe nimmt eine Offenbarung Gottes in den Dingen an, d.h. Gott erscheint, nachdem Er sich als erstes in sich selbst und für sich selbst geoffenbart hat, in Seinen Namen und Gegenwartsweisen *(ḥaḍarāt)* in den Geschöpfen, die Sein Erscheinungsort *(maẓhar)* sind.[62] Als Vertreter dieser Ansicht nennt Ibn Ḫaldūn die Mystiker Ibn al-Fāriḍ (gest. 631/1234), Ibn Barrağān (gest. 535/1141), Ibn Qāsī (gest. 545/1151), al-Būnī (gest. 622/1225) sowie Ibn al-ᶜArabī, der hier unter der sonst ungebräuchlichen Nisba „al-Ḥātimī" erscheint, und dessen Schüler Ibn Saudakīn (gest. 639/1242). Im einzelnen erklärt Ibn Ḫaldūn die Lehre, die den Ausführungen dieser Denker zugrundeliegt, folgendermaßen:
Die Formen der Geschöpfe gehen aus dem notwendigen, wahren Sein hervor, dessen Charakteristikum die „Einheit" *(al-waḥda)* ist. Diese Einheit erscheint im Sinne von Negierung einer Vielheit bzw. verschiedener Betrachtungsweisen als „Einsheit" *(al-aḥadīya)*, bleibt aber auch angesichts einer Vielheit (der Geschöpfe) als „Einheitlichkeit" *(al-wāḥidīya)* gewahrt. Diese „Einheitlichkeit" stellt dabei den äußeren Aspekt der „Einsheit" dar, d.h. beides sind relative Anschauungen, wobei die „Einheit" das zwischen beiden Betrachtungsweisen vermittelnde, absolute Moment ist. Infolgedessen ist die erste Stufe des Offenbarwerdens Gottes *(ẓuhūr)* Sein Offenbarwerden für sich selbst, die erste Relation, durch die Er erscheint, die in Seinen Namen festgelegte Vollkommenheit und Seine erste Manifestation *(tağalli)* diejenige des Heiligsten Wesens *(aḍ-ḍāt al-aqdas)* sich selbst gegenüber.[63]
Diese Vorstellung, so gibt Ibn Ḫaldūn an, begründen ihre Verfechter mit dem berühmten *ḥadīṯ qudsī*: **„Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb schuf ich die Schöpfung, damit sie mich erkennen."** Ibn Ḫaldūn selbst sieht jedoch in diesem Hadith – das ja in der Tat auch nichts über wie auch immer geartete Offenbarungen innerhalb des göttlichen Wesens selbst aussagt – keinen schlüssigen Beweis für derartige Folgerungen.
Die göttliche Vollkommenheit, die sich sowohl auf die Erschaffung (der Welt) als auch auf das Offenbarwerden (Gottes in der Welt) bezieht, geht nun nicht auf die Einsheit Gottes, sondern auf Seine Einheitlichkeit zurück, d.h. sie bezieht sich auf den äußeren Aspekt der Offenbarung der Einheit Gottes in der Welt. Die Gesamtheit der kosmologischen Stufenfolge, wie sie Ibn Ḫaldūn bei den Anhän-

62 Ebd.
63 Vgl., auch im weiteren, Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 51 f.

gern der „realistischen" Richtung zu erkennen meint, ist am besten schematisch darzustellen:



Die Erwähnung der – nicht näher definierten – „Sphären" zeigt vermutlich den Einfluß der physikalischen Kosmologie bzw. die Bemühungen, diese Art, Entstehung und Verlauf des Weltgeschehens, mit theologischen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Ibn Ḫaldūn sieht in dieser Einteilung und diesem Ablauf – was nicht im temporären Sinne verstanden werden darf! – eine enge Verwandtschaft mit philosophischen Vor-

stellungen. Da es sich um durch Aneignung erlangte *(kasbīya)* Ansichten handelt, vermißt er jedoch Beweise, durch die sich diese Meinung bestätigen ließe.

6. Eine andere Gruppe von Mystikern vertritt nach Ibn Ḫaldūn eine Kosmologie, die mit westlichen Begriffen als nominalistisch geprägt bezeichnet werden kann und die Ibn Ḫaldūn selbst als noch konfuser und unverständlicher als die vorhergehende bezeichnet: Denker wie Ibn Daḥāq (gest. 610/1214), Ibn Sabᶜīn (gest. 668/1270) oder al-Šuštarī (gest. 667/1269) gehen davon aus, daß Gott als die absolute Wirklichkeit die Gesamtheit aller Erscheinungen ist.[64] Dagegen beruhen scheinbare „Vielheiten" dieser absoluten Wirklichkeit lediglich auf Vorstellungen von Zeit und Raum sowie von Gegensätzen wie Verborgenheit und Offenbarsein, Sein und Nichtsein, die aber keine wirkliche Existenz haben, sondern lediglich dem menschlichen Bewußtsein entspringen *(rāǧiᶜa ilā aḫbār aḍ-ḍamīr)*. Demzufolge kann man zur Erkenntnis Gottes kommen, wenn all diese eigenmächtigen Vorstellungen *(auḥām)* zum Schweigen gebracht werden. Und dies, d.h. der Einblick in den verborgenen inneren Sinn des Daseins, gelingt nur einer bestimmten Gruppe von Personen: den *ᶜārifūn*, also denjenigen, die als Propheten, Gelehrte *(ᶜulamāʾ)* oder Heilige *(aulīyāʾ)* dieses Wissen erlangt haben und es denen weitergegeben haben, die sie dessen für würdig befanden. – Ob diejenigen, die diese Fähigkeit auf dem Wege einer solchen Weitergabe erlangen durften, auch als *ᶜārifūn* bezeichnet werden, geht aus dem Text ebensowenig hervor wie der genaue grammatische Bezug des nächsten Satzes: Es gibt bei ihnen *(ᶜindahum)*, so fährt Ibn Ḫaldūn fort, drei Stufen: den Sufi wegen der Abstreifung der egoistischen Bestrebungen *(taǧrīd)*; den *muḥaqqiq*, der die Erkenntnis der Einheit Gottes weitestgehend verwirklicht, und den *muqarrab*, der von Anfang an, von seinem eigentlichen Wesen her dem Ursprung nahe, also, wie man interpretieren kann, ein *ᶜārif* ist. Letztere Annahme geht davon aus, daß sich die Einteilung in diese drei Gruppen noch auf die zweite Sichtweise bezieht.
Durch tieferes Eindringen in das durch Enthüllung gewonnene Wissen wollen die Anhänger dieser zweiten Denkrichtung nach Ibn Ḫaldūn die Entstehung der Sphären der Himmelskörper und Sterne sowie der Naturen und Geheimnisse der Buchstaben aus den nominalen Vollkommenheiten *(al-kamāl al-asmāʾi)*, die die Manifestationen Gottes sind, erkennen[65] – spätestens bei der nun folgenden

64 Vgl. dazu Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 52f.
65 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 53.

Erwähnung der Buchstabenmystik, als deren Vertreter Ibn al-ᶜArabī und al-Būnī genannt werden, wird aber klar, daß Ibn Ḫaldūn sich wieder auf allgemein-mystischer Ebene befindet, schließlich führte er diese beiden Denker als Vertreter der ersten Richtung an!

Nach der Darstellung verschiedener Richtungen der Buchstabenmystik, über die hier nichts weiteres ausgeführt werden soll, und der Abgrenzung ihrer Anhänger von Leuten, die durch Nutzbarmachung geistiger Kräfte Talismane herstellen, kommt Ibn Ḫaldūn schließlich zu dem Ergebnis, daß Anhänger der Buchstabenmystik sogar diesen „Magiern" unterlegen sind, da es keinerlei Gesetze in den herkömmlichen Wissenschaften gibt, die einen Beweis für ihre Behauptungen erbringen können.[66] Gänzlich abwegig erscheinen ihm schließlich Bemühungen, Bedeutungen von Wörtern mit Himmelskörpern zu verbinden.[67] Ibn Ḫaldūn schließt das dritte Kapitel mit der Feststellung, daß all diese Meinungen, die die „neuen" Mystiker vertreten, nicht nur unbeweisbar, sondern auch gegen das islamische Gesetz gerichtet sind, dessen alleinige Befolgung das ewige Heil sichert.[68]

Eine hervorragende Rolle spielen die *ᶜārifūn* natürlich in den extrem schiitisch-gnostischen Denkrichtungen; es hätte den Rahmen dieses Exkurses – und auch den Zusammenhang der gesamten Untersuchung – gesprengt, diese im einzelnen darzustellen. Hier kann z.B. auf das einschlägige Schrifttum H. Halms verwiesen werden.[69]

Wenn das *„Kitāb šifāʾ as-sāʾil"* auch keine in Einzelheiten gehende Darstellung einzelner sufischer Lehren bieten kann und will, so läßt seine summarische Aufführung doch zweierlei deutlich werden:

– für Ibn Ḫaldūn als Vertreter der orthodoxen Theologie gibt es keine Möglichkeit, den Einblick in die „Welt des Verborgenen" durch eigene Bemühungen zu erlangen, wohingegen die von ihm kritisierten Mystiker dies offensichtlich durch verschiedene kosmologische Modelle in Aussicht stellen.
– die *ᶜārifūn* scheinen in der offiziellen Theologie keinen besonderen Stellenwert zu haben: Da ein Wissenserwerb aus der „höheren Welt" nur durch von Gott bewirkte Läuterung der Seele – sei diese Läuterung etwas Zusätzliches wie bei den Heiligen, sei sie dem jeweiligen Menschen wesenseigen, wie bei den Propheten – möglich ist,

66 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 55.
67 Ebd.
68 Ibn Ḫaldūn, a.a.O. S. 56.
69 H. Halm, a.a.O.; *Die islamische Gnosis*, Zürich und München 1982; *Das Buch der Schatten*, in: Der Islam 55 (1987), S. 219–266; 58 (1981), S. 15–86.

kommen sie in der orthodoxen Theologie nicht vor, jedenfalls nicht in der metaphysischen Bedeutung, wie sie etwa al-Ǧīlī beschreibt.

1.3.10. Kapitel 9: Erklärung des 6. Kapitels der *Futūḥāt* Der Mensch als Abbild der Schöpfung

Das sechste Kapitel der *Futūḥāt* ist überschrieben:

Über die Erkenntnis des geistigen Beginns der Schöpfung, des ersten Geschöpfes darin, von wem sie herkommt und von wem sie geschah, nach welchem Vorbild sie geschah und wann und wozu, und über die Erkenntnis der Sphären der großen und der kleinen Welt.

Das 559. Kapitel enthält die Zusammenfassung:

Das Geheimnis des Geistes, der als „enthüllend" beschrieben wird. (148)

Dieser Geist ist der allheitliche Geist, der in den einzelnen Körpern erstrahlt, und zwar ist sein Erstrahlen theoretisch in jedem menschlichen Körper möglich. Er wird als „enthüllend" *(buyūḥ)* beschrieben, was eigentlich ein Name für die Sonne ist und wieder auf Gott verweist, der ja **„das Licht der Himmel und der Erde"** (Kor. 24, 35) ist, und der Mensch ist Sein Abbild **(149)**.

1.3.10.1. Zusammenfassung aus eigenen Werken des Kommentators

Erneut verweist al-Ǧīlī auf eigene Schriften, in denen er die behandelte Thematik – hier also den Abbildcharakter des Menschen – ausführlich behandelt haben will. Neben dem bereits angeführten unbekannten Werk *„Der Mensch ist der Grund des Daseins, und das Dasein ist der Grund des existierenden Menschen"*[70] nennt er die uns erhaltene Schrift *„Die göttlichen Vollkommenheiten"*[71]. Auf diese beiden Werke verweist er den Leser, der genaue Informationen sucht; die Punkte, die ihm besonders wichtig erscheinen, will er im folgenden zusammenfassen, bevor er zur Kommentierung des *Futūḥāt*-Textes übergeht **(150)**.

70 Vgl. **(110)**.

71 *Al-kamālāt al-ilahīya.* Diese mehr als 100 Blätter umfassende Schrift befindet sich u.a. in Berlin (Oct. 2690).

Al-Ǧīlī beginnt wieder mit dem Wunsch Gottes nach Selbstoffenbarung (vgl. **94**): Als Er wünschte, sichtbar zu werden, teilte Er Sein – unendliches – Wesen in zwei – grundsätzlich ebenso unendliche – Teile. Der erste Teil zeigt Gott als den Notwendigen, Ewigen, den Herrn und Handelnden, der zweite als den Möglichen, den Zeitlichen, den Knecht und den, auf den eingewirkt wird (**151**).

Aus diesem zweiten Teil offenbarte Er als erstes eine Art Wirksubstanz *(maḥall ḥukmī)*, die als „Stäubchen" *(habāʾ)*, „Materie" *(hayūla)* oder als „Fähigkeit" *(qudra)* bezeichnet wird. Die Welt ist nämlich auf etwas angewiesen, auf das sie sich beziehen kann; und das, worauf sie sich bezieht, muß sich irgenswo als Substanz niederschlagen, selbst wenn dieses „Irgendwo" ein geschaffener Ort ist.

Von dieser „Urmaterie" gehen dann weitere Schöpfungen aus, die sich ihrerseits fortsetzen, bis wieder der Anfang des Kreises erreicht wird bzw. die Wirksubstanz selbst ein Ende setzt. Diese Wirksubstanz ist nun weder geschaffen – denn sie gehört nicht zur Welt –, noch ist sie schaffend, weil natürlich der einzige Schöpfer Gott ist (**152**).

Sie ist vielmehr identisch mit der Art von Materie, die uns bereits als „erste Intelligenz", als „Geist Muḥammads" oder als „höchstes Schreibrohr" begegnete.[72] So gesehen ist sie dann doch die erste Schöpfung, genauer das erste Geschaffene *(maḫlūq)*, weil mit „Schöpfung" *(ḫalq)* im allgemeinen die Welt gemeint ist. Die Wirklichkeit Muḥammads wurde nun nach göttlichem Vorbild geschaffen, und zwar sowohl nach ihrer Form als auch nach ihrem Inhalt (**153**).

Die formelle Übereinstimmung besteht darin, daß der Mensch genau so, wie die Welt Form und Abbild Gottes ist, die Formen und Abbilder der geschaffenen Dinge in sich schließt. Wie die Welt die Form Gottes ist, und Gott ihr Geist, ist der Mensch nach Gottes Form geschaffen (**154**). – Es ist nur auf den ersten Blick erstaunlich, daß al-Ǧīlī hier über die Gottähnlichkeit des Menschen spricht, wo er doch die Schaffung der Wirklichkeit Muḥammads nach göttlichem Vorbild beweisen wollte. Die Linie von der Wirklichkeit Muḥammads über den Vollkommenen zum Menschen allgemein, die er in seiner Erklärung des zweiten *Futūḥāt*-Kapitels zieht, liegt aber allen seinen weiteren Ausführungen zugrunde, so daß er nicht mehr besonders darauf verweist.

Auch inhaltlich gesehen ist der Mensch das Abbild Gottes, weil er jeden Namen und jede Eigenschaft Gottes in sich aufnehmen kann. Dabei steht die Einheit des Seinsgrundes an erster Stelle, weil alles Geschaffene als spezifische Wesenheit erscheint. Auf den einzelnen Men-

72 Vgl. (**9**) – (**11**).

schen bezogen verweist also die Einheit des Ichbewußtseins auf die Einheit des durch sich selbst notwendigen Wesens, also Gottes **(155)**.

In gleicher Weise kann man sich auch die anderen göttlichen Eigenschaften erschließen. Die höchste Offenbarung dieser Namen und Eigenschaften aber ist die der Einheit, weil sie unmittelbar auf Gott als einzigen Schöpfer verweist, schließt doch der Begriff der Einheit per definitionem Vielheit und Verschiedenheit aus **(156)**.

Bevor deshalb dem Menschen ein Abbild dieser Einheit zukommt, werden ihm zunächst einmal die sieben Vollkommenheiten, die den anderen Namen und Eigenschaften zugrundeliegen, zugewandt **(157)**. Diese Vollkommenheiten sind im einzelnen:

1. „Der Lebendige": Wie Gott der Grund des Daseins ist, das in den Möglichkeiten wirksam ist, kann der Mensch durch geistige Bestrebung in den geschaffenen Wesen wirken, wenn er etwa durch Nachdenken über einen bestimmten Ort seinen Geist dorthin reisen läßt **(158)**.
2. „Der Allwissende": Der Mensch ist mit seinem Verstand ausgezeichnet, mit dem er Schöpfung und Schöpfer erfassen kann. Indem er aber auch in der Lage ist, Gott als den Schöpfer zu erkennen, weist er auf die göttliche Eigenschaft des Wissens hin, denn weil nur das Wissen als Ort, in dem Gott erfaßt werden kann, angesehen wird, muß der Verstand als Mittel zum Wissen auch die Quelle dieser göttlichen Eigenschaft sein **(159)**.
3. „Der Wollende" und
4. „Der Allmächtige": Diese beiden Namen bzw. die ihnen zugrundeliegenden Eigenschaften werden auf die Vorstellungskraft des Menschen bezogen.
5. „Der Allhörende";
6. „Der Allsehende";
7. „Der Sprechende".

All diese Vollkommenheiten werden dem Menschen zuteil, und es liegt an ihm, sie zu verwirklichen, d.h. auf seinen Körper wirken zu lassen **(160)**. Dann wird es ihm möglich sein, etwas Körperliches hervorzubringen und sinnlich wahrnehmbar werden zu lassen, so wie dessen geistige Darstellungen der Vorstellungskraft zugänglich waren. In diesem Sinne werden also die „schönsten Namen und höchsten Eigenschaften", die im Koran an zahlreichen Stellen erscheinen, auf den Menschen bezogen **(161)**.

1.3.10.2. Erklärung des Textes

Nachdem es im vorhergehenden Kapitel darum ging, die Gottähnlichkeit des Menschen darzustellen, will Ibn al-ᶜArabī jetzt dessen Ähnlichkeit mit der Schöpfung begründen. Dazu vergleicht er den Geist des Menschen mit der Sonne als Geist der Welt: So, wie die Welt durch das Aufgehen der Sonne erleuchtet wird, erleuchten die Seelen die Welt der Körper. Der Mensch in seinem Zusammenspiel von Körper und Geist – oder Seele, der Kommentator benutzt hier *rūḥ* und *nafs* offensichtlich gleichbedeutend – ist also eine verkleinerte Abbildung der Welt, deren gegenständliche Teile von der Sonne erleuchtet und gelenkt werden **(162)**.

Obwohl es aber viele verschiedene Seelen gibt, ist ihr Ursprung, ebenso der Ursprung der Sonne, wieder ein einziger, der als „Licht des Daseins" bezeichnet wird, und das, was von ihm ausgeht, kann kein von ihm Verschiedenes oder Vervielfachtes sein **(163)**.

Dieses „Licht des Daseins" ist natürlich Gott, der sich in den Geschöpfen offenbart, und zwar jeweils entsprechend der Aufnahmebereitschaft des jeweiligen Geschöpfes. Die einzelnen Geschöpfe werden dabei mit verschiedenen Spiegeln verglichen, deren unterschiedliche Umrisse und Oberflächen ein und dieselbe Form als unterschiedlich erscheinen lassen. In Wirklichkeit ist es aber immer nur eine Form, die durch die verschiedenen Betrachtungsweisen als Vielheit erscheinen kann **(164)**.

Diese Betrachtungsweisen sind die Namen und Eigenschaften als Ursprünge der Möglichkeiten. Wenn diese Namen und Eigenschaften in den geschaffenen Wesen erscheinen, bedeutet dies, daß die göttliche Wirklichkeit, Sein Wesen, die eigentliche Wesenseinheit *(huwīya)* eines jeden Geschöpfes begründet, auch wenn es in anderen Eigenschaften und Beziehungen erscheint **(165)**.

1.3.11. Kapitel 10: Erklärung des 7. Kapitels der *Futūḥāt*
Die große und die kleine Welt

Die Überschrift des siebten *Futūḥāt*-Kapitels ist:

Über die Erkenntnis des Anfangs der menschlichen Körper. Der Mensch ist die letzte geschaffene Gattung der großen Welt, und die letzte Art der Geschöpfe.

Im 559. Kapitel wird dieser Titel zusammengefaßt als:

Das Geheimnis des „Wie" und „Wieviel" und die Wirkung, die beide haben.

Die Frage nach Qualität und Quantität ist ein Charakteristikum der sinnlich wahrnehmbaren, also körperlichen Welt. Deren Besonderheit ist es aber, daß der Mensch die göttliche Beschaffenheit so weit verwirklichen kann, daß alle der Möglichkeit nach vorhandenen Inhalte in einer einzigen Form erscheinen können. Diese Form hat dann für das gesamte Dasein die gleiche Funktion wie der Geist für die Körper der Lebewesen oder der Inhalt für den Ausdruck, also lenkende und erfüllende Funktion **(166)**.

Der Körper des Menschen kann auch verglichen werden mit dem Thron Gottes, den Er gemäß dem Weisheitsspruch als erstes in der körperlichen Welt schuf. Dem Sichsetzen Gottes auf den Thron entspricht das Sichsetzen des Geistes auf den menschlichen Körper, sowohl auf den einzelnen Geist bezogen, der sich auf den einzelnen Körper setzt, als auch auf das Sichsetzen des „allheitlichen Geistes" – der hinsichtlich seiner Besonderung die „Wirklichkeit Muḥammads", hinsichtlich seiner Substanz die „Wirklichkeit Gottes" ist – auf den „Gesamtkörper" der Welt. Der Körper des einzelnen Menschen ist also ein Hinweis auf den Gesamtkörper **(167)**.

Dieser Gesamtkörper, also die Welt als ganzes Universum, wird von Engeln geleitet, der menschliche Körper als „kleine Welt" von der ihm innewohnenden Lebenskraft.

Wenn der Mensch im Vergleich zum gesamten Universum als „kleine Welt" bezeichnet wird, berührt dies jedoch nicht seine rangmäßige Überlegenheit, denn es heißt zwar im Koran: **„Die Erschaffung der Himmel und der Erde ist größer als die Erschaffung des Menschen, aber die meisten Menschen wissen das nicht"** (Kor. 40, 57) – letzterer Satz wäre verwunderlich, wenn sich der Vers, wie al-Ǧīlī offensichtlich vorschlägt, lediglich auf räumliche Ausdehnung bezieht –; aber an einer anderen Stelle steht eben: **„Er hat von Seiner Seite alles, was in den Himmeln und auf der Erde ist, Euch in Dienst gestellt"** (Kor. 45, 13) **(168)**.

Wenn so der Mensch in seinem Rang allen anderen Geschöpfen überlegen ist, ist sein Körper der „vornehme Thron" *(al-ᶜarš al-karīm)*, der allheitliche Körper aber der „umfassende Thron" *(al-ᶜarš al-muḥīṭ)*, weil er die körperlichen Geschöpfe umgibt **(169)**. Auch in diesem Kapitel soll es also um die Schöpfung der Welt gehen, deren erster Akt die Erschaffung des Throns war **(170)**.

Im Vorhergehenden wurde jedoch mehrmals ausgeführt, daß das erste Geschöpf die „Wirklichkeit Muḥammads", die „erste Intelligenz" bzw. das „höchste Schreibrohr" war. Diese drei synonym gebrauchten Begriffe bezeichnen den Geist als Ganzes, wohingegen die Geister der Menschen dessen Einzelheiten sind. Auf diese Weise wird das Wesen

jedes Menschen durch die Inhalte, die in der Wirklichkeit Muḥammads vorhanden sind, erleuchtet.

Diese besondere Bedeutung Muḥammads wird auch im Koran unterstrichen:

„In dem Gesandten Gottes hattet ihr ein schönes Vorbild" (Kor. 33, 21);

„Zu euch ist ein Gesandter von euch selbst gekommen" (Kor. 9, 128); der letzte von al-Ǧīlī hier angeführte Vers: **„Ihr hattet ein schönes Vorbild in Ibrahim"** (Kor. 60, 4) weist schon auf die besondere Fähigkeit einiger Menschen hin, diese vollkommenen Inhalte zu verwirklichen **(171)**.

Diese Verwirklichung kann aber nicht nur im Geist stattfinden, sondern die körperliche Welt ist der Ort, in dem die göttliche Vollkommenheit erstrahlt. Dabei ist der Körper des Menschen als Endpunkt der Erscheinung der Daseinsstufen zugleich auch der vollkommenste Ort, weil der Mensch das vollkommenste Geschöpf ist **(172)**.

Das Leuchten des Menschen durch die Vollkommenheiten ist sowohl im inneren als auch im äußeren Sinn zu verstehen. Das „innere Leuchten" bezeichnet Begriffe und Inhalte wie Verstand, Vorstellungskraft, Bestrebung, Einbildung, Willenskraft und dergleichen, die jeweils einem der die große Welt lenkenden Engel zugeordnet werden. So wird etwa der Verstand als Erscheinungsweise Gabriels, die Vorstellungskraft als Erscheinungsweise Israfils, die Einbildung als Erscheinungsweise Izraᶜils und die Willenskraft als Erscheinungsweise Michaels verstanden **(173)**.

Mit dem „äußeren Leuchten" ist gemeint, daß die Sinnesorgane des Menschen den Himmelskörpern entsprechen, z.B. die Augen auf Sonne und Mond bezogen werden.

Wenn die körperliche Welt bisher als zweigeteilt – Mensch und Universum – vorgestellt wurde, so hatte dies lediglich pragmatischen Sinn, denn, wenn die körperliche Welt der Thron mit allem, was ihn umgibt, ist, kann sie auch nur eine einzige Welt sein **(174)**.

Die Schaffung des Körpers unterscheidet sich von der Schaffung des Geistes in erster Linie dadurch, daß er durch das Wort „Sei!" geschaffen ist, wohingegen die Geister als feste Urbilder in der göttlichen Welt bestimmt werden und so an der Ewigkeit Gottes teilhaben. Weil aber der Körper entsprechend dem Bild, das der Geist in dieser göttlichen Welt in sich trug, sichtbar wurde, ist er auch grundlegend für die Erscheinung der Urbilder der Möglichkeiten, besonders, weil der Ausdruck der „göttlichen Gegenwartsweise" *(ḥaḍra)* eine körperliche Dimension erfordert **(175)**. Deshalb ist der Körper ein fester und deutli-

cher Offenbarungsort sowie ein Substrat für die vollkommenen Bedeutungen, bis die Geister die Verbindung mit den Körpern eingehen.

In einem weiteren unbekannten Werk hat der Kommentator seinen Angaben zufolge dieses Thema genauer untersucht: *„Die Entfernung der Schleier von denen, die vom Licht abgeschlossen waren“*[73] **(176)**.

Desweiteren ist der Körper der Ort, an dem die Eigenschaften erscheinen, die mit Eigenschaften Gottes übereinstimmen, und dies sind nicht nur sinnliche Erfahrungen wie das Hören oder das Sehen, sondern auch innere Vorgänge wie Beklommenheit oder Äußerungen von Gemütsverfassungen wie Weinen, Lachen und Erstaunen werden genannt – eine recht eigenartige Methode, die umstrittenen Anthropomorphismen zu interpretieren! Diese erscheinen nicht als dem menschlichen Erkenntnisvermögen angepaßte Beschreibung des Unbeschreibbaren, sondern als mit entsprechenden menschlichen Verhaltensweisen konkret übereinstimmend. Dieses Verständnis paßt jedoch zu der von Ibn al-ᶜArabī herausgestellten Immanenz Gottes als notwendiger Ergänzung Seiner Transzendenz, ist im gesamten Denkzusammenhang also schlüssig **(177)**.

Für den Geist ist der Körper nun keineswegs ein Gefängnis, das ihn an seiner Vervollkommnung hindert, im Gegenteil: Der Geist ist auf den Körper unbedingt angewiesen, wenn er Wissensinhalte erfassen will. Auch Ruhe und Bewegung des Geistes werden von der dem Körper innewohnenden Kraft bestimmt **(178)**.

Bestimmte Angaben, z.B. der Quantität, sind ohne Körper nicht möglich. Ebenso werden die Menschen und Ǧinn durch die Fähigkeit beschrieben, den Körper zu tragen und bei Bedarf abzulegen; gemeint ist wohl: Die Ǧinn unterscheiden sich von den Menschen durch die Fähigkeit, den Körper bei Bedarf ablegen zu können. Trotz der Leichtigkeit, mit der die Ǧinn über ihren Körper verfügen können, kommt dem Körper aber der (Gottes-) Name „der Feste“ *(al-matīn)* zu. Und wenn der Geist das Licht ist, das alle Dinge erhellt, dann ist der Körper der Offenbarungsort des Geistes, ohne den dieser seine Vollkommenheit nicht erreichen, geschweige denn in der Welt sichtbar machen könnte **(197)**.

Auch die Teilung des Daseins in Herr und Knecht ist ohne dreidimensionale, feste Körper nicht möglich. Dabei muß zwar das Dasein an sich vorausgesetzt werden, ohne das es nichts Existierendes geben kann; seine Teilung beruht jedoch auf dem Vorhandensein der Körper **(180)**. So sind z.B. Schatten und Finsternis nur durch Körper denkbar, die das

73 *Kašf as-sutūr ᶜan muḥāddarāt an-nūr.* Auch diese Schrift ist bei Brockelmann, a.a.O. nicht nachgewiesen.

Licht abfangen; aber das Licht ist das Dasein, ohne das es keinen Schatten gibt. Eine Mondfinsternis etwa kann nur entstehen, wenn die Erde, als Körper, zwischen Sonne und Mond steht, aber die Sonne, als Dasein, ist die Voraussetzung, ohne die es Phänomene wie „Helligkeit" oder „Dunkelheit" nicht geben kann **(181)**.

Diese Beziehung zwischen Körper und Schatten hat aber auch die Konsequenz, daß derjenige, der überwiegend seinen körperlichen Erfordernissen gemäß handelt, das Zwischenreich, also die Welt zwischen Diesseits und Jenseits, im Schatten erleben wird und letztendlich die Hölle sein Aufenthaltsort wird. Die Verwurzelung des Körpers in der Vollkommenheit des Lichts darf also nicht darüber hinwegtäuschen, daß er genauso in der Finsternis verwurzelt ist **(182)**.

Eine weitere wichtige Eigenschaft des Körpers ist, daß er über die fünf Sinne verfügt. Der Geist ist also ohne den Körper unfähig, etwas wahrzunehmen **(183)**.

So ist z.B. das Auge das Mittel zum Erfassen der Qualitäten, die nur durch das Sehen erfaßt werden können, etwa der Farben, der Umrisse, der äußerlichen Schönheit. Niemand, der blind geboren wurde, hat die Möglichkeit, diese Erfahrungen durch den Geist zu erwerben, da sie an die entsprechende körperliche Funktion des Sehens gebunden sind **(184)**.

Ebenso verhält es sich mit dem Gehör: Ein von Geburt an Tauber weiß nichts von geschichtlichen Tatsachen und wird die Berichte über die Gesandten und von ihnen nicht kennenlernen. Außerdem wird er immer stumm bleiben, weil ihm die gehörte Sprache als Vorbild fehlt. Auch die Freude an der Musik oder das Erschrecken vor unangenehmen Geräuschen kann der Geist dem Menschen ohne Hörvermögen des Körpers nicht vermitteln **(185)**.

Eine vergleichbare Rolle spielen der Geruchsinn, der Geschmackssinn und der Tastsinn; auch die durch diese Sinne vermittelten Erkenntnisse sind durch den Geist allein nicht zu erlangen. Jeder der fünf Sinne dient also der Erfassung bestimmter Qualitäten, die der Geist nicht unabhängig von dem jeweiligen Sinn, der dem Körper zu eigen ist, erreichen kann. Er ist also auf die Verbindung mit dem Körper angewiesen **(186)**.

Dieses Angewiesensein besteht aber nicht nur auf der Ebene der Rezeption; der Geist hat auch keine Möglichkeit, sich ohne den Körper zu äußern, denn auch Sprache und gute Werke gehen vom Körper aus **(187)**. Dabei besitzt der Körper nicht nur einen sichtbaren Aspekt, indem die diesseitige Welt an seiner Oberfläche erscheint; er beinhaltet vielmehr auch einen verborgenen, denn durch seine Beschaffenheit verhindert er den Blick auf das Reich des Unsichtbaren **(188)**.

Dieser Aspekt der Verborgenheit, den der Körper in sich trägt, entspringt der Sorge Gottes hinsichtlich Seines erhabenen Wesens; der Körper ist nämlich einer der vornehmsten Offenbarungsorte und übertrifft die übrigen Daseinsstufen dadurch, daß er alle gegensätzlichen Eigenschaften, seien sie substantiell oder akzidentiell, verwirklichen kann. Welcher dieser Zustände aber tatsächlich an ihm sichtbar werden, bestimmt Gottes „Aufstrahlen" im jeweiligen Körper **(189)**.

Deshalb sind dem Körper theoretisch Fähigkeiten zu eigen, scheinbar unmögliche Dinge zu tun, wenn Gott ihn dazu bestimmt und ermächtigt. Wenn also Gott will, daß eine Ameise einen Berg tragen kann, kann Er sie dazu befähigen **(190)**.

An dieser Stelle schiebt al-Ǧīlī eine Erörterung der Einteilung der Körper ein. Dabei nennt er vier Gruppen:

1. Die Mineralien; also jene Körper, die von sich aus kein Wachstum aufweisen;
2. Die Pflanzen, die zwar wachsen, aber nach früherer Vorstellung keinen Geist – oder keine Seele – besitzen;
3. Die Lebewesen im eigentlichen Sinn, also wachsende, geistbeseelte Körper; und
4. Der Himmel und die Himmelskörper **(191)**.

Letztere sind zwar eigentlich Geister, die beginnen, körperhaft zu werden; die Anwendung des Begriffs „Körper" auf sie ist dennoch möglich, weil sie Länge, Breite und Tiefe aufweisen, also die drei Dimensionen, die einem Körper natürlicherweise zu eigen sind und deshalb der Stufe des körperhaften Stadiums angehören **(192)**.

Ein weiteres Merkmal der Körper ist ihre Zeitlichkeit, d.h. ihre Erschaffung in der Zeit und ihre bestimmte Lebensdauer. Die bisherige Lebensdauer der diesseitigen Welt gibt Ibn al-ᶜArabī im 7. *Futūḥāt*-Kapitel mit 71.000 Jahren an. Der Kommentator wiederholt diese Angabe und betont zugleich, daß sie nur relativ verstanden werden kann, gemessen am Alter der gesamten Welt, da sonst das Alter des Diesseits unfaßbar hoch wäre **(193)**.

Über die Existenzdauer der Welt können also nur relative Angaben gemacht werden. Hier beruft sich al-Ǧīlī auch auf eine andere Stelle in den *Futūḥāt*, in der das Alter der Pyramiden in Ägypten durch astrologische Berechnungen auf 300.000 Jahre veranschlagt wird – man beachte das Verhältnis zu der eben genannten Lebensdauer der Welt! Und wenn die für eine begrenzte Zeit geschaffene Welt keine klar bestimmbare Zeit existiert, können über die Hölle und das Paradies erst recht keine Aussagen getroffen werden, da beide für die Ewigkeit geschaffen sind **(194)**.

An dieser Stelle wird wieder der Bezug zum menschlichen Körper hergestellt: Da er der irdischen Welt entspricht, ist er auch deren Schicksal, nämlich der Vergänglichkeit, unterworfen. Auf die Lebensdauer bezogen bedeutet dies, daß das Alter, das ein Mensch ereichen kann, im gleichen Verhältnis zu seiner Größe steht wie die Dauer der Welt zu der ihren, also relativ kurz ist. Trotzdem kann aus der Vergänglichkeit des einzelnen Menschen auf die Vergänglichkeit der Welt geschlossen werden, weil jede dieser beiden Welten das Abbild der anderen ist **(195)**.

Diese Endlichkeit bezieht sich jedoch nur auf den Körper des Menschen bzw. die diesseitige Welt. Seine Seele hingegen ist das Abbild der jenseitigen Welt, in der Gott die dauernden Urbilder gemäß der Stellung des betreffenden Menschen bei Ihm zeigen wird, und demzufolge ist sie ewig. Daraus folgt aber auch, daß Paradies und Hölle ewig sind und die Bestimmung des Menschen für eines der beiden von Gott festgelegt ist. Es kann sich also niemand darauf verlassen, daß die Hölle einmal vergeht; es ist lediglich der Aufenthalt bestimmter Menschen in ihr von begrenzter Dauer **(196)**.

Exkurs 2: Zur Zeitrechnung nach den Pyramiden in der arabischen Literatur

1. Im Zusammenhang mit der Erläuterung des siebten *Futūḥāt*-Kapitels weist al-Ǧīlī auf eine andere Textstelle hin, in der Ibn al-ᶜArabī das Lebensalter der diesseitigen Welt, genauer gesagt der Erde, behandelt. Es geht dabei um eine Passage aus dem 11. Kapitel der *Futūḥāt*, die der Kommentator anführt:
   Die ägyptischen Pyramiden sind, so ist aus den dort angebrachten Inschriften zu erkennen, gebaut worden, als der Adler *(nasr)* im Sternbild des Löwen stand. Zum Zeitpunkt der Abfassung der *Futūḥāt* stand dieser Stern offensichtlich im Steinbock. Diese Beobachtungen veranlassen den Autor der *Futūḥāt* aber nicht zu einer Berechnung der Erbauungszeit der Pyramiden, erst recht nicht zu einer Berechnung des Alters der Erde. Angaben darüber finden wir in der Tat nur zu Beginn des 7. Kapitels.
   In der Passage im 11. Kapitel geht es Ibn al-ᶜArabī um etwas anderes: Er will zeigen, in welcher Weise Gott die Himmelskörper angeordnet hat, und aus deren unterschiedlicher Konstellation während des Baus der Pyramiden und zu Lebzeiten des Autors beweist er die Unterschiedlichkeit der Sterne; er nennt dabei die Fixsterne *(al-kawākib aṯ-ṯābita)*, die Planeten *(al-kawākib as-sābiḥa)*, die sich

zwischen den Fixsternen bewegen, und schließlich die Tierkreiszeichen, die die Fixsterne durchqueren. Und eben der letzte Punkt, nämlich die Beweglichkeit der Fixsterne beweist für Ibn al-ᶜArabī, daß die Konstellation der Himmelskörper von Gott bestimmt wurde, wie er auch mit einigen Koranzitaten, die die göttliche Anordnung des Kosmos zum Inhalt haben, unterstreicht.

2. Demgegenüber verfolgt al-Ǧīlī ein anderes Ziel: Mit dem Hinweis auf die erwähnte Textstelle will er die Relativität der zu Beginn des 7. *Futūḥāt*-Kapitels gegebenen Altersbestimmung der Erde verdeutlichen. Denn während dieses Alter dort auf 71.000 Jahre seit dem ersten „Aufstrahlen" *(sanā)* der diesseitigen Welt beziffert wird, kommt der Rechner mit der Angabe im 11. Kapitel schnell in Schwierigkeiten: Wenn nämlich die Pyramiden gebaut wurden, als der Adler *(an-nasr aṭ-ṭāʾir)* im Sternbild des Widders stand – man beachte schon diese abweichende Angabe! – dieser Stern sich aber „zum heutigen Zeitpunkt" *(al-yauma)*[74] im Wassermann befindet, ergibt sich ein Alter der Pyramiden von 300.000 Jahren, unter der Voraussetzung, daß der Adler sich in 30.000 Jahren von einem Tierkreiszeichen ins nächste bewegt. Dieses so errechnete Alter der Pyramiden läßt sich wohl schwerlich mit den 71.000 Jahren des 7. Kapitels in Einklang bringen! Es muß also eine vom menschlichen Zeitverständnis divergierende Berechnungsgrundlage angenommen werden.

Abgesehen von den verschiedenen Argumentationszusammenhängen und Einzelangaben liegt bei beiden Autoren jedoch ein Gedanke zugrunde, der eine nähere Betrachtung wert ist: die Datierung der ägyptischen Pyramiden durch astronomische Berechnungen und die Einordnung dieser Versuche in geistesgeschichtliche Zusammenhänge. Anschließend soll noch kurz dargelegt werden, ob sich ein Ansatz finden läßt, der, ähnlich wie der Text al-Ǧīlīs, einen Bezug zur Existenzdauer der Erde herstellt. Die Darstellung folgt dabei im wesentlichen den Angaben im *Pyramidenbuch* des Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī (gest. 649/1251)[75].

3. Im zweiten Teil des vierten Kapitels behandelt al-Idrīsī ausführlich die Frage nach den Erbauern der Pyramiden, damit auch nach dem

74 Offensichtlich meint al-Ǧīlī nicht seine eigene Zeit, sondern die Lebenszeit Ibn al-ᶜArabīs, stilisiert er doch diese und die folgenden Aussagen als Zitate des „größten Scheichs". Abgesehen von den unterschiedlichen Angaben finden sich diese Berechnungen indes in den *Futūḥāt* nicht!

75 U. Haarmann, *Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī (gest. 649/1251)*, Beirut 1991 (= Beiruter Texte und Studien Bd. 38).

Zeitpunkt ihrer Erbauung. Dabei nennt er vier Autoren, die für eine Entstehung der Pyramiden nach der Sintflut plädieren.[76]

In unserem Zusammenhang ist besonders der an dritter Stelle genannte Abū Zaid al-Balḫī (gest. 322/934) interessant: Zwar wird an dieser Stelle nur eine Äußerung Ibn al-Kalbīs (gest. ca 206/821) genannt, die al-Balḫī in seinem nicht überlieferten Werk „*Geschichte Ägyptens und seiner Wunder, Gräber und Pharaonen*" zitiert, aber andernorts findet sich eine Textstelle, die in auffälliger Weise an Ibn al-ᶜArabīs Angabe und Berechnungsmethode erinnert:

Im sog. Pyramidenkapitel in Al-Makrīzī's „*Ḫiṭaṭ*"[77] heißt es: „Abū Zaid al-Balḫī berichtete, daß sich auf den Pyramiden eine Inschrift in ihrer Schrift befand. Diese wurde entziffert. Daraus ergab sich folgendes: Diese beiden Pyramiden wurden erbaut, als sich der Stern des fallenden Adlers im Sternzeichen des Krebses befand. Also errechnete man die Zeit, die von diesem Zeitpunkt bis zur Hiğra des Propheten vergangen war, und es ergaben sich zwei mal 36.000 Sonnenjahre."

Es liegt hier also ein konkretes Datum des Pyramidenbaus vor, und dieses Datum wird anhand astronomischer Berechnungen aufgestellt. Das Ergebnis, 72.000 Jahre, gleicht fast Ibn al-ᶜArabīs Angabe von 71.000 Jahren, die dieser jedoch auf das Alter der Erde bezieht! Was bei al-Balḫī offensichtlich noch fehlt, ist eine genauere Beschreibung der Berechnung, die schließlich zu der bestimmten Jahreszahl führt. Sein Text weist aber darauf hin, daß es derartige Berechnungen gegeben haben muß.

4. Die Ansicht al-Balḫīs, wie auch die Argumentationen der drei anderen Autoren, die für eine Erbauung der Pyramiden nach der Sintflut plädieren – einem Zeitpunkt also, der ja nicht historisch zu fixieren ist, was wiederum sehr an Ibn al-ᶜArabīs und al-Ǧīlīs *waqt maḫṣūṣ* erinnert –, wird von al-Idrīsī letztendlich abgelehnt.[78] Eher kann er sich mit den Verfechtern einer Erbauung der Pyramiden vor der Sintflut anfreunden, wobei wiederum ein – leider nur als mündlicher Gewährsmann genannter – Vertreter ins Auge fällt: „Zitat der Rede des Abu l-Mušrif al-Ḥafāfī: „Ich (damit ist der Autor, al-Idrīsī gemeint) hörte den vorzüglichen Gelehrten, Verfasser der „*Risāla aṭ-ṭawwāfa ᶜala l- ulamāʾ kāffa*" und anderer Werke über Logik und Mathematik, Abu l-Mušrif ᶜAlawī al-Ḥafāfī, in seiner Wohnstätte in Dair al-Ballāṣ/Oberägypten Anfang des Jahres 583 (= 1187, man

76 U. Haarmann, a.a.O. arab. Text S. 88, 12 – 89, 14.
77 Ed. E. Graefe, Leipzig 1911; Diss Leipzig 1909, S. 19, 3–6.
78 U. Haarmann, a.a.O. S. 110, 5 – 111, 4.

vergleiche mit dem Todesdatum al-Idrīsīs! Er scheint also schon in frühester Kindheit in gelehrten Kreisen verkehrt zu haben.) sagen, als man ihn nach dem Alter der Pyramiden und Tempel fragte: ‚Sie wurden erbaut, als der fliegende Adler *(an-nasr aṭ-ṭā'ir)* in den Krebs eintrat. Darauf weist die Tatsache hin, daß an allen ägyptischen Tempeln am oberen Türsturz das Bild eines Krebses eingemeißelt ist, in dem sich ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen befindet, in der gleichen Weise, wie die (früheren) Völker das jeweilige Datum, an dem sie ihre Städte gebaut haben, an deren Türstürzen in Stein gemeißelt haben'".[79]

Für Ibn al-ᶜArabī stand der Adler zum fraglichen Zeitpunkt im Löwen, bei al-Ǧīlī im Widder, hier nun, als dritte Möglichkeit, im Krebs! – Eine aus dieser Sternkonstellation errechnete Altersangabe in Zahlen findet sich auch hier nicht, und wie auch al-Balḫī schweigt sich al-Ḥafāfī über die Mittel und Wege, die zu einer solchen Datierung führen könnten, aus.

5. Am Ende des 5. Kapitels nennt al-Idrīsī jedoch eine Gruppe unter den Befürwortern der Erbauung der Pyramiden vor der Sintflut, die eine derartige Berechnung vornehmen[80]:
   Ausgehend von der Beobachtung, daß sich der Adler alle hundert Jahre einen Grad im Tierkreis voranbewegt – dies entspricht der ptolemäischen Annahme, wohingegen später 66 1/2, 66 oder 70 Jahre angenommen wurden[81] –, also 36.000 Jahre für einen Himmelsumlauf benötigt, führt der Vergleich der Sternkonstellation zur Zeit der Erbauung der Pyramiden (Adler im Krebs) mit der bei der Abfassung des Pyramidenbuches im Jahre 623/1226 (Adler im Steinbock) zu einem Alter der Pyramiden von 20.000 Jahren. Es wird also ein mit al-Ǧīlīs Versuch vergleichbarer Weg beschritten, die Pyramiden zu datieren; die Ergebnisse sind jedoch extrem unterschiedlich!
6. Es gibt also zwar einzelne Ansätze, die Erbauung der ägyptischen Pyramiden anhand astronomischer Konstellationen zu datieren. Diese Entwürfe sind aber völlig uneinheitlich, was auch nicht weiter verwundert, wenn schon die angebrachten Inschriften unterschiedlich angegeben werden. Zu bedenken ist auch, daß die von al-Idrīsī genannten Autoren die über den Tempeltoren eingemeißelten Darstel-

79 U. Haarmann, a.a.O. S. 104, 9 – 105, 5.

80 U. Haarmann, a.a.O. S. 111, 9 ff.

81 Vgl. J. Knappert, Art. *Al-Nudjūm* in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition (EI 2), hg. H.A.R. Gibb/J.H. Kramers/E. Levy-Provencal/J. Schacht, Leiden 1960ff., Bd. VIII, Fascicules 131 – 132, S. 98.

lungen zugrundelegen und die so bestimmten Daten auf die Pyramiden übertragen, Ibn al-ᶜArabī und al-Balḫī sich jedoch offenbar auf Hieroglyphenschriften an den Pyramiden selbst beziehen. Desweiteren werden die astronomischen Phänomene anscheinend so unterschiedlich interpretiert, daß das Alter der Pyramiden einmal mit 20.000 (vgl. Idrisi), dann mit 72.000 (al-Balḫī) und sogar mit 300.000 Jahren (al-Ǧīlī) beziffert werden kann. Und, obwohl nach neueren Forschungsergebnissen der astronomische Tierkreis erst in griechisch-römischer Zeit, also ab etwa 200 v. Chr. in Ägypten aufgenommen wurde[82], wird die Einmeißelung eines Krebses über den Tempeltoren offensichtlich auf astronomischem Hintergrund gedeutet.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Ansätze zur Altersbestimmung der ägyptischen Pyramiden die arabische Geschichtsschreibung hindurch zu verfolgen. In unserem speziellen Zusammenhang erscheint es jedoch wichtig, festzustellen, daß es durchaus Versuche gegeben hat, eine derartige Bestimmung anhand astronomischer Daten vorzunehmen, auch wenn die Ergebnisse dieser Berechnungen auffällig voneinander abweichen. Es kann jedoch nicht erwartet werden, konkrete Schlußfolgerungen für das Lebensalter der Erde vorzufinden; über die Feststellung, daß die Erde logischerweise älter als die Pyramiden sein muß, kommt man natürlich nicht hinaus. Daß das Bestehen der Erde mit menschlichen Zeitbegriffen nicht meßbar ist, scheint die allgemeine Vorstellung gewesen zu sein, wie auch al-Ǧīlīs Versuch, offensichtlich unvereinbare Angaben der *Futūḥāt* in Einklang zu bringen, andeutet.

1.3.12. Kapitel 11: Erklärung des 8. Kapitels der *Futūḥāt* Die Zwischenwelten

Ibn al-ᶜArabī überschreibt das achte Kapitel der *Futūḥāt* folgendermaßen:

Über die Erkenntnis der Erde, die Er aus der Erde erschuf, die bei der Erschaffung Adams – über ihm sei der Friede – übrigblieb, nämlich die Erde der Wirklichkeit, und die Erwähnung einiger ihr eigentümlicher Merkwürdigkeiten und Besonderheiten.

Im 559. Kapitel referiert er den Inhalt als:

Das Geheimnis der Erscheinung der Leiber auf gewöhnlichem Wege.

82 H. Beinlich, Art. *Stern*, in: Lexikon der Ägyptologie Bd. VI, hg. W. Helck und E. Otto, Wiesbaden 1986, S. 11 – 14, hier S. 12.

Wie al-Ǧīlī zunächst bemerkt, unterscheiden die Mystiker durchweg zwischen dem Körper *(ǧism)* und dem Leib *(ǧasad)*. Dabei betont der Ausdruck „Körper" die äußerliche, dreidimensionale Gestalt, während „Leib" benutzt wird, wenn auf die Formwerdung eines Geistes hingedeutet werden soll (**197**). Der „Kurztitel" des achten Kapitels soll also auf die Formierung des Geistes in der jeweils sichtbaren Form hinweisen. Der **gewöhnliche Weg** bedeutet dabei die dem Menschen vertraute Art, etwas in der Phantasie oder im Traum zu realisieren (**198**).

Träume und Phantasie gehören einer besonderen Art von Welten an: Sie sind Zwischenwelten, d.h. sie tragen Kennzeichen zweier unterschiedlicher Welten. So zeigt etwa die Welt der Vorstellung *(ᶜālam al-ḫayāl)* Merkmale des Körpers und des menschlichen Geistes; die Welt der Abbilder *(ᶜālam al-miṯal)* steht zwischen Inhalt und Form, und die Geister gehen nach der Trennung vom Leib in eine Welt, die Diesseits und Jenseits vereint (**199**). Da auch jeweils beide Welten der Ursprung der Zwischenwelt sind, bleibt diese ständig von beiden Seiten bestimmt.

Genaueres über diese Zwischenwelten hat al-Ǧīlī, wie er nun anführt, im neunten Teil seines Werkes „Der größte Vertraute und das ewige Meer" ausgeführt (**200**).

Einen Einblick in die Zwischenwelten erhält aber nur derjenige, der in die Welt der Körperer und die Welt der Geister sehen kann. Wer auf den Einblick in die körperliche Welt beschränkt ist, kann auch nur die irdischen Dinge sehen, die aus Systemen von Wirkungen und Ursachen bestehen. Die Dinge der Zwischenwelt dagegen werden durch die Willenskraft realisiert, hängen deshalb von der reinen Allmacht (Gottes) ab und sind zugleich Teile dieser Allmacht (**201**).

Die Bilder der Zwischenwelt sind wegen ihrer Bedingtheit durch zwei Seiten für den Betrachter nicht beständig, d.h. ihre Formen schwinden vor seinem Auge, obwohl sie wesentlich dauerhaft sind (**202**). Ebenso verändern sie ihre Formen, weil sie sich ständig zwischen zwei Seiten bewegen (**203**). Die Menschen, denen Enthüllung zuteil wird, sehen die Zwischenwelt trotzdem, weil sie alles auf Gott zurückbeziehen; diejenigen dagegen, denen die durch Enthüllung erfahrbaren Erkenntnisse versagt bleiben, kennen sie nicht (**204**). Aber auch denen, die sie sehen können, sind die jeweiligen Formen nur vorübergehend sichtbar, denn sie verwandeln sich schnell. Jede Zwischenwelt hat nämlich einen bestimmten Inhalt als Verbindung zu ihrer geistigen Seite und eine ebenso bestimmte Quantität und Qualität, die sie mit der körperhaften Seite verbinden (**205**).

Die wahrhaft Erkennenden wissen jedoch, daß die Zwischenwelt die Schlüssel zum Verständnis aller Dinge enthält, auch wenn sich ihre

Formen vor dem Betrachter ständig ändern, man sich also nicht auf sie verlassen kann (**206**).

Noch einmal vergleicht al-Ǧīlī die Existentialisierung eines Dinges in den Zwischenwelten durch die Allmacht mit der Existentialisierung eines Dinges durch die menschliche Vorstellungskraft (**207**). Dazu nennt er ein eigenes Erlebnis:

Während einer Reise sah er im Jahre 805 d.H. (= 1402/3 n.Chr.) in Ṣanᶜā/Jemen im Traum eine Frau. Als diese gestorben war, sah al-Ǧīlī ihr Gesicht schwarz werden, weil sie die Hölle vor sich sah. Da „umkleidete" er für sie das Höllenfeuer mit dem Paradies, d.h. er gab der Hölle für ihre Augen die Form des Paradieses, und forderte sie auf, das Paradies anzusehen. Daraufhin verschwand die Schwärze von ihrem Gesicht, und es wurde hell und strahlend.

Derartige Träume erklärt al-Ǧīlī, wie er anfügt, nicht im Hinblick auf die Natur; er versucht also, anders als in der eigentlichen Traumdeutung, keine Interpretation seiner Träume im Hinblick auf Elemente, die tatsächlich erlebte oder zumindest mögliche Tatsachen symbolisieren sollen. Vielmehr deutet er seine Träume im Vergleich mit anderen, ebenfalls im Widerspruch zur Natur stehenden Bildern, um so einen inneren Zusammenhang herzustellen (**208**). Diese Fähigkeit, die Grenzen des Gewöhnlichen zu durchbrechen *(ḫarq al-ᶜāda)*, kann in der geistigen Welt zu einer Gewohnheit werden; es sind aber nur einige bestimmte Menschen dazu fähig (**209**).

Die Zwischenwelt an sich besitzt nun diese machtvolle Eigenschaft: Sie hat die Bestimmung durch die wahrnehmbare, geschaffene Form und ist so zwar geschaffen; sie hat aber auch die Eigenschaft des Schöpfers, weil sie eine geistige Seite beinhaltet. Dadurch hat sie im Dasein einen hohen Rang, ähnlich dem des Menschen, der ja als einziges Lebewesen durch seine Vorstellungskraft die Zwischenwelt erreichen kann (**210**).

Gemäß seiner Charakterisierung der geistigen Welt als „Feinheit" *(laṭāfa)* und der körperlichen als „Grobheit" *(kaṭāfa)* kann der Autor der *Futūḥāt,* und im Anschluß an ihn auch der Kommentator, die Beschaffenheit der Zwischenwelten auch als gegenseitige Durchdringung einer feinen und einer groben Welt beschreiben (**211**). Bei der Durchleuchtung der Zwischenwelt spielt dann auch wieder der Verstand des Menschen eine hervorragende Rolle, indem er die Wahrheit der vermittels der Vorstellungskraft nicht rein körperlich zu fassenden Bilder bestätigen kann (**212**).

Das religiöse Gesetz dagegen, das ja als göttlich inspiriert gilt, hat den Anspruch, jede Form und jeden Inhalt zu beherrschen, es kann deshalb dem Verstand – oder gar der Vorstellungskraft, obwohl diese in

unserem Zusammenhang nie als Mittel zu haltlosen Phantastereien betrachtet wird! – keinen Platz einräumen, jedenfalls nicht als Mittel zur aktiven Gotteserkenntnis. So, wie das Gesetz alles beherrscht, herrscht aber die Vorstellungskraft in jedem Geschöpf, indem sie es in ihre Welt hineinholt, gleichzeitig aber dem Geschöpf Einblick in die wahre Beschaffenheit der Dinge ermöglicht (**213**). Trotz des Anspruchs des Gesetzes kann also nicht einfach die Wahrheit der durch den Verstand sichtbaren Dinge geleugnet werden (**214**).

Exkurs 3: Träume und Traumdeutung in der arabischen Tradition

1. In Abschnitt (**208**) versucht al-Ǧīlī, seine Darstellung der Möglichkeit eines Menschen, eine der Zwischenwelten zu erreichen, durch ein eigenes Erlebnis zu untermauern. Dieses Erlebnis aber ist kein tatsächliches Ereignis, sondern fand im Traum statt. Es wird also nicht nur der Traum als solcher als Beweis dafür gesehen, daß es überhaupt Zwischenwelten gibt (vgl. **198** f.), sondern auch der bestimmte Trauminhalt soll auf die Fähigkeit des Menschen, durch seinen Geist etwas in den Zwischenwelten zu realisieren (vgl. **201**), hinweisen. Der Text ist damit an dieser Stelle sozusagen auf mehreren Ebenen autoreflexiv.

Die Zuverlässigkeit der Schilderung des Trauminhaltes soll durch die Datierung und Lokalisierung offensichtlich unterstrichen werden, darf aber nach der Lektüre des 11. Teils von *„An-nāmūs al-aᶜẓam…“* angezweifelt werden: Am Ende von fol. 11b werden zwei sehr ähnliche Träume geschildert; es ist anzunehmen, daß sie als Material verwendet wurden, aus dem der Traum im vorliegenden Text zusammengestellt wurde. Ob es sich bei den beiden Träumen im *Nāmūs* um wirklich erlebte oder um ebenfalls konstruierte Träume handelt, kann hier unberücksichtigt bleiben.

Interessanter ist auch hier die Funktion des Traums im gedanklichen Zusammenhang: Im Kontext der Bestimmung des Menschen im Jenseits, d.h. für Himmel oder Höllenfeuer, wird diese jenseitige Welt als Welt der Geister beschrieben, die an dieser Welt ihrer jeweiligen Bestimmung gemäß teilhaben (fol. 11a/11f.). Auch hier wird der Vergleich mit der Vorstellungskraft gezogen, die der Geist im Diesseits besitzt (fol. 11a/17f.). Die Art und Weise, in der die Geister an der jenseitigen Welt teilhaben, liegt nun aber nicht in deren Ermessen, sondern entspricht ihrem jeweiligen „Zustand“ *(ḥāl)* während der Lebensführung des Menschen. An dieser Stelle wird nun auf das Phänomen des

Traumes zurückgegriffen: Auch die Trauminhalte kann sich der Mensch nicht nach eigenem Belieben auswählen, sondern sie entsprechen seinem Zustand (fol. 11b/3–5).

Auch in diesem frühen Text – der im übrigen von der inhaltlichen Differenziertheit des *Šarḥ* noch weit entfernt ist – wird also der Vergleich zwischen dem Eintritt der Seele ins Jenseits nach dem Tode, der ja traditionell als ihre Trennung vom Körper beschrieben wird, und ihrem Eintritt in eine „überkörperliche" Welt im Traum gezogen. Die dadurch naheliegende Verbindung zum Phänomen der Prophetie und dadurch zum Begriff der Offenbarung, der ja für die islamische Theologie von so zentraler Bedeutung ist, legt es nahe, eine kurze Zusammenfassung der Geschichte der Traumdeutung in der arabisch-islamischen Tradition zu geben.

2. Versuche, Verbindungen zwischen dem direkten Erleben des Menschen und einer übersinnlichen, höheren Welt herzustellen, sind, soweit sie den islamischen Traditionskreis betreffen, schon aus alttestamentarischer Zeit belegt. So betätigten sich etwa Joseph und Daniel, die entsprechend islamischem Verständnis als Propheten gelten, auch als Traumdeuter.

Im vorislamischen Arabien waren es vor allem die Wahrsager, die sich auch mit der Deutung von Träumen befaßten. Einem Wahrsager (arab. *kāhin*, man beachte die etymologische Parallele zum hebräischen כֹּהֵן *kohen* „Priester"!) wurden Fähigkeiten zuerkannt, Dinge vorauszusehen und vorherzusagen; diese Fähigkeiten resultierten aus einem direkten Kontakt mit der übersinnlichen Dämonenwelt. Dabei scheinen körperliche Behinderungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Fähigkeit zur Aufnahme dieser Kontakte gestanden zu haben.[83]

Die Aussagen der vorislamischen Traumdeuter wiesen nun bestimmte stilistische Kennzeichen auf: Sie waren in Reimprosa gehalten. Da dies auch der überwiegende Sprachstil des Koran ist, erscheint es nicht ganz unverständlich, daß die an Muḥammad ergangenen Offenbarungen zunächst auch auf dem Hintergrund der Wahrsagerei gedeutet wurden (z.B. Kor. 52, 29; 69, 42), zumal neben der äußeren Form auch die Inspiration an sich nicht unbedingt dem religiösen Bereich vorbehalten war, sondern neben der Dichtung auch den Träumen – und damit ebenfalls deren Deutung – zuerkannt wurde.[84]

83 Vgl. J. Lecerf, *The Dream in Popular Culture: Arabic and Islamic*, in: G.E.v.Grunebaum, R. Caillois (Hg.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley/Los Angeles 1966, S. 365–379, hier S. 369.

84 F. Meier, *Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam*, in: G.E.v.Grunebaum, R. Caillois, a.a.O., S. 421 – 429, hier S. 423.

3. Wenn die eben angeführten Koranstellen jegliche Verwandtschaft der Verkündigung Muḥammads mit Wahrsagerei strikt zurückweisen, dann ist die Traumdeutung nicht zwangsläufig mitbetroffen. Im Gegenteil, Träume und deren Deutung wurden nun vom Wahrsagen abgetrennt und als ein wichtiger Teil der Prophetie zugeordnet; es wird auch berichtet, daß Muḥammad selbst sich als Traumdeuter betätigte.[85] Durch diese Integration der Traumdeutung in den Islam konnte das Amt des Wahrsagers schließlich ganz abgeschafft werden, denn durch den Anspruch des Koran, die letzte und alles umfassende Offenbarung Gottes zu sein, wurde es überflüssig.
4. In der Folge bildete sich recht schnell eine mündliche und schriftliche Tradition. Dabei wurden einerseits bekannte Traumdeuter genannt, wie z.B. der unter dem Kalifen ᶜAbd al-Malik (685 – 705) wirkende Saᶜīd b. al-Musayyab oder Ibn Sīrīn (gest. 109/728), andererseits begann schon im 8. Jh. eine theoretische Untersuchung des Phänomens Traum, wie die Abhandlung des Abū Isḥaq al-Kirmānī zeigt.[86] Als wichtigste Quelle für die frühe Traumdeutung ist *„Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā"* des Ibn Saᶜd az-Zuhrī (gest. 229/845) zu nennen.

Im 9. Jahrhundert ist schon umfangreiches Material über Träume und Traumdeutung entstanden. Dabei wurden Träume offensichtlich im Hinblick auf eine feste Symbolik ihrer Inhalte interpretiert, und zwar von „hauptberuflichen" Traumdeutern.[87]

Einen wichtigen Impuls für die theoretische Beschäftigung mit Träumen und ihrer Deutung bedeutete die Übersetzung der *„Oneirocritica"* des Artemidor v. Ephesus (2. Jh.) durch Hunain b. Isḥāq (gest. 258/873) oder wohl wahrscheinlicher seiner Schule, auch wenn diese Übersetzung aus sprachlichen und besonders auch inhaltlichen Gründen – schließlich mußte die polytheistische Welt der griechischen Mythologie der arabisch-islamischen Umwelt angepaßt werden – oft unzureichend ist.[88]

Das 10. Jahrhundert brachte schließlich die Entstehung einer eigenen Wissenschaft der Traumdeutung aus semitisch-vorislamischen Überlieferungen, griechisch-hellenistischer Philosophie und Medizin und

85 Vgl. dazu etwa die zahlreichen Hadithe bei Buḫārī, 91!

86 Vgl. T. Fahd, *The Dream in Medieval Islamic Society*, in: G.E.v. Grunebaum, R. Caillois, a.a.O., S. 351 – 363, hier S. 357.

87 Ch. Magdi, *Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem Kitāb at-taḥrīr fī ᶜilm at-tafsīr des Ḍiyāʾ ad-Dīn al-Ǧazīrī (7./13. Jahrhundert)*, Diss. Göttingen 1968, S. 18.

88 Vgl. Ch. Magdi, a.a.O. S. 19 f.

religiösen Vorstellungen des Islam.[89] Damit ist der schon in früherer Zeit angedeutete Prozeß der Verlagerung in Bezug auf die „Qualifikation" des Traumdeuters weitgehend abgeschlossen: Es ist nicht mehr eine übernatürliche Fähigkeit zur Kontaktaufnahme mit einer wie auch immer gearteten göttlichen Welt Voraussetzung für die Interpretation von Träumen, sondern besondere wissenschaftliche Qualifikation[90] und, wichtiger noch, diese wissenschaftlichen Erkenntnisse vertiefende Erfahrung notwendig.[91] Im 10. Jahrhundert ist auch das Werk des Abū Saᶜīd Naṣr b. Yaᶜqūb ad-Dīnawārī (gest. 410/1020) entstanden, das T. Fahd als wichtigstes Werk über arabisch-muslimische Traumdeutung bezeichnet[92]: *„Al-Qādirī fi t-taᶜbīr"*.

5. Im späten Mittelalter entstanden schließlich zahlreiche weitere Abhandlungen; viele erschienen unter dem Namen Ibn Sīrīns, z.B. *„Al-Muntaḫab fī taᶜbīr ar-ruʾyā"*, der, wie Magdi[93] nachweist, drei verschiedene Quellen in sich vereint, die allesamt späterer Zeit entstammen. Im *„Taʾṯīr al-anām fī taᶜbīr al-manām"* des ᶜAbd al-Ġānī an-Nabulsī (gest. 1143/1731) werden die meisten dieser späteren Werke zusammengefaßt.

Wie aus diesem kurzen Abriß der Geschichte der Traumdeutung hervorgeht, war sowohl deren Etablierung als eigene Wissenschaft als auch die Methodik der Interpretation zu Lebzeiten des al-Ǧīlī seit mehreren Jahrhunderten abgeschlossen. Daher erklärt sich sicherlich die selbstverständliche Einfügung von Träumen in seine Beweisführung, jedoch noch nicht unbedingt seine Auslegungsmethode. Es ist deshalb notwendig, im Weiteren kurz auf die Erklärung des Traumvorganges, seine Beziehung zu den „Zwischenwelten" und die verschiedenen Methoden der Traumdeutung einzugehen.

6. In vorislamischer Zeit wurden die Träume durchweg als Eingebungen der Dämone betrachtet und so als eng verwandt mit Dichtung und religiöser Inspiration, zu der ja auch das Wahrsagen zählte, verstanden. Diese Eingebungen fanden entweder im Wachzustand als Vision *(wāqiᶜa)* oder Audition bzw. intellektuelle Inspiration *(ilhām)*, oder eben im Schlaf statt. Weil dabei die Reinheit der Seele für die Qualität eines Traumes als ausschlaggebend betrachtet wird, wurde

89 Ch. Magdi, a.a.O. S. 22.
90 Ch. Magdi, a.a.O. S. 15.
91 Ch. Magdi, a.a.O. S. 31.
92 T. Fahd, a.a.O. S.
93 Ch. Magdi, a.a.O. S. 34 ff.

zwischen dem Wert einer Vision und dem eines Traumes nicht grundsätzlich unterschieden.[94]

Dieser dämonische Ursprung der Träume konnte natürlich nicht aufrechterhalten werden, nachdem Muḥammad einerseits seine erste Offenbarung im Traum erhalten hatte, andererseits die Lehre von dem einen, allmächtigen Gott verkündete. Wie im Hadith überliefert wird, führte Muḥammad die schönen Träume auf Gott, die häßlichen aber auf den Teufel zurück.[95] In einem späteren Werk, nämlich dem bereits erwähnten *Muntaḫab* des Pseudo-Ibn Sīrīn, wird schließlich auch den bösen Träumen göttliche Herkunft zuerkannt; jedoch werden die guten Träume durch den dafür zuständigen Engel vermittelt, die bösen durch den Teufel. Einen Einfluß der Beschaffenheit der Seele auf die Träume sieht dieser Text, wie auch andere, nicht mehr.[96]

Genaue Einzelheiten des Traumvorganges bzw. der Traumvermittlung von Gott an den Menschen scheinen aber recht schwierig erklärbar zu sein. Entsprechend dem allgemeinen Verständnis des Schlafes als „kleinem Tod" verläßt nach orthodox-religiöser Meinung die Seele nach dem Einschlafen den Körper, steigt zu Gott, von dem sie den Traum erhält, und kehrt im Morgengrauen in den Körper zurück. Unklar ist dabei, ob ihr der Traum direkt von Gott gegeben wird, oder ob es einen vermittelnden Engel – der manchmal einen Namen hat – gibt.[97] In jedem Fall aber muß die Seele eine *barzaḫ* genannte Zwischenwelt passieren – die übliche Übersetzung mit „Schranke, Trennung" sollte vermieden werden, da sie ein zu einseitiges Verständnis nahelegt –, ehe sie den göttlichen Bereich betreten und den Traum empfangen kann.[98]

7. Die Seele muß also die körperliche Welt verlassen, um Träume, jedenfalls wahre Träume, nicht solche, die durch körperliche Mangelzustände oder einem Ungleichgewicht der Körpersäfte entstehen, zu empfangen.[99] Sie kann aber nicht direkt zu Gott gelangen, sondern durchquert zunächst eine Zwischenwelt, also eine Welt, die zwischen körperlicher und geistiger Welt liegt.

94 F. Meier, a.a.O. S. 422.
95 Buḫārī 91, 3.
96 Vgl. Ch. Magdi, a.a.O. S. 35f. Auch in anderen spätmittelalterlichen Texten findet sich diese Ablehnung der Seelenverfassung als Voraussetzung für positive Eingebungen; für den Bereich des Gesandtentums *(risāla)* vgl. etwa Ibn al-ᶜArabī, *Futūḥāt*, Kap. 158, einleitendes Gedicht!
97 Vgl. Ch. Magdi, a.a.O. S. 44 ff.
98 Ch. Magdi, a.a.O. S. 44.
99 Ch. Magdi, a.a.O. S. 53 f.

Wie al-Ǧīlī anführt, gibt es mehrere dieser Zwischenwelten, die jedoch nur verschiedene Sichtweisen ein und derselben bezeichnen. Corbin, dessen prophetologisches Konzept als Grundlage der Visions- und Traumberichte im übrigen eher mit Vorsicht zu genießen ist – das schiitische Imamat ist erblich! –, versteht diese Zwischenwelt als für die fünf Sinne und den reinen Intellekt unerreichbar; er sieht eine Art „imaginatives Bewußtsein", das Gedanken in einem Bild inkarnieren und dieses Bild dann ins Dasein übertragen kann, als Grundlage für visionäre Träume und prophetische Visionen.[100] Aus seiner Darstellung, die sich auf die Untersuchung der visionären Träume beschränkt, sollten aber nicht unbedingt Theorien über „normale" Träume abgeleitet werden!

Weiterhin ist noch nicht eindeutig, ob die Seele die Zwischenwelt auf ihrer Reise im Schlaf lediglich passiert, um zu Gott zu gelangen – diesen Gedanken legt das Verständnis von *barzaḫ* als „Schranke" nahe –, oder ob der *barzaḫ* das Ziel an sich ist. In dem von Magdi untersuchten Text des al-Ǧazīrī ist vom Aufsteigen der Seele zum Thron Gottes die Rede,[101] allerdings nicht vom *barzaḫ*! An einer anderen Textstelle geht es um das Verlassen des Körpers, das der Seele nach einer Lehrauffassung auch während des Schlafes, nach einer anderen nur während des Todes gelingt.[102] Ein kurzer Blick auf die Verwendung des Wortes im Koran einerseits, bei al-Ǧīlī – und er steht hier auch für andere Autoren! – andererseits kann vielleicht helfen, diesen scheinbaren Widerspruch, der für Magdi „ein gewisses Bedürfnis nach Vollständigkeit bemerkbar" werden läßt, „unter dem manchmal die Folgerichtigkeit der Ausführungen zu leiden hat"[103], aufzulösen.

Im Koran bezeichnet *barzaḫ* in der Tat eine Schranke, die den Gestorbenen den Rückweg ins Leben verwehrt (23, 100); an einer anderen Stelle werden zwei große Gewässer durch den *barzaḫ* voneinander abgegrenzt (55, 19 f.). Die erste Stelle unterstützt die Interpretation, daß die Seele nur im Tod – denn aus dem Schlaf kann sie ja wieder zurückkehren! – den *barzaḫ* passiert und zu Gott reist.

Ganz anders stellt sich die Konzeption späterer Autoren dar: Es werden nun keineswegs die beiden Welten, nämlich das Diesseits und das Jenseits, als sich ausschließlich gegenüberstehende Reiche betrachtet, sondern es gibt eine Welt, die dazwischensteht und Merkmale des

100 H. Corbin, *The Visionary Dream in Islamic Spirituality*, in: G.E.v.Grunebaum, R. Caillois, a.a.O. S. 381 – 408, hier S. 407.
101 Ch. Magdi, a.a.O. S. 105 ff.
102 Ch. Magdi, a.a.O. S. 95 ff.
103 Ch. Magdi, a.a.O. S. 46.

Diesseits und des Jenseits in sich vereinigt. Nach diesem Verständnis von *barzaḫ* ist es der Seele sehr wohl möglich, den Körper zu verlassen, ohne direkt und ausschließlich zu Gott zu gelangen, indem sie nämlich im Schlaf die Zwischenwelt betritt, die ja auch Qualitäten des Jenseits, aber eben nicht völlig abgelöst vom Diesseits aufweist. Kor. 39, 42: **„Gott beruft die Seelen ab, wenn sie sterben, und diejenigen, die noch nicht gestorben sind, während sie schlafen"** widerspricht dieser Deutung also keineswegs. Die Verbindung mit Kor. 23, 100 kann dann auch zwischen sämtlichen scheinbaren Widersprüchen vermitteln: Die Seelen verlassen den Körper während des Schlafes und im Tod. Im Schlaf erreichen sie die Zwischenwelt, in der sie verweilen und aus der sie die Träume nehmen; im Tod aber lassen sie diese Zwischenwelt hinter sich (die Übersetzung mit „Schranke" ist also auch hier nicht ausschließlich erforderlich!) und gehen in den Bereich der reinen Göttlichkeit ein. Wie jedes „Zwischenteil" ja einen trennenden und einen verbindenden Aspekt hat, kann auch der *barzaḫ* diese zwei Funktionen ausüben, wobei die trennende schließlich nur in eine Richtung weist, unumkehrbar ist.

8. Wenn die wahren Träume also in der Zwischenwelt entstehen, d.h. von Gott gegeben werden, zieht das bestimmte Konsequenzen für ihre Interpretation nach sich. So steht neben der symbolischen, der antithetischen und der etymologischen Methode die Interpretation durch Vergleich mit dem Koran auf der Liste der Traumdeutungsmethoden,[104] wobei ein Blick auf entsprechende Hadithe zeigt, daß z.B. die symbolische Methode leicht zu religiösen Deutungen führen kann, wenn etwa ein Hemd bzw. dessen Länge als Glaube bzw. dessen Stärke gedeutet wird,[105] oder zwei Männer entsprechend ihrem Aussehen als Christus und Antichrist interpretiert werden.[106]

Welche der verschiedenen Methoden im Einzelfall angewandt wird, scheint im Ermessen des Deuters zu liegen; er sollte dabei aber folgende Grundlagen berücksichtigen:[107]
- die natürliche Umgebung
- das Gesetz
- die speziellen Sitten und Gebräuche der jeweiligen Gesellschaft
- den Beruf des Träumenden
- den Namen des Träumenden
- die historische Situation.

104 Ch. Magdi, a.a.O. S. 24.
105 Buḫārī 91, 17.
106 Buḫārī 91, 11.
107 Ch. Magdi, a.a.O. S. 31.

Soziale Beziehungen, Bildungs- und Gesellschaftsschicht des Träumenden sowie seine psychische Verfassung scheinen keine gesonderte Berücksichtigung zu finden. Allen Methoden der Traumdeutung scheint aber gemeinsam zu sein, daß eine möglichst klare, verständliche Interpretation des Trauminhaltes angestrebt wird.

9. Die göttliche Herkunft der Träume bedingt aber noch eine andere Überlegung: Wie sind sie von anderen Arten der göttlichen Offenbarungen abzugrenzen? Und kann es nach Muḥammad überhaupt noch Offenbarungen geben?

Al-Ǧazīrī nennt drei Arten von Offenbarungen:
- die durch den Engel Gabriel vermittelte Offenbarung an die Gesandten *(waḥy)*
- die direkte Rede Gottes an die Propheten *(ilhām)*
- den Wahrtraum, der die Gabe Gottes an alle Menschen ist.

Die Propheten würden sich nach dieser Definition von den Gesandten dadurch unterscheiden, daß Gott sie direkt, die Gesandten aber mittels eines Engels anspricht.[108] – Es ist hier kaum die richtige Stelle, die verschiedenen Versuche der Abgrenzung der „Gesandten" *(rusul)* von den „Propheten" *(anbiyāʾ)* und dieser beiden Gruppen von den „Heiligen" *(awliyāʾ)* in der islamischen Theologie zu referieren, aber die allgemein angenommene höhere Stellung der Gesandten gegenüber den Propheten ließe sich so wohl schwer begründen!

Wichtiger ist, daß auch der Traum eine göttliche Offenbarung sein kann. Da aber auch Muḥammad seine erste Offenbarung im Traum erhielt, kann die Trennlinie zwischen den Offenbarungsarten offenbar nicht klar gezogen werden. Festzuhalten bleibt, daß der Traum, der ja im Hadith als einer der 46 Teile des Prophetentums bezeichnet wird[109] – was die Unterscheidung nicht gerade erleichtert! –, auch eine Form der göttlichen Offenbarung an den Menschen sein kann.

Dies kann er trotz Kor. 33, 40 sein, denn dort wird ja entgegen der überwiegenden Meinung nicht gesagt, daß es nach dem Auftreten Muḥammads keine Offenbarungen mehr gibt, sondern lediglich, daß es keine Propheten mehr geben kann. Da es aber immer auch andere Formen der Offenbarungen gegeben hat, besteht vom koranischen Wortlaut her kein Grund, diese nun aufhören zu lassen.[110]

108 Vgl. dagegen etwa die Klassifizierung, die H. Corbin, a.a.O. S. 384 vornimmt: die „einfachen Propheten" sehen oder hören den Engel im Traum, die Gesandten sehen den Engel im Wachzustand; die „großen Propheten" erhalten den Wortlaut des neuen Gesetzestextes, den sie bringen sollen, vom Engel.

109 Buḫārī 91, 2.

110 Ibn al-ʿArabī führt in den *Futūḥāt*, Kap. 155 aus, daß Gesandten- und Propheten-

10. Wenn Träume also als Teil des Prophetentums oder als eigene Form göttlicher Offenbarungen verstanden werden können, erscheint al-Ǧīlīs kurze Bemerkung zur Interpretation seiner Träume im Hinblick auf andere „übernatürliche" Phänomene nicht mehr so ungewöhnlich. Schon die Tatsache, daß der Vergleich mit dem Koran, der ja nach islamischem Verständnis ausschließlich göttlichen Ursprungs ist, eine wichtige Methode der Traumdeutung darstellt, weist darauf hin, wie wenig Verständnis und Durchführung der Traumdeutung letztlich mit der reinen „Entmythologisierung" westlicher Provenienz gemeinsam haben, die die Seelenverfassung des Menschen als Ausgangspunkt der Träume und Endpunkt von deren Interpretation betrachtet. Al-Ǧīlīs Konsequenz, seine im Zwischenbereich von Diesseits und Jenseits durch göttliche Einwirkung entstehenden Träume dann auch anhand von Interpretationsmustern verstehen zu wollen, die nicht dem reinen Diesseits entstammen, bzw. im Diesseits unvorstellbar sind, erscheint in diesem Licht fast zwingend. Daß er dies besonders erwähnt, zeigt aber auch, daß diese Ansicht nicht die allgemein vorherrschende war, zumal gerade im Bereich der Träume der Aberglaube bis heute seinen Platz hat.

1.3.13. Kapitel 12: Erklärung des 9. Kapitels der *Futūḥāt*
Die Dämonen

Die Überschrift des neunten Kapitels lautet:

Über die Erkenntnis des Daseins der aus Feuer gemischten Geister.

Im 559. lautet die Zusammenfassung:

Das Geheimnis des Eintretenden und der Mischung.

Mit dem **Eintretenden** *(al-wāliǧ)* sind die Luftengel gemeint, die im Himmel und auf der Erde erscheinen. Der koranische Ausdruck der

tum nicht von ihrem Ursprung her beendet sind, sondern nur die Bezeichnungen „Gesandter" und „Prophet". In den frohen Botschaften und den Urteilen der Rechtsgelehrten lebt das Prophetentum an sich jedoch weiter. Bemerkenswert ist dabei, daß Ibn al-ᶜArabī einen Traum als Beispiel für diese „frohen Botschaften" berichtet; verständlich wird dieser Zusammenhang nur aus Buḫārī 91, 5: „Der Gesandte Gottes – Eul. – sagte: „Nichts wird vom Prophetentum übrigbleiben mit Ausnahme der frohen Botschaften." Die Leute fragten: „Was sind die frohen Botschaften?" – „Die frommen und redlichen Träume." " (Übersetzung aus D. Ferchl, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Stuttgart 1991, S. 464).

Mischung *(al-mārig,* vgl. 55, 15) bezeichnet die bösen Geister, die allgemein als Ğinn benannt werden. Gott hat sie aus einer Mischung von Feuer und Luft geschaffen, den Menschen dagegen aus den beiden anderen Elementen, nämlich Wasser und Erde (**215**).

Diese Mischung aus zwei in sich schon unbeständigen – die Luft bewegt sich nie in gleicher Richtung und im gleichen Maße – bzw. „hochmütigen" – das Feuer ist immer bestrebt, sich nach oben zu richten, egal, wohin seine Quelle zeigt – Elementen bewirkt die ständige Veränderung als Charakteristikum der Ğinn (**216**). Dagegen zeigt die Erde als Grundelement des Menschen insofern Beständigkeit und Demut, als sie stets nach unten fällt, wenn sie hochgeworfen wird. Der Mensch ist demzufolge gehorsam und demütig, der Ğinn aber ungehorsam und widersetzlich. Eine Widersetzlichkeit des Menschen ist also gegen seine wahre Natur gerichtet, während es auf Seiten des Ğinn eine Tat des Gehorsams wäre, die ihm widernatürlich ist. Aus diesem Grunde hat Gott Adam seine Widersetzlichkeit verziehen, nicht aber Iblīs (**217**).

Der nämlich war hochmütig und stellte seinen Rang über den Adams, und begründete seinen Ungehorsam damit: **„Ich bin besser als er"** (Kor. 7, 11 ff.). Adam dagegen bereute seine Widersetzlichkeit. Iblīs verkörpert also an sich die Sünde und den Ungehorsam und wurde deshalb verflucht (**218**). Seine Widersetzlichkeit bestand darin, sich einem Befehl Gottes zu verweigern. Vor diesem Vorfall gehörte Iblīs zu den Gott nahegestellten Engels; er war der erste, der sich einer Aufforderung widersetzte.

Adam dagegen ignorierte als erster ein Verbot Gottes, indem er von den verbotenen Früchten aß (Kor. 7, 19 ff.) (**219**). Damit setzte er zugleich den Verstand herab, weil die Anordnungen Gottes vernünftig nachvollziehbar sind, ihre Verweigerung also eine Beeinträchtigung des Verstandes darstellt (**220**).

Es ist aber durchaus kein Zufall, daß die Widersetzlichkeit gegen Gott von diesen beiden Spezies unter allen übrigen ausging. Denn obwohl grundsätzlich alle vier Elemente – Feuer, Wasser, Erde, Luft – in allen Geschöpfen vorhanden sind, erscheinen an den Menschen und den Ğinnen jeweils nur zwei, in sich gegensätzliche Elemente. Die Ğinn nämlich sind aus trockenem Feuer und feuchter Luft zusammengesetzt, die Menschen aus trockener Erde und feuchtem Wasser. In den anderen Geschöpfen halten sich dagegen alle vier Elemente die Waage.

Bei Menschen und Ğinn liegt die Widersetzlichkeit in der Natur der Beschaffenheit aus zwei in sich widersprüchlichen Elementen. – Der scheinbare Widerspruch zu (**217**), wo die Widersetzlichkeit der Natur des Ğinn, der des Menschen aber der Gehorsam zugeschrieben wird, läßt sich vielleicht so lösen, daß dort nur das Verhalten der Elemente

Feuer – richtet sich stets nach oben = hochmütig – und Erde – fällt grundsätzlich nach unten = demütig – im Blick war (**221**).

Die innere Widersprüchlichkeit, nach der Mensch und Ğinn zusammengesetzt sind, muß aber als von Gott gewollt verstanden werden. Durch Seine Forderung an beide, etwas ihrer Natur entgegengesetztes zu tun – an den von Natur aus überheblichen Ğinn, sich zu demütigen, an den von Natur aus auf pflanzliche Nahrung angewiesenen Menschen, diese Nahrung zu verschmähen – , zeigte sich nämlich deutlich der Unterschied zwischen dem von Gott geliebten Menschen und Seinem Feind, dem Satan (**222**).

Iblīs ist aber auch durchaus in der Lage, einem Befehl Gottes zu gehorchen: Als Er ihm nämlich sagte: **„Und erschrecke, wen von ihnen du kannst, durch deine Stimme, und gehe gegen sie an mit deiner Reiterei und deinem Fußvolk“** (Kor. 17, 64), da gehorchte er. Das bedeutet, daß Iblīs Gott gehorcht, wenn er dadurch dem Menschen schaden kann, den Gehorsam aber verweigert, wenn ein Befehl zum Nutzen des Menschen ergeht (**223**).

Den Befehl zum Niederwerfen verweigerte Iblīs aber nicht nur aus Hochmut, also eigennützigen Motiven, sondern auch, um die Gott allein zukommende Verehrung nicht einem anderen als Ihm zu erweisen. – In der Tat ist diese Koranstelle bis heute unter dem Gesichtspunkt des absoluten Monotheismus höchst umstritten! – Seine Weigerung bewirkte aber gerade, daß diese von ihm befürchteten Punkte eintrafen, d.h. sein Stolz wurde gedemütigt und er zudem aus Gottes Nähe verwiesen, weil sein Ungehorsam eine Mißachtung der Alleinmacht Gottes darstellte (**224**). So ist Iblīs, genau wie die Ğinn, dauerhaft mit dem Verderben verbunden und lehnt grundsätzlich alles ab, was auf den rechten Weg führen könnte (**225**). Selbst wenn ein Ğinn Gott fürchtet, kann er sich nicht anders als in unrechter Weise Ihm gegenüber verhalten (**226**).

Falls es ein Ğinn aber doch wider Erwarten einmal schafft, seine eigentliche, sündhafte Natur abzulegen und sich in Gehorsam und Demut Gott zuwendet, dann läßt Gott ihn so nahe an sich herankommen wie keinen Menschen, weil er von rein geistiger Beschaffenheit ist, seinen Körper also jederzeit ablegen kann (**227**) (vgl. **179**). Wenn sich ein Ğinn einer Sache zuwendet, dann tut er dies vollständig. Wenn er also den Koran hört, kann er nur sagen: **„Wir haben einen wunderbaren Koran gehört, der zur Rechtleitung führt“** (Kor. 72, 1 f.), und wenn er Gottes Wohltaten erfährt, muß er zugeben: **„Wir werden keine der Wohltaten unseres Herrn leugnen“** (Kor. 55, passim). – Diese Einschätzung der Körperlichkeit des Menschen als Hinderungsgrund für die Gottesnähe erstaunt nach der bisherigen, überaus positiven Bewertung; jedoch geht es hier um die unbedingte Zuwendung zu Gott, nicht

um die Verwirklichung Seiner vollkommenen Eigenschaften. Wenn dieses völlige Sicheinlassen auf Gott aber auch als „vollkommene Eigenschaft", ja letztlich als das Ziel jeden Bemühens um Gotteserkenntnis verstanden wird, bleibt der Widerspruch gleichwohl bestehen **(228)**.

Wer aber wirklich in der Lage ist, sich ganz einer Sache zuzuwenden, wird darin erstaunliche und unerwartete Dinge finden **(229)**.

1.3.14. Kapitel 13: Erklärung des 10. Kapitels der *Futūḥāt*
Die Engel

In den *Futūḥāt* ist das zehnte Kapitel wie folgt überschrieben:

Über die Erkenntnis des Kreises der Herrschaft, und das erste, was in ihm vom ersten existenten Wesen getrennt wurde, und über das letzte, was sich in ihm vom letzten vom ersten existenten Wesen Getrennten gelöst hat. Über die Erkenntnis dessen, womit der Ort gefüllt ist, von dem diese beiden abgelöst sind, und die Ebnung, die Gott diesem Reich zukommen läßt, bis sein Herrscher kommt. Über die Erkenntnis des Ranges der Welt, die sich zwischen Jesus und Muḥammad – über ihnen beiden sei der Friede – befindet, nämlich der Zwischenzeit.

Die Zusammenfassung im 559. Kapitel lautet:

Das Geheimnis des Lichts in Verborgenheit und Offenbarsein.

Das **Licht** bezeichnet hier Gott, der in der Offenbarung in sich selbst, in Seinem Wesen verborgen und in Seiner Manifestation in Seinen Geschöpfen offenbar ist **(230)**.

Diese Manifestation Gottes in der Schöpfung erfordert die Bestimmung Seines Wesens durch die Besonderung der Namen und Eigenschaften, die wiederum die „festen Urbilder", nämlich die Wirklichkeiten der Möglichkeiten, bestimmen. In der Folge, gemeint ist wohl: als Realisierung der festen Urbilder, wurde jedes Geschöpf als Zeichen der Namen und Eigenschaften gesondert bestimmt **(231)**. Die Urbilder entstanden also nach der Trennung von der ursprünglichen Gemeinschaft. Die existierenden Geschöpfe als Zeichen der Namen und Eigenschaften Gottes symbolisieren diese insofern, als ihre Betrachtung die Betrachtung der Namen und Eigenschaften selbst ersetzen kann **(232)**.

Zu den existierenden Geschöpfen gehören auch die Engel, die sich im Bereich von Gottes Erhabenheit aufhalten, und die erste Intelligenz, die Allseele oder der Allgeist – alle drei Begriffe wieder synonym zu verstehen –, die dort ebenfalls anzutreffen sind; ebenso gehört dazu die

Natur als scheinbar eigenmächtig herrschendes Geschöpf, und die Engel, die wie der tätige Verstand, die vier Elemente oder die sieben Gestirne mit der Ordnung der Welt, ihrer Beherrschung beauftragt sind (**233**). Allen Engeln aber ist gemeinsam, daß sie einen ganz bestimmten Aufgabenbereich haben, den sie ihrer jeweiligen Disposition hinsichtlich der Vollkommenheit, die sie realisieren, entsprechend nicht verlassen können (**234**).

Die Engel vermitteln aber nicht nur Sachverhalte, die das Begriffsvermögen des menschlichen Verstandes übersteigen, etwa die Funktion des höchsten Schreibrohrs und der bewahrten Tafel, sondern auch klar verständliche Gegebenheiten wie die Stellung der vier Elemente, oder, allgemeiner ausgedrückt, die Wirkungsweisen der Natur, die sowohl mit dem Verstand als auch mit den Sinnen erfaßbar sind (**235**). Diese Aufgabe können die Engel ausführen, weil sie ihre Form den jeweiligen Erfordernissen anpassen können. Obwohl sie Geister sind, können sie also wie die Materie werden (**236**). Welche Form sie aber annehmen, hängt auch von den Inhalten der jeweils zu übermittelnden Botschaft ab. So erschien Gabriel immer in anderer Form, aber nicht willkürlich, sondern immer in Übereinstimmung mit seiner grundsätzlichen Bestimmung. Diese grundsätzliche Bestimmung ist ja begrenzt, und kein Engel überschreitet seine Grenze (**237**).

Desweiteren fungieren die Engel als „Vorhang" zwischen Gott und der Schöpfung, d.h. der Betrachter sieht nur sie als Wirkende, nicht aber Gott (**238**).

Weil die Engel zwar Geister sind, aber in verschiedenen Formen erscheinen können, sind sie zugleich sichtbar und verborgen, wie auch die Materie immer wieder in verschiedenen Formen erscheint, ihr nach dieser Definition also auch die Verborgenheit zukommt (**239**). Die Engel sind also in ihrer Verborgenheit offenbar und in ihrem Offenbarsein verborgen (**240**).

Die Rolle der Engel als Übermittler göttlicher Botschaften erfordert ihre Anwesenheit an allen existierenden Offenbarungsorten, d.h. bei den Geschöpfen. Wenn diese Offenbarungsorte als „Ehrenthron Gottes" *(ᶜarš)* bezeichnet werden, so ergibt sich hier eine übertragene Bedeutung des **„Und du siehst die Engel auf allen Seiten den Thron umgeben, indem sie ihrem Herrn lobsingen"** (Kor. 39, 75) (**241**).

Hinsichtlich des Ranges der Engel in der gesamten Schöpfung ist sich al-Ǧīlī mit dem Verfasser der *Futūḥāt* uneins. Zunächst referiert er die Ansicht Ibn al-ᶜArabīs: Die Engel haben den höchsten Rang, denn sie sind unmittelbar, oder nur durch geringe Vermittlung, geschaffen (**242**). Deshalb stehen sie, wie die Zwischenwelt, zwischen Gott und den Gelehrten *(al-ᶜulamāʾ)*, sie sind also dem Vollkommenen Menschen überlegen (**243**).

Dieser Ansicht kann der Kommentator nicht zustimmen. Nach seiner Definition des Vollkommenen Menschen steht dieser an oberster Stelle der Schöpfung, ist also den Engeln noch überlegen, weil er das Wesen Gottes, die Engel aber Seine Eigenschaften verkörpern (**244**).

Die Verbindung mit diesen Engeln gelingt am stärksten den Menschen, die als „Stellvertreter" *(ḫulafāʾ)* bezeichnet werden. Deren Umsetzung der göttlichen Eigenschaften wird durch den jeweiligen Engel bewirkt. Die enge Verbindung mit dem Engel führt dann dazu, daß der Mensch als „Stellvertreter Gottes", und das versteht al-Ǧīlī gleichbedeutend mit „Prophet" *(nabī)*, bezeichnet wird (**245**).

Die Stellvertreter teilen sich aber in verschiedene Gruppen:

1. die Stellvertreter Gottes hinsichtlich dessen, was Ihm zukommt; sie bestehen durch Gottes Eigenschaften, die Er ihnen zuteil werden läßt;
2. die Stellvertreter Gottes hinsichtlich dessen, was von Ihm ausgeht; sie bestehen durch Ihn in Seiner Schöpfung;
3. die Stellvertreter der unter 1. und 2. genannten Gruppen.

Dabei kommt die Stellvertreterschaft hinsichtlich dessen, was Gott zukommt, Muḥammad, den Propheten, Heiligen und Vollkommenen zu; zu Gruppe 2 wird nur Muḥammad gerechnet. Die anderen Propheten, Heiligen und Vollkommenen sind dann die Stellvertreter Muḥammads (**246**).

Dieses Wissen kann mit dem Verstand nicht mehr erreicht werden. Es wird vielmehr durch mystisches Schauen erlangt und durch Enthüllung und Überlieferung *(ḫabar)* bestätigt.

Letzteres meint besonders das Hadith: **„Ich war schon Prophet, als Adam noch zwischen Wasser und Lehm war"**, das als Bestätigung der Präexistenz Muḥammads genannt wird (**247**).

Diese Präexistenz Muḥammads kann mit Mitteln des Verstandes nicht begriffen werden, weil der Erkenntnisweg, der auf dem Deuten von Zeichen beruht, nicht soweit gehen kann, d.h. er kann nicht begründen, wie Muḥammad der Mittler für alles vor dessen Existenz sein konnte (**248**).

Hier endet der Kommentar mit Dank an Gott und Bitte um Seinen Segen:

Dank sei Gott, dem Ersten und Letzten,
dem Verborgenen und Offenbaren.
Gott segne unseren Herrn Muḥammad,
seine Familie und seine Begleiter, und schenke ihnen Heil.

Dank sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner!

(249)

2. DER KOMMENTAR

2.1. AL-ǦĪLĪ ALS KOMMENTATOR DER *FUTŪḤĀT*

Al-Ǧīlī versteht seinen Kommentar als Erklärung wichtiger, aber schwer verständlicher Textstellen der *Futūḥāt*. Und wenn sein Text auch wesentlich leichter zu lesen ist – oder gerade wegen dieser Erleichterung? –, so stellt sich doch die Frage, inwieweit der Kommentator die Gedanken Ibn al-ᶜArabīs sinngetreu wiedergibt, und was eher als persönliche „Zutat" zu werten ist. Deshalb soll in diesem Teil der Untersuchung anhand zweier sowohl im *Šarḥ* als auch in den *Futūḥāt* zentraler Themenbereiche die Art und Weise der Kommentierung al-Ǧīlīs näher betrachtet werden:

2.1.1. Die Bedeutung der Buchstaben

2.1.1.1. Die Buchstaben in den Futūḥāt

Al-Ǧīlī gibt an, nicht das gesamte zweite *Futūḥāt*-Kapitel, genauer gesagt dessen Zusammenfassung im 559. Kapitel zu kommentieren, sondern nur die Passagen, die den Menschen direkt betreffen, da sie allein dem Leser auch unmittelbaren Nutzen erbringen. In Anlehnung daran soll hier das Kapitel über die Buchstaben unter folgenden Gesichtspunkten untersucht werden:

- hinsichtlich der Einteilungsmöglichkeiten, die Ibn al-ᶜArabī darstellt;
- hinsichtlich der Beziehung, die zwischen den Buchstaben und dem Vollkommenen Menschen besteht;
- hinsichtlich der Entsprechungen zwischen der Welt als Makrokosmos und dem Buchstaben als Mikrokosmos;
- hinsichtlich des Verhältnisses von Name, d.h. Benennung, und Benanntem.

An die Beleuchtung dieser Punkte schließt sich die kurze Betrachtung einiger weiterer, z.T. nur in handschriftlicher Form vorliegender Texte an, in denen Ibn al-ᶜArabī sich speziell mit Besonderheiten einzelner Buchstaben beschäftigt.

2.1.1.1.1. Die Einteilung der Buchstaben

Zu Beginn des zweiten *Futūḥāt*-Kapitels nennt der Autor die Buchstaben zusammen mit der Welt als dasjenige, das als „Gegenüber" Gottes schon im frühesten Stadium des Daseins, als dieses noch unbegrenzt und absolut war, vorhanden war. Dies rechtfertigt für ihn eine genauere Betrachtung der Beziehung, die zwischen Gott und den Buchstaben besteht ***(1/368)***.[1]

Zunächst teilt Ibn al-ᶜArabī die Buchstaben gemäß der Anzahl ihrer „Sphären" *(aflāk)* und ihrer Naturen *(ṭabᶜ)* in vier verschiedene Stufen *(marātib)* ***(1/369 f.)***; dabei entstehen die „Naturen" (Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit) aus der Bewegung der „Sphären" ***(1/379)***. Es werden, je nach Sphären, immer zwei Naturen miteinander kombiniert, so daß sich Hitze und Trockenheit, Kälte und Trockenheit oder Kälte und Feuchtigkeit ergeben können; eine Kombination von Hitze und Feuchtigkeit existiert dagegen auf dieser Ebene nicht ***(1/373–377)***. Genaueres über diese Sphären will der Autor, wie er angibt, im 60. Kapitel der *Futūḥāt* erläutern ***(1/380)***.

Als nächstes ordnet Ibn al-ᶜArabī die Wirklichkeiten Gottes *(haqā'iq)*, der Menschen, der Ǧinn und der Engel jeweils einer der vier genannten Stufen zu, wobei wieder die Anzahl der Sphären ausschlaggebend ist ***(1/381)***. Allerdings äußert er die wohl nicht gerade unbegründete Befürchtung, daß diese Einteilung nicht leicht zu verstehen sei; deshalb verweist er auf eines seiner anderen Werke: „Ausgangs- und Endpunkt der Wunder und Zeichen, die die Buchstaben des Alphabets enthalten"[2] ***(1/382)***.

Unter der Voraussetzung, daß „Wirklichkeit" aus Wesen und Eigenschaft sowie deren Verbindung, also der Beziehung der bezeichnenden Eigenschaft zum bezeichneten Wesen besteht ***(1/384)***, werden sowohl Gott als auch dem Menschen jeweils drei Buchstaben zugeordnet ***(1/385 f.)***. Der Mensch weist auch drei mögliche Beziehungen auf: zu sich selbst, zu Gott, und zur Welt. Demgegenüber kann Gott als Schöpfer nur auf sich selbst oder auf die Schöpfung – also Mensch und Welt gleichermaßen – wirken ***(1/387)***.

Im folgenden weist Ibn al-ᶜArabī anhand von graphischen Experimenten nach, daß das *nūn* als einer der Buchstaben, die dem Menschen

1 Diese Art der Nummerierung bezeichnet Band und Paragraphen der *Futūḥāt*-Ausgabe von O. Yahya.

2 *Al-mabādi wa-l-ġāyāt fimā taḥwī alaihī ḥurūf al-mucǧam min al-aǧā'ib wa-l-āyāt*. Vgl dazu O. Yahya, *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn ᶜArabī*, Damaskus 1964, Bd. 2, S. 347.

zugeordnet werden, mit den „göttlichen" Buchstaben *alif*, *zain* und *lām*, die die anfangslose Ewigkeit Gottes bedeuten ***(1/385)***, eng verwandt ist, und schließt daraus auf die ebenfalls anfangslose Ewigkeit des Menschen, die jedoch, anders als bei Gott, verborgen, weil dem Menschen nicht wesentlich ist ***(1/388 ff.)***. Trotzdem weisen die wirklichen Eigenschaften des Menschen auch auf seine Ewigkeit hin, wie der Autor mit einem erneuten Verweis auf eigenes Schrifttum unterstreicht[3] ***(1/392)***. Auch die Form der beiden anderen dem Menschen zugeordneten Buchstaben, nämlich des *ṣād* und des *ḍād*, zeigen seine Ewigkeit ***(1/393)***.

Als nächstes wendet sich Ibn al-ᶜArabī den Engeln zu: Ihnen weist er 18 Buchstaben zu ***(1/395)***. Er erklärt diese Anzahl mit rechnerischen Mitteln: Durch bestimmte mathematische Relationen der Stufen der göttlichen und menschlichen Wirklichkeit ergibt sich die Zahl 18 ***(1/396)***; die Engel selbst entstehen durch das Zusammentreffen der göttlichen Sphären des Gebens und der menschlichen des Empfangens, jeweils 9 an Zahl ***(1/397)***. Auch die Zahl 9 der geschaffenen Sphären (7 Himmel, *kursī*, *ᶜarš*) erklärt der Autor auf diesem Hintergrund ***(1/403)***.

In einem nächsten Schritt werden die Buchstaben den vier Elementen zugeordnet, die aus den vier bereits genannten „Naturen" entstehen. Diese Elemente sind Feuer (heiß und trocken), Luft (heiß und feucht), Wasser (kalt und feucht) und Erde (kalt und trocken) ***(1/409)***; die Möglichkeit eines fünften Elements wird angedeutet. Es sind dabei auch Übergänge von einem Element zum anderen möglich, wie auch bei den Buchstaben etwa *tā'* zu *ṭā'* und *sīn* zu *ṣād* werden kann[4] ***(1/421)***. Die nun folgende Einteilung der Buchstaben nach den Elementen ist nun insofern auffällig, als verschiedene Teile eines Buchstabens verschiedenen Elementen zugewiesen werden können, es scheint also eine ganz räumlich-dingliche Vorstellung zugrundezuliegen ***(1/416 ff.)***.

Auch diese Einteilung ist aber kein „Selbstzweck"; sie hat vielmehr den Sinn, auf Gott als Ursache von allem zu verweisen: Wie das *alif* am Knotenpunkt aller vier Elemente steht, von dem alles ausgeht ***(1/420)***, ist Gott nicht nur der Urheber alles menschlichen Wissens über die Wirklichkeiten in jeder Relation ***(1/422 f.)***, sondern auch die wirkende Ursache jeder Substanz in jeder Relation. Die jeweiligen Gegenwartsweisen, in denen Gott wirkt, sind dabei Seine „schönsten Namen" und „höchsten Eigenschaften" ***(1/424)***.

Die Einteilung der Buchstaben in die anfangs angeführten vier Stufen ist aber nicht die einzig mögliche: Der Autor nennt nun eine andere

3 Er nennt hier das kleine Buch „Das Zeichnen der Kreise" *(Inšā ad-dawā'ir)*, enthalten in: E. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ᶜArabī*, Leiden 1919.

4 Vermutlich ist hier die Assimilation bei bestimmten Verbformen gemeint.

Zuordnung, die von denen, die die Annäherung an Gott bis zu einem gewissen Grad verwirklicht haben *(muḥaqqiqūn)*, vorgenommen wird. Da diese *muḥaqqiqūn* göttliche Offenbarungen erhalten, ist dies jedoch keine vom Verstand zu erschließende Einteilung ***(1/425)***.

Diese Zuordnungsweise ***(1/426 ff.)*** sieht die Buchstaben auf sechs Stufen:

- Die Buchstaben der Stufe Gottes sind „zweigeteilt"; dies widerspricht Seiner Enheit nur scheinbar, da die Erkenntnis Gottes immer das erkennende Subjekt berücksichtigt. So wird auf dieser Stufe zwar nur ein Buchstabe genannt, nämlich das *nūn*, das aber aus den beiden Elementen des *wāw* (der Mensch) und des *alif* (Gott) besteht.
- Die Buchstaben, die der Stufe des Menschen zugeordnet werden, sind dreigeteilt. Wieder wird nur ein Buchstabe angeführt, das *mīm*, das aus drei Elementen besteht.
- Die dritte Stufe ist die der aus Licht und Feuer bestehenden Ǧinn; die Buchstaben dieser Stufe sind viergeteilt.
- Als nächstes werden die Buchstaben genannt, die auf der Stufe der Tiere stehen: Sie sind fünffach geteilt.
- Die fünfte Stufe der Buchstaben ist die der Pflanzen; die hier eingeordneten Buchstaben bestehen aus sechs Elementen.
- An letzter Stelle nennt der Autor die Buchstaben, die der Stufe der Mineralien entsprechen und siebenfach geteilt werden können.

Ibn al-ᶜArabī stellt also eine Einteilung der Buchstaben vor, die mit der kosmischen Stufenfolge vom höchsten (Gott) bis zum niedrigsten Sein (die Mineralien) in Einklang steht. Falls der Leser nun fragen sollte, wie diese Zuordnung zu begründen sei oder worauf sie beruhe, wird er wieder auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Offenbarungen verwiesen: Gott gibt die Wissensinhalte in die Herzen der – dazu auserwählten – Menschen ein; da Er selbst aber in Seinem Wesen nicht erkannt werden kann, gibt es auch keine Möglichkeit, die Empfänger Seiner Offenbarungen zu erkennen ***(1/434 ff.)***. Trotzdem – oder gerade deshalb – steht ein Mensch, der direkte Offenbarungen in seinem Herzen empfängt, immer höher als jemand, der sich auf Traditionsketten – also auf „tote" Buchstaben – beruft[5] ***(1/439)***.

Ging es in der eben zusammengefaßten Zuordnung um die Bezogenheit der Buchstaben auf die Geschöpfe, so stellt der Autor nun eine Einteilung nach den verschiedenen „Welten" vor: Denn wie die Völker dieser Welt aus sich selbst Propheten und Namen haben, so hat auch

5 Vgl dazu etwa die Ausführungen des Autors im 155. Kapitel der *Futūḥāt*, bes. ***(14/460)***!

jede Welt Gesandte von sich und bestimmte Gesetze, und sie ist vom Allgemeinen bis zum Allerspeziellsten unterteilbar ***(1/422 ff.)***:

- An höchster Stelle steht hier die „Welt der Majestät" *(ᶜālam al-ᶜaẓama)*, wie sie Ibn al-ᶜArabī nennt; er weist darauf hin, daß ein anderer Denker, nämlich Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 388/998), diese Welt als „Welt der Allmacht" *(ᶜālam al-ǧabarūt)* bezeichnet.
- Hier wird eine Welt eingeschaltet, die beide Welten, zwischen denen sie steht, berührt.
- Es folgt die „höchste Welt", nämlich die „Welt der Königsherrschaft" *(ᶜālam al-malakūt)*.
- An dieser Stelle steht eine Welt, die sich zwischen der ebengenannten und der folgenden Welt befindet bzw. aus beiden Welten „gemischt" wird.
- Die nächste Welt ist die der Allmacht *(ᶜālam al-ǧabarūt)*.
- Zwischen dieser mittleren und der folgenden Welt gibt es ebenfalls eine Zwischenstufe.
- An unterster Stelle nennt Ibn al-ᶜArabī die „Welt der irdischen Herrschaft und des Augenscheins" *(ᶜālam al-mulk wa-š-šahāda)*, also die Welt, in der wir leben.

Jeder dieser vier „richtigen" und drei „Zwischenwelten" werden bestimmte Buchstaben zugeordnet, die selber wiederum nach Kriterien ihrer Relation unterteilt werden können ***(1/452 ff.)***.

Im Hinblick auf die jeweils bestimmte Qualität der Welten wird anschließend eine weitere Einteilungsmöglichkeit aufgezeigt ***(1/457 ff.)***: Die Buchstaben können der „Welt, zu der gesandt wird" *(al-ᶜālam al-mursal ilaihī)*, der „Welt, die mit Gott in Beziehung steht und mit der die Schöpfung in Beziehung steht" *(al-ᶜālam allaḏī ta-ᶜallaqa bi-llāhi wa-taᶜallaqa bihī al-ḫalq)*, der „Welt, die der Schaffung gemäß den göttlichen Eigenschaften unterliegt" *(al-ᶜālam allaḏī ġalaba ᶜalaihī at-taḫalluq bi-ausāf al-ḥaqq)*, der „Welt, die der Verwirklichung (dieser Eigenschaften) unterliegt" *(al-ᶜālam allaḏī qad ġalaba ᶜalaihī at-taḥaqquq)*, der „Welt, die als Ort der Einigung (der schöpferhaften und der geschöpflichen Eigenschaften) realisiert ist" *(al-ᶜālam allaḏī qad taḥaqqaqa bi-maqām al-ittiḥād)* oder der „aus verschiedenen Naturen gemischten Welt" *(al-ᶜālam al-mumtaziǧ aṭ-ṭabāᶜi)* zugeordnet werden. Die Erwähnung zweier Personengruppen, nämlich der „Leute der Lichter" *(ahl al-anwār)* ***(1/459)*** und der „Leute der inneren Bedeutungen" *(ahl al-asrār)* ***(1/460)*** zeigt, daß diese Einteilung weder Ibn al-ᶜArabīs eigenen Erwägungen entspringt, noch unumstritten war.

Auf der anderen Seite bilden die Buchstaben selbst Welten, die auf ihrer äußerlichen Ähnlichkeit beruhen, d.h. ihrer Ausdrucksmöglichkeit ohne die diakritischen Punkte (**1/463**). So sind bestimmte Buchstaben

aus sich selbst heraus eindeutig, andere können, je nach Anzahl und Lage der diakritischen Punkte, zwei oder mehr Lesemöglichkeiten aufweisen. Ein Kuriosum am Rande: Ibn al-ᶜArabī postuliert als äußerste Grenze die vierfach zu lesenden Buchstaben, er nennt das *bāʾ*, das *tāʾ*, das *ṯāʾ* und das *yāʾ* in Mittelstellung; nachträglich fällt ihm ein, daß auch das *nūn* in Mittelstellung dazugehören muß. Allerdings sind es nun, wie er feststellen muß, fünf Buchstaben; wenn die beiden letztgenannten wegen ihrer in anderen Positionen abweichenden Form unberücksichtigt bleiben, erhalten wir lediglich einen „dreifachen" Buchstaben. Die vierfache Gattung existiert also gar nicht: *wa-yasquṭu l-ǧins ar-rubāᶜī*!

Eine Welt für sich, nämlich die „besonders ausgezeichnete Welt" *(al-ᶜālam al-muḫtaṣṣ)*, bilden die Buchstaben, die einzelne Suren einleiten und deren Sinn umstritten ist ***(1/465 ff.)***. Ibn al-ᶜArabī versucht, durch Spekulationen mit dem Zahlenwert einzelner Buchstaben und der Häufigkeit ihres Auftretens zu beweisen, warum etwa 27 Suren mit derart rätselhaften Buchstaben beginnen – so ist die 27. der in Kor. 36, 39 erwähnten Stationen des Mondes der Pol, in dem die Buchstaben entstehen ***(1/471)*** – oder warum es, die Wiederholungen eingerechnet, gerade 78 Buchstaben sind: Wenn es im Hadith heißt, der Glaube sei etwas und 70,[6] so steht das „etwas" *(biḍᶜ)* für die 8, und das Hadith muß so interpretiert werden, daß der Mensch im Glauben erst dann vollkommen ist, wenn er die Bedeutung besagter 78 Buchstaben kennt ***(1/472)***.

Wer jetzt einwenden möchte, daß der Ausdruck *biḍᶜ* schließlich für jeden beliebigen mathematischen Einer stehen kann, bekommt zweierlei Antwort: Einmal wurde dem Autor auf dem Weg der Offenbarung mitgeteilt, daß in diesem speziellen Hadith nur die 8 gemeint ist, eine logische Nachvollziehbarkeit ist deshalb nicht gegeben, sondern es ist einzig und allein der Glaube gefragt. Auf der anderen Seite nennt der Autor einen weiteren irdischen Zeugen, nämlich den auch bei Ibn Ḫaldūn als Gesinnungsgenossen Ibn al-ᶜArabīs erscheinenden Ibn Barrağān[7], der auch eine Offenbarung gehabt haben soll, aus der er sogar die Wiedereroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahre 583/1187 errechnen konnte ***(1/473)***.

Ohne Wiederholungen dagegen erhalten wir die Anzahl von 14 Buchstaben, die von Gott mit dem Koran herabgesandt wurden. Die darin enthaltenen Zahlen 8, 7 und 4 stehen für die Erkenntnis des Wesens, der Eigenschaften bzw. der Substanzen, aus denen die Lebewesen existieren (Blut, schwarze und gelbe Galle, Schleim). Ibn al-ᶜArabī ermittelt so

6 *Al-īmān biḍᶜwa-sabᶜūna*, vgl. Abū Dāwūd, Sunna 10, An-Nisāʾī, Īmān 16 u.a.

7 Siehe Exkurs 1: Die islamische Kosmologie des späten Mittelalters und die *ᶜārifūn*, S. 188.

eine zwölffache Sphäre, in der der Mensch existiert; es sind jedoch auch Sphären möglich, in denen er eine geringere Anzahl an Komponenten aufweist, genauer gesagt bis zu zwei, weil die Zahl 1, also die absolute, nicht zusammengesetzte Einheit, nur Gott allein zukommt ***(1/477)***.

Es werden also verschiedene Möglichkeiten vorgestellt, die Buchstaben einzuteilen:

- die Einteilung nach Stufen, die sich auf die Anzahl der „Sphären" und die Kombination der „Naturen" bezieht;
- die Zuordnung der schöpferhaften bzw. geschöpflichen Existenzen zu diesen vier Stufen; und
- die Zuweisung zu einem der vier Elemente, die sich aus den Naturen ergeben.

Diese drei Möglichkeiten sind eng aufeinander bezogen bzw. ergänzen sich gegenseitig. Daneben steht eine andere Methode, nämlich die der *muḥaqqiqūn*, die eine sechsfache Stufenfolge annehmen: Hier werden nicht nur die vernunftbegabten Existenzen mit den Buchstaben in Beziehung gesetzt, sondern auch die Pflanzen, Tiere und Mineralien mit einbezogen. So ergibt sich zunächst

- eine Einteilung nach Stufen gemäß der Anzahl der Elemente, aus denen die Buchstaben – und die jeweiligen Existenzen – zusammengesetzt sind.

Den nächsten Schritt der Abstraktion bildet die Einteilung der Buchstaben entsprechen den verschiedenen Welten. Hier werden zwei Aspekte genannt:

- die Zuordnung der Buchstaben zu einer bestimmten Welt gemäß ihrer Form, z.B. der nicht nach links zu verbindenden Buchstaben zur Welt, die unmittelbar mit Gott zusammenhängt, und
- die Einteilung hinsichtlich der Variationen durch diakritische Punkte.

Eine besondere Welt für sich bilden dabei die rätselhaften Buchstabengruppen am Anfang einiger Suren.

Die letztgenannte Möglichkeit der Einteilung wird im weiteren Textverlauf direkt auf göttliche Wirkung zurückgeführt ***(1/480 f.)***: Während Er mit den „einzelnen" Buchstaben einen Hinweis auf die Vergänglichkeit der menschlichen Schrift geben wollte, weisen die „doppelten" auf die Existenz der Schrift überhaupt hin; die grundsätzliche Ewigkeit der sichtbaren Erscheinungen wird durch die „vielfachen" – mit Konkretisierungen hält sich der Autor nun wohlweislich zurück! – Buchstaben ausgedrückt.

Das *ʾlm*, das etwa am Anfang der zweiten Sure steht, veranlaßt Ibn al-ᶜArabī zu einer längeren Betrachtung dieser Buchstabenkombination: Er sieht hier die Sphäre ausgedrückt, die Wesen, Eigenschaft und Hand-

lung umfaßt ***(1/491)***. Besonders hebt er das *alif* hervor, das in seiner Absolutheit – es kann als einziger Buchstabe keinen Vokal annehmen – dem ewigen, göttlichen Wesen entspricht ***(1/492 ff.)***.Die Tatsache, daß ein *alif* auch in defektiver Form, also zwar gesprochen, aber nicht geschrieben auftauchen kann, vergleicht Ibn al-ᶜArabī mit dem Wissen um die Existenz des Schöpfers, das sich aber nicht auf sein Wesen erstreckt ***(1/505)***.

Im Anschluß an die ausführliche Abhandlung des *alif-lām-mīm* kehrt der Autor dann wieder zu den einzelnen Buchstaben zurück: Nun wird jeder Buchstabe für sich abgehandelt, mit besonderem Bezug auf seine jeweilige metaphorische Bedeutung.

2.1.1.1.2. Die Beziehung Buchstabe – Vollkommener Mensch

Dieser Punkt verdient im Zusammenhang mit der späteren Deutung al-Ǧīlīs insofern besondere Aufmerksamkeit, als die Lehre vom „Vollkommenen Menschen", wie eingangs erwähnt, primär mit dessen Werk verbunden wird. Es würde allerdings die Zielsetzung dieser Arbeit bei weitem überschreiten, Ibn al-ᶜArabīs Konzept des Vollkommenen Menschen in allen Einzelheiten aus seinem Gesamtwerk nachzuzeichnen[8]; deshalb beschränkt sich die folgende Darstellung in erster Linie auf die von al-Ǧīlī kommentierten Textstellen, also die, wenn auch recht knappen, entsprechenden Passagen im zweiten Kapitel der *Futūḥāt*, sowie die eingehende Erörterung des 73. Kapitels.

In Kapitel 2 wird eine Entsprechung aufgezeigt, die Ibn al-ᶜArabī zwischen den Buchstaben und den Menschen sieht: Die gesamte, den gewöhnlichen Menschen unsichtbare Hierarchie, die das Weltall regiert, ist auch auf der Ebene der Buchstaben vorhanden.

Diese Hierarchie beschreibt der Autor im 73. Kapitel der *Futūḥāt:* Ausgehend von der Feststellung, daß die Gesandten *(rusul)* unter allen Gottesknechten die höchste Stellung vor Gott haben, weil sie Prophetentum, Heiligkeit und Glauben in sich vereinen, die, zusammen mit dem Gesandtentum, die Grundpfeiler *(arkān)* der menschlichen Heimstätte, nämlich der Religion bilden, bezeichnet Ibn al-ᶜArabī diese besonders ausgezeichneten Menschen als die „Pole" *(aqṭāb)*, die „Imame" *(aʾimma)* und die „Säulen" *(awtād)*, durch die Gott die Welt bewahrt ***(11/216)***. Da die Menschheit immer auf Gesandte angewiesen ist,[9] wie

8 Vgl. dazu etwa R. Arnaldaz, Art. *Al-Insān al-kāmil*, in: EI 2, a.a.O. Bd. III, S. 1240.

9 Etwas später ***(11/265)*** schreibt Ibn al-ᶜArabī, daß es bis zum Jüngsten Tag Men-

auch das Gesetz – gemeint ist die Religion Gottes – immer seine Gültigkeit behält, ist der jeweils wirkende Gesandte der „Pol, auf den (die Menschheit zur Befolgung des Gesetzes) verwiesen wird" *(al-quṭb al-mušār ilaihī)*. Auf diesen Pol sieht Gott, und in ihm erhält Er die ganze Menschheit, selbst wenn alle ungläubig sind ***(11/262)***.

Genau genommen gibt es zwei Arten der Hierarchie, die der Autor nun beschreibt. Er beginnt mit der Charakterisierung der Vertreter, die sich auf „überirdischer" Ebene befinden:

Nach den Tode Muḥammads, so schreibt er, gibt es noch drei Gesandte, die – was eine Voraussetzung für die Bezeichnung als „Pol" ist – noch körperlich leben: Idrīs, der im 4. Himmel lebt ***(11/263)***, Elias und Jesus. Zusammen mit al-Ḫiḍr, dessen Stellung umstritten ist, bilden diese die vier Säulen; zwei von ihnen sind die beiden Imame und einer schließlich der Pol. Wer genau nun welche Funktion(en) ausübt, teilt Ibn al-ᶜArabī nicht mit ***(11/265)***. Glaube, Heiligkeit, Prophetentum und Gesandtentum werden von Gott durch jeweils eine dieser Säulen bewahrt, während alle vier vereint die hanafitische, also rechte Religion repräsentieren ***(11/266)***.

Diese vier *awtād* werden in der gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft durch jeweils eine, mit einer „Säule" besonders vertrauten Person vertreten: Dies sind die „Stellvertreter" *(nuwwāb)*. Und diese Stellvertreter sind es, die von den meisten Heiligen erkannt werden können, nicht aber die *awtād* selbst ***(11/267)***. Ibn al-ᶜArabī nennt hier keine konkrete Zahl; unter Berücksichtigung seiner Annahme, daß die vier genannten „Säulen" insgesamt sieben Funktionen ausüben, kann aber geschlossen werden, daß es auch sieben Stellvertreter gibt.

Es gibt aber noch eine zweite, „weltliche" Hierarchie, die Ibn al-ᶜArabī kurz danach beschreibt: Der Pol, die Imame, die Säulen, und die Stellvertreter *(abdāl)* sind dabei real existierende Menschen, die der Autor zum Teil persönlich gesehen haben will.

Er beginnt mit der Beschreibung des Pols, eigentlich der Pole, deren es zwar zur selben Zeit immer nur einen, aber insgesamt doch mehrere gibt. Einige dieser Pole sind offensichtlich wirksam, wie etwa die vier rechtgeleiteten Kalifen, die meisten wirken aber in der Verborgenheit, werden also nicht als Pole erkannt. Als Beispiel für dieses verborgene Wirken nennt der Autor den Mystiker Abū Yazīd al-Biṣṭāmī ***(11/271)***.

Stirbt dieser Pol, wird er durch die beiden Imame vertreten. Diese tragen die Beinamen „ᶜAbd ar-rabb" und „ᶜAbd al-malik", während der Pol – in Anlehnung an Kor. 72, 19 – „ᶜAbd Allāh" genannt wird. Jeder

schen geben wird, die gesandt werden *(mursalūn)* – den Begriff der *rusul*, die es ja nach Muḥammad nicht mehr geben kann – vermeidet er.

dieser beiden Imame vertritt *(maqṣūr ᶜalā mušāhada)* eine Welt bzw. einen Aspekt der einen Welt: der eine die „Welt des (himmlichen) Reiches" *(ᶜālam al-malakūt)*, der andere die „Welt der (irdischen) Herrschaft" *(ᶜālam al-mulk)* ***(11/272)***. An dieser Zweiteilung läßt sich besonders die „Zwischenstellung" des Pols, der himmlisches und irdisches Reich verbindet, ablesen.

Das zuletzt genannte, irdische Reich wird von Gott durch die vier Säulen *(awtād)* bewahrt, wobei jede „Säule" mit einer Himmelsrichtung in Beziehung gesetzt wird. Nach Kor. 78,6f. bezeichnet Ibn al-ᶜArabī die „Säulen" auch als „Berge". Ihre Position sieht er auch dadurch gestärkt, daß die Macht, die der Satan nach Kor. 7, 17 über die Menschen hat, sich nicht auf sie bezieht. Auch die „Säulen" haben Beinamen: Der Autor nennt sie „ᶜAbd al-ḥayy", „ᶜAbd al-ᶜalīm", „ᶜAbd al-qadīr" und „ᶜAbd al-murīd". Erwähnenswert bei der Charakterisierung dieser vier Personen ist Ibn al-ᶜArabīs ausdrücklicher Hinweis auf die Tatsache, daß auch Frauen diese Position vertreten können, obwohl der männliche Anteil doch überwiegt. Und eine dieser „Säulen" will er in Fes selbst gesehen haben: keine im öffentlichen Leben herausragende Persönlichkeit, sondern einen einfachen Hennaverarbeiter namens Ibn Ğaᶜdūn ***(11/273)***.

Vertreten die eben genannten „Säulen" die Welt in bezug auf die Himmelsrichtungen, also sozusagen in ihrer horizontalen Ausdehnung, so werden die als nächstes genannten sieben „Stellvertreter" *(abdāl)* mit den sieben Klimazonen in Verbindung gebracht. Wie diese weisen sie eine Art Stufenfolge auf: Sie haben jeweils eine besonders enge Art der Verbindung *(ᶜalā qadam)* mit al-Ḫalīl, al-Kalīm (gemeint sind wohl Abraham und Mose), Hārūn (Moses Bruder Aaron), Idrīs, Yūsuf, ᶜĪsā und Adam ***(11/274)***. Durch ihre göttliche Bestimmung kennen sie insbesondere die Bedeutung der Planeten. Wie aus ihren Beinamen „ᶜAbd al-ḥayy", „ᶜAbd al-ᶜalīm", „ᶜAbd al-wadūd", „ᶜAbd al-qadīr" – Ibn al-ᶜArabī weist auf die Identität dieser Bezeichnungen mit den Namen der „Säulen" hin, was aber im Falle des „ᶜAbd al-wudūd" nicht zutrifft –, „ᶜAbd as-šakūr", „ᶜAbd as-samīᶜ„ und „ᶜAbd al-baṣīr" deutlich wird, repräsentiert jeder der Stellvertreter eine göttliche Eigenschaft ***(11/275)***.

Die Bezeichnung „Stellvertreter" sieht Ibn al-ᶜArabī – anders als bei den unter ***(11/267)*** genannten *nuwwāb*, die die „Säulen" vertreten – auch dadurch begründet, daß sie, wenn sie einen Ort verlassen, aber dort noch etwas zu erledigen haben, einen Vertreter hinterlassen, der ihnen genau gleicht, so daß niemand merkt, daß es sich nicht um den ursprünglichen, sondern um einen „vergeistigten" *(rūḥānī)* Menschen handelt. Diese recht merkwürdige Erklärung – sie heißen Stellvertreter, weil sie

selbst Stellvertreter hinterlassen? – hat als notwendige Voraussetzung das Bewußtsein der Fähigkeit, derartige Nachfolger einzusetzen ***(11/276)***.

Auch die Existenz dieser Personengruppe will der Autor mit persönlichen Begegnungen beweisen. So hat er nicht nur alle sieben *abdāl* in Mekka gesehen – wobei das gewählte Verb *raʾā* offenläßt, ob es sich um tatsächliches oder visionäres Sehen handelt, die Unbestimmtheit des Satzes deutet aber auf letzteres hin –, sondern einen gewissen Mūsā as-Saddarātī im Jahre 586 d.H. (= 1190) in Sevilla getroffen. Darüber hinaus erwähnt er eine Begegnung seines Gefährten ᶜAbd al-Maǧīd b. Salāma mit einem Stellvertreter namens Muᶜād b. Ašrās ***(11/277)***.

Im weiteren beschreibt Ibn al-ᶜArabī die zwölf „Oberhäupter" *(nuqabāʾ)*, die den zwölf Tierkreiszeichen entsprechen und deshalb die menschlichen Schicksale erkennen können ***(11/278)***; die acht „Vornehmen" *(nuǧabāʾ)*, die nicht nur die acht himmlischen Sphären repräsentieren, sondern auch Wissen um die neunte besitzen ***(11/279)***, sowie einige andere, besonders von Gott ausgezeichnete Menschengruppen, die aber in unserem Zusammenhang von sekundärem Interesse sind.

Die eingangs angedeutete Parallele zwischen den Buchstaben und den Menschen erklärt Ibn al-ᶜArabī im zweiten *Futūḥāt*-Kapitel auf dieser Grundlage:

Die Buchstaben nämlich entsprechen in ihrer Gesamtheit der Welt des Menschen und können, wie er, alle Wirklichkeiten in sich aufnehmen. Deshalb müssen auch sie einen „Pol" *(quṭb)* haben; dieser Pol ist das *alif* ***(1/640)***. Beiden gemeinsam sind drei Aspekte:

- Sie existieren nicht nur im begrenzten, diesseitigen Leben, sondern ihr eigentlicher „Standplatz" *(maqām)* ist in der Ewigkeit. Durch die ihnen innewohnende besondere Kraft oder Bestrebung *(himma)* reisen beide durch die ganze Welt; beim *alif* wird dieses Reisen auf das Ausgehen des Luftstromes (beim Sprechen) bezogen.
- Wie der menschliche Pol als „Quintessenz" aller menschlichen Existenzen seines Zeitalters verstanden wird, können alle anderen Buchstaben in der Schreibung zum *alif* aufgelöst und aus diesem gebildet werden, aber nicht umgekehrt[10] ***(1/641)***.
- Es wird aber nicht nur der Pol in den Buchstaben abgebildet, sondern die gesamte im 73. Kapitel der *Futūḥāt* beschriebene Hierarchie ist auch auf der Ebene der Buchstaben vorhanden: Die beiden schwachen Buchstaben *wāw* und *yāʾ*, die in erster Linie der Vokal-

10 Es handelt sich hier um terminologische Feinheiten: Wenn die Buchstaben zum *alif* aufgelöst werden, bedeutet das nicht, daß das *alif* aus ihnen gebildet wird; die Bildung der Buchstaben aus dem *alif* ist nicht gleichbedeutend mit dessen Auflösung zu ihnen hin!

längung dienen, sind die beiden Imame; die Buchstaben *alif*, *wāw*, *yāʾ* und *nūn* als Zeichen der Desinentialflexion (d.h. beim Perfekt) sind die vier „Säulen" *(awtād)*, und dieselben Buchstaben, zusätzlich das *tāʾ*, das *kāf* und das *hāʾ*, also die Buchstaben der (suffigierten) Personalpronomen, werden mit den sieben „Stellvertretern" *(abdāl)* gleichgesetzt ***(1/642)***. Die besondere Beziehung zwischen den Stellvertreter-Buchstaben und den Menschen sieht der Autor in erster Linie darin, daß die suffigierten Personalpronomen eine beliebige Anzahl anderer Buchstaben vertreten können ***(1/643)***.

Die Tatsache, daß einige Buchstaben mehrere Funktionen ausüben, weist darauf hin, daß Ibn al-ᶜArabī eher die „überirdische" Hierarchie ***(11,263 – 267)*** im Auge hatte, als er diese Entsprechungen zwischen den Buchstaben und den Menschen beschrieb. Den Inhalt dieser Beschreibung hat der Autor, wie er wieder einmal anmerkt, in Abgeschiedenheit, durch *ḏikr* (ständiges Gottgedenken) und persönliche Bemühung erkannt.

2.1.1.1.3. Mikrokosmos – Makrokosmos

Im Abschnitt über die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen Ibn al-ᶜArabī die Buchstaben klassifiziert, deutete sich bereits eine Parallele zu allgemein-kosmologischen Vorstellungen an: Wenn die Buchstaben eine bestimmte Anzahl von Sphären ***(1/369)*** bzw. aus der Bewegung dieser Sphären entstehenden Naturen aufweisen, so zeigt diese Annahme, daß nicht nur der Mensch als dem Buchstaben vergleichbares Phänomen verstanden wird, sondern – von der Vorstellung des Menschen als Mikrokosmos her gesehen eigentlich zwingend – auch die ganze Welt als im Buchstaben abgebildet betrachtet wird.

Da Ibn al-ᶜArabī selbst für eine genauere Beschreibung dieser Sphären und Naturen auf das 60. Kapitel der *Futūḥāt* verweist ***(1/380)***, soll im folgenden zunächst anhand dieses Textabschnitts sein kosmologisches Verständnis wiedergegeben werden,[11] bevor die Parallelen zu den Buchstaben betrachtet werden.

Jedes existierende Wesen, so schreibt Ibn al-ᶜArabī, hat seinen Ursprung in göttlichen Wirklichkeiten. Demzufolge ist auch jede Art von Wissen im göttlichen Wissen enthalten, von dem alle Wissensarten und -inhalte ausgehen ***(4/471)***. Von diesen göttlichen Wirklichkeiten sind es

11 Eine zusammenfassende Darstellung der Astrologie Ibn al-ᶜArabīs bietet T. BURCKHARDT, *Mystical Astrology according to Ibn ᶜArabī*, Aldsworth 1977. Leider verzichtet der Verfasser jedoch durchgehend auf Quellenangaben.

vier bestimmte Beziehungen *(nisab)*, also zwischen einem Subjekt und einem Objekt verbindende Eigenschaften, die für die (Entstehung der) Welt erforderlich sind: das Leben, das Wissen, die Willenskraft und die Allmacht. Auf diesen vier Eigenschaften gründet sich das Dasein.

Dabei hat das Leben grundlegende Funktion; es ist die Bedingung dafür, daß ein Wissen überhaupt entstehen kann. Dieses Wissen, das, zusammen mit dem Leben, höher als Willenskraft und Allmacht steht, ist hinsichtlich seiner Beziehung nach allen Seiten offen *(lahu ᶜumūm at-taᶜalluq)*, es kann sich also auf das notwendige (= Gott), das mögliche und das unmögliche Dasein beziehen, wohingegen sich die Willenskraft nur auf etwas Mögliches, dessen Sein oder Nichtsein gewollt wird, erstrecken kann. Auch die Willenskraft wird vom Leben bewirkt; dagegen ist die Eigenschaft der Allmacht, die als Fähigkeit zur Hervorbringung *(īǧād)* des Möglichen definiert wird, also in ihrem Bezug noch spezieller ist als die Willenskraft, eine Funktion des Wissens ***(4/472)***.

Da diese Beziehungen jeweils ein Subjekt und ein Objekt erfordern, unterscheiden sich im Augenblick ihrer Differenzierung der etwas Bewirkende *(al-fāᶜil)* und der, auf den eingewirkt wird *(al-munfaᶜil)*, und die Welt erscheint als aktiv und passiv zugleich: grundsätzlich und ausschließlich passiv in bezug auf Gott, in bezug auf sich selbst aktiv und passiv ***(4/473)***.

Die höher angesetzten Beziehungen, Leben und Wissen, sind nun Ausgangspunkt für die Erscheinung der Formen in der Welt: Nachdem Gott zuerst den „ersten Intellekt" *(al-ᶜaql al-awwal)* aus der Relation des Lebens und die Seele *(an-nafs)* aus der des Wissens hervortreten ließ, entstanden, als Funktion dieser beiden ersten Geschöpfe, die Materie *(al-habāʾ)* und der Körper *(al-ǧism)*. Erster Intellekt, Seele, Materie und Körper sind also der Ursprung *(al-aṣl)* für die Erscheinung der Formen ***(4/474)***.

Zwischen Seele und Materie, also v o r dem Sichtbarwerden der menschlichen Formen, gibt es eine weitere Stufe: die Stufe der Natur, die aus vier Wirklichkeiten besteht. Von diesen Wirklichkeiten sind wiederum zwei aktiv und zwei passiv; hinsichtlich des Passivseins dessen, was diese Wirklichkeiten erzeugen, stehen sie jedoch auf einer Stufe. Es handelt sich hier um die vier Wirklichkeiten Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Die beiden „intern" aktiven sind dabei Hitze und Kälte, die Trockenheit bzw. Feuchtigkeit erzeugen.

Es besteht auch eine Verbindung zu den Grundbeziehungen: Wenn die Hitze, wie Ibn al-ᶜArabī annimmt, vom Intellekt ausgeht, dieser aber vom Leben, ist die Natur des Lebens in den aus Elementen bestehenden Körpern die Hitze; umgekehrt ist das Wissen, wenn es in einem Körper vorhanden ist *(istaqarra)*, in seiner Starre mit Kälte und Eis vergleich-

bar, da die Kälte von der Seele ausgeht, und diese ihrerseits vom Wissen *(4/475)*.

Auch die von Hitze und Kälte beeinflußten Wirklichkeiten Trokkenheit und Feuchtigkeit können mit den Beziehungen verbunden werden: Wenn die Hitze Trockenheit erzeugt, andererseits auf das Leben zurückgeführt werden kann, das seinerseits die Willenskraft hervorbringt, dann bedeutet dies auch eine Beeinflussung der Trockenheit durch die Willenskraft; die Relation zwischen Feuchtigkeit und Allmacht läßt sich entsprechend herstellen.

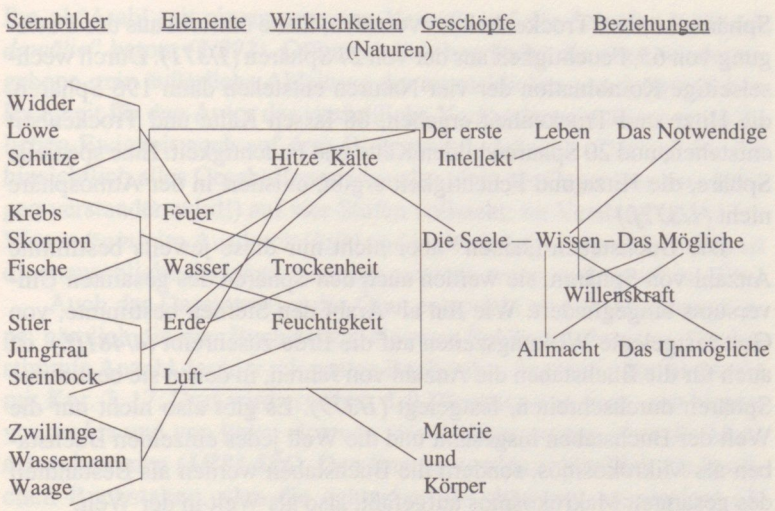
Durch diese Kombination der Wirklichkeiten mit den vier Grundbeziehungen unter Vermittlung der „ersten Geschöpfe" Intellekt und Seele entstehen die Materie und der allheitliche – also vergleichbar dem „ersten Intellekt" noch nicht in einzelnen Individuen manifestierte – Körper *(4/476)*. Auf dieser Stufe der Schöpfung bestand also noch keine Trennung in Himmel und Erde.

Als nächstes wandte sich Gott der Trennung dieser zusammenhängenden Erscheinung in ihre Substanzen *(aʿyān)* zu; dabei sieht Ibn al-ʿArabī unter Berufung auf Kor. 21, 30 das Wasser als Ursprung aller lebenden Dinge.

Vor der Trennung von Himmel und Erde war aber ein weiterer Schritt erforderlich: Durch die Kombination zweier Wirklichkeiten – die nun auch „Naturen" *(ṭabāʾiʿ)* genannt werden – entstehen die vier Elemente. So ergibt Hitze mit Trockenheit das Feuer, das dem Bereich des göttlichen Throns, also dem Allkörper zugeordnet wird; diesen Bereich bezeichnet Ibn al-ʿArabī als die „entfernteste Sphäre" *(al-falak al-aqṣā)*. Diese Sphäre besteht hinsichtlich des Feuers aus drei „Örtlichkeiten" *(amākin)*: Sie bildet die Sternbilder des Widders, des Löwen und des Schützen. Dem entsprechend entstand aus der Kombination von Kälte und Trockenheit die Erde, der die Sternbilder Stier, Jungfrau und Steinbock zugeordnet werden; die Verbindung von Hitze und Feuchtigkeit ergibt das Element der Luft, der Zwillinge, Wassermann und Waage entsprechen, und die Vereinigung der Kälte mit der Feuchtigkeit läßt das Wasser entstehen, mit dem Krebs, Skorpion und Fische verbunden werden *(4/477)*.

Erst nach der göttlichen Anordnung dieser astronomischen Formationen, in der Ibn al-ʿArabī im übrigen die Prädestination der menschlichen Schicksale begründet sieht *(vgl.4/482ff.)*, erfolgte die Trennung von Himmel und Erde.

Die im Vorhergehenden erläuterten Relationen zwischen den (göttlichen) Beziehungen, den primären Geschöpfen, den Wirklichkeiten oder Naturen, den Elementen und den Tierkreiszeichen mag folgendes Schema verdeutlichen:



Diese Vorstellungen liegen der im 2. *Futūḥāt*-Kapitel als erstes erläuterten Einteilung der Buchstaben zugrunde: Jeder Buchstabe erscheint zunächst als Mittelpunkt eines eigenen Universums, wenn ihm eine bestimmte Anzahl von Sphären zugeordnet wird. Dabei gibt es drei Buchstaben, *alif*, *zain* und *lām*, die sieben Sphären aufweisen; ebenfalls drei Buchstaben, nämlich *nūn*, *ṣād* und *ḍād*, haben acht; neun Sphären sieht Ibn al-ᶜArabī bei vier Buchstaben vertreten: bei *ᶜain*, *ġain*, *sīn* und *šīn*, und die restlichen 18 Buchstaben haben zehn Sphären. Die daraus zu errechnende Gesamtzahl der Sphären beträgt 261 ***(1/369)***.

Als nächstes definiert der Autor die so entstandenen Gruppen hinsichtlich ihrer Naturen: Die Buchstaben von Gruppe 1 (7 Sphären) sind entweder heiß und trocken (*zain, lām*) oder, im Fall des *alif*, entweder heiß und feucht oder kalt und trocken; die Naturen dieses Buchstabens treten abhängig von seiner jeweiligen Umgebung in Erscheinung. Die zweite Gruppe (8 Sphären) zeigt ihre Buchstaben einheitlich als heiß und trocken. Gruppe 3 (9 Sphären) beinhaltet heiße und trockene *(sīn, šīn)* und auch kalte und trockene *(ᶜain, ġain)* Buchstaben; die letzte Gruppe (10 Sphären) ist überwiegend heiß und trocken, mit Ausnahme von *ḥāʾ* und *ḫāʾ* (kalt und trocken) bzw. *hāʾ* und *hamza* (kalt und feucht).

Die überwiegende Anzahl der Buchstaben weist also die Kombination heiß und trocken auf; eine Sonderstellung des *alif* deutet sich durch die ihm allein zugeschriebene Verbindung von Hitze und Feuchtigkeit ***(1/370)*** sowieso seine Fähigkeit, alle vier Naturen anzunehmen ***(1/372)***, an. Von den eben errechneten 261 Sphären der gesamten Buchstabenwelt sind also insgesamt 203 mit der Natur der Hitze verbunden, 241

Sphären können Trockenheit hervorrufen, Kälte entsteht aus der Bewegung von 65, Feuchtigkeit aus der von 27 Sphären ***(1/371)***. Durch wechselseitige Kombination der vier Naturen entstehen dann 196 Sphären, die Hitze und Trockenheit ergeben, 88 lassen Kälte und Trockenheit entstehen, und 20 Sphären bilden Kälte und Feuchtigkeit. Eine spezielle Sphäre, die Hitze und Feuchtigkeit ergibt, existiert in der Atmosphäre nicht ***(1/377f.)***

Die Buchstaben „haben" aber nicht nur diese jeweils bestimmte Anzahl von Sphären, sie werden auch den Sphären des gesamten Universums eingegliedert: Wie Ibn al-ᶜArabī den Sternen bestimmte, von Gott festgelegte Wirkungszeiten auf die Erde zuschreibt ***(4/481ff.)***, ist auch für die Buchstaben die Anzahl von Jahren, in denen sie bestimmte Sphären durchschreiten, festgelegt ***(1/379)***. Es gibt also nicht nur die Welt der Buchstaben insgesamt und die Welt jedes einzelnen Buchstaben als Mikrokosmos, sondern die Buchstaben werden als Bestandteil des gesamten Makrokosmos aufgefaßt, also als Welt in der Welt.

Dabei repräsentieren die Buchstaben in ihren verschiedenen, nach der Anzahl der Sphären festgelegten Gruppen die ontologischen Stufen Gottes, der Menschen, der Ǧinn und der Engel: Die 7-sphärigen Buchstaben stehen auf der Stufe Gottes, d.h. die drei Buchstaben *alif*, *zain* und *lām* bezeichnen die göttliche Existenzweise, die ihrerseits aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes sowie deren Verbindung, also aus drei Elementen besteht. Ebenso weist eine bestimmte Eigenschaft immer eine Beziehung zu Subjekt und Objekt auf, etwa das Wissen zu dem Wissenden und dem Gewußten, ist also ebenfalls als eine von drei untrennbar miteinander verbundenen Komponenten zu verstehen ***(1/381.384)***.

Auch der Existenzweise des Menschen entsprechen für Ibn al-ᶜArabī drei Buchstaben, nämlich *nūn*, *ṣād* und *ḍād*, also die Buchstaben, die acht Sphären aufweisen. Diese Buchstaben unterscheiden sich von den „göttlichen" in den Elementen (was nur beim *alif* zutrifft, sonst sind die fünf übrigen allesamt heiß und trocken), wie sich auch die Existenzweise Gottes als Herr in der Ewigkeit von der des Menschen als Knecht in der Zeitlichkeit abhebt; trotzdem sind diese Qualitäten per definitionem eng aufeinander bezogen ***(1/381.386)***. Und daß sie nicht ausschließlich gültig sind, beweist Ibn al-ᶜArabī durch graphische Phänomene, etwa die Deckungsgleichheit eines *alif*, das mit einem *nūn* verbunden wird, mit dem „göttlichen" Buchstaben *lām* ***(1/389)***. Die menschliche Anfangsewigkeit kann also als in der göttlichen enthalten angesehen werden, auch wenn sie aufgrund der Bezogenheit des Menschen auf das irdische Dasein verborgen ist ***(1/392)***. Aber auch wegen seiner tatsächlichen Eigenschaften muß dem Menschen die Ewigkeit zuerkannt werden, wie

Ibn al-ᶜArabī mit einem erneuten Verweis auf die Schrift *„Inšāʾ ad-dawāʾir"* betont ***(1/392)***. Offensichtlich begründet die eben wiedergegebene, rein äußerliche Ableitung der menschlichen aus der göttlichen Ewigkeit für den Autor das tatsächliche Vorhandensein dieser menschlichen Ewigkeit auch auf dem Hintergrund, daß sich „Dasein" für ihn hinsichtlich alles Geschaffenen (das also nicht als Gegensatz zum Ewigen verstanden wird!) auf vier Stufen vollzieht: im Verstand *(ḏihn)*, im Wesen *(ᶜain)*, im Ausdruck *(lafẓ)* und in der Schrift *(raqm)*. Insofern ist die menschliche Ewigkeit natürlich existent, wenn auch „nur" im *ḏihn*!

Auch der Daseinsweise der Ǧinn entspricht eine Buchstabengruppe, nämlich die vier Buchstaben, die neun Sphären aufweisen. Die bestimmte Anzahl der hier relevanten Buchstaben begründet Ibn al-ᶜArabī mit Kor. 7, 17: Dort wird erwähnt, daß Dämonen von vorn, von hinten, von rechts und von links, also von vier Richtungen aus, über die Menschen kommen ***(1/381.386)***. Den Engeln werden schließlich die restlichen Buchstaben, also die achtzehn 10-sphärigen, zugeordnet ***(1/381.395)***. Hier wird also eine weitere Dimension der Entsprechung zur Welt erschlossen: Die verschiedenen Existenzweisen von Gott bis zum Menschen sind auch auf Buchstabenebene vertreten.

Insgesamt sind es also drei Ebenen, auf denen Ibn al-ᶜArabī die Parallele zwischen den Buchstaben als Mikrokosmos und dem Universum als Makrokosmos sieht:

- die Buchstaben haben Sphären, wie auch die Erde nach antiker Vorstellung von einer gewissen Anzahl von Sphären umgeben ist;
- die Buchstaben befinden sich in diesen gesamt-kosmologischen Sphären und bewegen sich in ihnen, und
- die Existenzweise der Buchstaben entspricht jeweils der Existenzweise von Gott, Mensch, Ǧinn und Engel.

Die häufige Erwähnung der göttlichen Anordnung beider, der großen und der kleinen Welt, zeigt dabei, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse, etwa die Sphärentheorie, keineswegs im Widerspruch zur geoffenbarten Wahrheit des Koran stehen muß; im Gegenteil: Diese Wahrheit sieht Ibn al-ᶜArabī durch physikalische Erkenntnisse eher bestätigt. Aus theologischer Sicht eher bedenklich scheint die Übertragung derartiger Modelle auf die kleine Welt der Buchstaben: Derartige Spekulationen lehnt die Orthodoxie, wie wir am Beispiel Ibn Ḫaldūns bereits sahen[12], durchweg als unislamisch und unverständlich ab.[13]

12 Siehe Exkurs 1: Die islamische Kosmologie des späten Mittelalters und die *ᶜārifūn*, bes. S. 190.

13 Was aber deren Beliebtheit offensichtlich keinen Abbruch tat. Zu dem von Ibn Ḫaldūn neben Ibn al-ᶜArabī als herausragender Vertreter der Buchstabenmystik

2.1.1.1.4. Name und Benanntes

Eine weitere von al-Ǧīlī (z.B. **44**) angesprochene und in der islamischen Theologie oft behandelte Frage ist die Beziehung zwischen dem – aus Buchstaben bestehenden – Namen und dem damit Benannten. Diese Frage ist besonders auch hinsichtlich der Namen Gottes von Belang, da die Kenntnis eines Namens zugleich Macht über dessen Träger bedeutet, was nicht nur für die mystische Annäherung an Gott, sondern auch für magische Praktiken von Bedeutung ist.[14] Die dahinter stehende Vorstellung der Identität eines Namens mit dem Wesen seines Trägers soll im folgenden im Hinblick auf Ibn al-ᶜArabīs Verständnis untersucht werden.

Zunächst ein kurzer Blick auf die Theologiegeschichte: Die beiden rationalistischen Denkrichtungen der Muᶜtazila und der Ašᶜarīya waren zur Zeit Ibn al-ᶜArabīs zwar bereits überwunden, hatten die weiteren theologischen Auseinandersetzungen jedoch nachhaltig beeinflußt. Dabei stellen sie zumindest vordergründig extrem gegensätzliche Positionen dar: Die Muᶜtazila, deren Ursprünge bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgt werden können und die im 9. Jahrhundert ihre Blütezeit erlebte, bemühte sich um eine Begründung der Glaubensinhalte durch die menschliche Vernunft, was z.B. zu einer rein metaphorischen Interpretation der im Koran belegten Anthropomorphismen sowie auch der eschatologischen Aussagen führte; andererseits bedingte das rein transzendente Gottesbild in Verbindung mit dem grundsätzlich islamischen Monotheismus die Annahme des Geschaffenseins des Koran sowie die Ablehnung der Ewigkeit der göttlichen Attribute. Die Forderung einer Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen führte darüber hinaus zum Postulat des freien Willens. Die Ašᶜariten, führende rationalistische Richtung im 10./11. Jahrhundert, stellten ihre Thesen eher auf die göttliche Alleinmacht ab, was nicht nur zu einer völligen Entwertung des menschlichen Verstandes und damit seiner Handlungsfähigkeit führte, sondern auch metaphorische Interpretationen koranischer Aussagen, etwa der Anthropomorphismen, ausschloß. Ebensowenig durfte nach ašᶜaritischem Verständnis an der Ewigkeit des Koran und der göttlichen Eigenschaften gezweifelt werden. Nicht nur die Frage nach Ewigkeit oder Geschaffensein der Namen Gottes ist also ein Punkt, in dem die Ansichten von Ašᶜarīya und Muᶜtazila voneinander abwei-

genannten al-Būnī vgl. D. Pielow, Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des *Uṣūl al-Ḥikma* von Aḥmad Ibn ᶜAlī al-Buni, Hildesheim, Zürich, New York 1995 (Diss. Göttingen 1994), bes. S. 68 – 76.

14 Zum Beispiel al-Būnīs vgl. D. Pielow, a.a.O. S. 84 – 95.

chen.[15] Darüber hinaus – aber eng damit zusammenhängend – besteht auch Uneinigkeit hinsichtlich der Bedeutung, die den im Koran erwähnten Namen Gottes beizumessen ist.

Al-Aš^{c}arī (gest. 324/936) vertritt offensichtlich die Ansicht, daß die Namen Gottes mit Seinem Wesen identisch sind: Im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Glaubensgrundsätze, die die „Anhänger der Wahrheit und der Sunna" *(ahl al-ḥaqq wa-s-sunna)* befolgen, sagt er: „Wer annimmt, daß die Namen Gottes etwas von ihm Verschiedenes *(ġairuhū)* sind, ist im Irrtum."[16]

Die mu^{c}tazilitische Position, wie sie etwa durch ^{c}Abd al-Ǧabbār (gest. 415/1014) vertreten wird, geht dagegen von einer bloßen Konvention aus, durch die ein Name festgelegt wird; ein tieferer Bezug zu dessen Träger besteht nicht: „Wisse, daß der Name nur durch (menschliche) Absicht zum Namen für den (damit) Benannten wird … Die Realität der Buchstaben hat keinen Zusammenhang mit dem Benannten aufgrund irgendeiner ursächlichen Relation mit diesem *(li-šai' yarǧi^{c}u ilaihī)*, wie etwa das Wissen oder die Allmacht einen Zusammenhang mit dem aufweisen, zu dem sie in einem Zusammenhang stehen. Ohne Zweifel gibt es etwas anderes, das den Zusammenhang des Namens mit seinem Träger bedingt, und das kann nur die Absicht bzw. der Wille (zur Benennung) sein."[17]

Ibn al-^{c}Arabī scheint nun eindeutig der aš^{c}aritischen Vorstellung von der Identität des Namens mit dem Benannten zu folgen. In der Einleitung der *Futūḥāt (1/293)* schreibt er, daß der Unterschied zwischen Name *(ism)*, Benanntem *(musammā)* und dem Prozeß der Benennung *(tasmīya)* lediglich im Ausdruck besteht; er belegt diese Ansicht mit Koranversen, die zum Lob des Namens Gottes aufrufen bzw. die Erhabenheit dieses

15 Vgl. dazu im *Šarḥ* **124f.**

16 Abu l-Ḥasan al- Aš^{c}ari, *Al-Ibāna ^{c}an uṣūl ad-Diyāna*; hg. F.H. Mahmud, Kairo 1977, S. 22; vgl. auch H. Ritter (Hg.), *Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam*, von Abu l-Ḥasan ^{c}Alī Ibn Isma^{c}īl al-Aš^{c}ari, (= Al-Aš^{c}ari, *Maqālāt*) Erster Teil, Konstantinopel 1929, S. 290; 293. Dagegen sieht H.S. Nyberg bei al-Aš^{c}arī drei Abstufungen hinsichtlich der Identität von Name und Benanntem: „*ism* und *musammā* sind identisch, wenn mit *ism* ein vollständig deckender Begriff gemeint ist: Allah *(ism)* dem Wesen *(al-musammā)* gegenüber; verschieden, wenn es sich um eine Eigenschaft handelt, die auf eine Relation mit etwas anderem hinweist: die Tätigkeitsattribute wie *ḫāliq* u.s.w.; weder identisch noch verschieden, wenn es sich um ein wesenhaftes Attribut handelt, das Gottes Wesen trägt." (*Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi*, a.a.O. S. 57). Quellen aus den Schriften al-Aš^{c}arīs nennt Nyberg nicht.

17 Abu l-Ḥasan ^{c}Abd al-Ǧabbār, *Al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-^{c}adl*, hg. H.H. Hilmi/A. Al-Ginmi, Bd. V, S. 160.

Namens betonen – natürlich kann damit nur Gott selbst gemeint sein. Und wenn die drei heidnischen Gottheiten al-Lāt, al-ᶜUzza und Manāt als „Namen" bezeichnet werden (Kor. 53, 23), so können mit diesen „Namen" nur die Göttinnen selbst gemeint sein, die angebetet wurden.

Im Kapitel über die Buchstaben, also dem 2. Kapitel der *Futūḥāt*, wird die Identität von *ism* und *tasmīya* dann auch auf die Buchstaben übertragen, wenn der Autor darauf hinweist, daß die Grundelemente, aus denen sich ein Buchstabe zusammensetzt, sich nicht auf dessen äußere Form, sondern auf seinen Namen bzw. darauf, daß diesem Buchstaben dieser bestimmte Name gegeben wurde, beziehen ***(1/668)***.

Wie die Identität von Name und Benanntem zu verstehen ist, erklärt Ibn al-ᶜArabī etwas später: Der *ism* der klassischen grammatischen Dreiteilung der Sprache in *ism*, *fiᶜl* und *ḥarf* ist in Ibn al-ᶜArabīs eigener Darstellung das „Wesen" *(ḏāt)* eines Dinges. Der Name bildet also die ureigene Wesenheit des Benannten ***(2/14)***. Diese enge Beziehung setzt der Autor im 5. *Futūḥāt*-Kapitel, in dem er die Bedeutung der Basmala behandelt, offensichtlich voraus, wenn er – ohne jede weitere Erklärung – schreibt: „Der Name ist die Substanz des Benannten" *(al-ism ᶜain al-musammā)* ***(2/166)***.

Ein Blick auf das Spätwerk unseres Autors, das in der Regel als Quintessenz seines gesamten Denkens und Schaffens betrachtet wird, scheint die Ansicht der völligen Identität von Name und Benanntem in bezug auf Gott zunächst zu bestätigen: „Die göttlichen Namen sind die Substanz des Benannten, sie sind also nichts als Er" *(al-asmāʾ al-ilahīya ᶜain al-musammā wa-laisa illā huwa)*[18]. Daß Name und Benanntes aber nicht völlig deckungsgleich sind, wird aus einer anderen Textstelle deutlich: „Vom Wesen *(ḏāt)* her gesehen ist der Name das Benannte, aber er ist es nicht von dem ihm bestimmten Inhalt her gesehen, der ihm beigelegt wird".[19]

Für die Namen Gottes bedeutet dies, daß jeder Name zwar mit Gott identisch ist, also Sein Wesen wiedergibt, aber eben nicht in seiner Gesamtheit, sondern nur einen Aspekt dieses Wesens widerspiegelt.[20] Das darf aber wohl nicht so verstanden werden, daß jeder Name einen T e i l des göttlichen Wesens repräsentiert. Abgesehen von der Einheit und Unteilbarkeit dieses Wesens schließt jeder Name das gesamte Wesen Gottes in sich, aber Gott offenbart sich in bestimmten Aspekten oder

18 Ibn al-ᶜArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*,ed. A.A. Afifi, a.a.O. S. 119.

19 Ibn al-ᶜArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a.a.O. S. 79f.

20 Dieser Gedanke liegt dem 558. Kapitel der *Futūḥāt* zugrunde, in dem Ibn al-ᶜArabī den jeweils besonderen Aspekt der einzelnen Gottesnamen erläutert; eine ausführliche Abhandlung findet sich auch im *Inšāʾ ad-dawāʾir*, a.a.O. S. 27 – 38.

Gegenwartsweisen *(ḥaḍarāt)*, wie besonders die Terminologie des 558. *Futūḥāt*-Kapitels zeigt.

Der umgekehrte Weg, also die „Verfügungsgewalt" des Menschen über Gott vermittels der Verfügung über Seine Namen, wird von Ibn al-ᶜArabī in den gesamten Texten nicht beschritten. Ebenso wäre es wohl reine Spekulation, von seinen Überlegungen hinsichtlich der Gottesnamen auf ein allgemeines Verständnis des Verhältnisses Name – Benanntes zu schließen. Die diesbezügliche *Futūḥāt*-Stelle, die sich nicht auf Gott, sondern auf die Buchstaben bezieht ***(1/668)***, reicht wohl nicht aus, derartige Schlußfolgerungen zu ziehen.

Wir werden sehen, zu welchen Ergebnissen eine ganz andere Denkrichtung, die Ḥurūfīya, hinsichtlich dieser Frage kommen konnte; an dieser Stelle bleibt zunächst festzuhalten, daß Ibn al-ᶜArabī ganz offenkundig der aš^caritischen Meinung folgt, die mu^ctazilitischen Gegenargumente aber nicht stillschweigend ignoriert, sondern an anderer Stelle – zumindest indirekt – teilweise widerlegt:

Wenn Abd al-Ǧabbār, wie oben festgestellt, eine Identität von Name und Benanntem unter anderem aus dem Grunde ablehnt, daß mehrere Personen den gleichen Namen tragen können, dann kann Ibn al-ᶜArabī dieses Argument nicht gelten lassen. Wenn nämlich, so schreibt er im 2. *Futūḥāt*-Kapitel, ein und derselbe Mensch zweimal direkt hintereinander mit einem Verb angeredet wird („du hast gesagt"), dann ist das suffigierte Personalpronomen, das das „du" ausdrückt, keinesfalls in beiden Fällen identisch! Vielmehr ist der Angesprochene einer ständigen Veränderung unterworfen; demzufolge ist auch das zweite „du" ein völlig anderes als das erste, auch wenn es diesem in seiner äußeren Form *(ṣūra)* g l e i c h t . Weil der Inhalt des „du" sich verändert, ist es aber nicht mehr d i e s e l b e Form ***(1/644)***. Aus dieser Darstellung wird man wohl schließen können, daß auch ein Name, der zwei verschiedenen Personen gegeben wird, nicht derselbe ist, daß also z.B. der Name „Aḥmad" eines Menschen nicht identisch mit dem eines anderen Aḥmad ist, eben weil die Träger zwei verschiedene Menschen sind; eigentlich muß die Schlußfolgerung sogar dahin gehen, daß der Name ein und derselben Person einer dauernden Veränderung unterliegt, eben weil diese Trägerperson in jedem Atemzug von Gott neu geschaffen wird. Deshalb kann Ibn al-ᶜArabī, der hier die Meinung der Aš^cariten mit Argumenten untermauert, im nächsten Atemzug deren Akzidentienlehre kritisieren, die von der Existenz unwandelbarer Substanzen ausgeht ***(1/645)*** (Vgl. dazu Kap. 2.2.2. „Die Seinsmächtigkeit der Schöpfung", S. 195ff.). Die Identität von Name und Benanntem muß also notwendigerweise die dauernde Veränderung nicht nur des Inhalts, sondern auch der Form des Namens mit sich bringen.

2.1.1.2. Weitere Schriften zu einzelnen Buchstaben

Der Vollständigkeit halber – schließlich geht es in diesem Teil der Untersuchung nicht um Ibn al-ᶜArabīs Verständnis der Buchstaben allgemein, sondern um das zweite Kapitel der *Futūḥāt* und al-Ǧīlīs Interpretation desselben – sollen hier noch einige kurze, z.T. nur handschriftlich überlieferte Texte erwähnt werden, in denen sich Ibn al-ᶜArabī mit der Bedeutung einzelner Buchstaben auseinandersetzt:

Das *„Kitāb al-alif"*[21] ist enthalten in den *„Rasāʾil Ibn al-ᶜArabī"*[22]. Der vollständige Titel lautet: *„Kitāb al-alif wa-huwa kitāb al-aḥadīya"*. Ibn al-ᶜArabī behandelt in diesem Traktat die Einheit des Seins; er geht von einer Zweiteilung in „Eins-Sein" *(aḥadīya)* und „Einheit" *(waḥdanīya)* aus, was sehr an Ibn Ḫaldūns Darstellung der sufischen Lehre erinnert, die er unter anderem auch bei Ibn al-ᶜArabī vertreten sieht[23]. Der Buchstabe *alif* wird erst ganz am Ende der Schrift erwähnt: Das Buch trägt seinen Titel, weil das *alif* einige Kennzeichen mit der absoluten Einheit gemeinsam hat. So ist es z.B. der Buchstabe, der Ewigkeit *(qayyūm)* aufweist; es ist rein davon, andere Buchstaben anzunehmen *(wa-lahu at-tanzīh bi-l-qabalīya)*. Die anderen Buchstaben lassen sich (in der Schrift) mit dem *alif* verbinden, aber es kann nicht selbst (nach links) verbunden werden; diese Erscheinung hat es, wie der Autor anschließend bemerkt, mit fünf anderen Buchstaben gemeinsam. Darüber hinaus beeinflußt es die Aussprache der vorhergehenden Buchstaben, wie auch das mit *ḍamma* auszusprechende *wāw* und das mit *kasra* vokalisierte *yāʾ*.[24]

Es geht in dieser Schrift also nicht um das *alif* an sich, sondern um die Einheit des Seins im allgemeinen, die durch das *alif* symbolisiert wird. Deshalb ist auch der Titel rein symbolisch zu verstehen.

Das *Kitāb al-bāʾ*[25] erscheint in mehreren Titelvarianten und ist offensichtlich lediglich in Handschriften erhalten; u.a. auch in Berlin[26]. Anders als das *Kitāb al-alif* enthält diese Schrift von Anfang an eine Auseinandersetzung mit dem „Titelbuchstaben"; der Autor erklärt, inwiefern das *bāʾ* durch seine Zwischenstellung zwischen dem die absolute Einheit symbolisierenden *alif* und den übrigen Buchstaben die erste

21 Erwähnt bei O. Yahya, a.a.O. Bd. I, S. 151ff.
22 Ed. Beirut o.J., Nachdruck der Ausgabe Hyderabad 1948.
23 Siehe Exkurs 1: Die islamische Kosmologie des späten Mittelalters und die *ᶜārifūn*, S. 188.
24 Vgl. *Kitāb al-alif*, a.a.O. S. 12.
25 O. Yahya, a.a.O. Bd. I, S. 180f.
26 W. Ahlwardt a.a.O. No. 2972 = WE 119, 208a – 214b.

Manifestation des Seins, d.h. die Vermittlung zwischen dem Einen und der Vielheit repräsentiert: „Das *bāʾ* ist das erste Geschaffene, und es befindet sich auf der zweiten Stufe der Existenz" *(inna al-bāʾ awwal mauǧūd, wa-huwa fi-l-martaba aṯ-ṯāniya min al-wuǧūd)* (fol. 208b/–6f.). Am Ende der Schrift finden wir einen Hinweis auf das zweite *Futūḥāt*-Kapitel (fol. 114b/6).

Das „*Kitāb al-yāʾ*", das ebenfalls unter verschiedenen Titeln überliefert ist,[27] bildet einen weiteren Teil der „*Rasāʾil Ibn al-ᶜArabī*". Auch hier geht es um die absolute Einheit, die der Autor jetzt im Personalpronomen *huwa* = „er" verkörpert sieht: *al-huwa kināya ᶜan al-aḥadīya*[28] – so, wie das Pronomen der dritten Person stets für abwesende Personen oder Dinge gebraucht wird, ist auch die Einheit unerreichbar, da sie andernfalls das (Erkenntnis-) Objekt eines Subjektes wäre, was dem Gedanken der Einheit widerspricht.[29] Der den Buchstaben des *huwa* nächstgelegene (im Alphabet? an Zahlwert?) Buchstabe ist das *yāʾ*, dem Ibn al-ᶜArabī durch phonologische Experimente eine große Macht zuspricht; so erklärt sich schließlich der Titel der Schrift.[30]

Auch das „*Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-n-nūn*" [31] ist in den „*Rasāʾil Ibn al-ᶜArabī*" enthalten. Es beinhaltet metaphysische Betrachtungen über die genannten drei Buchstaben. Auch hier finden wir einen – diesmal nicht näher spezifizierten – Hinweis auf ein *Futūḥāt*-Kapitel.[32]

Weitere Schriften des Ibn al-ᶜArabī, die sich mit dem Sinn der Buchstaben befassen, sind entweder aus den bereits genannten Abhandlungen dem Titel nach bekannt, aber selbst nicht erhalten[33], schwer zugänglich[34] oder schlichtweg Titelvarianten. Andere Titel wiederum lassen nicht darauf schließen, daß ihr Inhalt mit Buchstaben zu tun haben könnte.[35]

Ibn al-ᶜArabīs Beschäftigung mit der Buchstabenmystik führt nie, wie etwa bei al-Būnī, in magische und sympathetische Bereiche. Daß

27 O. Yahya, a.a.O. Bd.I, S. 278f.
28 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-yāʾ*, a.a.O. S. 1.
29 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-yāʾ*, a.a.O. S. 2.
30 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-yāʾ*, a.a.O. S. 3.
31 O. Yahya, a.a.O. B.II, S. 382ff.; Handschrift in der Staatsbibliothek Berlin u.d.T. „*Kitāb al-ḥurūf aṯ-ṯalāṯa*" .
32 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-yāʾ*, a.a.O. S. 2.
33 Z.B. ein „*Kitāb al-ḥurūf*", vgl. O. Yahya, a.a.O. Bd.I , S. 298.
34 Wie das auch im zweiten *Futūḥāt*-Kapitel mehrfach genannte „*Kitāb al-mabādī wa-l-ġāyāt fī asrār al-ḥurūf al-maknūnāt fi-l-asmāʾ wa-ḏ-ḏaᶜawāt*", Vgl. *Futūḥāt (I/382f., 385, 441, 535, 630* u.ö.) und O. Yahya, a.a.O. Bd.II, S. 347f.
35 Etwa das „*Kitāb al-muqnī fī īḍāh as-saḥl al-mumtanī*" , vgl. O. Yahya, a.a.O. Bd.II, S. 401f.

sie trotzdem noch in jüngster Zeit zu recht eigenartigen Interpretationen Anlaß geben kann, zeigt sich beispielsweise an Versuchen, einen seiner Beinamen auf „ḥurūfischem" Hintergrund zu deuten[36]; die damit verbundene Schlußfolgerung, daß die Äußerungen Ibn al-ᶜArabīs im allgemeinen nicht wörtlich zu nehmen sind, sondern immer ein gewisser Unterschied zwischen (äußerem) Ausdruck und (inneren) Erfahrungen mitgedacht werden muß[37], zeigt jedoch ein typisches, von den Texten abgehobenes esoterisches Verständnis, das sich weder mit den Textinhalten, noch mit Ibn al-ᶜArabīs Selbstverständnis vereinbaren läßt.

2.1.1.3. Al-Ǧīlīs Kommentar

2.1.1.3.1. Die Einteilung der Buchstaben

Wie wir bereits sahen, gibt Ibn al-ᶜArabī mehrere und auf verschiedenen Ebenen angesiedelte Möglichkeiten an, die Buchstaben zu klassifizieren. Auf diese Ausführungen geht al-Ǧīlī im *Šarḥ* offensichtlich mit keinem Wort ein; vielmehr ergreift er die Gelegenheit, seine eigenen Einteilungsvorschläge aus einem – leider nicht zugänglichen – *Nāmūs*-Teil zu referieren.

Die acht Kategorien von Buchstaben, die der Kommentator hier beschreibt, unterscheiden sich jedoch nicht nur in Einzelheiten, sondern sehr grundsätzlich von Ibn al-ᶜArabīs Darstellung: Während dieser die Buchstaben in sein allgemeines kosmologisches Konzept einbindet und etwa nach der Sphärenzahl oder der „Naturen" unterscheiden will, sieht al-Ǧīlī sie als Symbole der einzelnen kosmologischen Stufen. Das Gemeinsame dieser Wirklichkeiten sieht er darin begründet, daß die Buchstaben die göttlichen Namen und Eigenschaften s i n d **(35)**.

So sind die Substanzen dieser Namen und Eigenschaften *(aᶜyān al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt)* die eigentlichen, „echten" *(ḥaqīqīya)* Buchstaben, die demzufolge auf der den Menschen nicht zugänglichen Stufe Gottes stehen **(36)**.

Das göttliche Wissen, also die Relation, die nicht nur das Notwendige, also allein Gott Zukommende, sondern auch das Mögliche und das Unmögliche umfaßt und somit den Bereich der „festen Urbilder" *(al-aᶜyān aṯ-ṯābita)* definiert, wird durch die „erhabenen" *(ᶜalīya)* Buchstaben symbolisiert **(37)**. Diese Buchstaben sind also noch nicht durch bestimmte Formen gekennzeichnet.

36 I. Šāh al-Ḥāšimi, Die Sufis, Düsseldorf 1976, S. 128.
37 Ebd.

Diese Unabhängigkeit von körperlichen Erscheinungsweisen teilen sie mit den „geistigen" *(rūḥīya)* Buchstaben. Diese weisen jedoch schon eine gewisse Beziehung zu irdisch-formhaften Phänomenen auf: Al-Ǧīlī nennt sie „die lichthaften Geister, durch die Gott dieses Dasein in Erscheinung treten läßt". Sie sind also das „Mittel" für die Erschaffung der Welt, wie die einzelnen artikulierten Buchstaben das Mittel zur Offenbarung der Wörter sind **(38)**.

Die Erfordernisse der diesseitigen Welt, besonders die Formhaftigkeit ihrer Existenzen, beschreibt al-Ǧīlī nun als „formhafte" *(ṣūrīya)* Buchstaben. Besonders die Beschaffenheit der menschlichen Gliedmaßen hebt er dabei hervor – er nennt ein eigenes Werk zu diesem Bereich –, was gut zu seiner mehrfach festgestellten positiven Einschätzung der Körperlichkeit des Menschen paßt **(39;** vgl. **174 ff.)**.

Es sind aber nicht nur die Menschen und die übrigen Geschöpfe bzw. ihre körperliche Beschaffenheit konkrete Buchstaben; alles Geschaffene ist auch in der Lage, „abstrakte" *(maᶜnawīya)* Buchstaben zu bilden. Durch bestimmte Körperhaltungen oder Bewegungen werden bestimmte Buchstabenformen abgebildet, d.h. hier entsteht die Beziehung zu den festgelegten Formen der Buchstaben an sich **(40)**.

Diese Formen, die konkret als Schrift- oder Zahlzeichen erscheinen, d.h. geschrieben oder auf anderem Wege sichtbar gemacht werden, also das, das wir im üblichen Sprachgebrauch als „Buchstaben" bezeichnen, sind für al-Ǧīlī die „sinnlich wahrnehmbaren" *(ḥissīya)* Buchstaben **(41)**.

Die bei der Aussprache der Buchstaben, also bei deren Artikulation an verschiedenen Stellen des Sprechorgans entstehenden Laute dagegen sind die „gesprochenen" *(lafẓīya)* Buchstaben. Hier sind die Buchstaben also schon wieder ein Stück von ihrer sichtbaren Form abstrahiert **(42)**.

Vollendet wird diese Abstraktion schließlich in der achten und letzten Buchstabenklasse: Die „imaginären" *(ḫayālīya)* Buchstaben sind die Formen, die in der Seele des Menschen vorhanden sind, wenn er die Buchstaben als Laute artikuliert **(43)**.

Da das göttliche Wesen sich auf jeder dieser acht Stufen mehr oder weniger unmittelbar manifestiert, sind letztlich auch alle Buchstaben in jeder Kategorie Namen und Eigenschaften Gottes.

Auch Ibn al-ᶜArabī stellt ein Zuordnungsmodell vor, das die Buchstaben in verschiedenen „Welten" – von der Welt der Majestät Gottes bis zu der des Augenscheins – ansiedelt ***(1/452ff.)***. Ebenso nennt er eine Möglichkeit, die Buchstaben den Seinsstufen – von Gott bis zum unbelebten Mineral – zuzuordnen. Der Unterschied zu al-Ǧīlī liegt offensichtlich in der Art und Weise der Zuordnung: Ibn al-ᶜArabī unternimmt

bei allen von ihm vorgestellten Kategorisierungen zusätzlich eine interne Einordnung, d.h. die Buchstaben sind nicht, wie bei al-Ǧīlī, allesamt z.B. „erhaben" oder „formhaft" usw., sondern einige Buchstaben stehen auf der Stufe Gottes, einige auf der Stufe des Menschen, der Ǧinn oder der Engel. Es sind nicht alle Buchstaben gleichermaßen auf der Ebene der „festen Urbilder" vorhanden, wie al-Ǧīlī schreibt, sondern für Ibn al-ᶜArabī unterscheiden sie sich dort voneinander hinsichtlich ihrer Naturen.

Während al-Ǧīlīs Einteilung also auf den ersten Blick schematischer und übersichtlicher erscheint, läßt sie nur ungenaue Angaben über die Beziehungen innerhalb der einzelnen Gruppen zu. Wenn Ibn al-ᶜArabī z.B. schreibt, daß der göttlichen Existenzweise drei Buchstaben zugeordnet werden, weil diese Existenzweise drei Elemente, nämlich das Wesen, die Eigenschaft und das Bezeichnete enthält ***(I/384)***, dann ist diese Relation ungleich konkreter als etwa al-Ǧīlīs Versuch, eine direkte Beziehung zwischen der Menschheit als *alif* – in welcher Buchstabenklasse, schreibt er nicht – und dem Verstand als *alif* der „geistigen" Buchstaben herzustellen.

Eine Beziehung zwischen dem 2. *Futūḥāt*-Kapitel und dessen „Kurzfassung" in Kapitel 559 ist sehr schwer zu erkennen. Ein Kommentar des letztgenannten Abschnittes wäre dann hilfreich, wenn er diese Beziehung verdeutlicht, also den komprimierten Text unter Bezugnahme auf das „Ausgangs-Kapitel" interpretiert. Genau dies aber tut al-Ǧīlī nicht: Er erklärt den Text vielmehr auf dem Hintergrund seiner persönlichen, in diesem Fall auch schriftlich fixierten Ansichten. Da die Einteilungsmöglichkeiten, wie sie al-Ǧīlī beschreibt, aber Grundlage des gesamten *Futūḥāt*-Kapitels sind, wäre eine Erklärung dieser Kategorisierung(en) zum Verständnis dieses Kapitels sicher ertragreicher gewesen als die Vorstellung des eigenen Schemas, das, wie wir sahen, nur auf den ersten Blick einfacher zu handhaben ist, ansonsten aber kaum eindeutige Schlußfolgerungen erlaubt.

2.1.1.3.2. Die Beziehung Buchstabe – Vollkommener Mensch

Das Konzept des „Vollkommenen Menschen", also desjenigen, der die göttlichen Namen und Eigenschaften vollkommen verwirklicht, wird allgemein als Hauptgedanke al-Ǧīlīs betrachtet.[38] Dabei zeigt schon ein

38 So konnte etwa M. Iqbal, a.a.O. S. 170f. eine „Doctrine of the Trinity" bei al-Ǧīlī feststellen, die er als aus Gott, den (gewöhnlichen) Menschen und dem Vollkommenen Menschen als „joining link" (S. 172) bestehend darstellt.

Blick auf sein gleichnamiges Werk, daß der Vollkommene Mensch zwar wohl Dreh- und Angelpunkt von al-Ǧīlīs Denksystem, aber keinesfalls sein einziges Thema war.

In der Erklärung der das 2. *Futūḥāt*-Kapitel zusammenfassenden Passage aus dem 559. Kapitel gibt al-Ǧīlī zunächst an, wieso er „Buchstabe" als Synonym für „Vollkommener Mensch" versteht: Die Buchstaben, aufgefaßt als Namen und Eigenschaften Gottes, enthalten alle Inhalte des göttlichen Wissens; gleichzeitig ist auch der Mensch das Substrat, an dem diese Namen und Eigenschaften Gottes aufscheinen (**44**). Durch diese angenommene Parallele erklärt al-Ǧīlī alle Eigenschaften, die der Autor der *Futūḥāt* den Buchstaben zuschreibt, als auf den Vollkommenen Menschen bezogen. Anders gesagt: Die eigentliche Bedeutung, der eigentliche Inhalt der Namen und Eigenschaften ist das „Gottsein" *(ulūhīya)*, das auch die verschiedenen äußeren Formen des Diesseits in sich schließt. Die verschiedenen Aspekte der Offenbarung Gottes als Schöpfer und in der Schöpfung werden auch am Vollkommenen Menschen deutlich; insofern nimmt er tatsächlich eine Mittlerposition ein. Um von einem „normalen" zu einem Vollkommenen Menschen zu werden, um also die Bedeutungen des „Gottseins" so weit wie möglich in sich zu realisieren, müssen insgesamt sieben Stadien durchlaufen werden, vom reinen *tauḥīd*, also dem Bekenntnis der Einheit Gottes bis hin zur Gleichstellung des menschlichen Körpers mit seinem Geist (**51–57**). Eine höhere Stufe kann kein Mensch erreichen; die Distanz zwischen Gott und den Menschen bleibt auch bei größter Vollkommenheit stets gewahrt, d.h. die vollkommene Verwirklichung des Gottseins bleibt Gott vorbehalten.

Eine Beziehung zu den Buchstabenklassen sieht al-Ǧīlī in eben diesen sieben Stadien: Sie entsprechen jeweils einer der Kategorien, in die er die Buchstaben einteilt; die zuerst genannte Kategorie, nämlich die der „echten" Buchstaben, wird dabei offensichtlich ausgeklammert, da sie nur mit dem Wesen Gottes, nicht aber dem des Menschen korreliert (**63**).

Daß der Vollkommene Mensch in seiner Wirkungsweise auch in Details mit den Buchstaben übereinstimmt, will al-Ǧīlī an einzelnen Beispielen erläutern, die zum Teil etwas sonderbar anmuten: Wenn z.B. vom Vollkommenen Menschen Anordnungen ausgehen, die mit den göttlichen Befehlen übereinstimmen, dieser Mensch aber als *alif* der „erhabenen" Buchstaben – hier zeigt sich das völlig „entgegenständlichte" Verständnis des Vollkommenen Menschen bei al-Ǧīlī – bezeichnet werden kann, dann muß diese Möglichkeit auch in den anderen Buchstabenklassen gegeben sein (**67**); als Beispiel nennt er die einkonsonan-

tigen Imperative bei den gesprochenen Buchstaben **(68)**, ohne zu berücksichtigen, daß diese wohl kaum unabhängig von dem sie aussprechenden Menschen als Befehle wirken, der Mensch, und sei er noch so vollkommen, auf der anderen Seite ohne das Aussprechen von Imperativen keine Befehle erteilen kann. Es handelt sich also gar nicht um ein paralleles, sondern ein wechselseitig bedingtes Phänomen!

Al-Ǧīlī sieht also in der dem Vollkommenen Menschen und den Buchstaben gemeinsamen Fähigkeit, die Inhalte der göttlichen Namen und Eigenschaften in sich aufzunehmen und zu verwirklichen, den Beweis für deren Identität in Ibn al-ᶜArabīs Ausführungen. Diese Annahme wurde durch die Untersuchung der entsprechenden *Futūḥāt*-Passagen auch bestätigt. Auf einen Unterschied in den Auffassungen von Autor und Kommentator hinsichtlich der Stellung des Vollkommenen Menschen in der gesamten Kosmologie weist al-Ǧīlī am Ende des *Šarḥ* hin **(243f.)**: Während Ibn al-ᶜArabī den Vollkommenen Menschen als den Engeln rangmäßig unterlegen betrachtet, steht er für den Kommentator über diesen, also direkt unter Gott.

Eines läßt das gesamte 2. Kapitel der *Futūḥāt* jedoch vermissen: Der konkrete Terminus *„al-insān al-kāmil"*, auf den al-Ǧīlī seine gesamte Kommentierung dieser Passagen abzielt, taucht kein einziges Mal auf; auch das 73. Kapitel erwähnt mit keinem Wort eine Identität dieses „Vollkommenen Menschen" mit dem *quṭb*. Umgekehrt scheint al-Ǧīlī die Parallele, die Ibn al-ᶜArabī zwischen der menschlichen und der Buchstaben-Hierarchie sieht, nur in bezug auf sein eigenes Konzept des Vollkommenen Menschen berücksichtigt zu haben. Die Art und Weise, in der der Autor der *Futūḥāt* die grammatischen Eigenarten bestimmter B u c h s t a b e n mit seiner Vorstellung von der göttlichen Besonderung bestimmter M e n s c h e n verbindet, wird in al-Ǧīlīs Kommentar jedenfalls nicht deutlich.

2.1.1.3.3. Mikrokosmos – Makrokosmos

Wie wir bei der Darstellung des 2. *Futūḥāt*-Kapitels sahen, entwirft Ibn al-ᶜArabī eine sehr ausgefeilte Theorie, in der er die Buchstaben, als Mikrokosmos, mit allgemein-kosmologischen Vorstellungen klassifiziert und beschreibt. Bei der Kommentierung der entsprechenden Textstellen des 559. Kapitels geht al-Ǧīlī auf diese wichtigen Ausführungen nicht ein, was aber in Anbetracht der Tatsache, daß er auch Ibn al-ᶜArabīs Einteilungsmöglichkeiten der Buchstaben weitgehend unberücksichtigt läßt, nicht weiter verwundert. Offensichtlich ist er der Meinung, daß

diese Überlegungen der Selbsterkenntnis des Menschen nicht dienlich sind und deshalb nicht weiter erläutert werden müssen[39].

Da al-Ǧīlī in diesem speziellen Teil des Kommentars „Buchstabe" und „Mensch" praktisch synonym verwendet, könnte man auf den Gedanken kommen, seine Erklärungen zum 7. *Futūḥāt*-Kapitel, in dem die antike Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos in theologische Zusammenhänge gebracht wird, auf die Buchstaben zu übertragen. Eine derartige Interpretation würde jedoch einerseits übersehen, daß die Zielrichtung dieses Kapitels eine völlig andere ist; andererseits werden dort nur sehr allgemeine Feststellungen getroffen bzw. wird der *Futūḥāt*-Text nur sehr allgemein kommentiert, so daß man über die Feststellung, daß al-Ǧīlī die detaillierten Gedankengänge seines Meisters schlichtweg ignoriert, nicht hinauskommt.

2.1.1.3.4. Name und Benanntes

Auch diese Frage erörtert al-Ǧīlī nicht im Zusammenhang mit der Kommentierung des 2. *Futūḥāt*-Kapitels, wir finden dort lediglich eine Andeutung: In **(44)** schreibt der Kommentator, daß der Gottesname „Allah" die Eigenschaft des „Gottseins" *(ulūhīya)* impliziert, der bestimmte Name also die bestimmte Eigenschaft ausdrückt. Wichtig ist dabei, daß nicht der isolierte Name an sich betrachtet wird, sondern stets die Anwendung auf ein bestimmtes Wesen, in diesem Falle auf das Wesen, dessen Existenz notwendig – und das trifft nur auf Gott zu – ist.

Die Beziehung des Namens zum Wesen seines Trägers erläutert al-Ǧīlī an einer späteren Stelle des *Šarḥ*, nämlich im Zuge der Kommentierung des 5. Kapitels der *Futūḥāt*. Dieses Kapitel erklärt die Bedeutung der Basmala: Wenn der Mensch, wie es auch heute noch in islamischen Ländern üblich ist, vor jeder Mahlzeit, vor dem Betreten eines Zimmers, überhaupt vor jeglicher Aktivität die Formel „Im Namen Gottes" ausspricht, bringt er dadurch natürlich nicht zum Ausdruck, daß seine Handlung durch eine willkürliche Aneinanderkettung ebenso willkürlich ausgewählter Buchstaben erfolgt, sondern eben durch den Träger dieser mit „Name" bezeichneten Buchstabenkette, nämlich Gott **(127)**. Dieses Verständnis des Namens als identisch mit seinem Träger liegt für al-Ǧīlī auch anderen Koranstellen zugrunde, die vom Namen Gottes handeln **(128)**.

Al-Ǧīlī übernimmt hier also vollkommen Ibn al-ᶜArabīs Vorstellung von der Identität des Namens mit seinem Träger, die, wie wir be-

39 Vgl. **(68)**.

reits sahen, mit der aš^{c}aritischen Lehre übereinstimmt. Er geht jedoch in seinen weiteren Folgerungen über diese Lehre hinaus, wenn er darlegt, wie dieses „Handeln durch Gott" im einzelnen aussieht und zu erreichen ist – ein Gedanke, der mit der traditionellen Vorstellung von der unbedingten Transzendenz Gottes schwerlich zu vereinbaren ist, aber mit Ibn al-^{c}Arabīs Denken im Einklang steht.

2.1.1.4. Verwandte Gedanken in Texten der Ḥurūfīya

Die teilweise recht freie Art und Weise, in der al-Ǧīlī, wie wir eben sahen, das Buchstabenkapitel der *Futūḥāt* interpretiert, legt die Vermutung nahe, daß er sich auch auf andere Traditionen stützen könnte. In **(63)** weist er schließlich selbst darauf hin, daß ihm andere Werke bekannt sind, die die Beziehung zwischen dem Menschen als Offenbarungsort der göttlichen Geheimnisse und den Buchstaben behandeln.

Als Gruppe, die sich in extremer Weise mit der Lehre von dem geheimen Sinn der Buchstaben befaßt, ist hier in erster Linie die sogenannte Ḥurūfīya[40] zu nennen, die sich in etwa zeitgleich mit al-Ǧīlīs Wirken im iranischen Raum zu entwickeln begann.

Ihr Gründer Faḍl Allāh wurde nach den Quellen im Jahre 740/1340 in Astarabad geboren und 796/1394 von einem Sohn Timurs hingerichtet. Sein erstes Berufungserlebnis, das ihm seine Fähigkeit zur Traumdeutung offenbarte, ereilte ihn mit ca. 19 Jahren,[41] das zweite mit fast 40, also in einem Alter, als auch der Prophet Muḥammad berufen wurde. Nun wurde ihm vollkommener Einblick in die inneren Geheimnisse, Wahrheiten und Standplätze der Propheten zuteil; dieses Berufungserlebnis war es schließlich, das ihn zum Sektenstifter machte, nachdem seine bisherigen Anhänger sich ihm in aller Regel aufgrund seiner Traumdeutungsgabe anschlossen.[42]

Diese Berufung und damit der Beginn der öffentlichen Verbreitung ḥurūfischer Lehren wird also in al-Ǧīlīs Jugend datiert. Persönliche Begegnungen unseres Kommentators mit Anhängern der Ḥurūfīya oder Kenntnis einiger ihrer Schriften lassen sich weder belegen noch mit Sicherheit ausschließen; eine direkte gegenseitige Beeinflussung ist also zwar nicht nachweisbar, aber auch nicht von vorn herein im Bereich des

40 D.h. „die sich mit den Buchstaben Befassenden". Die Eigenbezeichnung ihrer Anhänger lautet persisch *insān – ^{c}ārif* „erkennender Mensch"; vgl. H. Ritter, *Die Anfänge der Ḥurūfisekte*, in: Oriens 7(1954), S. 1 – 54; hier S. 48.

41 Vgl. H. Ritter, a.a.O. S. 11f.

42 Vgl. H. Ritter, a.a.O. S. 20.

Unmöglichen, zumal es in al-Ǧīlīs Heimatstadt, die er freilich nicht allzuoft besucht haben dürfte, offensichtlich Zirkel gab, die ḥurūfisches Gedankengut pflegten. Andererseits gab es beim Auftreten Faḍls längst verschiedene ausgearbeitete Traditionen der Buchstabendeutung, sowohl im mystisch-theologischen (Ibn al-ᶜArabī) als auch im gnostisch-spekulativen (Ismāᶜilīya) und magischen Bereich (al-Būnī). Auf diesem weitgespannten Hintergrund also entwickelte sich die Sekte, deren Lehre im folgenden punktuell erläutert und mit vorher dargestellten Auffassungen verglichen werden soll.

2.1.1.4.1. Das *Hedāyat-nāme*

Dieses „Buch der Rechtleitung" enthält die Grundlagen ḥurūfischer Denksysteme, insbesondere das System, nach dem die Ḥurūfis die Buchstaben klassifizieren und deuten. Es beginnt mit einem Versuch der Legitimierung ḥurūfischer Gedanken durch die Heilige Schrift: Die *muttaqūn* in Kor. 2, 1 sind diejenigen, die die Buchstaben des Alphabets als Mittel zur (Lebens-) Führung anerkennen. Das vorliegende Buch wurde daher zur Klärung wichtiger Fachbegriffe, die für die Anwendung der Buchstabenwissenschaft als unerläßlich gelten, verfaßt.[43]

Die Adam von Gott übergebenen Buchstaben (vgl. Kor. 2, 31) werden zunächst zahlenmäßig definiert: Es sind nicht nur die 28 des arabischen, sondern auch die vier zusätzlichen des persischen Alphabets, die im Arabischen durch das *lām-alif* – es besteht bei der Aussprache aus den vier Buchstaben *lām, mīm, alif* und *fā'* – repräsentiert werden, also insgesamt 32. Diese 32 Buchstaben verwenden von den Völkern, die von Adam abstammen, allein die Perser.[44] Ein großer Anteil der Buchstaben befindet sich in den geoffenbarten Schriften: 22 im Pentateuch (das hebräische Alphabet besteht zwar aus 23 Konsonantenbuchstaben, aber *sīn* und *šīn* werden meist als ein Buchstabe gerechnet, da sie sich nur in der Plazierung des Punktes voneinander unterscheiden), 24 im – griechisch verfaßten – Evangelium und 28 im Koran.

Schon an den einzelnen Buchstaben zeigt sich nun, daß die Ḥurūfīs wie al-Aščarī; Ibn al-ᶜArabī und al-Ǧīlī die Namen als völlig mit dem Benannten identisch verstehen. Die Buchstaben nämlich sind beides

43 *Hedāyat-nāme,* in: *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, ed. C. Huart, Leyden/London 1909, S. 1. Auch die folgenden Literaturverweise beziehen sich bei allen Texten auf diese Ausgabe; genannt werden die Seitenzahlen der französischen Übersetzung.

44 A.a.O., S. 2f.

zugleich: die Namen (als *alif, bāʾ, tāʾ etc.)* und das Benannte, also die schriftliche Form. Die Namen an sich haben ohne das Benannte keine Existenz. Die Ḥurūfīs erweisen sich hier also als überzeugte Realisten.[45] Ebenso hat das Benannte keine Existenz ohne Namen, da eine Differenzierung der Dinge nur durch ihre Namen möglich ist.[46]

Die Besonderheit des Koran gegenüber den anderen Offenbarungstexten gründet sich auf die 14 isolierten Buchstaben, die am Anfang einiger Suren stehen. Durch Aussprache dieser Buchstaben kommen noch drei weitere hinzu; auf diese Weise entsteht die Anzahl von 17. Es bleiben damit also 11 Buchstaben übrig, die sich als durch die Setzung diakritischer Punkte aus den 14 ursprünglichen abgeleitet erklären lassen.[47]

Diese 14 „Ausgangsbuchstaben" sind, so folgt im „Buch der Rechtleitung", jene sieben rätselhaften *maṭānī* aus Kor. 15, 87, d.h. die Wurzel *ṯ n y* wird ganz konkret im Sinne von „Verdoppelung" verstanden.[48] Desweiteren sind diese Buchstaben der „Urkoran" *(umm al-kitāb)*, d.h. die eindeutigen Verse des Koran (Kor. 3, 7).[49] Ihre Anzahl ergibt sich für die ḥurūfischen Denker auch aus der Summe der vier zusätzlichen persischen Buchstaben und den zehn Buchstaben, die bei der Aussprache der Namen dieser Buchstaben entstehen. Diese zehn „Aussprache-Buchstaben" werden in Parallele zu den insgesamt zehn (Tagen) aus Kor. 2, 196 gesetzt. Durch Addierung der 19 diakritischen Punkte zu der Zahl 10 ergibt sich die 29, also die 28 arabischen Buchstaben und das – nun als ein Buchstabe betrachtete – *alif-lām*.[50] Es wird also durch Spekulationen mit der Anzahl der Buchstaben eine umfassende Erklärung verschiedener, als unerklärlich geltender Phänomene der Heiligen Schrift geliefert.[51]

Nach diesen Überlegungen zu der Anzahl der Buchstaben geht das *Hedāyat-nāme* zu ihrer Kategorisierung über. Hier wird zuerst ganz formal nach der Zahl der graphischen Elemente, also Grundform und diakritische Punkte eines Buchstabens, unterschieden. Desweiteren gibt es die Möglichkeit, die Buchstaben nach der Anzahl der Zeichen bei der Aussprache zu unterteilen, oder auch nach den verschiedenen, offenbar

45 A.a.O., S. 3f.
46 A.a.O., S. 4.
47 A.a.O., S. 5.
48 Ebd.
49 A.a.O., S. 6.
50 Ebd.
51 Auch volkstümliche Annahmen, etwa die acht Türen des Paradieses, werden so gedeutet: Diese Türen sind die acht Buchstaben, die zur Aussprache des gesamten Alphabets benötigt werden, woraus gefolgert werden kann, daß das ganze Geheimnis des Paradieses in den 28 Buchstaben liegt; vgl. a.a.O., S. 11.

dialektbedingten Aussprachemöglichkeiten.[52] Schließlich wird noch auf den Zahlenwert der Buchstaben verwiesen.[53]

Als nächstes werden die Möglichkeiten der Buchstabenverbindung besprochen.Dabei werden zwei Buchstabenbereiche unterschieden, aus denen Zusammensetzungen erfolgen können:

– das im Koran enthaltene Alphabet von *alif* bis *yā'*, oder
– die an den Sureneinleitungen plazierten, isolierten Buchstaben von *alif* bis *nūn*.

Die jeweils letzten Buchstaben sind im Namen des *ġain* vertreten, das seinerseits der letzte Buchstabe in der Reihe der „abgeleiteten" ist.[54] Hier werden also die Namen einzelner Buchstaben mit den zwei zuerst unterschiedenen großen Gruppen in Beziehung gesetzt.

Der erste Buchstabe in beiden hier genannten Alphabeten ist das *alif*, das sich durch seine gleichmäßige Form auszeichnet. Diese Gleichmäßigkeit ist eines der ewigen Attribute des Schöpfers. Auch in seinem Zahlwert, nämlich 1, weist dieser Buchstabe auf Gott, insbesondere Seine Einheit, hin. Aus diesem Grunde beginnt nach ḥurūfischem Verständnis nicht nur der Gottesname „Allah" mit dem *alif*, sondern auch die Namen „Adam" und „Iblīs", deren besondere Beziehung zu Gott hieraus abgeleitet werden kann.[55]

Die Namen an sich, die ja Zusammensetzungen von Buchstaben sind, können durch verschiedene Interpretationsmethoden Rückschlüsse auf ihre Bedeutungen zulassen. Dabei kann man entweder von der Anzahl der Buchstaben eines Namens, der Anzahl der Buchstaben und diakritischen Punkte, die bei der Aussprache dieser Buchstaben entstehen, oder aber von der Buchstabenzahl ohne Berücksichtigung der Wiederholungen ausgehen. So hat der Name „Allah" z.B. fünf, 14 (+ vier diakritische Punkte), drei oder sechs Buchstaben; natürlich ist auch hier die Summe nicht nebensächlich: Es sind insgesamt 32 Buchstaben.[56] Der Name „Allah" umfaßt also das gesamte Alphabet, inklusive der vier persischen Buchstaben, und damit alles, was existiert.

Wenn sich bei einem anderen Namen durch diese Methode keine so „aussagekräftige" Summe bzw. Zahl ergibt, wird eine Möglichkeit angegeben, dies zu ändern: Durch Berücksichtigung der „unsichtbaren" Punkte, also derjenigen, die zwar nicht der Buchstabe an sich, aber die „Aussprachebuchstaben" haben, läßt sich letztlich jeder Ausdruck auf

52 A.a.O., S. 7.
53 A.a.O., S. 8.
54 A.a.O., S. 9.
55 Ebd.
56 A.a.O., S. 13f.

einem bestimmten Hintergrund interpretieren.[57] Auf diese Weise können dann auch rituelle Vorschriften, etwa die Anzahl der Körperbeugungen beim Gebet, richtig verstanden und nicht nur als zwar gottgegeben, aber nicht weiter zu hinterfragen hingenommen werden.[58]

Zweierlei läßt die im *Hedāyat-nāme* dargestellte grundsätzliche Lehre der Ḥurūfis erkennen: Zum einen wird nicht nur ihr Ursprung als in der Heiligen Schrift begründet und ihr Zweck als Erklärung der dort enthaltenen Schwierigkeiten und Geheimnisse verstanden, zum anderen werden Einzelheiten dieser Lehre selbst anhand koranischer Ausdrücke erklärt, sofern sie über die rein graphischen Merkmale der Buchstaben hinausgehen. Koran und Sunna werden also nicht nur als völlige, sondern – und das ist entscheidend! – auch als einzige Wahrheit begriffen. Desweiteren enthält diese Wahrheit nichts, das sich nicht durch logische Schlußfolgerungen oder Analogien erklären ließe.

Während in diesem Traktat die Buchstaben fast ausschließlich in formaler Hinsicht betrachtet werden, gibt eine weitere, unbenannte Schrift Hinweise auf das kosmologische System der Ḥurūfīya:

2.1.1.4.2. Der Vollkommene Mensch und das Universum

Das in der zugrundegelegten Textsammlung an sechster Stelle genannte Traktat zeigt die Verbindungen auf, die zwischen dem Universum als Schöpfung und dem Menschen als Geschöpf bestehen.

Die Existenz des Menschen, so beginnt der Text nach einer kurzen Einleitung, wurde von Gott vermittels der vier Elemente beschaffen, die Luft, Erde, Wasser und Feuer beherrschen; also durch das Zusammenspiel von Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Weiterhin gab Gott dem Menschen sechs äußere Seiten und zehn besondere Eigenschaften, von denen fünf auf die Außenwelt (Geruchsinn, Tastsinn, Sprache – normalerweise erscheint hier der Geschmacksinn! – Gehör, Sehkraft), fünf auf das innere Erleben des Menschen (Vorstellungskraft, Denkvermögen, hypothetisches Denken, Verständnisfähigkeit, Gedächtnis) bezogen sind.[59] Die äußere Gestalt des Menschen zeigt sieben Teile (Kopf, Hände – als Einheit gedacht –, Füße – offenbar inklusive der Beine –, Brust, Rücken, Leib und Geschlechtsteile), seine „unkörperliche" Seite dagegen vier (Geist, Vernunft, Liebe, animalische Seele ; letzte traditionell vierdimensional – anregend, tadelnd, instinktiv und ruhend – ge-

57 A.a.O., S. 15f.
58 A.a.O., S. 17.
59 *Traite Houroufi*, a.a.O., S. 131.

dacht).[60] Ähnlich wie bei Ibn al-ᶜArabī werden nun die vier Grundsubstanzen jeweils auf einen oder mehrere Aspekte dieser geistigen Seite des Menschen bezogen;[61] später werden den vier Dimensionen der Seele und der jeweils korrespondierenden Grundsubstanzen noch je zehn „Grade", also Eigenschaften oder Aspekte des Glaubenslebens, zugeordnet.[62]

Wichtig ist nun der folgende Hinweis: Alles, was Gott in den verschiedenen Horizonten, also im Gesamtkosmos geschaffen hat, hat er auch der Seele anerschaffen; es ist also nicht der ganze Mensch, sondern speziell seine Seele der Mikrokosmos, der den Makrokosmos widerspiegelt![63] Die Bedeutung dieses Unterschiedes wird im folgenden noch deutlicher: Nun ordnet der Verfasser die zwölf Konstellationen des Tierkreises den menschlichen Körperteilen und dann die sieben Planeten größtenteils den inneren Organen zu. Körper und Geist des Menschen erscheinen also je für sich als Mikrokosmos, und das Universum ist in jeder dieser beiden Komponenten vollständig abgebildet.[64]

Auch die einzelnen Bestandteile des Körpers sind im Universum entsprechend enthalten. Sie repräsentieren die sieben Klimazonen, und zwar ganz konkret: Die Adern entsprechen Flüssen, die Haare der Vegetation etc.[65] Die Lebensstadien des Menschen schließlich können mit den Jahreszeiten, vom Frühling (Kindheit) bis zum Winter (Alter), verglichen werden.[66]

Während bisher Mensch und Universum als sich zwar entsprechende, aber nicht miteinander verbundene Bereiche dargestellt wurden, kehrt der ḥurūfische Autor nun wieder zum Ausgangspunkt des Textes zurück und beschreibt im nächsten Abschnitt die Linie, die von den elementaren Qualitäten zum Menschen führt: Diese Elemente, also Hitze, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, ergeben die Erde, also die Schöpfung. Aus der Erde entstehen Pflanzen, deren Ergebnis die Tiere sind, aus denen der Mensch als eigentliches Ziel der Schöpfung herausragt.[67] Auch die Menschheit hat ein Ziel bzw. einen wesentlichen Vertreter: Dieser ist der Vollkommene Mensch im allgemeinen, dessen spezielles Ergebnis in Adam vorliegt. Aber auch der ist nicht der Endpunkt der

60 A.a.O., S. 131f.
61 A.a.O., S. 132.
62 A.a.O., S. 135f.
63 A.a.O., S. 132.
64 Ebd.
65 A.a.O., S. 132f.
66 A.a.O., S. 133.
67 A.a.O., S. 133f.

Betrachtung: Als sein wesentliches Merkmal wird sein Gesicht genannt, das letztlich als Licht erscheint.[68]

Diese besondere Bedeutung des Gesichts wird auch durch einen Koranvers unterstrichen: **„Alles wird vergehen, nur nicht Sein Angesicht"** (Kor. 28, 88), wobei das „Angesicht" mit dem Wesen Gottes identifiziert wird. Für den Menschen folgt daraus, daß er das Ziel seiner Existenz nur dann erreichen kann, wenn er seine wahre Natur erkennt und sich nicht von Adam abwendet, soll es ihm nicht ergehen wie Iblīs in Kor. 7, 11ff.![69]

Auch diese besondere Bedeutung Adams als des Vollkommenen Menschen ist kein Spezifikum der Ḥurūfīya: In Ibn al-ᶜArabīs *Fuṣūṣ* finden wir im Kapitel über Adam ganz ähnliche Gedanken. Der Mensch, so heißt es dort, umfaßt in seiner Entwicklung alle Stufen des Seins und hat deshalb für Gott den Rang der Pupille für das Auge: Durch ihn bewacht und bewahrt Gott die Schöpfung. Insbesondere trifft dies auf den Vollkommenen, zugleich geschaffenen und urewigen Menschen zu. Dieser Mensch nimmt für die Welt die Stelle des Steines für den Siegelring *(faṣṣ al-ḫātim)* ein;[70] wie ein König seinen Besitz durch Versiegelung bewahrt, bewahrt Gott die Schöpfung durch den Vollkommenen Menschen, der so auch zu seinem Stellvertreter wird.[71]

Das Verständnis des Vollkommenen Menschen, insbesondere hinsichtlich seiner Stellung in der Welt, wird in diesem kurzen Text der ḥurūfischen Sammlung also ohne jegliche Spekulation mit dem Zahlenwert von Buchstaben o.ä. dargelegt; es wird nicht einmal darauf verwiesen, daß derartige Ableitungen stillschweigend vorausgesetzt werden. Vielmehr entspricht diese Darstellung, wenn auch sehr verkürzt und besonders am Ende des Textes stark schiitisch gefärbt, bis in Einzelheiten Teilaspekten der Kosmologie Ibn al-ᶜArabīs, so daß diese ḥurūfische Position dessen Denksystem offenbar erheblich näher steht als al-Ǧīlīs Kommentar zu den entsprechenden *Futūḥāt*-Passagen.

68 Ebd.

69 A.a.O., S. 134.

70 Ibn al-ᶜArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a.a.O., S. 50. Diese Stelle spricht m.E. auch dafür, die traditionelle Übersetzung des Titels als „Die Ringsteine der Weisheiten" o.ä. beizubehalten; vgl. dagegen T. Nagel, *Ibn al-ᶜArabī und das Aschᶜritentum*, a.a.O., S. 223; 243 Anm. 70. Die durchaus ambivalente Bedeutung von *faṣṣ* wird dadurch nicht berührt.

71 Ebd.

2.1.1.4.3. Name und Benanntes

Die Identität von Name und Benanntem, die im *Hedāyat-nāme* als selbstverständlich vorausgesetzt wird, erfährt in einem weiteren, ebenfalls titellosen Traktat eine eingehendere Erörterung.

Gleich in der Einleitung dieser Schrift wird Gott als Wesen bezeichnet, das Seine Namen nicht nur im Hinblick auf die Einheit des Wesens als mit dem Benannten, also sich selbst identisch erwies, sondern angesichts der Einheits des Seins[72] auch mit allen Geschöpfen identisch wurde.

Die Unkenntnis des göttlichen Ursprungs dieser Identität von Name und Benanntem ist es, was in ḥurūfischen Augen die verschiedenen Ansichten hinsichtlich dieser Frage bedingt.[73] Das einzige Mittel, Wissen über die gegenseitige Durchdringung von Name und Benanntem zu erlangen, ist aber die Kenntnis der Buchstabenwissenschaft.[74] Die Identität eines Namens mit dem Wesen seines Trägers muß dann vorausgesetzt werden, wenn Aussagen über das Wesen Gottes getroffen werden sollen – hier gehen die Ḥurūfis eindeutig über die Lehre der Aš^{c}arīya hinaus, die ja gerade diesen Sprung nicht wagte und die von ihr vertretene Identität von Name und Benanntem nicht für Aussagen über das göttliche Wesen benutzte, sondern auf dessen prinzipieller Unerreichbarkeit beharrte.

Diese Identität blieb auch bestehen, als Gott Adam die Namen der Geschöpfe gelehrt hat, durch die er ihr Meister wurde. Die umfassenden Namen, die Adam anvertraut wurden, sind die 32 göttlichen Buchstaben, d.h. die Namen dieser Buchstaben. Hier sehen sich die Ḥurūfis in Übereinstimmung mit den Traditionen der Korankommentatoren und Grammatikern.[75] Diese 32 Wörter, die die Namen der Buchstaben sind, schließen alle Namen der Geschöpfe mit ein; es ist möglich, durch sie alles Existente, Nichtexistente und Unmögliche auszudrücken. Man kann,

72 Pers. *waḥdat-i-wuǧūd*, also wörtlich die Terminologie, mit der Ibn al-^{c}Arabīs Lehre allgemein zusammenfassend charakterisiert wird, obgleich er selbst diesen Ausdruck in seinen Schriften niemals verwendet; vgl. W. Chittick, *Rumi and waḥdat al-wujūd*, in: Poetry and mysticism in Islam. The heritage of Rumi, ed. A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh, Cambridge 1994, S. 70 – 111; hier S. 72 (= Giorgio Levi della Vida Biennal Conference Proceedings 11). Das bei der Ḥurūfīya daraus folgende, eindeutig pantheistische Weltverständnis zeigt aber mehr als deutlich, daß dem Autor der *Futūḥāt* der Vorwurf des Pantheismus zu Unrecht gemacht wird.

73 Traite houroufi, a.a.O., S. 139.

74 Ebd.

75 A.a.O., S. 140.

so der ḥurūfische Autor, sogar sagen, daß diese Wörter die Namen aller Geschöpfe s i n d , so daß umgekehrt alle Geschöpfe in Relation zu den Namen Objekte sind, nämlich Objekte der Benennung mit diesen Namen.[76] Weil aber die Verneinung eines Namens auch die Verneinung des mit ihm Benannten bedeutet, ist somit die Identität von Name und Benanntem zweifelsfrei erwiesen.[77] Die Existenz der Dinge ist also untrennbar an ihre Namen gebunden.[78]

Zum Verhältnis von Name und Existenz der Dinge führt der Autor nun abweichende Meinungen an:
Die Mystiker, so referiert er, sind der Meinung, daß die Dinge auch ohne die Existenz der 32 Wörter, d.h. der Buchstabennamen existieren. Das ist jedoch nach ḥurūfischer Ansicht nicht möglich, da der Name die Qualität des Daseins ist.[79] Ein Wissender *(ʿālim)* und Erkennender *(ʿārif)* kann auch behaupten, daß die Dinge existieren, ohne daß ihre Namen ausgesprochen und angewendet werden, also zwar nicht unabhängig von der Existenz, wohl aber von der Anwendung der Namen. Auch dies wird von den Ḥurūfis abgelehnt. Schließlich findet die Sprache durch die 32 Buchstabennamen statt, ob nun der eine Mensch spricht oder nicht. Eine allgemeine Taubheit und Stummheit ist dagegen kaum durchzusetzen, und schlimmer noch: Sie würde die Heilige Schrift ad adsurdum führen, denn schließlich wird dort immer wieder das Lob Gottes befohlen.[80]

Es ist also nicht möglich, die 32 Buchstabennamen als von den Dingen unabhängig zu betrachten, da sie deren Identität und Existenz bedeuten: Nichts hat Existenz ohne den Namen, d.h. ohne die Rede Gottes.[81]

Eine syntaktische Eigenart der arabischen Sprache unterstützt diese Argumentation: Durch das Fehlen der Kopula in Nominalsätzen wird eine größtmögliche Identität von Subjekt und (substantivischem) Attribut ausgedrückt; beide determinieren sich gegenseitig.[82]

Durch Koranstellen ist für den ḥurūfischen Autor klar erwiesen, daß Gottes Namen mit Ihm identisch sind; er vertritt also die gleiche Position wie Autor und Kommentator der *Futūḥāt*. Und er bedient sich schließlich der gleichen Argumentation wie sie: Die Namen Gottes können nichts von Ihm Verschiedenes sein, denn es gibt nur ein einziges notwendig

76 A.a.O., S. 141.
77 A.a.O., S. 141f.
78 A.a.O., S. 142.
79 A.a.O., S. 143.
80 Ebd.
81 A.a.O., S. 144.
82 Ebd.

existierendes Wesen, nämlich Gott. Und weil Gott ewig ist, sind es auch seine Namen.[83] Dabei ist jeder einzelne Buchstabe wichtig, aber auch dessen Position innerhalb des Namens.[84] Zu erwähnen bleibt, daß auch die religiösen Gesetze einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen ihrer sprachlichen Form und ihrem inhaltlichen Sinn aufweisen, indem die Form als Voraussetzung für den Inhalt angesehen wird, dieser also keine von der sprachlichen Ausdrucksweise unabhängige Existenz hat.[85]

Wie aus diesen drei vorgestellten Texten deutlich wird, besteht die Hauptidee der Ḥurūfīya also keineswegs in gnostisch-kabbalistischen Spielereien. Es geht dieser Gruppe vielmehr um die Gottes- und Selbsterkenntnis des Menschen, um dessen Stellung in der Welt. Die Systeme, nach denen die Buchstaben kategorisiert und interpretiert werden, sind rein äußerlich-formaler Natur; dem Verstand kaum zugängliche Theorien, wie etwa Ibn al-ᶜArabīs Darstellung der Buchstabensphären, sind dagegen kaum zu finden. Wichtig ist auch, daß die durch Interpretation der Buchstaben gewonnenen Erkenntnisse keinen Heilsweg außerhalb von Koran und Sunna aufzeigen sollen; sie sollen die geoffenbarten Schriften weder ergänzen noch ersetzen, sondern deren rätselhafte Stellen und Phänomene aufschlüsseln und damit deren Alleingültigkeit bekräftigen. Die unbedingte, absolute Identität von Name und Benanntem, die durch logische Beweisführung und Koranzitate gleichermaßen bewiesen wird, zeigt überdeutlich, daß der Wortsinn der Heiligen Schrift alle zu deren Verständnis erforderlichen Inhalte in sich trägt; eine weitergehende Interpretation, etwa nach Art der Bāṭinīya, ist also überflüssig. In diesem Punkt zeigt die ḥurūfische Lehre also eine starke Affinität zur orthodox-sunnitischen Theologie.

In ihrem Verständnis des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung unterscheidet sie sich jedoch extrem von der Theologie aš^{c}aritischer Prägung: Während diese die unüberwindbare Entfernung Gottes von der Welt, Sein absolutes Anderssein vertritt, sehen ḥurūfische Denker Seine Selbstoffenbarung in jedem Geschöpf, und zwar – und hier geht die ḥurūfische Lehre auch über Ibn al-ᶜArabī und al-Ǧīlī hinaus – ausdrücklich die Offenbarung Seines Wesens. Eine genaue Differenzierung von Identität und Nichtidentität bzw. von Erfaßbarkeit und Nichterfaßbarkeit des Wesens Gottes und Seiner Attribute als Inhalte der Namen, wie wir sie bei al-Ǧīlī fanden, ist zumindest in den vorgestellten Texten nicht erkennbar.

83 A.a.O., S. 145f.
84 A.a.O., S. 146.
85 A.a.O., S. 147.

Daß die Vorstellung der Offenbarung Gottes in der Schöpfung, natürlich besonders in den Menschen, die diese Zusammenhänge mit Hilfe der Buchstabenwissenschaft erkennen, und hier an erster Stelle in demjenigen, der meinte, die besondere Bedeutung der Buchstaben als erster erkannt zu haben, nämlich Faḍl Allāh, bei den geistlichen und weltlichen Machthabern auf keine große Gegenliebe stoßen konnte, ist verständlich; daran konnten auch die aufgezeigten Gemeinsamkeiten mit der islamischen Dogmatik nichts ändern. Man darf aber wohl nicht aus dem Auge verlieren, daß die Idee der Buchstabenspekulation an sich keineswegs eine „Erfindung" ḥurūfischer Anhänger war; schon die rund 150 Jahre früher entstandenen Werke Ibn al-ᶜArabīs zeigen weit ausgefeiltere, in einem gewissen Sinne auch esoterische Gedankengänge.[86] Die ḥurūfischen Lehren können auf diesem Hintergrund eher als Komprimierung derartig ausgearbeiteter Gedankensysteme verstanden werden; daß diese Verkürzung und Vereinfachung dann zu pantheistischen Folgerungen führte, erscheint nicht weiter verwunderlich.

Es scheint deshalb höchst unwahrscheinlich, daß sich al-Ǧīlī bei seiner Kommentierung des 2. *Futūḥāt*-Kapitels auf ḥurūfische Schriften stützt. Eher anzunehmen ist seine Kenntnis anderer Schriften des „größten Scheichs", die sich mit den Buchstaben befassen und derer es, wie bereits erwähnt, eine beträchtliche Anzahl gibt. Da die ḥurūfische Lehre hinsichtlich der Selbstoffenbarung Gottes einen kleinen, aber entscheidenden Schritt weitergeht, indem sie die Erreichbarkeit des göttlichen Wesens in den Bereich des Möglichen rückt, hat sich der Kommentator der *Futūḥāt* sicher nicht auf derart gefährliches Terrain begeben, war doch sein immer wieder zu erkennendes Ziel, Ibn al-ᶜArabīs Konformität mit orthodox-theologischen Grundsätzen zu erweisen (z. B. **(14)**, **(49)**, **(105)**), Herausforderung genug. Es ist deshalb kaum anzunehmen, daß al-Ǧīlī Schriften einer als häretisch geltenden Sekte, deren Gründer zudem wegen seiner Lehren hingerichtet wurde, herangezogen hat, um Ansichten seines Meisters, die ebenfalls nicht gerade die Zustimmung der theologischen Kreise fanden, wie wir am Beispiel Ibn Ḫaldūns sahen, zu verteidigen!

86 Ansätze zur Buchstabenmystik finden sich im übrigen schon in der frühen Ismāᶜīlīya, vgl. F. Daftary, *The Ismāᶜīlīs. Their history and doctrines*, Cambridge 1990, S. 72; 99.

2.1.2. Die Zwischenwelten

Auch diesen Komplex ergänzt al-Ǧīlī in seinem Kommentar durch persönliche Einschübe. Auf die koranischen Grundlagen sowie die Deutungsmöglichkeiten des Begriffes *barzaḫ* wurde an früherer Stelle[87] bereits hingewiesen. Im folgenden Abschnitt soll zunächst aufgezeigt werden, welche Bedeutungserweiterung und -differenzierung der Terminus im Denken Ibn al-ᶜArabīs erfahren hat. Zu diesem Zweck wird zunächst das 8. Kapitel der *Futūḥāt* untersucht; eine Betrachtung des 63. Kapitels, das den Aufenthalt der Menschen im *barzaḫ* näher beschreibt, wird ergänzend angeschlossen. Anschließend wird anhand von al-Ǧīlīs Interpretation des erstgenannten Textabschnitts sowie durch einen Blick auf entsprechende Passagen in seinem *„Insān al-kāmil"* dessen Art und Weise der Kommentierung auf dem Hintergrund des inhaltlichen Verständnisses aufgezeigt.

2.1.2.1. Die Zwischenwelten in den Futūḥāt

2.1.2.1.1. Die „Erde der Wirklichkeit"

Das gesamte achte Kapitel der *Futūḥāt* behandelt eine Welt für sich: die Erde, die aus dem bei der Erschaffung Adams übriggebliebenen Erdstückchen durch göttliche Schöpfung entstand. Durch diesen angenommenen Ursprung der Zwischenwelt wird bereits klar, daß für den Autor der *Futūḥāt* nicht der trennende, sondern der verbindende Aspekt des *barzaḫ* im Vordergrund steht: Die Zwischenwelt ist nicht allein, wie auch der Mensch, von Gott geschaffen, sondern sie wurde konkret aus dem gleichen Material geformt wie er und kann deshalb nichts qualitativ von ihm Verschiedenes sein.

Das Kapitel beginnt mit der Erschaffung Adams: Der nämlich ist der erste menschliche Körper, der geschaffen wurde, und somit Anfang und Ausgangspunkt aller menschlichen Körper ***(2/384)***. Nach der islamischen Überlieferung wurde Adam aus einem Stück „gärender", also wie ein mit Hefe durchsetzter Teig lebendiger Erde geschaffen. Von dieser Erde blieb, wie Ibn al-ᶜArabī annimmt, ein Stückchen übrig: Aus diesem Stück schuf Gott die Palme, die somit Adams Schwester und unser aller Tante ist ***(ebd.)***.[88] Aber auch nach der Erschaffung der Palme

87 Exkurs 3: Träume und Traumdeutung in der arabischen Tradition, bes. S. 213f.

88 Die – nicht koranische – Vorstellung der Verwandtschaft Adams und der übrigen Menschen mit der Palme findet sich etwa bei N. ad-Dīn al-Albānī, *Silsila al-*

war noch ein Stückchen Erde übrig. Aus diesem sesamkörnchenkleinen Rest schließlich schuf Gott eine besondere Erde, die den leeren Weltraum *(al-faḍā')* ausfüllte; in ihr schuf Er den göttlichen Thron mit allem, was ihn umgibt, den *kursī*, die verschiedenen Gebiete auf *(al-araḍūn)* und unter dem Erdboden *(aṭ-ṭarā)*, das Paradies und die Hölle. Die Schöpfung dieser Erde war jedoch kein einmaliger Akt, wie der Autor anschließend bemerkt, sondern Gott erschafft in jedem Atemzug Welten, die Ihn unablässig Tag und Nacht preisen (vgl. Kor. 21, 20) ***(ebd.)***.

In dieser Erde wurden die Erhabenheit *(ᶜaẓama)* und die Allmacht Gottes offenbar. Ihr besonderes Kennzeichen: Viele Dinge, die vom Verstand her gesehen unmöglich sind *(al-muḥālāt al-ᶜaqlīya)* bzw. deren Unmöglichkeit der Verstand beweist, sind in dieser Erde tatsächlich existent *(mauǧūda)* ***(2/385)***. Die Erkennenden *(ᶜārifūn)*, d.h. die wahrhaft Gottgelehrten, können diese Erde erblicken. Sie besteht aus mehreren Welten, von denen eine unserer äußeren Form entspricht *(ᶜalā ṣuwarinā)*; durch Ansehen dieser Gestalt sieht der *ᶜārif* sich selbst in ihr ***(ebd.)***. Auf diesem Hintergrund versteht der Autor eine Überlieferung des Prophetengenossen ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbās: „In jeder der sieben Erden gibt es eine Schöpfung wie uns, so daß es darin auch einen Ibn ᶜAbbās wie mich gibt." Wie Ibn al-ᶜArabī bemerkt, kann eine derartige Erzählung von den „Leuten der Enthüllung" *(ahl al-kašf)* nur bestätigt werden ***(ebd.)***.

Daß der Autor selbst zu jenen *ᶜārifūn* gehört, die Einblick in diese Erde für sich in Anspruch nehmen können, wird aus der nächsten Bemerkung deutlich: Nun erzählt ein *ᶜārif* über seine Reise in die Zwischenwelt,[89] und Ibn al-ᶜArabī sagt, daß er all dies auch aus eigener Anschauung kennt ***(2/386)***.

Der genannte *ᶜārif* erzählt nun von einer Reise in einen „Platz der Barmherzigkeit" *(maǧlis ar-raḥma)*, in dem er eine göttliche Offenbarung erhielt. Im Unterschied zu Offenbarungen im reinen Diesseits, die z.B. Propheten und Heiligen zuteil werden, nahm ihm diese Offenbarung nicht die Identität mit seinem Selbst, d.h. er wurde nicht der menschlichen Existenz entrückt, wie es bei im Diesseits empfangenen Offenbarungen der Fall ist, aber auch bei solchen, die im höchsten Himmel, in der Welt des *kursī* und des Thrones ergehen ***(ebd.)***.

aḥādīṯ ad-ḍāᶜifa wa-l-mauḍūᶜa, Nr. 263; siehe A.S. as-Siǧistānī, *Kitāb an-naḥl*, ed. I. as-Samarraᶜī, ar-Riyad – Beirut 1405/1985, S. 34.

89 Dieser Ausdruck wird der Einfachheit halber benutzt. Der Autor selbst spricht hier nicht vom *barzaḫ*, sondern immer von der „Erde", die nun auch „Erde der Wirklichkeit" *(arḍ al-ḥaqīqa)* genannt wird, was jedoch in der Übersetzung mißverständlich sein kann.

Auch die weitere Beschreibung dieser Zwischenwelt ist als Bericht des *ᶜārif* stilisiert: Er erlebt in ihr Dinge, die er nicht alle erwähnen kann, weil ihre Bedeutung im Dunkeln liegt *(li-ǧumūd maᶜānihā)* und das menschliche Begriffsvermögen sie nicht erreichen kann, bevor man sie persönlich gesehen hat. Es gibt in der Zwischenwelt verschiedenartige Gärten *(min al-basātīn wa-l-ǧannāt)*, Tiere und Mineralien, deren genaue Anzahl *(qadr)* nur Gott allein kennt. Alles darin ist lebendig und vernunftbegabt, nicht so wie die Dinge der diesseitigen Welt. Die Zwischenwelt ist ewig, nicht vergänglich oder veränderlich, und ihre besondere Welt stirbt nicht. Sie nimmt keinen der natürlichen, aus Ton geschaffenen Körper auf, nur ihre eigene Welt; insbesondere aber die Welt der menschlichen Geister. Und obwohl eben gesagt wurde, daß die Offenbarungen in der Zwischenwelt keine Entrückung von der menschlichen Existenz mit sich bringen, betreten sie die *ᶜārifūn* nur mit ihren Geistern, nicht mit ihren Körpern, d.h. sie entblößen sich von ihren Körpern, indem sie diese in der diesseitigen Welt zurücklassen ***(2/387)***.[90]

Das Betreten dieser „Erde der Wirklichkeit" ist aber nicht nur den *ᶜārifūn* unter den Menschen möglich; auch Ǧinn oder Engel sind dazu in der Lage. Wenn es dann jemand schafft, die Zwischenwelt zu betreten, wird ihm ein Gewand geschenkt, das seinem Standplatz entspricht *(ᶜalā qadr maqāmihī)*, er wird an die Hand genommen und kann diese Zwischenwelt genau erkunden. Er kann sich an der Stelle niederlassen, die ihm gefällt, und von dort aus die Werke Gottes betrachten. Alle Dinge, an denen er vorbeigeht, wird er freundschaftlich ansprechen und seinerseits ihre Sprache verstehen, auch die der im Diesseits unbelebten Mineralien ***(2/388)***. – Es wird also faktisch der „paradiesische" Urzustand der Menschheit vor dem Turmbau zu Babel wiederhergestellt, aber mit einer erheblichen Ausweitung! – Wenn der *ᶜārif* dann alles kennengelernt hat, was er wollte, wird er wieder zu seinem ursprünglichen Ort zurückgeleitet, und das anfangs überreichte Gewand wird von ihm genommen. Er hat dann Kenntnisse erreicht und sein Wissen von Gott durch unmittelbare Anschauung *(mušāhada)* so vermehrt, wie es ihm vorher nicht möglich war, und in einer Geschwindigkeit und Intensität, wie sie im Diesseits undenkbar ist ***(2/389)***.

Soweit berichtet also der geheimnisvolle *ᶜārif*. Zwei Widersprüche sind es, die hier auffallen: Es gibt ein Zwischenreich, das unserer diesseitigen Welt aufs Haar gleicht, und das Ziel eines *ᶜārif* ist es, sich selbst in diesem Reich zu erkennen; die im weiteren Textverlauf geschilderte „Erde der Wirklichkeit" jedoch beherbergt Phänomene, die das menschliche Begriffsvermögen übersteigen. Das Ziel des *ᶜārif* in dieser Welt ist

90 Zu dieser Textstelle vgl. auch die Beschreibung bei F. Rahman, a.a.O. S. 414ff.

die Vervollkommnung seines Wissens von Gott. Werden hier also zwei verschiedene Zwischenwelten vorgestellt? In der Tat sind beide zwar nicht auf den ersten Blick, aber doch identisch: Die Zwischenwelt ist ja, wie wir auch im *Šarḥ* al-Ǧīlīs sahen, durch ihre Offenheit nach beiden Seiten hin charakterisiert; wenn sie also die Merkmale des Diesseits und des Jenseits in sich vereint, muß sie auch eine Ebene aufweisen, auf der sie die irdische Welt reflektiert. Und der Mensch kann wahre Selbsterkenntnis nur dann erlangen, wenn er sich selbst objektiv betrachtet, d.h. wenn er Subjekt u n d Objekt der Erkenntnis auf unterschiedlichen Ebenen ist. Die Erkenntnis Gottes ist hingegen nur möglich, wenn er diesen das Diesseits widerspiegelnden Bereich überschreitet.

Der zweite Widerspruch erscheint sogar dreidimensional: Die Anwärter auf die „Erde der Wirklichkeit" betreten diese nur mit ihren Geistern, sie lassen ihre Körper in der irdischen Welt zurück. Trotzdem bekommen sie ein bestimmtes Gewand verliehen, und sie werden an die Hand genommen und herumgeführt, was wohl eine Körperhaftigkeit voraussetzt. Auf die Besonderheit der in dieser „Erde" empfangenen Offenbarungen wurde bereits hingewiesen. Wie kann also ein Mensch seinen Körper auf der Welt zurücklassen, mit seinem Geist die Zwischenwelt betreten, dort wiederum einen Körper haben, der dann auch in die Offenbarungen mit einbezogen wird? Dies ist wohl nur dann möglich, wenn Körper und Geist nicht mehr als qualitativ unterschiedlich, sondern als identische Einheit betrachtet werden, wie es al-Ǧīlī als letzte Stufe bei der Verwirklichung der *ulūhīya* beim Vollkommenen Menschen vorstellt (**57**).

Was diese „Vergeistigung" des Körpers bedeuten kann, erklärt Ibn al-ᶜArabī im folgenden Abschnitt anhand eines Ereignisses, das ihm von Auḥād ad-Dīn al-Kirmānī (gest. 635/1238) – ein Treffen beider Männer in Damaskus ist belegt – berichtet wurde:

In seiner Jugend diente al-Kirmānī einem Scheich, der auf eine Reise sehr krank wurde, aber nur widerwillig und einzig seinem besorgten Schüler zuliebe diesem schließlich gestattete, ein Medikament zu besorgen *(2/390)*. Der Schüler – al-Kirmānī – wurde freundlich vom Arzt empfangen, mit der eigens hergestellten Medizin versorgt und zu seinem Herrn zurückgebracht *(2/391)*. Als er diesem von der Freundlichkeit des Arztes berichtete, die offenbar nicht zu erwarten gewesen war, teilte der Scheich ihm mit, daß er selbst seinen eigenen Körper *(haykal)* verlassen und den des Arztes angenommen habe, um seinem Schüler die Peinlichkeit einer Abweisung zu ersparen.

Wenn es also auf der diesseitigen Welt einem Menschen möglich ist, in einer anderen Gestalt zu erscheinen, so schließt Ibn al-ᶜArabī diese Erzählung, wie geht es dann erst denjenigen, die die „Erde der Wirk-

lichkeit" betreten *(2/392)*? Wenn im Diesseits dem Geist das Verlassen eines und die Annahme eines anderen Körpers möglich ist, dann muß im Zwischenreich die Übertragung der geistigen Eigenschaften auf den eigenen Körper – die Annahme eines Körpers in der Zwischenwelt bedeutet letztendlich genau dies – als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

In den nächsten Abschnitten beschreibt Ibn al-ᶜArabī – wieder als Rede eines *ᶜārif* stilisiert – die genaue Ausstattung der Zwischenwelt bzw. der verschiedenen „Erden", die sie bilden. Charakteristisch ist die Unabhängigkeit von jeder lokalen oder zeitlichen Relation, d.h. Gegensätze wie z.B. groß – klein und eine absolute Zeitrechnung existieren nicht *(2/394)*, auch keinerlei Disharmonie zwischen den Menschen untereinander und zwischen Mensch und Naturgewalt; ansonsten werden die belebten und (nach „irdischem" Verständnis) unbelebten Geschöpfe mit allen denkbaren positiven Superlativen beschrieben.

Auch eine *kaᶜba* existiert in dieser Welt, aber im Gegensatz zu der im irdischen Mekka ist sie nicht durch ein Tuch verhüllt, und sie begrüßt und belehrt selbst die sie Umkreisenden *(2/407)*. Hier zeigen also die Kultsymbole unmittelbar ihre göttliche Kraft, die sie im Diesseits in der Vorstellung der Menschen haben, und sie vermehren von sich aus den Nutzen der Menschen.

Es ist also alles im Diesseits Undenkbare in der „Erde der Wirklichkeit" tatsächlich existent. Möglich ist dies durch Gottes Allmächtigkeit: Er verfügt über alle Gegensätze, die zu begreifen der menschliche Verstand nicht ausreicht. In der „Erde der Wirklichkeit" wird schließlich jedes Hadith und jeder Koranvers deutlich, der das menschliche Begriffsvermögen übersteigt. Jeder Körper wird darin in geistiger Form abgebildet; andererseits gehört jedes Bild, das der Mensch im Schlaf sieht bzw. jede Form, in der er sich selbst im Traum erblickt, zu den Körpern dieser Erde *(2/418)*.

Aber die „Erde der Wirklichkeit" i s t nicht der *barzaḫ*, sie ist ein Teil davon, nämlich der Ort, in dem die Körper, die den sie betretenden Geistwesen *(rūḥānīyāt)* angelegt werden, angesiedelt sind. Im Schlaf und nach dem Tod betreten die Seelen diese Erde *(2/419)*.

Ibn al-ᶜArabī beschreibt im 8. *Futūḥāt*-Kapitel also eine Welt, in der alle Kennzeichen und Eigenschaften, derer Gott mächtig ist, ohne ihre Beschränkung auf irdische Erscheinungsweisen vorhanden sind. Auf der anderen Seite erscheinen diese Eigenschaften dort nicht abstrakt, sondern an Phänomene aus unserer Umwelt gebunden: Ein Apfel ist eben ein Apfel, auch wenn er einen Biß sofort verschwinden läßt *(2/396)* oder aus Gold ist. Besonders auffällig ist, daß dieses Kapitel weder logische Darlegung zu sein noch durch *kašf* oder Ähnliches erlangte Erkenntnis-

se des Autors zu vermitteln beansprucht, sondern fast ausschließlich aus Erzählungen anderer, mit der Ausnahme al-Kirmānīs und der kurzen Erwähnung Ḏū Nūn al-Miṣrīs *(2/394)* unbenannter Gewährsleute besteht.

Der Begriff des *barzaḫ* scheint hier sehr weit gefaßt zu sein: Er umschließt alles, was sich zwischen Gott und der irdischen Schöpfung befindet und hat sich damit offenbar weit von der koranischen Bedeutung entfernt. Deshalb soll im folgenden noch ein Blick auf die Funktion des *barzaḫ* in Ibn al-ᶜArabīs Eschatologie, also auf den Ort, der sich zwischen Tod und Auferstehung der Menschen befindet, die bisherige Darstellung ergänzen.

2.1.2.1.2. Zwischen Diesseits und Auferweckung

Das 63. Kapitel der *Futūḥāt* trägt die Überschrift: „Über die Erkenntnis des Aufenthalts der Menschen im *barzaḫ* von Diesseits und Auferstehung". Ibn al-ᶜArabī beginnt zunächst mit einer Erläuterung des Begriffs: Der *barzaḫ* ist das trennende Element zwischen zwei Dingen oder Bereichen; er existiert nicht außerhalb dieser durch ihn getrennten Dinge und verhindert immer den direkten Kontakt zwischen ihnen. Das Vorhandensein des *barzaḫ* an sich ist jedoch nicht durch unmittelbare Wahrnehmung zu begründen, sondern nur vom Verstand zu erschließen *(maᶜqūl)*, d.h. der Verstand urteilt, daß es zwischen zwei Dingen eine Schranke *(ḥāǧiz)* geben muß; es ist aber nicht diese Schranke wahrnehmbar, sondern nur die durch sie getrennten Bereiche *(4/575)*. Damit der *barzaḫ* als Schranke fungieren kann, muß er etwas anderes als diese Bereiche sein; er wird aber von beiden gleichermaßen beeinflußt *(ebd.)*. – Wie der Autor auch mit Hinweis auf Kor. 55, 19f. unterstreicht, scheint hier also zunächst die trennende Funktion des *barzaḫ* im Vordergrund zu stehen.

Es werden aber nicht nur konkrete Dinge, wie im eben erwähnten Koranvers die beiden Meere, durch einen *barzaḫ* voneinander getrennt: Auch abstrakte Bereiche, wie bekannt und unbekannt, nichtexistent und existent, verneint und bejaht, vom Verstand erfaßbar bzw. nicht erfaßbar weisen einen logisch zu begreifenden *barzaḫ* auf. Dieser *barzaḫ* ist die Vorstellungskraft *(ḫayāl)* *(4/576)*, die Ibn al-ᶜArabī zu Beginn des Kapitels durch das „als ob" *(ka-anna)* in dem Hadith: „Diene Gott, als ob du Ihn siehst" ausgedrückt sieht *(4/574)*. – An dieser Stelle wird *barzaḫ* offensichtlich nicht mehr als rein trennendes Element verstanden, denn die Vorstellungskraft ermöglicht es, Unmögliches – in diesem

Hadith: die unmittelbare Ansicht Gottes – soweit in das Mögliche zu integrieren, daß die gleichen Folgerungen gezogen werden.

Dieses „als ob", durch das auch Undenkbares denkbar wird, veranlaßt unseren Autor nun zu einer grundsätzlichen Überlegung: Was ist eigentlich ein Ding? Während er zunächst die muᶜtazilitische Position: „Ding ist, was erfaßt werden kann" zu unterstützen scheint, die jedes Objekt abhängig von einem erkennenden Subjekt macht, gibt er anschließend zu bedenken, daß nichts seine Dinghaftigkeit *(šaiʾīya)*, d.h. seine Existenz dadurch bekommt, daß der Mensch sie ihm zuschreibt. Die Dinge müssen also eine vom menschlichen Erkenntnisvermögen unabhängige Existenz haben ***(4/576)***, obwohl diese Existenz in dem Moment, in dem der Mensch sie denkt, schon nicht mehr unabhängig ist.

Und so, wie die Dinge also einerseits eine „absolute", andererseits eine „relative" Existenz besitzen,[91] ist auch die Vorstellungskraft weder seiend noch nicht seiend, weder bekannt noch unbekannt, weder verneint noch bejaht; mit ihr verhält es sich vielmehr wie mit einem Bild, das der Mensch im Spiegel sieht: Auf der einen Seite weiß er, daß er sein eigenes Bild erblickt; andererseits weiß er auch, daß das, was er sieht, nicht sein eigenes Bild ist, sondern nicht nur vom Vorhandensein, sondern auch von der Größe und Beschaffenheit des Spiegels abhängt ***(4/577)***.

Auch ein solches Spiegelbild ist also nicht eindeutig zu qualifizieren. Während aber die Vorstellungskraft, also der *barzaḫ* keine der jeweils entgegengesetzten Attribute aufweist, ist das in ihr erscheinende Bild verneint und bejaht zugleich, genauso existent wie nichtexistent und im selben Moment bekannt und unbekannt ***(4/578)***.

Diese ambivalente Wirklichkeit *(ḥaqīqa)* läßt Gott nun aus einem bestimmten Grund dem Menschen erscheinen: Er soll aufgrund der Unfähigkeit und Verwirrung, die ihn angesichts des Versuches ergreift, innerweltliche, diesseitige Phänomene zu begreifen, die völlige Unmöglichkeit, etwas über den Schöpfer dieser Wirklichkeit auszusagen, verstehen. Gott teilt dem Menschen also mit, daß Seine Offenbarungen „zarter" und feiner sind als alle weltlichen Erscheinungen, die den Verstand verwirren, so daß ihnen nicht einmal das Vorhandensein eines bestimmten So-Seins *(māhīya)* zu- oder abgesprochen werden kann.

Die Unmöglichkeit, eine derartige Wirklichkeit eindeutig im absoluten Nichtsein, im absoluten Sein oder im absolut Möglichen anzusiedeln, was die Voraussetzung wäre, sie als „Ding" *(šaiʾ)* zu bezeichnen,

91 Eine „absolute" Existenz ist natürlich nur im Hinblick auf das menschliche Erkenntnisvermögen denkbar; absolute Existenz an sich kommt nach Ibn al-ᶜArabīs Ansicht nur Gott zu.

zeigt, daß die logischen Katogorien nicht ausreichen, sie zu beschreiben ***(ebd.)***. Ihre Beschaffenheit läßt sich vielmehr im Zusammenhang mit Ibn al-ᶜArabīs Lehre der drei metaphysischen bzw. ontologischen Kategorien einordnen: Zwischen dem absoluten, also Gott, und dem beschränkten Sein, nämlich der Welt, die nur durch Gott existiert, liegt der Bereich des weder Seienden noch Nichtseienden, der als „Wirklichkeit der Wirklichkeiten" *(ḥaqīqat al-ḥaqā'iq)* alle Arten von Gestaltungen und Seinsweisen *(akwān)*, d.h. alle Begriffe und Dinge unabhängig davon, ob sie aktuell vorhanden sind oder nicht, enthält.[92] In diese Kategorie gehört offensichtlich auch die Vorstellungskraft bzw. die durch sie erfaßbaren Wirklichkeiten.

Diese durch die Vorstellungskraft, also im *barzaḫ* entstehenden Bilder sind den Menschen entweder im Schlaf, d.h. im Traum, oder nach dem Tod zugänglich. Dann sind sie in der Lage, die Akzidentien als eigenständige Bilder, d.h. unabhängig von ihren Substraten zu sehen und mit ihnen, wie mit körperlichen Wesen, in Kontakt zu treten ***(4/579)***. Es gibt aber auch besonders ausgezeichnete Menschen: Die, denen Enthüllungen zuteil werden, sehen die Wirklichkeiten auch im Wachzustand, wie sie im Jenseits die Abbilder der Taten *(al-aᶜmāl)* sehen, also der abstrakten Akzidentien ***(ebd.)***.

Dieses Schauen der vorgestellten Bilder im wachen Zustand oder am Tage der Auferstehung kann – im Unterschied zu den Traumbildern, die ausschließlich durch die Vorstellungskraft erfaßt werden – auf zweierlei Wegen erfolgen: Manche Menschen sehen das Vorgestellte mit dem „Auge der sinnlichen Wahrnehmung" *(ᶜain al-ḥiss)*, andere mit dem „Auge der Vorstellungskraft" *(ᶜain al-ḫayāl)*. Die Unterscheidung zwischen beiden Wahrnehmungsarten ist durch die genaue Betrachtung der vorgestellten Bilder möglich: Wenn sich die betrachteten Existenzen *(akwān)* hinsichtlich ihrer äußeren Gestaltung *(takwīnāt)* verändern, ohne daß es dazu einen äußeren Anlaß gibt; wenn diese Veränderungen also allein im Auge des Betrachters stattfinden, dann handelt es sich um Wahrnehmung durch die Vorstellungskraft ***(4/580)***. Ändern sich die Gestalten dagegen nicht, wird das Vorgestellte sinnlich wahrgenommen ***(4/581)***.

Der Mensch kann also zu Erkenntnissen gelangen, die durch spekulative Gedanken *(afkār)* nicht zu erreichen sind. Vielmehr wird sein Verstand durch göttliche Fürsorge oder durch Erhellung *(ǧalā')* des Herzens vermittels unablässigen Gottgedenkens *(ḏikr)* oder ebenso unablässiger Koranrezitation *(tilāwa)* in die Lage versetzt, Inhalte der Offenbarung *(at-taǧallī)* aufzunehmen, die außerhalb seiner eigenen gedank-

92 Vgl. N.S. Nyberg, a.a.O. S. 32ff.

lichen Möglichkeiten liegen ***(4/583)***. Der Verstand ist also weitaus mehr als ein bloßes „Denkorgan"! Zu den Menschen, die diese Möglichkeit haben, zählt Ibn al-ᶜArabī die Gesandten, die Propheten und die von Gott mit besonderer Fürsorge bedachten Heiligen ***(ebd.)***.

Ibn al-ᶜArabī versteht unter *barzaḫ*, wie auch am Ende des vorhergehenden Kapitels bereits festgestellt, also keineswegs eine Sperre, die zwischen Tod und Auferweckung liegt, wie die traditionelle islamische Eschatologie annimmt. Seine Identifizierung dieser Zwischenwelt mit dem Reich der Vorstellungskraft bedingt vielmehr ihre Erreichbarkeit auch im Leben, d.h. im Traum und, für besonders ausgezeichnete Menschen, auch im Wachzustand. Die gesamte Eschatologie rückt damit in die Position einer Allegorie, d.h. sie bildet geistige Zusammenhänge, die im Diesseits auf verschiedenen Wegen erfaßbar sind, als nach dem Tod real stattfindend ab, was sie auch sind, aber eben nicht ausschließlich.

Während das Erreichen des *barzaḫ* im Leben immer nur von begrenzter Dauer sein kann, als vorübergehendes Verlassen der irdischen Funktionszusammenhänge, ist diese Reise nach dem Tod unumkehrbar: Jetzt betreten die Menschen den *barzaḫ*, um ihn erst am Jüngsten Tag wieder zu verlassen. Wenn Gott dann den menschlichen Geist aus seinem natürlichen Körper holt, gibt er ihm eine neue körperliche Form, durch die er dann die Bilder im *barzaḫ* erfaßt. Dies ist dann die wahre, eigentliche Form der Erfassung ***(4/595)***. – Hier finden wir also die eigentliche Lösung des oben (S. 266) angedeuteten Widerspruchs der Körper- bzw. Nichtkörperhaftigkeit des Menschen in der Zwischenwelt.

Die Formen, die die Geschöpfe in der Zwischenwelt bekommen, sind aufgrund derer Verhalten *(taṣarruf)* im irdischen Leben festgelegt. Das gilt aber nicht nur für den dauernden Aufenthalt nach dem Tod, sondern auch für die Reise im Traum: Wenn einem Träumenden deshalb Bilder aus dem Reich der Vorstellungskraft erscheinen, sind sie immer wahr bzw. zeigen einen wahren Sachverhalt. Ein Irrtum bei der Auslegung eines Traumes kann deshalb nur in der Inkompetenz des Auslegers, nicht aber in der Aussage des Bildes an sich begründet sein ***(ebd.)***.

Der Mensch ist und bleibt im *barzaḫ* also gebunden an seinen Verdienst *(kasb)*, d.h. die Handlungen, die er sich angeeignet hat. Er wird also auch nach dem Tod an die Formen seiner Werke verwiesen, bis er am Jüngsten Tag von Gott auferweckt wird und in eine völlig neue Lebensform eintritt.

2.1.2.2. Al-Ǧīlīs Kommentar

2.1.2.2.1. Ein *barzaḫ* – viele Zwischenwelten

Auch für al-Ǧīlī ist der *barzaḫ* keine bloße Schranke, sondern eine reichhaltige Welt für sich. Der Ausdruck erscheint nun als Oberbegriff für eine Reihe von Zwischenwelten, die durch ihre Bestimmung von zwei Seiten her gekennzeichnet sind. Anders als bei Ibn al-ᶜArabī steht bei al-Ǧīlī also das „sowohl – als auch" mehr im Vordergrund als das „weder – noch", wenn es um die Qualifizierung der Zwischenwelten geht (vgl. **199**).

Die „beiden Augen", bei Ibn al-ᶜArabī, wie wir sahen, das „Auge der sinnlichen Wahrnehmung" und das „Auge der Vorstellungskraft", sind für al-Ǧīlī notwendig, um in die Welt der Geister und die der Körper sehen zu können, also durch Einblick in beide Komponenten einer Zwischenwelt diese selbst wahrzunehmen (**201**).

Das Bestimmtsein durch zwei einerseits gegensätzliche, andererseits einander ergänzende Seiten hat auch Konsequenzen für die Bilder, die in der Zwischenwelt erscheinen: Sie sind weder dauerhaft noch formstabil. Trotzdem liefern sie den wahrhaft Erkennenden, also denjenigen, die Offenbarungen erhalten, die Schlüssel zum Verständnis aller, somit auch der irdischen Dinge; denn wer sich vor Augen hält, daß auch die Dinge der Zwischenwelt mittelbar sind, kann letztlich die göttliche Fügung erkennen, die hinter ihnen steht (vgl. **202 – 206**).

Diese Existentialisierung der Bilder in den verschiedenen Zwischenwelten durch die göttliche Allmacht ist für al-Ǧīlī mit der Existentialisierung der Dinge durch die menschliche Vorstellungskraft vergleichbar. Dazu nennt er, wie auch Ibn al-ᶜArabī, ein Beispiel; aber auch er nimmt nicht direkt für sich in Anspruch, ein derartiges Erlebnis persönlich und im Wachzustand gehabt zu haben: Während Ibn al-ᶜArabī sich auf eine Erzählung al-Kirmānīs beruft, erzählt al-Ǧīlī einen Traum.

Die einzelnen Zwischenwelten, die al-Ǧīlī nennt, sind die folgenden:

- die Welt der Vorstellungskraft (**199**) (Körper – Geist);
- die Welt der Abbilder (**ebd.**) (Form – Inhalt);
- die Welt, in die die Geister nach der Trennung vom Leib gehen (**ebd.**) (Diesseits – Jenseits);
- die „Erde der Wirklichkeit" (**200**), hier verweist al-Ǧīlī auf die *Futūḥāt*, und
- die „Welt des Sesamkorns" (**201**). Hier übernimmt al-Ǧīlī offensichtlich Ibn al-ᶜArabīs Vorstellung von der Erschaffung der eben genannten „Erde der Wirklichkeit" aus einem sesamkorngroßen Erd-

stückchen, so daß beide Begriffe, wie ZAYDĀN in seiner *Šarḥ*-Edition[93] richtig anmerkt, synonym zu verstehen sind.

Al-Ǧīlī hat sich in eigenen Werken ausführlich mit den Zwischenwelten auseinandergesetzt. Er nennt einen Teil des *Nāmūs* (**200**), der nicht zugänglich ist; jedoch kann hier ein Blick auf sein bekanntestes Werk helfen, seine Vorstellungen näher zu konkretisieren:

In einem ganz der Eschatologie gewidmeten Kapitel des *Insān al-kāmil*[94] vertritt al-Ǧīlī zunächst die Ansicht Ibn al-ᶜArabīs: Die Vorstellungskraft *(ḫayāl)* der Menschen im Diesseits ist ein *barzaḫ*, eine Zwischenwelt von existenter und nicht-existenter Welt.[95] Dann behandelt er jedoch den „eigentlichen" *barzaḫ*, nämlich die zwischen Diesseits und Jenseits befindliche Welt, in die die menschlichen Seelen nach dem Tod gebracht werden.

In dieser Zwischenwelt herrschen verschiedene „Zustände" über die Menschen; sie handeln dann etwa durch Weisheit *(ḥikma)* oder durch Allmacht *(qudra)*, es werden also die eigentlich göttlichen Attribute in einem gewissen Grad auf sie übertragen.[96] Trotzdem verlieren sie nicht ihre menschliche Identität *(hūwīya)*: Die Beschaffenheit der Menschen ist im Diesseits und im *barzaḫ*, aber auch im Jenseits immer dieselbe,[97] wie auch Diesseits, *barzaḫ* und Auferstehungsort eine einzige Existenz sind.[98]

Unterschiede bestehen jedoch hinsichtlich der ontologischen Kategorien, denen die Dinge in den Welten zugeordnet werden: Die Dinge des *barzaḫ* sind notwendig, d.h. sie sind notwendigerweise so, wie sie sind, weil sie auf den Dingen des Diesseits beruhen. Ebenso sind die Dinge des Jenseits als Folge aus denen des *barzaḫ* notwendig. Im Diesseits dagegen sind die Dinge fakultativ, d.h. frei gewählt *(iḫtiyārīa)*.[99]

93 Y. ZAYDĀN, a.a.O. S. 178.

94 Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, 2 Bde. in 1, 2. Auflage Kairo 1956; hier: Bd. 2, S. 78ff.

95 Al-Ǧīlī,a.a.O. S. 87.

96 Al-Ǧīlī,a.a.O. S. 88.

97 Al-Ǧīlī,a.a.O. S 89.

98 Ebd.

99 Ebd. Diese Charakterisierungen klingen stark nach Selbstbestimmung der menschlichen Handlungen einerseits, einer Art von Kausalität in den „höheren" Welten andererseits. Eine derartige Ansicht kann al-Ǧīlī natürlich nicht vertreten, denn die Annahme einer Art von Naturkausalität widerspricht nicht nur auffällig den orthodox-islamischen Vorstellungen, sondern auch seinem eigenen Konzept. Gemeint ist daher wohl die Festsetzung der irdischen Dinge und Abläufe durch den unbegrenzten göttlichen Willen, sowie die Folgerungen für Zwischenwelt und Jenseits, die damit ebenfalls auf Gottes freiem Willen beruhen und auch nur durch den göttlichen Willen entstehen.

2.1.2.2.2. Die Welt des Sesamkorns

Die menschliche Vorstellungskraft als Zwischenwelt – diesen Gedanken Ibn al-ᶜArabīs hat al-Ǧīlī in einem weiteren Kapitel des *Insān al-kāmil* ausgeführt.[100]

Die Vorstellungskraft, so beginnt der Text, ist der Ursprungsort *(aṣl)* der Existenz und des (göttlichen) Wesens *(ḏāt)*. In diesem Ursprungsort liegt die Vollkommenheit der Erscheinung desjenigen, der angebetet und verehrt wird *(maᶜbūd)*, also Gottes, d.h. die Vorstellungskraft ist der Ort, in dem Gott im Hinblick auf Seine Namen und Eigenschaften für den Glauben faßbar wird.[101] Weil aber Gott der Ursprung aller Dinge ist, muß in der Einbildungskraft zugleich der Ursprung der ganzen Welt liegen; eigentlich aller Welten, die überhaupt existieren, da die vollkommene Erscheinung der Dinge nur in ihrem Ursprungsort möglich ist.[102]

Demzufolge findet das eigentliche Erkennen nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern durch die Vorstellungskraft statt, und die wirkliche Beschaffenheit der Dinge *(al-ḥaqāʾiq)* kann erst im Tod, der das völlige Erwachen vom „Schlafzustand" des Diesseits ist, erkannt werden.[103]

Trotzdem gibt es nicht nur im Diesseits, sondern auch im *barzaḫ*, am Jüngsten Tag, in der Hölle und im Paradies Phänomene, die die Menschen von der wahren Erkenntnis ablenken, was Vernachlässigung und Nichtbeachtung *(ġafla)* der Gegenwart Gottes bedeutet: Während des Erdenlebens beschäftigen sie sich mit ihrer augenblicklichen Lebensführung und ihrem Bestimmungsort im Jenseits; im *barzaḫ* befassen sie sich mit dem, was sie auf der Erde hinterlassen haben *(bimā kāna minhum)* und ihrer augenblicklichen drangvollen oder angenehmen Lage. Der Schlaf dieser Menschen ist jedoch schon etwas leichter als der der Menschen im Diesseits.[104] Noch leichter wird er dann am Jüngsten Tag; aber auch dann ist er nicht völlig aufgehoben: Wenn die Menschen vor

100 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 40ff.

101 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 41.

102 Ebd.

103 Ebd. Al-Ǧīlī beruft sich hier auf das bekannte angebliche Hadith „Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie". R. A. Nicholson, a.a.O. S. 92 weist darauf hin, daß dieser „Schlafzustand" sich nur auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nicht aber auf die Beschaffenheit der zu erkennenden Dinge bezieht; dies ist allerdings auch ohne seine Annahme, daß „die Realität als durch und im kosmischen Bewußtsein des vollkommenen Menschen sich selbst gegenwärtig" (ebd.) verstanden wird, dem Text kaum zu entnehmen!

104 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 41.

Gott stehen, sind sie in erster Linie mit der Abrechnung beschäftigt, nicht mit Ihm.[105] Auch nach diesem Gericht, also in Paradies oder Hölle, denken die Menschen weniger an Gott als an ihre eigene Situation. Trotzdem ist ihr Schlaf der leichteste von allen.[106]

Das „Erwachen" jedoch findet nur für die Menschen statt, denen dies von Gott zuteil wird *(ḥaṣala lahū)*, denen Gott sich offenbart. Alle anderen befinden sich immer im Schlaf, gleichgültig, in welcher Welt sie sich aufhalten. Der Schlaf aber ist die Welt der Vorstellungskraft, so wie alle diese Welten von der Vorstellungskraft nicht nur beherrscht werden, sondern selber eine Art von Vorstellungskraft sind.[107]

Diese Reise des Geistes in die verborgene Welt der Vorstellungskraft beschreibt al-Ǧīlī nun in fast gnostisch zu nennenden Bildern: Der Geist klopft an die Tür des heiligen Bezirks *(al-ḥimā)* und bittet um Einlaß, da er einmal aus diesem Bereich kam, aber durch die irdische Existenz, durch körperliche Dimensionen und Elemente beschränkt wurde. Er strebt also die Rückkehr zu seinem ursprünglichen, absoluten Zustand an.[108]

Die nun folgende Beschreibung einer Reise in das „Land des Sesamkorns" ist als Erzählung eines *rāwī* gekennzeichnet; es ist jedoch anzunehmen, daß dieser „Erzähler" der Autor selbst ist, der – ähnlich wie Ibn al-ᶜArabī, der sich auch durch eine derartige Projizierung der persönlichen Verantwortung für das Erzählte entzieht – seinen Bericht durch Zwischenschaltung eines anderen Sprechers ein Stück weit verobjektivieren will.

Zu diesem Erzähler kam eines Tages ein alter Mann, der ihn in die Modalitäten des Eintritts in die Welt des Verborgenen *(ᶜālam al-ġaib)* einwies. Besonders wichtig scheint dabei die äußere Gestalt des Eintretenden zu sein; er benötigt vornehme Kleidung und wohlriechende Substanzen, die im „*Sūk* des übriggebliebenen Sesamkorns" und in der „Erde der Vorstellungskraft" zu erhalten sind.[109] In dieser „Erde der Vorstellungskraft", auch „Erde der Vollkommenheit" oder „Ursprungsort der Schönheit" genannt, residiert ein „Geist des Paradieses" *(rūḥ al-ǧanan)* genannter, bedeutungsvoller Mann, der dem Erzähler die Welt des Sesamkorns beschreibt:

„Er sagte: Es handelt sich um die Feinsubstanz *(laṭīfa)*, die in alle Ewigkeit nicht vergeht, und um den Ort, an dem Tage und Nächte nicht

105 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 41f.
106 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 42.
107 Ebd.
108 Ebd.
109 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 42f.

vorübergehen. Gott hat es (das Sesamkorn) aus dieser Erde *(tīna*, d.h. aus dem Stück Erde, das bei der Erschaffung Adams übrigblieb) geschaffen, und Er hat diesen Garten aus dem ganzen Stück Teig *(ʿağīna)* entstehen lassen. Er hat es als Herrscher über alles Große und Niedrige eingesetzt. Wir haben darüber in dem Buch gehandelt und ihm dieses Kapitel gewidmet. In ihm ist das Undenkbare möglich, und die Bilder der Vorstellungskraft werden sinnlich wahrnehmbar." – Die Erwähnung des „Buches" und des „Kapitels" gehören formal zwar in die Rede des Mannes, zeigen aber eindeutig das Fiktionale dieser Rede![110] Nach Erfüllung der genannten Voraussetzungen, d.h. nach Vervollkommnung der Einbildungskraft *(wahm)*, wodurch schließlich erkannt werden kann, daß die Welt der Geister strahlender und stärker als die Welt der sinnlichen Wahrnehmung in „Schmecken" *(ḏauq)* und Augenschein *(šuhūd)* ist, wird der Mensch dann unversehens in die „Erde des Sesamkorns" versetzt.[111]

Wie aus dem folgenden Abschnitt hervorgeht, ist diese Erde aber keineswegs das Ziel der Reise an sich, sondern lediglich eine Durchgangsstation für das eigentliche Ziel, nämlich die „Welt des Verborgenen".

Nachdem der Erzähler also die wunderbare „Erde des Sesamkorns" betreten und sich mit den erwähnten Substanzen parfümiert hatte, sowie der Wunder und Kuriositäten ansichtig wurde, die weder in der sinnlich wahrnehmbaren noch in der „Welt der Vorstellungskraft" sichtbar sind – die „Erde des Sesamkorns wird also nicht einfach mit der „Welt der Vorstellungskraft" identifiziert, sondern es liegt eine Abstufung vor! –, wurde er, wieder von einem Mann, durch eine Tür in die „Welt des Verborgenen" geleitet. In dieser Welt leben nur Menschen, die mit Gott auf vertrautem Fuß stehen; niemand ist hier achtlos gegen Ihn. Der König dieser vorzüglichen Bewohner aber ist al-Ḫiḍr, also jene legendär-prophetische Figur, auf die die *ḫirqa*, d.h. der Lumpenumhang der Sufis, dessen Verleihung gleichbedeutend mit der mystischen Initiation ist, zurückgehen soll. Al-Ḫiḍr begrüßte unseren Erzähler freundlich, trank mit ihm etwas[112] und machte ihn mit seiner neuen Umgebung bekannt. Auf Wunsch seines Gastes klärt er diesen schließlich über seine besondere Stellung auf:

„Ich bin die höchste Wirklichkeit und die nächstliegende Zartheit. Ich bin das Geheimnis des Menschen in der Existenz, ich bin das angebetete Innere. Ich bin die Tribüne *(al-madraǧa)* der Wirklichkeiten und

110 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 43.
111 Ebd.
112 Arab. *nadama* „zechen", was eine große Vertrautheit anzeigt.

der Abgrund *(al-laǧǧa)* der Zartheiten. Ich bin der göttliche Scheich und der Bewahrer der menschlichen Welt. Ich werde in jedem Inhalt bildlich dargestellt und erscheine an jedem Ort. Ich wandle mich nach jedem Bild und trete als Zeichen (oder Vers, *āya*) in jeder Sure hervor. Meine Sache ist das erstaunliche Innere, und mein Zustand der besondere Zustand. Mein Wohnort ist der Berg Qāf[113], mein Ort sind die Höhen *(al- aᶜrāf*, Kor. 7*)*. Ich stehe an der Verbindung der beiden Meere[114], ich versinke im Fluß des Raumes *(al-ain)* und trinke aus der Quelle der Essenz *(ᶜain al-ᶜain)*. Ich bin der Führer der Fische *(dalīl al-ḥūt)* im Meer der Göttlichkeit *(al-lāhūt)*. Ich bin das Geheimnis der Nahrung und Träger der Jugend. Ich bin der offensichtliche Lehrer des Mose (Kor. 18, 65ff.), ich bin der Punkt *(an-nuqta)* vom Ersten und Letzten. Ich bin der einzelne, umfassende Pol, ich bin das strahlende Licht. Ich bin der glänzende Vollmond, ich bin die überzeugende Rede. Ich bin die Verwirrung des Verstandes *(al-albāb)*, ich bin das, wonach der Wünschende verlangt. Zu mir gelangt nur der vollkommene Mensch und der verbindende Geist *(ar-rūḥ al-wāṣil)*. Mein Ort ist oberhalb des Zufluchtsortes eines anderen als mir. Dieser weiß nichts über mich und sieht nichts von mir; der Glaube erscheint ihm in einigen Bildern der Gottesknechte. Er ruft meinen Namen und schreibt auf seiner Wange mein Zeichen. Der unerfahrene Unwissende sieht darauf und denkt, er sei der, der al-Ḫiḍr genannt wird. Aber wo ist er ein Schicksal; aber wo ist der Kelch dessen, der sich naht? Es sei denn, daß man sagt, er sei ein Tropfen von meinem Meer, oder eine Stunde von meiner Zeit *(dahrī)*, wenn seine Wirklichkeit etwas von meiner Feinsubstanz *(raqīqa)* ist, und sein Weg *(manhaǧ)* zu meinen Pfaden *(tarīqa)* gehört. So gesehen, bin ich dieser trügerische Stern."[115]

Das Besondere dieser beeindruckenden Rede: Sie ist, wie übrigens der gesamte Bericht des "Erzählers", in Reimprosa gehalten, was sicherlich die Nähe dieser Erzählung zu anderen geoffenbarten Texten, die ebenfalls in dieser sprachlichen Form verfaßt sind, nahelegen und damit auch den Offenbarungscharakter des Textinhalts unterstreichen soll. Die Erwähnung des Vollkommenen Menschen, dem allein unter den Erdbewohnern der direkte Kontakt mit al-Ḫiḍr vergönnt ist, kann wohl als Hinweis auf al-Ǧīlīs – immer vorausgesetzt, daß er selbst der *rāwī* ist! – Selbstverständnis gewertet werden.

Die Menschen – bzw. Männer, al-Ǧīlī scheint die „frauenfreundlichen" Tendenzen des „größten Scheichs" nicht weiter zu verfolgen –,

113 D.i. das Gebirge, das in der islamischen Eschatologie die irdische Welt umgibt.
114 Also am *barzaḫ* von Kor. 55, 19f.
115 Al-Ǧīlī, a.a.O. S. 44f.

die die Welt des Verborgenen erreichen, sowie die Geister, die dorthin gelangen, unterteilt al-Ḫiḍr gemäß ihrer Standplätze in sechs Gruppen:

1. Die einzelnen Heiligen, die den Spuren der Propheten folgen; sie befinden sich auf der „Stufe *(mustawā)* des Barmherzigen";
2. Die „Leute der Bedeutungen" bzw. die Geister der Zeitlichen *(al-awānī)*; sie sind wie Phantome *(ašbāḥ)* für die mögliche Fähigkeit der Formwerdung in der Substanz;
3. Die Engel der Eingebung *(ilhām)* und der Veranlassungen *(bawā'it)*; sie sind den gewöhnlichen Menschen unbekannt;
4. Die Männer, die Zwiesprache mit Gott halten;
5. Die Männer, die in Bergen, Einöden, Wüsten und an Flußufern wohnen und auch noch nach ihrem Tod aufgesucht und um Rat gefragt werden;
6. Die Männer, deren Reden nicht eindeutig sind, weil sie zwischen Gedanken und bildlicher Vorstellung stehen. Sie bewegen sich stets zwischen Irrtum und Richtigem und erhalten sowohl Enthüllung als auch Verhüllung.

Auch in dieser Welt finden wir also ganz verschiedenartige Bewohner: Nicht allein, daß es sich um Menschen und Engel handelt; beide Gruppen sind auch noch in sich unterteilt. Zudem ist sie auch nicht so einfach zu erreichen; es müssen Zwischenwelten passiert und darin bestimmte Voraussetzungen erfüllt werden. Daß diese Zwischenwelten aber nicht als mehrere verschiedene, sondern, wie auch bei Ibn al-ᶜArabī, als verschiedene Aspekte ein- und desselben *barzaḫ* aufgefaßt werden müssen, ergibt sich nicht nur aus der entsprechenden Äußerungen im *Šarḥ*, sondern wird auch im eben besprochenen Kapitel des *Insān al-kāmil* deutlich: Die Vorstellungskraft, die „Erde des Sesamkorns" und die „Welt des Verborgenen" werden als „Brüder" bezeichnet, so daß es letztendlich keine Rolle spielt, welche Voraussetzungen zum Eintritt man aus welcher Welt erwirbt; es geht einzig um die Fähigkeit, „vom Schlaf zu erwachen", wobei das Erwachen in letzter Konsequenz nur den Vollkommenen Menschen möglich wird.

2.2. AL-ǦĪLĪ ALS INTERPRETATOR VON THEMEN DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE

Al-Ǧīlī kommentiert die *Futūḥāt*, wie wir anhand der ausgewählten Themenkomplexe sahen, nicht „nur" auf dem Hintergrund der Gedanken Ibn al-ᶜArabīs; vielmehr spielt auch seine eigene Lehre eine nicht geringe Rolle, wenn er explizit Passagen aus eigenen Werken heranzieht oder Ibn al-ᶜArabī offen kritisiert. Und folgt al-Ǧīlī nicht immer den Spuren des „größten Scheichs", dann fallen seine Interpretationen theologischer Themen erst recht ins Auge. Der folgende Teil der Untersuchung soll deshalb exemplarisch zeigen, wie al-Ǧīlī diese Themen im Hinblick auf die „klassische" Theologie – gemeint sind damit die Ansätze der Muᶜtazila und al-Ašᶜarīs – versteht und darstellt.

2.2.1. Das Problem der göttlichen Attribute

2.2.1.1. Klassische Positionen

Wenn al-Ǧīlī im *Šarḥ* an zahlreichen Stellen auf die Namen Gottes zu sprechen kommt, so nennt er nahezu jedesmal im selben Atemzug Seine *ṣifāt*, also die Eigenschaften Gottes. Und wie die „schönsten Namen" Gottes diejenigen sind, die der Koran nennt, so sind auch die göttlichen Attribute der Heiligen Schrift zu entnehmen.

Es gibt nun zwei Wege, diese Eigenschaften aus dem koranischen Wortlaut zu erschließen: Zunächst einmal gehen sie auf die Namen Gottes zurück. Wenn Gott also z.B. „der Wissende" genannt wird, kommt Ihm damit zugleich das Attribut „wissend" zu. Die Attribute sind also die Eigenschaften, von denen die Namen abgeleitet sind.

Andererseits gibt es im Koran auch Beschreibungen Gottes, die stark anthropomorphistisch anmuten: Gott setzt sich auf Seinem Thron zurecht, Er hat ein Angesicht, Augen und Hände – kaum verwunderlich, daß die islamischen Theologen besondere Mühe auf die Interpretation dieser Art von Attributen verwandten, die der Transzendenz Gottes eklatant zu widersprechen scheinen.

In dem folgenden Kapitel der Untersuchung soll es jedoch nicht in erster Linie um diese Beschreibungen Gottes gehen, vielmehr sollen hier die Attribute im Vordergrund stehen, die sich zwar auf das Wesen Gottes beziehen, aber z.T. auch auf eine Subjekt-Objekt-Relation bzw. das Wirken Gottes in der Schöpfung hinweisen. Gott weiß, hört, sieht etwas bzw. alles, wie im Koran an zahlreichen Stellen zu lesen ist – bedeutet das nicht, daß mindestens ein Objekt vorhanden sein muß, das Er wis-

sen, hören oder sehen kann? Der naheliegende Schluß, daß Gott folglich nicht ohne die Schöpfung als Objekt Seines Wirkens existieren kann, widerspricht nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie, die Gott als letzte, unverursachte Ursache, als notwendige und absolute Existenz betrachtet; andererseits scheint Sein Handeln als ein ständiges Sich-Verändern Seiner Ewigkeit und Beständigkeit entgegenzulaufen. Auch ohne Berücksichtigung der „anthropomorphistischen" Attribute Gottes gibt es also ausreichend Anhaltspunkte, in der Interpretation der koranischen Beschreibungen zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen zu kommen.

Die sogenannten Wirkattribute[1] oder Bedeutungseigenschaften zeichnen sich durch ihre Relevanz aus, die sich von der Bedeutung des Wortes aus gesehen nicht allein auf das Wesen Gottes bezieht. Ein solches rein wesenhaftes Attribut ist z.B. „ewig". Zwar beinhaltet die Existenz eines Ewigen zumindest die Möglichkeit der Existenz eines Nicht-Ewigen, so wie alle Attribute letztlich relativ zu verstehen sind; aber das entscheidende Kriterium, ein Attribut als Wirkattribut zu verstehen, ist die Assoziierung einer Subjekt-Objekt-Relation.

Diese Kategorisierung der göttlichen Attribute ist in der islamischen Theologiegeschichte jedoch keineswegs unstrittig, und sie ist auch nicht die einzig mögliche. Deshalb sollen im folgenden Abschnitt zunächst verschiedene Möglichkeiten zur Einteilung der Eigenschaften Gottes vorgestellt werden, bevor anschließend auf verschiedene Interpretationen eingegangen wird.

2.2.1.1.1. Zur Klassifizierung der Attribute

2.2.1.1.1.1. Muᶜtazilitische Vorschläge

Einen recht frühen muᶜtazilitischen Theologen erwähnt al-Ašᶜarī in seinen *Maqālāt*[2]: ᶜAbbād b. Sulaymān (gest. 250/864) sieht alle Namen – und damit auch Eigenschaften – Gottes in eine bestimmte Beziehung zum Begriff *fiᶜl* „Handlung". Auf dieser Grundlage unternimmt er eine dreifache Einteilung:

- Namen Gottes, die nicht auf einer Handlung Gottes oder eines anderen beruhen,
- Namen, die ein Handeln Gottes bezeichnen und
- Namen, die auf eine Handlung eines anderen als Gott zurückgehen.

1 Nicht zu verwechseln mit den *ṣifāt al-fiᶜl* oder *ṣifāt fiᶜlīya*!

2 Al-Ašᶜarī, a.a.O. S. 499.

Als Beispiele für die nicht auf eine Handlung zurückgehenden Namen werden *al-ᶜalīm, al-qadīr, al-ḥayy, as-samīᶜ, al-baṣīr, al-qadīm, al-ilāh* genannt, also diejenigen, die den wesenhaften Attributen zugrundeliegen.[3] Die Probleme, die sich aus der dritten Kategorie ergeben, liegen auf der Hand: Wie verhalten sich Attribute wie *maᶜlūm, madᶜūw*, die Gott als Objekt eines wissenden bzw. Ihn anrufenden Subjekts vorstellen, zu Seiner Einsheit und Ewigkeit? Aus muᶜtazilitischer Sicht liegt die Lösung dieses Problems darin, daß Gott eben keine von Seinem Wesen unterschiedenen Eigenschaften hat, diese Eigenschaften vielmehr mit Seinem Wesen identisch und lediglich aus der menschlichen Sichtweise zu erklären sind.[4]

Trotz dieser „Abwertung" der göttlichen Attribute erfuhren die Gottesnamen in späteren Entwürfen noch genauere Unterteilungen. So unternimmt etwa ᶜAbd al-Ǧabbār zunächst eine grobe Zweiteilung in auf das Wesen Gottes einerseits, auf Seine Handlungen andererseits bezogene Namen; diese beiden Gruppen werden jedoch weiter unterteilt.[5] So bestehen die das Wesen Gottes bezeichnenden Namen aus acht Gruppen:

1. Die Gottes Allmacht umschreibenden Namen wie *al-qadīr, al-qāwi, al-qahīr*[6]
2. Die Namen, die auf die Allwissenheit Gottes anzielen: *al-ᶜalīm, al-ᶜārif, al-dārī* usw.[7]
3. *al-ḥayy* als einziger Gottes Lebendigsein ausdrückender Name[8]
4. Die Existenz Gottes wird mit Namen wie *al-mawǧūd, al-kā'in, aṯ-ṯābit* bezeichnet[9]
5. *As-samīᶜ, al-baṣīr, al-mudrik* und ähnliche Namen weisen auf Gottes Fähigkeit zur Wahrnehmung hin[10]
6. Gottes Einsheit wird durch „negative Attribute" wie *al-wāḥid, al-fard, al-witr* ausgedrückt[11]
7. *Al-ġānī*, ebenfalls ein negatives Attribut, zeigt Gottes Unabhängigkeit[12]
8. Die letzte Gruppe bilden verschiedenartige Namen[13].

3 D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, S. 107.
4 Vgl. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994, S. 105 f.
5 Vgl zum folgenden D. Gimaret, a.a.O. S. 98 f.
6 ᶜAbd al-Ǧabbār, Al-Muġnī V, a.a.O. S.204 ff.
7 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 219 ff.
8 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 229 ff.
9 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 232 ff.
10 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 241 ff.
11 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 244 ff.
12 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 247 ff.
13 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. S. 249 ff.

Die Namen Gottes, die auf Handlungen bezogen sind, teilt ᶜAbd al-Ğabbār in vier Gruppen:

1. Die Namen, die Gott aufgrund einer Ableitung *(ištiqāq)* von einer Handlung zukommen, die Ihn als allgemein Handelnden zeigen;[14]
2. Gott als Subjekt einer bestimmten Handlung wird mit Namen genannt, die nur auf Ihn angewandt werden können bzw. eine laudative Konnotation haben;[15]
3. Die Namen bzw. Attribute, die Gott als über (schlechte) Handlungen und kleinliche Strafen Erhabenen zeigen;[16]
4. Der Wille *(irāda)* bzw. die Weigerung *(karāha)* Gottes werden durch verschiedene Namen ausgedrückt.[17] Hier zeigt sich die speziell muᶜtazilitische Auffassung vom Willen als Handlung.[18]

Insgesamt ergeben sich also bei ᶜAbd al-Ğabbār zwölf Gruppen von Gottesnamen, wobei zwei Drittel dieser Gruppen Namen bilden, die das Wesen Gottes bezeichnen. Dies stimmt mit der allgemein-muᶜtazilitischen Ansicht über die Attribute als mit dem Wesen Gottes identisch überein.

Auf den ersten Blick problematischer erscheinen die Gruppen der auf Handlungen Gottes bezogenen Namen: Wieso trennt ᶜAbd al-Ğabbār diese von den Sein Wesen bezeichnenden ab, wenn alle Namen mit dem Wesen Gottes identisch sein sollen? Hier wird deutlich, daß die Gleichung Attribut = hinter dem Namen stehende abstrakte Eigenschaft[19] wohl nicht so uneingeschränkt gelten kann. In der Tat ist es gerade diese Beziehung zwischen den Namen, die ja im Koran geoffenbart worden sind, und Seinen Eigenschaften, die schon in frühester Zeit zur Bildung verschiedener Lehrmeinungen führte, wie wir später (vgl. **2.2.1.1.2.**) sehen werden.

2.2.1.1.1.2. Entwürfe des aš^{c}aritischen Rationalismus

Im Unterschied zur muᶜtazilitischen Position gesteht al-Aš^{c}arī den göttlichen Attributen eine Realität zu, die sich aus der Analogie – nicht der Ähnlichkeit – zwischen Gott und der Welt ergibt.[20] Aber schon der

14 ᶜAbd al-Ğabbār, Al-Muġnī XXb, S. 187 ff.
15 ᶜAbd al-Ğabbār, a.a.O. S. 199 ff.
16 ᶜAbd al-Ğabbār, a.a.O. S. 220 ff.
17 ᶜAbd al-Ğabbār, a.a.O. S. 226 ff.
18 D. GIMARET, a.a.O. S. 99.
19 Vgl. D.B. MACDONALD, Art. *ŞIFA* in: Enzyklopaedie des Islam, 1. Auflage Leiden 1913 – 1936, Bd. 4, S. 435.
20 T. NAGEL, a.a.O. S. 149. Vgl. auch Al-Aš^{c}arī, *Uṣūl ahl as-sunna wa-l-ğamāᶜa*, ed. M.S. GUWAINID, Kairo o.J., S. 68.

Wortlaut des Koran spricht in seinen Augen für die Realität der Attribute. Diese Realität bedeutet jedoch nicht, daß der Mensch ihre Natur erfassen kann: Das „Wissen" Gottes etwa ist keineswegs durch die Bedeutung des menschlichen Wissens zu erkennen.[21] Auf ähnlich diplomatische Weise löst al-Aš^{c}arī auch das Problem der Identität der Attribute Gottes mit Seinem Wesen, was eigentlich nur die Kehrseite der Frage nach ihrer Realität ist: Die Attribute sind weder mit Gott identisch noch nicht mit ihm identisch;[22] der in derartigen Polarisierungen denkende menschliche Verstand ist also ungeeignet, diese Beziehung zu erfassen.

Wenn al-Aš^{c}arī von den *ṣifāt* Gottes spricht, meint er eigentlich immer eine bestimmte Gruppe unter ihnen, nämlich die „Attribute des (göttlichen) Wesens" *(ṣifāt aḏ-ḏāt)*, also nicht diejenigen, die auf einer momentanen Handlung beruhen *(ṣifāt al-fi^{c}l)*. Diese wesenhaften Attribute sind Gottes Wissen *(^{c}ilm)*, Seine Allmacht *(qudra)*, Sein Lebendigsein *(ḥayāt)*, Seine Willenskraft *(irāda)*, Seine Fähigkeit zu sehen *(baṣar)*, zu hören *(sam^{c})* und zu sprechen *(kalām)* sowie Seine Beständigkeit *(baqā)*.[23] Es sind diese „ewigen" Attribute, deren Realität er immer wieder verteidigt und zu denen er auch die sogenannten „geoffenbarten" Eigenschaften, also Gottes Hand, Sein Gesicht, Sein Auge und Sein Sich-Setzen auf den Thron rechnet. Al-Aš^{c}arī teilt die Attribute Gottes also zweifach – *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fi^{c}l* –, wobei die erste Gruppe wiederum in die acht „ewigen" und die „geoffenbarten" Eigenschaften zerfällt.

Ein völlig anderes Konzept der Klassifizierung stellt al-Halīmī (gest. 403/1012) vor. Er unternimmt eine fünffache Teilung der Gottesnamen, die den fünf Artikeln des muslimischen Glaubensbekenntnisses entspricht:[24]

1. Die Namen, die die Existenz Gottes bezeugen (als Abgrenzung vom Atheismus), wobei entweder auf Seine Ewigkeit oder auf die Offensichtlichkeit Seiner Existenz abgezielt wird
2. Die Namen, die Seine Einsheit kennzeichnen (gegen die Polytheisten)
3. Die Namen, die bestätigen, daß Gott weder Substanz noch Akzidens ist (gegen die Anhänger des reinen *tašbīh*)

21 T. Nagel, a.a.O. S. 150 f.
22 Vgl. D. Gimaret, *La doctrine d' al-Aš^{c}arī*, a.a.O. S. 260.
23 Vgl. al-Aš^{c}arī, *Maqālāt*, a.a.O. S. 36 ff.
24 Abū ^{c}Abd Allāh al-Halīmī, *Kitāb al-minhaǧ fī šu^{c}āb al-īmān*, ed. H. M. Fawda, Beyrouth 1933/1979, Bd. I, S. 183.

4. Die Namen, die Gott als Schöpfer alles Existierenden preisen (es existiert also keine Kette von Ursache und Wirkung, wie der Neuplatonismus behauptet)
5. Die Namen, die auf Gottes Alleinherrschaft über Seine Schöpfung verweisen (gegen die „Naturenlehre" der Aristoteliker und gegen Planeten- oder Engelglaube).[25]

Während al-Halīmī also die Artikel des Glaubensbekenntnisses in den Namen (und Eigenschaften) Gottes repräsentiert sieht, vertritt Abū Isḥaq al-Isfarāʾīnī (gest. 418/1027)[26] die Ansicht, daß alle göttlichen Attribute in den sieben „ewigen" Eigenschaften – die Achterliste al-Aš^{c}arīs wurde offenbar der *baqāʾ* beraubt – enthalten sind. Al-Isfarāʾīnī unternimmt also wie al-Halīmī keine Unterscheidung nach Wesen und Handlung Gottes, gibt aber eine siebenfache Klassifizierung vor, die sich an den „ewigen" Attributen orientiert.

Wenn die bisher genannten Theologen zwar verschiedene, aber doch jeweils eine bestimmte Methode vertraten, die Namen und Eigenschaften Gottes einzuteilen, so stellt Abū Manṣūr al-Baġdādī (gest. 429/1037)[27] gleich sechs unterschiedliche Ansätze vor:

Die erste Möglichkeit zeigt eine Dreiteilung in

1. Auf die Essenz Gottes bezogene Namen *(al-mawǧūd, aḏ-ḏāt, aš-šayʾ, al-azalī, al-wāḥid, al-fard)*
2. Die Namen, die Seine ewigen Daseinsweisen bezeichnen; hier erscheinen die acht „ewigen" Attribute al-Aš^{c}arīs
3. Eine Handlung Gottes (z.B. *al-bāriʾ*) oder der Schöpfung (z.B. *al-ma^{c}būd*) beschreibende Namen.

Eine zweite Möglichkeit der Kategorisierung sieht lediglich eine zweifache Teilung in „intransitive", also Namen, die allein Gottes Existenz beinhalten, und „transitive" Gottesnamen, die eine konträre Entsprechung erfordern (z.B. *^{c}alīm – ma^{c}lūm*), vor. Ebenso zweigeteilt ist die dritte Klassifizierung: Namen können entweder nur von Gott oder auch von anderen als Ihm ausgesagt werden. Wenn dabei noch solche Namen als dritte Gruppe ausgegliedert werden, die doppeldeutig sind, also auf Gott bezogen etwas anderes bedeuten als wenn sie von einem Menschen ausgesagt werden, erhalten wir die vierte der von al-Baġdādī vorgestellten Klassifizierungen. Die fünfte Möglichkeit bezieht sich auf eher gram-

25 Vgl. D. Gimaret, *Les noms*, a.a.O. S. 101.

26 In einem verlorenen *Kitāb al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt*; erwähnt wird dieser Autor bei Abn al-^{c}Arabī, *Futūḥāt (3/236)*.

27 *Tafsīr asmāʾ llāh al-ḥusnā;* Ms. London British Museum Or. 7547, hier angeführt nach D. Gimaret, *Les noms*, a.a.O. S. 107 ff.

matische Phänomene: Während die meisten Gottesnamen in sich selbst schlüssig sind, benötigen einige eine Ergänzung *(iḍāfa)*.

Die detaillierteste Einteilung stellt al-Baġdādī an sechster und letzter Stelle vor. Nun sind es zwölf Gruppen, in die er die Namen Gottes teilt:

1. Eine Reihe von Namen kommen Gott aufgrund Seines Wesens zu;
2. Die Namen, die Gottes Allmacht,
3. Sein Wissen,
4. Sein Lebendigsein,
5. Seine Beständigkeit,
6. Sein Hören,
7. Sein Sehen,
8. Seine Erfassungsgabe durch Hören und Sehen zugleich,
9. Seine Willenskraft (u.a. *ar-raḥmān,* da die *raḥma* Gottes für die Aš^{c}ariten auf Gottes ewigen Willen zurückgeht und nicht, wie die Mu^{c}taziliten annehmen, eine Handlung ist) und
10. Seine Rede bezeichnen. Eine
11. Gruppe bilden die gegen den *tašbīh*, also die Verähnlichung Gottes mit den Menschen gerichteten Gottesnamen; Gruppe
12. bezieht sich auf eine Handlung Gottes.

Diese letzte Einteilungsmöglichkeit entspricht der Methode des Mu^{c}taziliten ^{c}Abd al-Ǧabbār: Es wird eine Trennung zwischen Wesens- und Handlungsattributen vorgenommen, wobei anhand der „ewigen" Attribute die Wesensattribute noch genauer zugeordnet werden.

Diese „Grobeinteilung" in Wesens- und Handlungsattribute fanden wir bereits bei al-Aš^{c}arī. Die feinere Abstufung, die dieser innerhalb der Wesensattribute zwischen den „ewigen" und den „geoffenbarten" Eigenschaften Gottes vornahm, modifizierten seine Nachfolger schließlich dahingehend, daß zwischen den *ṣifāt ḏātīya* (Abu Ya^{c}lā, gest. 458/1066) bzw. *nafsīya* (al-Ǧuwainī, gest. 478/1085), also den Eigenschaften, die sich direkt auf Gottes Wesen beziehen und nicht verursacht sind einerseits, den *ṣifāt ma^{c}nawīya*, d.h. den bedingten Eigenschaften andererseits unterschieden wurde.[28] Diese *ṣifāt ma^{c}nawīya*, also die Bedeutungseigenschaften sind die sieben bzw. acht „ewigen" Attribute, die Gottes Handeln in Seiner Schöpfung ausdrücken. Die Ewigkeit dieser Attribute angesichts ihrer Beziehung zur Schöpfung ist jedoch eine Annahme, die keineswegs alle Theologen teilten, wie auch al-Aš^{c}arīs Schriften entnommen werden kann.

28 D. Gimaret, *La doctrine*, a.a.O. S. 244 f.

2.2.1.1.2. Zur Interpretation der Wirkattribute

Die Entwürfe des frühen Rationalismus bzw. der Muᶜtazila zeichnen sich allgemein durch Leugnung der Realität der göttlichen Attribute aus; al-Ašᶜarī führt dies auf philosophischen Einfluß zurück.[29] Dabei wird nicht geleugnet, daß Gott wissend, allmächtig etc. ist, so wie es die Philosophen behaupten; vielmehr werden diese koranischen Beschreibungen nicht dahingehend interpretiert, daß Gott Wissen, Allmacht usw. zukommen. Es geht also um das Verhältnis der Namen Gottes zu den mit ihnen bezeichneten Eigenschaften.[30]

Aber auch diese grundsätzliche Frage wird nicht einheitlich beurteilt: So kann etwa Gott nur im metaphorischen Sinne *(fi l-maǧāz)* als wissend, sehend oder hörend bezeichnet werden,[31] oder diese Attribute werden als aus den menschlichen Eigenschaften im Analogieschluß *(fī ḥaqīqat al-qiyās)* zu begreifen verstanden.[32] Die hinter diesen Lehren stehende Intention der Muᶜtazila, die alleinige Ewigkeit des göttlichen Wesens – unabhängig von Attributen, und unabhängig von Geschöpfen als Objekten – zu wahren, wird bei Abu l-Huḏail (gest. 225/840) besonders deutlich: Er identifiziert die Eigenschaften Gottes mit Seinem Wesen, wodurch allerdings die genaue Bedeutung dieser Attribute als genauso unerklärlich wie das Wesen dem menschlichen Verstand entrückt wird.[33] Diese Ansicht Abu l-Huḏails, die für die gesamte Muᶜtazila bestimmend wurde, sieht al-Ašᶜarī als von Aristoteles beeinflußt an.[34]

An-Naẓẓām (gest. 231/845) konkretisiert diese Lehre dahingehend, daß Gott nicht durch ein Wissen weiß – Abu l-Huḏail war der Ansicht, dieses Wissen sei Gott selber –, durch ein Leben lebendig ist usw., sondern daß Er all dies in sich und durch sich selbst ist. Man kann also z.B. aus dem Attribut „wissend" nicht schließen, daß Gott Wissen hat, sondern allenfalls, daß Er nicht mit Unwissenheit behaftet ist. Eine genaue Erklärung des Inhalts der Attribute ist auf diese Weise wieder nicht möglich.

Eine erstaunliche Vielschichtigkeit der Reflexion über die göttlichen Attribute zeigt die – in unserer Untersuchung sonst nicht berücksichtigte – Theologie der Šīᶜa. Deshalb soll an dieser Stelle ein kurzer Überblick über einige theologische Ansätze gegeben werden:

29 Al-Ašᶜarī, *Maqālāt*, a.a.O. S 483.
30 Ebd.
31 Ebd.
32 Al-Ašᶜarī, a.a.O. S. 484.
33 Ebd.
34 Al-Ašᶜarī, a.a.O. S. 485.

In seinen *Maqālāt*[35] nennt al-Aš^{c}arī neun Gruppen der „Abtrünnigen", die sich bei genauerer Betrachtung durch ihr verschiedenartiges Verständnis des Verhältnisses zwischen den im Koran geoffenbarten Namen Gottes und den dahinterliegenden Eigenschaften voneinander abheben:

Als erste Gruppe nennt der Autor die Anhänger des Zurāra b. A^{c}yān ar-Rāfiḍ (gest. 150/767). Diese Gruppe leugnet offensichtlich die unbedingte Ewigkeit der Bedeutungseigenschaften, denn sie vertritt den Standpunkt, daß Gott solange nicht der Hörende, der Wissende und der Sehende ist, bis Er es sich selbst anerschafft.[36] Eine zweite Gruppierung unterstützt diese Ansicht und führt als ihren Urheber Ǧa^{c}far – vermutlich ist Ǧa^{c}far b. Ḥarb (gest. 236/850), gemeint[37] – an.

Eine von al-Aš^{c}arī nicht näher bezeichnete Gruppe macht Gottes Lebendigsein, Mächtigsein etc. von der Erschaffung der Dinge abhängig, die wiederum erst durch ihre Erschaffung zum „Ding" wurden und somit die notwendige Ergänzung der Attribute bildeten, da diese nur mit einem Objekt sinnvoll sind. An dieser Stelle weist al-Aš^{c}arī darauf hin, daß nach Ansicht der meisten „Abtrünnigen" ein Ding zuerst von Gott gewollt war und dann von Ihm geschaffen wurde[38] – diese Gruppen waren offenbar der Meinung, daß das Gewolltsein eines Dinges von Gott nicht sein Vorhandensein als Ding in Seinem Wissen bedeutet.

Auch die vierte Gruppierung grenzt al-Aš^{c}arī nicht näher ein: Sie vertritt die Meinung, daß Gott zuerst nicht lebend war und dann lebend wurde – die Leugnung der Urewigkeit beschränkt sich also nicht unbedingt auf die Attribute, die ein Objekt erfordern![39]

Die Anhänger des Šaiṭān at-Tāq, der, wie Zurāra b. A^{c}yān, zu den bekanntesten Theologen der Rāfiḍa zählt, gestehen zwar Gott ein Wissendsein in sich selbst zu, was aber nicht bedeutet, daß Er die Dinge kennt, bevor Er sie – vor ihrer Erschaffung – will. Das Defizit liegt also nicht in Gott bzw. dessen – nicht möglichem – Unwissendsein, sondern darin, daß die Dinge ihre Dinghaftigkeit erst dadurch erhalten, daß Gott sie will. Hier wird der Unterschied zur an dritter Stelle genannten Gruppierung deutlich, die die Dingwerdung erst im Augenblick der Erschaffung ansetzt.

An sechster Stelle nennt al-Aš^{c}arī die Anhänger des Zwölferši^{c}iten Hišām b. al-Ḥakam (gest. ca 190/805). Diese sind der Ansicht, daß Gott

35 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 36 ff.
36 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 36.
37 Ebd.
38 Ebd.
39 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 37.

nicht zuerst die Dinge nicht gekannt, danach gekannt haben kann. Vielmehr kannte Er sie durch das Wissen, das eine seiner Eigenschaften oder Beschreibungen und als solche nicht weiter beschreibbar ist.[40] Mit dem Hinweis, daß ein Wissen ohne Objekt nicht möglich sei, lehnt Hišām weiterhin die Ewigkeit des göttlichen Wissens ab; besonders im Hinblick auf die Heimsuchung und Prüfung des Menschen ist das ewige Wissen Gottes in seinen Augen nicht vertretbar, denn wozu sollten diese Prüfungen gut sein, wenn Gott sowieso von Ewigkeit her allwissend ist?

Eine weitere Gruppe von Denkern, die nach al-Aš^{c}arīs Ansicht vom rechten Glauben abgewichen sind, vertritt eine ähnliche Ansicht wie Gruppe fünf: Gott ist schon vor der Erschaffung der Dinge wissend. Während die zuvor genannte Gruppierung jedoch ein Wissendsein Gottes in sich selbst, d.h. ohne Objekt annimmt, behaupten andere nun, daß Er die Dinge bereits durch Sein Wollen kennt; die Willenskraft Gottes, die als das Ausführen einer Handlung aufgefaßt wird, ist also die Voraussetzung für Sein Wissen.[41] Gott ist also in der Lage, etwas Nichtexistentes zu wissen; jedoch kann Er dann trotzdem nicht als „wissend" bezeichnet werden, weil Er nicht mit Wissen über etwas Nichtexistentes beschrieben werden kann.[42] – Hier sehen wir, daß ein Vorgang als solcher zwar anerkannt, aber noch lange nicht im prädikativen Sinn verwendet werden kann!

Haben wir eben die Willenskraft Gottes als Handlung kennengelernt, so versteht die von al-Aš^{c}arī an achter Stelle genannte Gruppierung auch Sein Wissen als Tat. Hinsichtlich der Frage nach Gottes Wissendsein in sich selbst sind sich die Verfechter dieser Ansicht offenbar nicht einig: Während einige Vertreter ein solches Wissendsein Gottes anerkennen, aber dann auch auf Sein Handeln beziehen, wobei der Handlung selbst jedoch keine Ewigkeit eingeräumt wird, setzen andere den Beginn des in-sich-selbst-Wissendsein als Erschaffung des Wissens fest.[43]

Hier schiebt al-Aš^{c}arī noch eine kurze Ergänzung ein, die das Wissen Gottes über nicht existente Dinge betrifft; besonders scheint ihn Hišāms Hinweis auf die Heimsuchung der Menschen beschäftigt zu ha-

40 Ebd.; vgl. auch die Darstellung der Lehre Hišāms bei O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, München 1940 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1940, Heft 4), S. 17.

41 Al-Aš^{c}arī, *Maqālāt*, S. 38.

42 Ebd.

43 Ebd.

ben: Es gibt nämlich, so schreibt er, Abtrünnige, die zwar Gottes Wissendsein auch auf Dinge beziehen, die noch gar nicht existent sind – die Handlungen der Menschen sind davon jedoch ausgenommen: Die kennt Gott erst dann, wenn sie tatsächlich geschehen.[44]

Die letzte von al-Aš^{c}arī vorgestellte Gruppe scheint aus Vordenkern Ibn al-^{c}Arabīs bestanden zu haben: Ihre Vertreter sehen Gott als ewig wissend, lebend und allmächtig; sie haben offenbar Schwierigkeiten mit dem reinen *tašbīh* und lehnen eine *creatio ex nihilo* ab – diese Gedanken tauchen in den Schriften des „größten Scheichs" immer wieder auf.

Zwei Punkte sind es, die bei dieser Auseinandersetzung häufig zur Sprache kommen: Zunächst einmal geht es um die Frage, wodurch ein Ding seine Dinghaftigkeit erhält. Dabei kann entweder die These vertreten werden, daß etwas nur durch seine von Gott gewirkte Existentialisierung zum Ding wird, oder diese Dingwerdung findet bereits vorher statt, entweder im göttlichen Wissen oder bereits in Seinem dem Wissen voraufgehenden Wollen.

Die Frage nach der Ewigkeit der Attribute – und das ist der zweite Punkt, um den die Auseinandersetzung kreist – zielt dabei weniger darauf, ob diese Attribute an sich als weitere ewige Erscheinungen neben Gott zu betrachten sind – das ist eher das Thema bei der Diskussion über die Namen Gottes –, vielmehr geht es um die Objekte, deren Vorhandensein die Wirkattribute voraussetzen. Insofern ist die Frage nach der Dinghaftigkeit der Dinge eine notwendige Voraussetzung für dieses eigentliche Thema der Kontroverse. Daß diese teilweise nur um ihrer selbst willen geführt wurde, zeigen Äußerungen, die die Verbindung zwischen dem Attribut, genauer gesagt an dieser Stelle dem Namen (z.B. *al-^{c}alīm*) und der entsprechenden Qualifizierung (Wissen haben) aufheben wollen. Al-Aš^{c}arī hat dann auch keinerlei Schwierigkeiten, derartige Thesen zu widerlegen.[45] Seine eigene Lehre geht allerdings kaum wirklich weiter: Gott ist zwar seit aller Ewigkeit wissend, aber die genaue Bedeutung dieses Wissendseins, die Inhalte dieses Wissens sind mit dem menschlichen Verstand nicht zu begreifen.

Noch schwieriger ist die Frage bei den anderen Wirkattributen: Ein Hören und Sehen Gottes ist z.B. ohne Objekt viel weniger denkbar als Sein Wissen, selbst wenn diese Attribute auf die bloße Fähigkeit reduziert werden. Wenn das Wissen Gottes in erster Linie ethische Fragestellungen aufwirft, etwa nach der Notwendigkeit des Gesetzes angesichts des göttlichen Wissens über die Geschicke der Menschen, so zei-

44 Ebd.

45 Al-Aš^{c}arī, *Al-Ibāna ^{c}an uṣūl ad-diyāna*, Kairo 1977, S. 144 f.

gen die anderen Attribute Sein ständiges Handeln in und an der Schöpfung. Wie können diese Eigenschaften also ewig sein, ihr Objekt aber zeitlich geschaffen? Wieder lautet al-Aš^{c}arīs Antwort: Wir kennen die Lösung nicht, weil die Bedeutung des menschlichen Hörens, Sehens etc. nicht auf Gott übertragen werden kann – eine letztlich resignative Lösung, mit der sich offensichtlich längst nicht alle Denker zufrieden geben wollten. So bleibt hinsichtlich der Attributenlehre al-Aš^{c}arīs festzuhalten, daß er zwar einige Attribute als „ewig" ansieht und diese Ewigkeit auch nach außen hin zu beweisen versucht, ihre genaue Bedeutung aber als nicht erfaßbar offenläßt, sich also auf die Kenntnisnahme der „Attribute ohne ein Wie" *(ṣifāt bi-lā kaif)*[46] beschränkt.

2.2.1.2. Al-Ǧīlīs Darstellung

Für al-Ǧīlī sind die Namen und Eigenschaften Gottes, anders als in der aš^{c}aritischen Lehre, keine Begriffe, die, einmal geoffenbart, ohne weiteres Nachfragen über ihre Bedeutungen hinzunehmen sind. Vielmehr erkennt er ihnen eine zentrale Rolle bei der Entstehung der Schöpfung zu:

Diese entspringt nämlich dem Wunsch Gottes nach Selbstoffenbarung **(94; 151)**, und da das göttliche Wesen an sich nicht faßbar ist, entstand die Schöpfung durch Gottes Offenbarung Seiner Namen und Eigenschaften aus Seiner Absolutheit.[47] Dabei werden die Namen und Eigenschaften in einer bestimmten Reihenfolge geoffenbart, die bis zur Sichtbarwerdung aller Seinsstufen fortgesetzt wird **(96)**. Insofern repräsentiert jedes Teilchen in der Welt einerseits eine göttliche Eigenschaft **(97)** und ist andererseits auch notwendig, um diese Eigenschaften deutlich werden zu lassen **(102)**.

„Schöpfung" ist für al-Ǧīlī also die Manifestation des göttlichen Wesens in den Attributen.[48] Wenn er nun das Wesen Gottes als das absolute Dasein ohne irgendwelche Betrachtungsweisen, Hinzufügungen oder Aspekte beschreibt,[49] also ohne Verbindung mit Namen und Eigenschaften, dann bedeutet dies nicht, daß diese Begriffe etwas außerhalb des göttlichen Wesens Stehendes bezeichnen: Vielmehr sind sie genau das, was das absolute Dasein bedeutet;[50] so gesehen, gibt es kei-

46 Al-Aš^{c}arī, *Uṣūl*, a.a.O. S. 76.
47 R.A. Nicholson, a.a.O. S. 83.
48 R.A. Nicholson, a.a.O., S. 90.
49 Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil* a.a.O., Teil 1, S. 71.
50 Ebd.

nen Unterschied zwischen Wesen und Attribut.[51] In diesem Punkt steht al-Ǧīlī also offensichtlich auf muᶜtazilitischem Boden.

Er verläßt diesen jedoch, wenn es um die konkreten Inhalte der Attribute geht: Der muᶜtazilitische Analogieschluß ist für al-Ǧīlī genauso wenig akzeptabel wie das der hanbalitischen Tradition entstammende *bi-lā kaif* al-Ašᶜarīs. Aber schon die Klassifizierung der Attribute, wie sie im *Insān al-kāmil* erscheint, zeigt zwar auf den ersten Blick eine gewisse Eigenständigkeit; wenn es dann aber um die konkrete Bewertung einzelner Attribute geht, wird schnell die Anhängigkeit von traditionell-theologischen Denkmustern deutlich.

2.2.1.2.1. Zur Klassifizierung der Attribute

Al-Ǧīlī betont, daß grundsätzlich alle Namen und Eigenschaften Gottes auch jeweils alle Aspekte Seines Wesens ausdrücken.[52] Da jedoch immer – vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet – ein Aspekt im Vordergrund steht, ist eine Zuordnung möglich. Diese orientiert sich für al-Ǧīlī an vier Oberbegriffen:[53]

1. An erster Stelle stehen die Namen und Eigenschaften Gottes, die sich auf Sein Wesen beziehen und keine Art von Relation zu etwas anderem als Ihm ausdrücken. Beispiele für diese *ṣifāt ḏātīya* sind *Allāh, al-aḥad, al-ḥayy*.
2. Gottes Erhabenheit *(ǧalāl)* bildet das Thema der zweiten Gruppe von Namen und Eigenschaften.[54] Hier erscheinen die Eigenschaften, die Gottes Herrlichkeit und Allgewalt unterstreichen, wie etwa *al-kabīr, al-qāwī, al-qahīr*.
3. Die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens wird durch die Namen und Eigenschaften der Vollkommenheit *(kamāl)* bezeichnet.[55] Diese Eigenschaften stehen für Gottes grundsätzliches Wirken in der Schöpfung, d.h. sie zeigen keine punktuelle Handlung, sondern ein kontinuierliches Wirken Gottes als der Barmherzige *(ar-raḥmān)*, der Gerechte *(al-ᶜadl)* oder am Anfang allen Seins Stehende *(al-awwal)*.
4. Die letzte und größte Gruppe schließlich steht unter dem Zeichen von Gottes „Schönheit" *(ǧamāl)*, was hier natürlich nicht als äuße-

51 R.A. Nicholson, a.a.O., S. 83; 90.
52 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 89.
53 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 92; vgl. R.A. Nicholson, a.a.O., S. 84; 100.
54 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 91 ff.
55 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 92; 94 ff.

res Charakteristikum, sondern als Beschreibung von Gottes generösem Verhalten gegenüber der Schöpfung gemeint ist.[56] Hier nennt al-Ǧīlī Namen wie *al-laṭīf, al-ᶜafū, ar-rašīd.*

Diese vier großen Gruppen bilden zusammen die „absoluten", d.h. die nur auf Gott selbst bezogenen *(nafsīya)* Namen und Eigenschaften Gottes.[57] Ihnen stehen die eine Tätigkeit bezeichnenden *(fiᶜlīya)* Eigenschaften gegenüber, die immer einen Bezug auf ein bestimmtes Gegenüber aufweisen.[58] Am Beispiel des göttlichen Wissens erklärt al-Ǧīlī diesen Unterschied: *al-ᶜalīm* bezeichnet Gottes ewiges Wissendsein, wohingegen *al-ᶜālim* das Wissen einer bestimmten Sache meint und somit eine *ṣifa fiᶜlīya* ist.[59] Die *asmāʾ fiᶜlīya* unterteilt al-Ǧīlī wiederum danach, ob sie die „Herrlichkeit" oder die „Schönheit" Gottes zum Ausdruck bringen.[60]

Ganz ähnlich einigen der klassischen Einteilungsvorschläge[61] finden wir also auch bei al-Ǧīlī eine Klassifizierung der göttlichen Namen und Attribute in solche, die auf das Wesen an sich bezogen werden, und andere, die irgendeine Verbindung zwischen Gott und Schöpfung herstellen bzw. dokumentieren. Und auch hier werden die *ṣifāt nafsīya* noch genauer unterteilt. Dabei scheinen die Oberbegriffe *ḏāt, ǧalāl, kamāl* und *ǧamāl* eine originelle Art der Einteilung vorzugeben, zumal die sieben „ewigen" Attribute der klassischen Theologie diesen Gruppen eingegliedert sind: So wird *al-ḥayy* zu den wesenhaften Attributen gerechnet; *al- qadīr* und *al-baṣīr* erscheinen bei den *ṣifāt al-ǧalāl*; in der Gruppe der auf Gottes Vollkommenheit bezogenen Eigenschaften finden wir vier der „ewigen" Attribute: *al-samīᶜ, al-baṣīr* – das offensichtlich ein so umfassendes Attribut ist, daß es in mehr als einer Gruppe erscheint –, *al-murīd* und *al-mutakallim*; und die letzte Gruppe der *ǧamāl*-Attribute zeigt *al-ᶜalīm* und das achte „ewige" Attribut, *al-bāqī*.

Obwohl die „ewigen" Attribute also unter anderen eingereiht erscheinen, sind sie – und hier zeigt sich der Einfluß der klassischen Theologie – keinesfalls Eigenschaften unter anderen, sondern spielen auch bei al-Ǧīlī eine zentrale Rolle: Sie sind die sieben vollkommenen Namen und Eigenschaften, die, wie im *Šarḥ* ausgeführt wird, den übrigen zugrundeliegen (**157**). Bevor diese sieben *maṯānī* (**47**) und ihre Anwendung auf den Menschen genauer beleuchtet werden, soll die Bedeutung

56 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 89ff.; 92.
57 E. Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen*, a.a.O., arab. Text S. 12; Übers. S. 49.
58 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 77.
59 Ebd.
60 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 13f., Übers. S. 50 f.
61 Und dem Konzept Ibn al-ᶜArabīs, vgl. in den *Futūḥāt (3/301 f.)*.

zweier Oberbegriffe der eben dargestellten Klassifizierung der göttlichen Namen und Attribute für das Schöpfungsverständnis al-Ǧīlīs untersucht werden:

2.2.1.2.2. Die Schöpfung im Spannungsfeld von *ǧamāl* und *ǧalāl*

Im „Buch der vierzig Stufen" erscheinen die Namen, die Gottes Herrlichkeit und Seine Schönheit wiedergeben, unterhalb der Stufe der „ewigen" Attribute;[62] eventuell ist diese Abweichung vom *Insān al-kāmil*, der den „Vierzig Stufen" zeitlich wohl vorausgeht[63], durch den Versuch al-Ǧīlīs zu erklären, die Einteilung und Gewichtung der Gottesnamen, wie sie in der orthodoxen Theologie üblich war und auch von Ibn al-ᶜArabī praktiziert wurde,[64] mit seinem eigenen Konzept der stufenweisen Anordnung des Daseins in Einklang zu bringen; die unterschiedlichen Zuordnungen einzelner Namen lassen sich so jedoch schwerlich erklären.

Ǧalāl und *ǧamāl* Gottes – diese beiden Begriffe sind für al-Ǧīlī die beiden Pole, zwischen denen sich die Schöpfung bewegt. Das ganze Dasein steht nach seinem Verständnis unter diesen beiden Wirkungen, in denen sowohl Gottes Annäherung an die Menschen und Seine Wohltätigkeit ihnen gegenüber als auch Seine Ferne von ihnen und Sein Dasein als strafende Instanz vertreten sind *(An-nāmūs al-aᶜẓam,* a.a.O. fol. 3a/-3ff.). Die Menschen sind dementsprechend auf eine obere und eine untere Stufe verteilt: Die oben stehenden erfahren Gottesnähe und Glückseligkeit, die sie dadurch erlangen, daß ihr Körper die feine Beschaffenheit *(luṭf)* des Geistes übernommen hat. Sie sind die Anwärter auf das Paradies (fol. 3b/2ff.) und die Nachfolger Muḥammads (fol. 12a/-3ff.). Hingegen wartet auf die unten stehenden Menschen als Nachfolger Iblīs' (fol. 12b/1) nur das Höllenfeuer: Da ihr Geist die Grobheit *(kaṯāfa)* des Körpers übernommen hat, müssen sie Gottesferne und Verderben erfahren (fol. 3b/4ff.). Da aber beide Attribute – *ǧamāl* und *ǧalāl* – göttliche Eigenschaften sind, stehen auch alle Menschen, oben und unten, in Gottes Macht (fol. 3b/7). Wichtig ist dabei, daß die Qualitäten wie Glückseligkeit und Unglück rein geschöpflicher Natur sind: Gott selbst in rein *(munazzah)* von solchen Bestimmungen (fol. 5a/-2f.).

62 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 13, Übers. S. 50f.

63 E. Bannerth, a.a.O., S. 5.

64 Vgl. z.B. das Schema in der Schrift *Inšāʾ ad-dawāʾir*, ed. H.S. Nyberg, a.a.O. S. 28.

Dafür spricht auch, daß der „Weg des Verderbens" *(tarīqa al-maḥlaka)* letztlich den Sinn hat, die Bedeutung der göttlichen Allgewalt *(ǧabbarīya)* zu lehren, die ohne diesen Weg nicht realisiert werden könnte (fol. 13a/7ff.); zugleich besteht so für die diesen Weg Beschreitenden die Möglichkeit, ihren Irrtum einzusehen und durch die Anerkennung der Alleinmacht Gottes das ewige Glück zu erreichen (fol. 13a/8). Letztendlich zeigt sich also, daß der Gegensatz von *ǧalāl* und *ǧamāl* nur durch das Anlegen von Maßstäben zum Gegensatz wird, die auf Gott eben nicht angewandt werden können. In Wirklichkeit gehören sie untrennbar zusammen, so wie die Namen und Attribute, die in der *kamāl*- Kategorie erscheinen, in sich schon Gegensätze vereinen.

2.2.1.2.3. Zur Interpretation der „ewigen" Attribute

Al-Ǧīlī übernimmt, wie wir bereits sahen, die Vorstellung von der Ewigkeit bzw. Absolutheit bestimmter Attribute. Dabei nennt er im allgemeinen die Zahl von sieben, weist aber auch darauf hin, daß einige Theologen noch die „Beständigkeit" *(al-baqā')* bzw. den Gottesnamen *al-bāqī*, der in seiner Tabelle unter den *ǧamāl*-Namen angeführt wird) dazurechnen.[65]

Diese sieben Eigenschaften sind nicht nur im Hinblick auf Gott von Interesse: Auf dem Weg zu seiner Vervollkommnung muß sie der Mensch in sich selbst realisieren, bis er in die Lage versetzt wird, die Einheit *(aḥadīya)* Gottes in sich abzubilden **(156 f.)**. Deshalb hält al-Ǧīlī es offenkundig für notwendig, diese „ewigen" Attribute ausführlich zu erläutern:

– Das Lebendigsein Gottes ist Seine Existenz für sich selbst. Im Unterschied zur Schöpfung, die nur durch Gott existiert und demzufolge relatives und endliches Leben hat, besitzt Gott absolutes, unendliches und vollständiges *(tāmma)* Leben. Dieses vollkommene Leben erreichen in der Schöpfung nur der Vollkommene Mensch und die höchsten Engel.[66] Aufgrund dieser grundsätzlichen Bedeutung sind einige *ᶜārifūn* der Ansicht, daß als höchster Name Gottes *al-ḥayy* angesehen werden muß.[67] Die übrigen Geschöpfe zeigen das Leben entweder unvollkommen – „normale" Menschen, Engel und Ǧinn – oder gar nicht in seiner eigenen Gestalt, wie Mineralien, Pflanzen und Tiere, die aus Mangel an Ichbewußtsein nur in den

65 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 13, Übers. S. 50.
66 Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, a.a.O., S. 73; R.A. Nicholson, a.a.O., S. 101.
67 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 13, Übers. S. 50.

Augen anderer existieren und so kein Leben im hier gemeinten Sinn besitzen.[68] Trotzdem gibt es nichts in der Schöpfung, das kein Leben besitzt, weil das Dasein an sich Leben bedeutet; Unterschiede existieren nur hinsichtlich der Vollkommenheit dieses Lebens. Andererseits ist jedes Teilchen in der Schöpfung durch vollkommenes Leben lebendig, und weil das Leben eine einzige Substanz *(ᶜain wāḥida)* ist, kann es keine Mangelhaftigkeit *(naqs)* in ihm geben.[69] Deshalb ist das Leben eines Geschöpfes nur dann als geschaffen zu bezeichnen, wenn es im Hinblick auf dieses Geschöpf betrachtet wird; im Hinblick darauf, daß Gott ewiges Leben besitzt und es nur diese Form von Leben gibt, ist auch das Leben des Geschöpfes ewig, auch wenn es selbst nicht ewig lebt.[70]

Wieder einmal erfahren wir also, daß Begriffe wie ewig – geschaffen, vollkommen – unvollkommen nur durch unsere geschöpflichen Augen und auch nur in ihrer begrenzten Bindung an die Geschöpfe, nicht aber in sich selbst unvereinbare Gegensätze sind. In Wahrheit hat jedes einzelne Ding, ob Form oder Inhalt, Rede oder Tat, Mineral oder Pflanze das vollkommene göttliche Leben in sich, durch das es spricht und versteht, hört und sieht und allmächtig ist, aber eben in seiner eigenen, ihm besonders zugedachten Art und Weise. Wie sollte sonst der Koranvers zu verstehen sein: **„Es gibt nichts, das ihn nicht lobpreisen würde“** (Kor. 17, 44)? [71] Diese al-Ǧīlī, wie er angibt, durch Enthüllung zuteil gewordene Erkenntnis sieht er auch durch die Überlieferungen bestätigt, die eine „Existentialisierung“ der menschlichen Taten am Jüngsten Tag beschreiben;[72] und da die Existenz im Leben, im *barzaḫ* und im Tod immer dieselbe ist, kann sie den Taten nicht erst zum Jüngsten Gericht verliehen werden. Der Widerspruch, den Nicholson[73] zu der eingangs vorgestellten Abstufung hinsichtlich der Vollkommenheit des Lebens als auch vom Autor zugegeben sieht, löst sich also vollständig auf, wenn man das Leben einmal als Dasein an sich, dann im Zusammenhang mit dem damit ausgezeichneten Geschöpf betrachtet.

Daß „Leben“ immer eine bestimmte Art von Bewußtsein mit einschließt und keineswegs auf biologische Funktionen begrenzt definiert wird (weshalb die Übersetzung mit „Lebendigsein“ vielleicht

68 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 74; R.A. Nicholson, a.a.O., S. 101.
69 Ebd.
70 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 74f.
71 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 75.
72 Ebd.
73 R.A. Nicholson, a.a.O., S. 101.

treffender ist), wird auch aus der Passage im *Šarḥ* deutlich, die die Aneignung der vollkommenen Eigenschaften Gottes durch den Menschen beschreibt: Die Aneignung von wahrem Leben bedeutet für den Menschen die Verfügungsgewalt über die Geschöpfe, und sei es auch „nur" im Geist. Das göttliche Leben, das aus der Wirksamkeit der Existenz in den Möglichkeiten *(mumkināt)* besteht, wird vom Menschen im Hinblick auf die realisierten Möglichkeiten *(mawǧūdāt)* umgesetzt (**158**).

– Das göttliche W i s s e n ist, wie wir sahen, die Eigenschaft, um die sich die Auseinandersetzung um Gottes Namen und Eigenschaften in erster Linie bewegte. Die Frage war dabei die Qualität der Beziehung, die zwischen Gott als dem Wissenden und den Objekten bzw. Inhalten Seines Wissens besteht.

Bei der Erklärung dieses göttlichen Attributes geht al-Ǧīlī wieder von der unbedingten Identität des Wissens, das Gott in sich selbst hat, mit dem auf bestimmte Objekte gerichteten Wissen aus. Wie das Leben an sich als ewig gedacht wird und auch in einem bestimmten Lebewesen nicht mit dessen Tod endet, ist auch das Wissen an sich eine Eigenschaft, die nicht an das Vorhandensein potentieller oder aktueller Wissensinhalte gebunden ist.[74] Hier kritisiert al-Ǧīlī die Ansicht Ibn al-ᶜArabīs: Dieser behaupte, daß die Gott zugänglichen Wissensinhalte Ihm das Wissen von sich selbst gegeben haben. Das würde nicht nur die Präexistenz der Dinge festschreiben, die damit der göttlichen Eigenschaft des Wissens vorausgehen müßten, sondern auch die Abhängigkeit Gottes von diesen Dingen – Gedanken, die al-Ǧīlī strikt zurückweist.[75] – In der Tat scheint Ibn al-ᶜArabī auf den ersten Blick die von al-Ǧīlī dargestellten Vorstellungen zu vertreten, wenn er in den *Futūḥāt* z.B. schreibt: „Also folgt das Wissen dem Gewußten nach".[76] Die Beziehung zwischen dem Wissenden und dem Gewußten ist es aber, die für Ibn al-ᶜArabī die Eigenschft des Wissens ausmacht, und es ist keine Rede davon, daß das Gewußte diese Beziehung definiert;[77] vielmehr hat für den wahrhaft Erkennenden das Wissen keine Ursache im Gewußten *(walaisa li-l-ᶜilm ᶜinda al-muḥaqqiq aṯrun fi-l-maᶜlūm)*[78], abgesehen davon, daß die Dinge für Ibn al-ᶜArabī ja „nur" im Wissen Gottes ewig

74 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 76.
75 Ebd.
76 Ibn al-ᶜArabī, *Al-Futūḥāt*, Ausgabe Beirut o.J. (Nachdruck der Ausgabe von 1327 h.) Bd. IV; S. 222/-2.
77 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O., S. 222/-1.
78 Ebd.

sind und demzufolge nicht Sein Wissen bestimmen, sondern von diesem göttlichen Wissen bestimmt werden.[79] Diesen Gedanken drückt auch al-Ǧīlī aus, wenn er Ibn al-ᶜArabī „korrigiert": Die Dinge werden im göttlichen Wissen durch das bestimmt, was Er von ihnen weiß, und nicht durch das, was sie von sich selbst heraus erfordern.[80]

Das Wissendsein Gottes ist also weder an das Vorhandensein noch an die Beschaffenheit der Wissensobjekte gebunden. Zugleich ist es unmittelbar dem Attribut des Lebens verbunden, denn jedes Lebendige hat notwendigerweise irgendein Wissen, sei es aus Eingebungen *(ilhāmīyan)* bzw. intuitiv *(badīhīyan)* oder bewußt angenommen *(tasdīqīyan)*.[81] Anhand von Kor. 6, 122: **„Oder wer tot war, den haben wir auferweckt"** zeigt al-Ǧīlī, daß auch in der Heiligen Schrift „Leben" synonym mit „Wissen" benutzt wird.[82]

Aus der Ewigkeit des göttlichen Wissens schließt al-Ǧīlī im *Šarḥ*, daß auch der Mensch mit dieser ewigen Eigenschaft ausgezeichnet ist: Der menschliche Verstand nämlich ist genau *(ᶜain*, nicht *nusḫa*!) das Wissen Gottes, durch das dieser sowohl in sich selbst als auch hinsichtlich der Objekte Seines Wissens wissend ist. Die Wissensobjekte umfassen also Schöpfer und Geschöpf, und wenn der Verstand des Menschen Gott als den Schöpfer erkennen kann, kann dies – als Folge des Einsseins des Wissens – nur durch die Eigenschaft des göttlichen Wissens vor sich gehen (**159**). – Wenn al-Ǧīlī aus der Identität des menschlichen mit dem göttlichen Wissen die Erkennbarkeit Gottes durch den menschlichen Verstand schließt, begibt er sich auf zumindest sehr unsicheres Terrain. Schließlich ist es von dieser Annahme bis zur Identität der Wissensobjekte nur ein kleiner Schritt, so daß der Vorwurf des Pantheismus die logische Konsequenz wäre. Wenn al-Ǧīlī diesen Schritt täte, dann würde ihm im Grunde genau das unterlaufen, was er kurz vorher Ibn al-ᶜArabī als Irrtum vorwarf: Das Wissen Gottes und der Menschen würde an die Wissensobjekte gebunden. Jedoch zeigt sich auch hier, daß al-Ǧīlī die eigentliche, bei der Darstellung des „Lebens" im *Insān al-kāmil* deutlich gewordene Bedeutung von *waḥdat al-wuǧūd,* die unter Beachtung der völligen Abstraktion der Eigenschaften von Träger und Objekt eben völlig „unpantheistisch" ist, nicht aus den Augen verloren hat: Es ist nämlich nicht die Rede davon, irgendein ge-

79 Vgl. R.A. Nicholson, a.a.O., S. 102.
80 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 76.
81 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 77.
82 Ebd.

schaffenes Ding als *al-ḥaqq* zu bezeichnen und mit den göttlichen Eigenschaften zu belegen; vielmehr geht es darum, sich anhand der Namen und Eigenschaften mit dem Verstand Gott zu nähern. Daß dies der einzige Weg ist, eine Verbindung zu Gott herzustellen, steht für al-Ǧīlī fest: „Er hat nur im Wissen Seinen Platz" *(laisa lahū maḥallun illa al-ᶜilm)* **(159)** – eine deutlichere Abwehr des Pantheismus ist wohl kaum denkbar.

– Die nächste, unmittelbar mit dem Wissen zusammenhängende Eigenschaft Gottes ist der W i l l e. Durch Seinen Willen wendet sich Gott den Geschöpfen zu, d.h. gemäß den Erfordernissen Seines Wissens findet die Besonderung der Objekte dieses Wissens durch die Existenz statt.[83] Die dem Menschen anerschaffene Willenskraft ist identisch mit Gottes ewigem Willen, aber im Hinblick auf den Menschen nicht ewig; trotzdem ist sie in Anlehnung an die bisher besprochenen Attribute hinsichtlich ihrer göttlichen Beschaffenheit eben doch eine „ewige" Eigenschaft.

Al-Ǧīlī unterscheidet neun Stufen der Manifestation des Willens in den Geschöpfen, die von einer gemäßigten Neigung *(mail)* bis zu leidenschaftlicher Liebe, die jegliche Wahrnehmungsfähigkeit ausschaltet *(ᶜišq)*,[84] reichen. Beschleicht die Leserin/den Leser bei der Lektüre dieser Passagen mehr und mehr das Gefühl, sich nicht mehr in rein wissenschaftlich-theologischen Argumentationszusammenhängen zu bewegen, so wird dieser Eindruck durch das Beispiel, das al-Ǧīlī für die höchste Stufe des Willens (!) anführt, nur bestätigt: Statt etwa eines Propheten oder eines besonders selbstlosen Heiligen erscheint nämlich Maǧnūn Laila, also jener tragische Held der Volksliteratur, der so in seine angebetete Prinzessin verliebt war, daß er ihre Anrede an ihn gar nicht registrierte. Diesen kleinen Exkurs beendet der Autor mit den Worten: „Aber Laila hat mich von dir abgelenkt" (arab. pass.: *fa-inni mašġūlun bilaila ᶜanka*)[85] – erfreulich, daß sich auch in hochwissenschaftlichen Abhandlungen zuweilen „menschliche Schwächen" finden lassen!

Es fällt auf, daß der Wille ausschließlich als positiv gerichtet erscheint; al-Ǧīlī versteht ihn als der Willensfreiheit *(iḫtiyār)* Gottes entstammend. Auch hier übt er Kritik an der Sichtweise Ibn al-ᶜArabīs: Der spricht nämlich in den *Futūḥāt* nach al-Ǧīlīs Auffassung Gott die Eigenschaft des frei-wählen-Könnens ab, mit anderen Wor-

83 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 80; vgl. R.A. Nicholson, a.a.O., S. 102; E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 12, Übers. S. 49 f.

84 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 80 f.

85 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 81.

ten, Gott kann nicht *muḫtār* sein, weil Sein Handeln an den Dingen immer auf die Bedürfnisse und Erfordernisse dieser Dinge eingestellt sein muß.[86] Der Autor der *Futūḥāt* sagt indes nicht, daß Gott nicht im absoluten Sinn *muḫtār* ist, sondern er meint, daß Er in seiner Wahlfreiheit durch die Wirklichkeiten der Dinge – die ja von Gott gesetzt sind! – beeinflußt wird *(11/187)*; an anderer Stelle bezeichnet er Gott ausdrücklich als *muḫtār (12/147)*.

Für al-Ǧīlī bedeutet dies jedoch wieder eine Beeinflussung Gottes durch die Dinge an sich, an denen Er handelt bzw. über die Er entscheidet; seiner Ansicht nach ist der unbedingte und absolut freie göttliche Wille so in Frage gestellt.[87] Auch dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber auf, wenn man wieder den Schritt der Abstrahierung der jeweiligen Eigenschaft geht; darüber hinaus mag es durchaus sein, daß Gottes Entscheidungsfreiheit einen Bezug zu Beschaffenheit und Erfordernissen der Dinge aufweist. Er handelt an den Dingen so, wie es dem jeweiligen Ding angemessen ist – aber eben nicht, weil das Ding von sich aus dies erfordert, sondern weil Er es so will! Einerseits wird durch die göttliche Besonderung bereits das Erfordernis des Dinges von Ihm bestimmt, andererseits unterliegt es Seiner Entscheidungsfreiheit, sich gemäß diesem Erfordernis zu verhalten, so daß die Vorstellung Ibn al-ᶜArabīs bei genauerer Betrachtung gerade nicht als Einschränkung, sondern als eigentliche Definition des freien Willen Gottes zu verstehen ist.

Diese Verfügungsgewalt über die Dinge bedeutet auf den Menschen bezogen dann die freie Verfügung in der Vorstellungskraft *(muḫayyila)*, in der al-Ǧīlī offensichtlich den rechten Ort für den als abstrakt und ewig verstandenen Willen sieht **(160)**. Wieder wird also kein eigentlicher Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Eigenschaft gesehen.

– Das Attribut der A l l m a c h t bedeutet für al-Ǧīlī die Fähigkeit Gottes, das Nichtexistierende in die Existenz zu bringen bzw. die Wissensinhalte in die äußere Welt hervortreten zu lassen.[88] Dem gegenüber ist die menschliche Allmacht, obwohl sie von der Substanz *(ᶜain)* her gesehen mit der göttlichen identisch ist, nicht in der Lage, etwas Neues zu erschaffen.

Die Betonung liegt also auf der Schaffung der Dinge aus dem Nichtsein. Diese Fähigkeit, und damit die göttlich Allmacht, sieht al-Ǧīlī durch Ibn al-ᶜArabīs Schöpfungsverständnis gefährdet. Der „größte

86 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 82.
87 Ebd.; R.A. Nicholson, a.a.O., S. 102.
88 Ebd.; R.A. Nicholson, a.a.O., S. 103.

Scheich" nimmt nämlich keine *creatio ex nihilo* an, sondern geht von der ewigen Existenz der Dinge im Wissen Gottes aus. Die Schöpfung ist demzufolge das Hervortretenlassen der Dinge aus ihrer Existenz im Wissen *(wuǧūd ᶜilmī)* in die äußere Existenz *(wuǧūd ᶜainī)*.[89] Für al-Ǧīlī wäre das gleichbedeutend mit der Unfähigkeit Gottes, etwas Nichtseiendes neu zu schaffen und aus dem reinen Nichtsein ins reine Dasein treten zu lassen, also unvereinbar mit der göttlichen Allmacht.

Trotzdem betont er, daß Ibn al-ᶜArabīs Annahme von einer Existenz der Dinge in Gottes Wissen vor ihrer Erschaffung nicht falsch ist, und er bestätigt auch den Schöpfungsvorgang, so wie Ibn al-ᶜArabī ihn versteht. Jedoch ist er nicht der Ansicht, daß die Dinge in Seinem Wissen auch ewig sind; vielmehr müsse es ein Stadium geben, in dem Gott allein existiert, die Dinge aber nichtexistent sind.[90] Daraus folgt, daß Gott die Dinge zuerst in Seinem Wissen aus dem Nichtsein entstehen ließ *(awǧadahā)*, obwohl Er sie auch im Nichtsein kannte, und dann in das äußere Sein hervortretenließ, was bedeutet, daß Er sie letztlich aus dem reinen Nichtsein hervortreten ließ. Hierbei handelt es sich, wie al-Ǧīlī betont, nicht um eine zeitliche, sondern um eine rein logische *(ḥukmī)* Reihenfolge, da es in der göttlichen Ewigkeit keine Zeit gibt.

Al-Ǧīlī verlagert also die Frage nach dem Moment der Dingwerdung eines Dinges dahingehend, daß etwas selbst im Nichtsein von Gott gewußt wird, aber eben nicht als Ding, sondern als Nichtexistentes. Der Moment der Dingwerdung ist also der Übergang des zwar in Gottes Wissen Befindlichen, aber nicht Seienden in die Existenz in Seinem Wissen. Dadurch wird im Grunde dreierlei gewahrt: Zunächst einmal die Ewigkeit des göttlichen Wissens, das sich auch auf Nichtexistentes erstreckt; dann die alleinige Ewigkeit Gottes, da die Dinge in Seinem Wissen nicht ewig sind; und schließlich das Attribut der *qudra*, das nach al-Ǧīlīs Verständnis die Existentialisierung des Nichtexistenten beinhaltet.[91]

Diese Neuerschaffung von etwas Nichtseiendem ist es, was der Mensch durch Übernahme der Allmacht erreichen kann. Wie schon bei der Willenskraft, so beschreibt der Autor im *Šarḥ* die Auswirkungen dieser Eigenschaft auf die menschliche Vorstellungskraft (**160**). Im weiteren Textverlauf wird dann deutlich, daß die Existen-

89 Ebd.; vgl. H.S. Nyberg, a.a.O., S. 30f.
90 Ebd.; R.A. Nicholson, ebd.
91 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 83.

tialisierung aber nicht nur im Kopf des Menschen stattfindet, also reine Einbildung ist, sondern denjenigen, die auch Einblick in die Welt des Verborgenen erhalten, im Zwischenreich tatsächlich möglich ist **(197ff.)**.[92]

Diese vier göttlichen Eigenschaften sind in al-Ǧīlīs Augen die eigentlichen absoluten Attribute, die alles aussagen, was die Beziehung des göttlichen Wesens zur Schöpfung beinhaltet.[93] Sie sind, in Anlehnung an Ibn al-ᶜArabīs Terminologie, die „Imame", die den übrigen Namen und Eigenschaften vorstehen, und die „Urbilder" *(ummahāt)*, die diesen zugrundeliegen. Die anderen „ewigen" Attribute sind für ihn verschiedene Möglichkeiten, die Allwissenheit Gottes *(as-samīᶜ, al-baṣīr)*[94] bzw. Seine bestimmte Verfügungsmacht durch direkte Anrede *(al-mutakallim)*[95] auszudrücken; Gott als der Sprechende hat auch insofern eine besondere Bedeutung, als alle Möglichkeiten und Geschöpfe als Worte Gottes aufgefaßt werden können.[96]

In al-Ǧīlīs Interpretation der göttlichen Attribute sind Gemeinsamkeiten mit der traditionellen Lehre dort festzustellen, wo es um grundsätzliche Fragen geht: Die Namen und Attribute Gottes sind ewig und ungeschaffen (Ašᶜarīya), und sie sind mit Seinem Wesen identisch (Muᶜtazila). Aber schon bei der Bedeutung der Eigenschaften zeigen sich grundsätzliche Unterschiede: Aus ašᶜaritischer Sicht hat Gott die Welt zwar geschaffen und lenkt sie, Er ist aber trotzdem ganz anders, völlig transzendent. Demzufolge ist auch der Inhalt Seiner Eigenschaften mit menschlichem Verständnis nicht zu erfassen. Im Grunde unterscheidet sich die ašᶜaritische Auffassung kaum wesentlich von der muᶜtazilitischen, was die Inhalte der Attribute betrifft: War man auf muᶜtazilitischer Seite der Ansicht, daß die – geschaffenen – Attribute keinen Rückschluß auf Gottes Wesen zulassen, man etwa aus dem Attribut des Wissens nur schließen kann, daß Er i s t, bestenfalls noch, daß er nicht unwissend ist, so geben die Ašᶜariten zwar zu, daß Er tatsächlich wissend ist; aber bei der konkreten Beschreibung dieses Wissens kam man über die Feststellung von dessen Unbeschreibbarkeit nicht hinaus. Folgerichtig beschränken sich al-Ašᶜarīs Auseinandersetzungen mit den in seinen Augen nicht rechtgläubigen Theologen darauf, die Ewigkeit der

92 Vgl. dazu Exkurs 3: Träume und Traumdeutung in der arabischen Tradition, sowie Kap. 2.1.2. Die Zwischenwelten.
93 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 12, Übers. S. 49.
94 E. Bannerth, a.a.O., arab. Text S. 13, Übers. S. 50.
95 Al-Ǧīlī, a.a.O., S. 83 ff.
96 Vgl. dazu Kap. 2.1.1. Die Bedeutung der Buchstaben.

göttlichen Attribute zu beweisen.[97] Der Unterschied zwischen Muᶜtazila und Aš̌ᶜariten ist hier also kaum mehr als ein gradueller.

Dagegen gehen die Thesen al-Ǧīlīs insofern über diese Ansätze hinaus, als er sich intensiv mit den Inhalten der Namen und Attribute beschäftigt. Ausgehend von seinem Verständnis der Schöpfung als Manifestation der Namen und Eigenschaften – wobei er sich durchaus auf koranischem Boden befindet, denn auch die Heilige Schrift betont wiederholt den Zeichencharakter der Welt – versteht er alles Existierende als Hinweis auf Gott, wodurch dieser als transzendent und immanent zugleich gedacht werden muß. Die Scheu der Aš̌ᶜariten davor, menschliche Maßstäbe an Gott anzulegen, führt bei al-Ǧīlī nicht zu einem Verbot des Nachfragens über das „Wie" der Attribute, sondern er dreht den Erkenntnisweg praktisch um: Die menschlichen Eigenschaften des Lebens, Hörens, Sehens etc. werden als wesensidentisch mit den göttlichen Attributen verstanden, d.h. es liegt keine Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott vor, sondern umgekehrt.[98] Möglich wird dieses Konzept durch die Vorstellung der Einsheit des Daseins, wobei letzteres aber eben nicht die konkret existierenden Dinge, sondern die abstrakte Existenz und damit auch die göttlichen Attribute als ewige und abstrakte Inhalte meint. Durch diese auf Ibn al-ᶜArabī zurückgehende Vorstellung ist es möglich, auch die Immanenz Gottes o h n e pantheistische Implikationen zu begründen.

Die theologischen Diskussionen um Gottes Namen und Eigenschaften, Seine Immanenz und Transzendenz sind natürlich nicht von rein theoretischem Interesse, ganz im Gegenteil: Die Vorstellungen, wie Gott in der Welt, die Er einmal geschaffen hat, kontinuierlich handelt, haben auch Auswirkungen auf das Verständnis der Weltzusammenhänge im allgemeinen und des menschlichen Verhaltens im besonderen. Um diese Konsequenzen soll es im folgenden Kapitel gehen.

97 Vgl. M. Allard, *Le problème des Attributs Divins dans la doctrine d'al-Aš̌ᶜarī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965, S. 223.

98 Diese Umkehr des Schlusses vom Offenkundigen auf das Verborgene scheint bereits al-Māturīdī (gest. 334/ 944) vertreten zu haben, vgl. T. Nagel, a.a.O., S. 137, obwohl dieser Theologe eine existentielle Verbindung dieser beiden Bereiche ausdrücklich ablehnt, vgl. T. Nagel, a.a.O., S. 141.

2.2.2. Die Seinsmächtigkeit der Schöpfung

Die Frage nach Gottes Handeln in der Welt als Seiner Schöpfung hat nicht nur zu Spekulationen über Sein Wesen, Seine Namen und Seine Eigenschaften geführt. Diese Fragen nach Gott sind die eine Seite dieses in der islamischen Theologie so zentralen Themenkomplexes. Auf der anderen Seite mußte man sich natürlich auch Gedanken darüber machen, wie die Welt, die Gott geschaffen hat und in der Er handelt, beschaffen ist, nach welchen Gesetzen ihre Abläufe erfolgen, wodurch das Handeln des Menschen, der das göttliche Gesetz empfangen hat, bestimmt wird. Da die koranischen Offenbarungen, obwohl sie als ewig gültiges und zur Erklärung aller Erscheinungen der Welt ausreichendes Wort Gottes verstanden werden, in einer jeweils bestimmten historischen Situation ergangen und immer auf diese zugeschnitten sind, war es offenbar erforderlich, in der immer komplexer werden Wirklichkeit der islamischen Umwelt auch detailliertere Erklärungsmodelle für diese Wirklichkeit zu finden. Im folgenden Teil der Untersuchung sollen deshalb, ausgehend von den koranischen Darstellungen dieses Sachverhalts, die Positionen der Muᶜtazila – obwohl diese Denkschule gerade hier keinesfalls eine einheitliche Lehre vertritt, so daß nur die grobe Richtung angegeben werden kann – und der Ašᶜarīya dargelegt werden, um so eine Einordnung der anschließend zu untersuchenden Gedanken al-Ǧīlīs zu ermöglichen.

2.2.2.1. Koranische Grundlagen

Die Schöpfung der Welt wird im Koran als Zeichen für die Alleinmacht Gottes und damit auch als Beweis für die Richtigkeit der koranischen Botschaft dargestellt; die ausführlicheren Schöpfungsberichte wenden sich daher ausdrücklich an die Ungläubigen (z.B. Kor. 21, 30 – 33; 41, 9 – 12). Aus diesem Verständnis Gottes als des Schöpfers resultiert Seine alleinige Herrschaft über alles Geschaffene: **„Gott ist einer allein. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Er ist der Lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf. Ihm gehört alles, was im Himmel und auf der Erde ist. Wer könnte – außer mit Seiner Erlaubnis – bei Ihm Fürsprache einlegen? Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon, außer was Er will“** (Kor. 2, 255). Diese Herrschaft Gottes erstreckt sich auch über den Menschen, den Gott nach Kor. 15, 26 – 29 aus feuchter Tonmasse geschaffen und durch Einblasen Seines Geistes belebt hat. So erfolgte die Schöpfung von Welt und Mensch zwar durch eine Art bildnerisches

Gestalten, vor allem aber durch das schöpferische Wort *kun* „sei" (Kor. 2, 117; 3, 59; 16, 40).

Die Schöpfung wird jedoch nicht als einmaliger Akt Gottes gesehen, der die Welt dann sich selbst überläßt, sondern sie wird als kontinuierlicher Prozeß verstanden, d.h. Gott bestimmt ununterbrochen die Abläufe der Welt.[99] Besonders deutlich wird diese ständige Weiterschöpfung an den Koranstellen, die die Entstehung der Menschheit beschreiben: **„Er erschafft euch im Leib eurer Mutter in einem Schöpfungsakt nach dem anderen"** (Kor. 39, 6; vgl. auch Kor. 23, 12 – 14). Die Weiterexistenz der Schöpfung besteht also nicht in Abläufen und Funktionen, die naturwissenschaftlich untersucht und beschrieben werden können, sondern hängt einzig von Gottes „Fügung" *(amr)* (Kor. 17, 85) ab.

Demzufolge kann die Stellung des Menschen gegenüber Gott nur als völlige Abhängigkeit charakterisiert werden, zumal Gott nicht nur den Menschen immer wieder erschafft, sondern auch für dessen Lebensunterhalt sorgt (Kor. 16, 5 – 8; 10 – 12). Es ist also faktisch alles in der Welt in jedem Augenblick von Gottes uneingeschränktem Willen bestimmt. Für den Menschen bedeutet dies einerseits eine Pflicht zur Dankbarkeit gegenüber Gott,[100] anderseits ergibt sich gerade hier ein Dilemma, das auch der Koran nicht eindeutig löst: Wenn Gott alles bestimmt und vorhersieht, wozu dienen dann die Mahnungen des Gesetzes und die Drohungen mit dem Höllenfeuer? Warum gibt es trotz der Eindringlichkeit der göttlichen Botschaft Ungläubige? Ist der Mensch für seine Taten überhaupt verantwortlich?

Kor. 2, 255 spricht deutlich für die Allmacht und Vorherbestimmung Gottes. Sogar das, was die Menschen wissen, wird von Gott bestimmt. Auch an anderen Stellen lesen wir über die menschlichen Geschicke: **„Sag: Uns wird nichts treffen, was nicht Gott uns vorherbestimmt hat"** (Kor. 9, 51); **„Kein Unglück trifft ein, weder auf der Erde noch bei euch selber, ohne daß es in einer Schrift verzeichnet wäre, noch bevor wir es erschaffen"** (Kor. 57, 22). Im Zusammenhang mit dem verwerflichen Götzendienst wird dann eindeutig die Geschaffenheit des Menschen mitsamt seinen Taten herausgestellt (Kor. 37, 95f.). Aber nicht nur diese Taten, auch der Glaube des Menschen ist einigen Textstellen zufolge von Gott bestimmt: **„Denen, die ungläubig sind, ist es gleich, ob du sie warnst oder nicht. Sie glauben sowieso nicht. Gott hat ihnen das Herz und das Gehör versiegelt, und ihr Gesicht ist verhüllt. Sie haben eine gewaltige Strafe**

99 Vgl. T. Nagel, a.a.O. S. 26.
100 Vgl. T. Nagel, a.a.O. S 27f.

zu erwarten" (Kor. 2, 6f.); **„Gott führt, wen Er will, in die Irre. Und wen Er will, den bringt Er auf einen geraden Weg"** (Kor. 6, 39); **„Wen Gott irreführt, für den gibt es keinen, der ihn rechtleiten würde. Er beläßt sie in ihrer Widersetzlichkeit, so daß sie weder ein noch aus wissen"** (Kor. 7, 186).

Diesen Stellen, die auf die Bestimmung der menschlichen Taten und seines Glaubens durch Gott hinweisen, stehen andere gegenüber, die eine Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen nahelegen: **„Was dich an Gutem trifft, kommt von Gott, was dich an Schlimmem trifft, von dir selber"** (Kor. 4, 79). Hier kann also auch der Mensch etwas – wenn auch Schlechtes – bewirken. Auch über seinen Glauben kann der Mensch selbst entscheiden, wenn es heißt: **„Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben!"** (Kor. 18, 29). Die folgende Drohung mit den Schrecknissen des Höllenfeuers erscheint hier folgerichtiger als bei Kor. 2, 7 (s.o.); denn wieso sollen die Menschen für etwas bestraft werden, das eigentlich nicht sie selbst tun, sondern Gott durch sie bewirkt? Auch das immer wieder betonte Verbieten des Bösen und Gebieten des Guten kann nur dann einen Sinn haben, wenn der Mensch sich selbständig für das eine und gegen das andere entscheiden kann.

Betonung der Prädestination aller Weltzusammenhänge einschließlich des menschlichen Glaubens einerseits, aber auf der anderen Seite auch Hinweise auf die Eigenverantwortlichkeit des Menschen, besonders auch im Hinblick auf sein Schicksal im Jenseits – schon der Koran birgt also höchst widersprüchliche Aussagen in sich, so daß es nicht weiter verwundert, daß die weitere theologiegeschichtliche Entwicklung in verschiedenen Richtungen verläuft:

2.2.2.2. Klassische Positionen

Schon die früheste islamische Theologie stand offenbar unter dem Druck, die unselige Realität des islamischen Staates mit der wohlwollenden göttlichen Fügung in Einklang zu bringen. Die Frage war: Wie kann der Verlauf der Wirklichkeit, wie sie sich darbot, als durch Gottes Willen mit Seiner Allmacht gewirkt verstanden werden? Beide im Koran erscheinenden Annahmen wurden vertreten: Für die Qadarīya (von arab. *qadar* „Bestimmung") besitzt auch der Mensch eine Art Verfügungsgewalt, indem er gemäß seinem eigenem, freien Willen selbständig entscheiden und handeln kann.[101] Es liegt auf der Hand, daß diese Einstel-

101 T. Nagel, a.a.O. S. 46.

lung, als deren prominenter Vertreter etwa al-Ḥasan al-Baṣrī (gest.110/728) genannt werden kann, von politischer Seite nicht gerade begeisterte Unterstützung fand,[102] aber auch theologische Bedenken wurden angemeldet: Bedeutet die Annahme eines selbstbestimmten menschlichen Handelns nicht zugleich die Annahme eines zweiten erschaffenden und allmächtigen Wesens neben Gott, also eine Gefährdung des Monotheismus? Ǧahm b. Ṣafwān (gest.128/746) und die nach ihm benannte theologische Richtung der Ǧahmīya wiesen jeglichen Gedanken an eine Handlungsfreiheit des Menschen strikt zurück: Jede menschliche Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen und zu handeln, ist von Gott verliehen und geht von Ihm aus.[103]

Es werden also bereits in der frühislamischen theologischen Auseinandersetzung beide dem Koran zu entnehmenden Möglichkeiten zur Erklärung des Weltablaufs vertreten; besonderen Nachdruck legte man dabei auf das Handeln des Menschen. Die besondere Leistung der Muᶜtazila war es dagegen, eine allgemeine Erklärung für die Vorgänge in der Schöpfung in die Theologie eingeführt zu haben: Es handelt sich dabei um die aus der aristotelischen Philosophie übernommene Akzidentienlehre, die alles Existierende in Substanz (arab. *ǧauhar*), d.h. „selbständig Seiendes", und Akzidens (arab. *ᶜaraḍ*) als „unselbständig Seiendes" einteilt.[104] Ein Akzidens ist demnach alles, was ohne eine Substanz als Träger nicht existieren kann, wie z.B. Geruch, Farbe, Geschmack, Funktion der Sinnesorgane. Natürlich waren bei der Übernahme dieser Lehre Zugeständnisse erforderlich: So wird betont, daß die Welt und die Substanzen – anders als es Aristoteles annimmt – nicht ewig und ungeschaffen sind,[105] und daß es immer und ausschließlich Gott ist, der die Akzidentien erschafft und durch ihre Verbindung mit den Substanzen die Weltabläufe bestimmt.

Auf diese Weise ließ sich der Ablauf der Vorgänge in der Welt als Zusammenspiel von Substanzen, die an sich nicht wahrnehmbar sind, und Akzidentien, die ohne Substanzen nicht existieren können, erklären. Weniger angebracht schien dieses Modell, das jegliche Art von Kausalität in der Natur ausschließt, zur Erhellung der menschlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen; dies zeigt sich nicht nur an der Bandbreite von Interpretationen innerhalb der Muᶜtazila selbst,[106] sondern

102 Ebd.
103 T. Nagel, a.a.O. S. 114.
104 Vgl. H. Daiber, *Das theologische System des Muᶜammar ibn ᶜAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut 1975, S. 59ff.
105 H. Daiber, a.a.O. S. 65.
106 Vgl. H. Daiber, a.a.O. S. 70ff.

auch daran, daß die Aš^{c}ariten, obgleich sie die Akzidentienlehre übernahmen, zu völlig anderen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen kommen.

2.2.2.2.1. Handlungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit – der Standpunkt der Mu^{c}tazila

Die innermu^{c}tazilitischen Auseinandersetzungen hatten in erster Linie die Relation zwischen Substanz und Akzidens zum Thema;[107] damit zusammenhängend wurde auch die Zuordnung bestimmter Eigenschaften konträr diskutiert.[108] Dabei ging es letztendlich um die Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher Allmacht zu menschlicher Eigenverantwortlichkeit, also darum, beide im Koran erwähnten Phänomene ohne Widerspruch denken zu können. Deshalb kommen in den mu^{c}tazilitischen Denkansätzen die koranischen Themen immer wieder zur Sprache, werden jedoch mit verschiedenen Schwerpunkten diskutiert: So kann etwa die Bezeichnung Gottes als „Schöpfer" *(ḫāliq)* bedeuten, daß Er die Dinge gemacht hat, was aber nicht ausschließt, daß der Mensch selbstbestimmt handelt, also in gewisser Weise auch Schöpfer ist;[109] oder die Betonung wird auf seine Fähigkeit gelegt, unmittelbar, d.h. ohne eine geschaffene vermittelnde Macht zu handeln. „Schöpfersein" bedeutet dann das Ausführen einer Handlung ohne wie auch immer geartete Vermittlung.[110] Diese Definition von *ḫāliq* schließt dann ein Schöpfersein des Menschen aus.[111] Ob sich die Schöpferkraft Gottes auch auf die Akzidentien erstreckt, wurde ebenfalls nicht einheitlich beurteilt.[112]

Unterscheiden sich schon die Ansichten innerhalb der Mu^{c}tazila über den Bezugsbereich von Gottes Macht als Schöpfer der Welt am allgemeinen, so wird die Angelegenheit speziell im Hinblick auf den Menschen als – im Unterschied zu den anderen Geschöpfen mit seinem Verstand begabtem – Geschöpf nicht eindeutiger, wird doch im Bereich der menschlichen Handlung die Diskrepanz zwischen den in der Offenbarung festgehaltenen Anordnungen Gottes und der Lebenswirklichkeit besonders deutlich. Deshalb ist es die Meinung der überwiegenden Anzahl der mu^{c}tazilitischen Denker, daß Gott keine Macht über das mensch-

107 Ebd.
108 H. Daiber, a.a.O. S. 74.
109 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 195.
110 Ebd.
111 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 228.
112 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 198f.

liche Entscheidungs- und Handlungsvermögen hat; vereinzelt konnte aber auch behauptet werden, daß eine Tat zugleich – notwendig – der göttlichen und – in Form der Aneignung *(kasban)* – der menschlichen Macht unterworfen ist – eine genaue Bestimmung des Verhältnisses der beiden „Mächte" findet sich dann in der aš^{c}aritischen Theologie.[113] Der Mensch hat also offenbar die Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen und danach zu handeln; aber auch das „Wie" dieser Handlungsmacht ist von seinen eigenen Fähigkeiten abhängig und wird nicht durch die göttlich Macht bestimmt. Begründet wird diese Unabhängigkeit einerseits mit den unterschiedlichen Bereichen, auf die sich menschliche und göttliche Macht beziehen, andererseits mit den verschiedenen Definitionen von „Macht".[114]

Als Konsequenz dieser weitgehenden Freiheit des Menschen, die eigentlich die notwendige Voraussetzung für seine Verantwortlichkeit ist, wird von mu^{c}tazilitischer Seite durchgehend das Geschaffensein von Unglaube und Ungehorsam gegen Gott geleugnet.[115] Aber auch Gott selber kann ungerecht handeln, wenn Er will, obwohl es wieder unterschiedliche Ansichten darüber gibt, ob Handlungen Gottes überhaupt als „ungerecht" bezeichnet werden können.[116]

Das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Allmacht wird also schon in der Mu^{c}tazila recht unterschiedlich bewertet. Und wenn auch die Grenze verschieden gezogen werden kann – Abu l-Huḏail etwa beschränkte die göttliche Bestimmung auf Lebensfrist und Unterhalt des Menschen, wohingegen seine Handlungsfähigkeit selbstbestimmt ist[117] – bleibt als Gemeinsamkeit stets die Eigenverantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und damit den Heilsgewinn.[118] Die dabei vorausgesetzte Willensfreiheit des Menschen zeigt diesen als durch seinen Verstand auch mit einer gewissen Art von Mächtigkeit ausgestattetes Wesen – ein Erbe der antiken Philosophie, das nach aš^{c}aritischer Ansicht dem Inhalt der Offenbarung zuwiderläuft; die Vorstellung einer Kausalität der Handlungsfolgen scheint ebenfalls der ununterbrochenen göttlichen Fügung zu widersprechen. Al-Aš^{c}arī selbst kommt daher zu anderen Schlußfolgerungen:

113 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 199.
114 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 199f.
115 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 227f.
116 Al-Aš^{c}arī, a.a.O. S. 200f.
117 T. Nagel, a.a.O. S. 113.
118 T. Nagel, a.a.O. S. 114.

2.2.2.2.2. Offenbarung und Aneignung – die aš^{c}aritische Position

Die Kosmologie al-Aš^{c}arīs entspricht im allgemeinen der der Mu^{c}tazila.[119] Für ihn gibt es jedoch auf der Welt absolut nichts, das nicht durch Gottes Willen bestimmt wird. Alle Abläufe sind daher Taten Gottes, nie des Menschen[120] oder Wirkungen von „Naturen".[121] Die menschlichen Werke werden also als von Gott im Menschen erschaffen gedacht, aber der Mensch stimmt dem zu, „eignet es sich an" – und übernimmt so die Verantwortung für sein Handeln.[122]

Dadurch scheinen sich zunächst göttliche Allmacht und menschliche Eigenverantwortlichkeit zu ergänzen. Der aš^{c}aritischen Lehre von der Alleinewigkeit der göttlichen Attribute entsprechend kann der Wille des Menschen, einer Handlung zuzustimmen, jedoch nur durch eine Kraft erfolgen, die Gott im Menschen geschaffen hat; diese Zustimmung erfolgt also ebenfalls durch Gottes unmittelbares Wirken, so daß für eine menschliche Willensfreiheit kein Raum ist. Demzufolge sind auch weder die Folgen der menschlichen Handlungen als auch alle anderen Abläufe in der Schöpfung keiner Kausalität im eigentlichen Sinne unterworfen, sondern zu jeder Zeit unmittelbar von Gott abhängig.[123] Es besteht also für den Menschen nicht die geringste Möglichkeit, eine eigene Entscheidung zu treffen und nach dieser zu handeln, da schon die Entscheidung für oder gegen eine Handlung von Gott festgesetzt ist: „Die Aneignung findet durch die (dem Menschen) anerschaffene Fähigkeit statt".[124] Die ständigen Ermahnungen des Koran, das Gute zu wählen bzw. die Drohungen mit der Höllenstrafe können auf diesem Hintergrund eigentlich nur als Dokumentierung des in Gottes ewigem Ratschluß festgesetzten Schicksals der Menschen verstanden werden.

Die islamische Theologie aš^{c}aritischer Prägung billigt der Schöpfung also keinerlei eigene Seinsmächtigkeit zu. Anders als die Mu^{c}tazila behauptet, wird diese „Entmächtigung"[125] ausdrücklich auch auf Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen bezogen. Es ist nur zu verständlich, daß die daraus sich ergebenden Konsequenzen, nämlich das Annehmen der Offenbarung, ohne deren Inhalt mit dem Verstand ergründen zu wollen einerseits, Fragen nach der Notwendigkeit zur Be-

119 D. Gimaret, *La doctrine*, a.a.O. S. 43.
120 Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš^{c}arī*, ed. D. Gimaret, Beirut 1987, S. 28.
121 D. Gimaret, a.a.O. S. 45.
122 Al-Aš^{c}arī, *Kitāb al-luma fi l-radd ^{c}alā ahl al-zaiġ wa l-bid^{c}a*, ed. H. Ġurāba; Kairo 1955, S. 37ff.
123 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 91f.; 101.
124 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 100.
125 T. Nagel, a.a.O. S. 153.

folgung des Gesetzes andererseits nicht als der Weisheit letzter Schluß akzeptiert werden konnte. Auch hier ist es die Theologie der *waḥdat al-wuǧūd*, die eine mögliche Lösung dieser Schwierigkeiten anbot:

2.2.2.3. Die Einsheit der Existenz – al-Ǧīlīs Darstellung

Weder Muᶜtazila noch Aš̌ᶜarīya konnten eine Verbindung zwischen Gott und Schöpfung herstellen. Entsprechend den jeweiligen Aussagen über die Attribute Gottes, die entweder als durch – logisch unbegründbaren – Analogieschluß (Muᶜtazila) oder überhaupt nicht (Aš̌ᶜarīya) erfaßbar betrachtet werden, läßt sich auch der Einflußbereich Gottes in der Welt nur schwer mit der Eigenverantwortlichkeit des Menschen in Einklang bringen, will man weder das eine noch das andere gefährden. Deshalb ist es wohl nicht ganz abwegig, zu behaupten, daß die islamische Theologie in eine Sackgasse geraten war. Es gab zwar bereits im aš̌ᶜaritischen Denken (Ibn Qutaiba, Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī) Ansätze, die Distanz zwischen Gott und Welt mithilfe einer vermittelnden „Wirksubstanz" – ar-Rāzī etwa sah die im Koran erwähnte Fügung Gottes *(amr)* als derartiges Mittel[126] – zumindest zu mildern; der entscheidende Schritt aber wurde nicht unternommen, solange keine seinsmäßige Verbindung zwischen beiden Seiten angenommen wurde.[127] Eine derartige Verbindung wurde also zur Voraussetzung, die koranischen Aussagen widerspruchsfrei denken zu können, o h n e in pantheistische Zusammenhänge zu geraten.

Die Muᶜtazila gestand der Schöpfung, insbesondere dem Menschen, eine Seinsmächtigkeit zu, die sozusagen neben der Seinsmächtigkeit Gottes steht: Über bestimmte Bereiche herrscht Gott, über andere eben nicht. Die damit verbundene Einschränkung der Allmacht Gottes konnte al-Aš̌ᶜarī nur durch völlige Entmachtung der Schöpfung wieder aufheben. Es war Ibn al-ᶜArabī, der durch das Konzept von der „Einsheit des Seins", d.h. der Annahme einer seinsmäßigen Verbindung zwischen Gott und Welt, beide Schwierigkeiten zu lösen versuchte. Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung dieser Theologie im einzelnen nachzuzeichnen; vielmehr soll es im folgenden Abschnitt darum gehen, wie al-

126 T. NAGEL, a.a.O. S. 188.

127 Insofern bietet auch al-Māturīdīs Theologie nicht unbedingt eine Lösung, da sowohl der Schluß vom Verborgenen auf das Offenbare, der die Konsequenz seiner Attributenlehre darstellt, als auch die rationale Erfaßbarkeit Gottes bei gleichzeitiger Ablehnung dieser existentiellen Verbindung noch weniger denkbar erscheint als der muᶜtazilitische Analogieschluß in umgekehrter Richtung.

Ǧīlī auf dem Hintergrund von Ibn al-ᶜArabīs grundlegender Lehre dieses zentrale Thema islamischer Theologie versteht:

Zunächst einmal ist festzustellen, daß al-Ǧīlī die Substanz – Akzidens – Lehre grundsätzlich übernimmt und in sein Konzept der stufenweisen Anordnung des Kosmos integriert. Dabei nennt er die Substanz *„al-ǧawhar al-fard"*; durch diese Spezifizierung wird die Unteilbarkeit der Substanz deutlich.[128] Das Akzidens hingegen versteht al-Ǧīlī als Ausdruck für Eigenschaften, Beziehungen u.ä., wobei jedes Akzidens nur einen Moment lang eine Substanz bestimmt,[129] die anscheinende Dauer eines Akzidens besteht in Wirklichkeit aus der unaufhörlichen Abfolge verschiedener Akzidentien.[130] Darüber hinaus sieht al-Ǧīlī offensichtlich auch die Substanz an sich nicht als ewig und unwandelbar, sondern als ständig neu geschaffen an.[131] Die Unterscheidung von Substanz und Akzidens scheint also eher eine definitorische als eine existentielle zu sein.

Durch diese Definition ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, wodurch diese Akzidentien wirken; al-Ǧīlī scheint unausgesprochen von einer allumfassenden göttlichen Einflußnahme auszugehen, jedenfalls weist der von ihm zitierte Koranvers: **„Sie sind im Zweifel über eine neue Schöpfung"** (Kor. 50, 15) in diese Richtung. Ist damit aber auch die völlige Machtlosigkeit der Schöpfung die Konsequenz?

Ein Blick auf den bereits genannten Teil des *Nāmūs al-aᶜẓam* scheint diese Annahme zu bestätigen: Al-Ǧīlī zeichnet eine starke Polarisierung der Menschen in diejenigen, die den Weg des Verderbens, und andere, die den Weg des ewigen Glücks gehen (fol. 11a/3ff.; 12b/1–5). Die „Laufbahn" eines Menschen sieht er dabei als ewig von Gott vorherbestimmt (fol. 11a/7ff.); besonders auch die Bestimmung zum Verderben liegt seiner Auffassung nach in Seiner Macht (fol. 11a/-2f.).

Dieses „Verderben" bedeutet jedoch keine ewige Gottesferne: Vielmehr führt auch dieser Weg die Menschen, die ihn beschreiten, letztendlich zu Gott, wenn auch auf einem „Umweg" (fol. 3b/-2ff.). Die göttliche Bestimmung bezieht sich also genau genommen auf den Weg, auf dem ein Mensch zu Gott findet: Er folgt entweder Muḥammad, der gehorsam gegen Gott war (fol. 4a/-4f.; 4b/6f.), oder Iblīs, der als der erste Ungehorsame gilt (fol. 4b/3ff.). Beide Wege führen jedoch zum selben Ziel, nämlich zu Gott (fol. 5a/15f.), weil alles, auch das Geringste, in der Welt auf Gott zurückgeht, d.h. göttlichen Ursprungs ist.[132]

128 E. Bannerth, a.a.O. arab. Text S. 19, Übers. S. 55.
129 E. Bannerth, a.a.O. arab. Text S. 19f., Übers. S. 56.
130 E. Bannerth, a.a.O. arab. Text S. 21, Übers. S. 57.
131 E. Bannerth, a.a.O. arab. Text S. 21f., Übers. S. 57f.
132 Diesen Gedanken fanden wir auch im *Šarḥ* (**126**).

Daß die Schrecknisse der Hölle trotzdem keine leeren Drohungen sind, und daß das geoffenbarte Gesetz trotzdem einen Sinn hat, erklärt al-Ǧīlī im Hinblick darauf, wie der Mensch sein – vorherbestimmtes – Schicksal im Jenseits erlebt: Wenn dann die festen Urbilder dem Menschen bzw. dessen Geist sichtbar werden, bestimmen die Bilder, die ihm erscheinen, zwar den Ort, der ihm vorherbestimmt ist; aber w i e er diese Bilder sieht, ist von seinen Taten im Diesseits abhängig (fol. 11b/11f.; 12a/1ff.). Deshalb fordert Gott alle Menschen, auch die, die für den Weg des Unglücks bestimmt sind, auf, Gutes zu tun (fol. 11b/11f.). Al-Ǧīlī nimmt also offensichtlich an, daß die Menschen zwar nicht beeinflussen können, wohin es sie am Jüngsten Tag verschlägt, daß sie jedoch durchaus daran mitwirken können, wie sie ihren Bestimmungsort empfinden. Insofern sind sie trotz göttlicher Prädestination keineswegs machtlos!

Zielt der eben angeführte Text allein auf das Schicksal des Menschen, so finden wir im *Šarḥ* auch Passagen, die das Verhältnis zwischen Gott und Welt allgemein charakterisieren:

Während sich in der klassischen Theologie jedweder Richtung Gott und Welt gegenüberstehen, sieht al-Ǧīlī im Gefolge des „größten Scheichs" einen starken gegenseitigen Bezug: Gott ist nur dann als Schöpfer und Herrscher der Welt denkbar, wenn zugleich eine Schöpfung, die Er beherrscht, vorhanden ist **(85)**. Dies darf aber wohl nicht dahingehend verstanden werden, daß Gott in sich auf die Welt angewiesen, von ihr abhängig ist; vielmehr geht es um die Namen und Eigenschaften Gottes, die eine Relation zur Welt dokumentieren. Diese Relation ist für al-Ǧīlī so unbedingt, daß es nichts anderes als Gott und Welt gibt **(86)**: Die feinstoffliche Substanz *(laṭīfa)*, durch die Gott die Geschöpfe bestimmt **(6)**, ist so zwar ein bestimmter Ausdruck für das Vermittelnde zwischen Gott und der Schöpfung, das, wie wir sahen, schon von aš^{c}aritischer Seite ansatzweise gedacht wurde; auf der anderen Seite ist sie aber nichts, das z w i s c h e n Gott und der Schöpfung steht.[133] Unter Berücksichtigung der Annahme, daß es nur ein einziges, unteilbaren Wesen gibt **(84)**, wie auch aus der Diskussion der göttlichen Attribute deutlich wurde, ist dieser Schluß sogar zwingend. Genauso notwendig ist dann auch al-Ǧīlīs Verständnis der Stellung des Menschen in der Welt: Beide entsprechen sich hinsichtlich ihrer Relation zu Gott **(154f.)**, aber auch gegenseitig **(162; 167ff.)**; sie sind in Wirklichkeit ein und dieselbe Welt **(174)**.

133 Vgl. al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil* a.a.O. Teil 1, S. 13, wo al-Ǧīlī den vermittelnden Heiligen Geist charakterisiert.

Durch diese Annahme einer existentiellen Verbindung zwischen Gott und Mensch kann also zweierlei gewahrt werden: Zum einen werden die koranischen Aussagen über den Zeichencharakter der Schöpfung nicht mehr ihres Inhaltes beraubt,[134] zum anderen erscheint die Welt selbst in einem ganz anderen Licht: nicht mehr ohne jegliche Verbindung Gott gegenübergesetzt und damit völlig machtlos, sondern exakt mit Seinen Eigenschaften, sogar mit dem gleichen Dasein wie Er ausgestattet. Und allein dadurch läßt sich die Verantwortlichkeit des Menschen begründen: Der Aufruf zur Befolgung des Gesetzes ist gleichbedeutend mit der Ermunterung, die eigentliche Bestimmung des Menschen, nämlich die Verwirklichkeit seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten, zu erfüllen. Indem sich der Mensch so weit wie möglich auf Gott einläßt, wird es ihm schließlich möglich sein, diese Bestimmung zu verwirklichen (**129ff.**); er kann also selbst eine Menge dazu tun, zu den „Auserwählten" zu gehören (vgl. **147**)!

Das Konzept der Einsheit des Daseins, wie es al-Ǧīlī darstellt, ermöglicht es, eine Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten zu begründen, o h n e ihn als „zweiten Schöpfer" neben Gott zu stellen. Er handelt ja nicht völlig unabhängig von Gott, wie es die Muᶜtazila behauptete, sondern, jedenfalls im Idealfall, durch Ihn – aber eben nicht im aš ᶜaritischen Sinne auf dem Wege der Anerschaffung seiner Taten und Entschlüsse bzw. der Anerschaffung des Erwerbs dieser Handlungen, sondern durch die Wesensgleichheit, die sogar eine verbindende Instanz zwischen Gott und Mensch überflüssig macht.

Al-Ǧīlī betont dabei immer wieder, daß die gesamte Schöpfung, jedes einzelne Geschöpf bis hin zum unbelebten Mineral, im vollen Besitz der Eigenschaften des Schöpfers ist. Das – neuplatonisch beeinflußte – Modell der Seinshierarchie, das er in dem „Buch der vierzig Stufen" vorstellt, darf daher wohl nicht als Abstufung nach Besitz der Attribute verstanden werden; al-Ǧīlī unterscheidet vielmehr danach, welche Eigenschaften auf den verschiedenen Stufen in erster Linie realisiert werden, und wie diese Realisierung stattfindet. Daher sind die Stufen eher horizontal als vertikal angeordnet zu verstehen, wobei wieder zu berücksichtigen ist, daß räumliche Kategorisierung nur im Bereich des Geschaffenen möglich (vgl. **166**), also sowieso nicht ausschlaggebend ist. Insofern ist das Stufenmodell al-Ǧīlīs eine Synthese von philosophischen und theologischen Vorstellungen.

Es zeigt sich also auch hier, daß die Theologie der Einsheit des Seins weder dem Inhalt der Offenbarung noch den Leitsätzen der traditionel-

134 Was in der rationalistischen Theologie durchweg der Fall war, vgl. etwa al-Aš-ᶜarī, a.a.O. S. 227.

len Theologie widersprechen muß. Vielmehr bietet sie eine Möglichkeit zur Interpretation der geoffenbarten Glaubenssätze, die einerseits den Menschen mit seinen Fähigkeiten ernst nimmt, indem sie ihn nicht bei bestimmten Fragen zum „Abschalten" seines Verstandes zwingt, andererseits das Wirken Gottes in der Schöpfung erst und eigentlich begründen kann.

2.3. EINSHEIT UND BESONDERUNG – DIE FRAGE NACH DER INDIVIDUALITÄT IM SPIEGEL DER ISLAMISCHEN THEOLOGIEGESCHICHTE

Bei allen bisher behandelten Fragestellungen konnte festgestellt werden, daß ihre Beurteilung immer von zwei Seiten her erfolgte: Ging es zunächst darum, Aussagen über Gott und Seine Offenbarungen zu treffen, so wurden im nächsten Atemzug Folgerungen für den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und gegenüber dem Schöpfer, für sein Verhalten gezogen. Die Anthropologie scheint also die notwendige Ergänzung der Theologie zu sein; notwendig ist sie dabei in zweierlei Hinsicht: Selbst wenn Gott als ewig und unabhängig gedacht wird, muß die Theologie als Rede von Gott immer die Beschaffenheit des Redenden berücksichtigen, und wenn die göttlichen Offenbarungen sich nicht nur, aber a u c h in direkter Rede an den Menschen wenden, ihn ansprechen, beinhalten sie immer ein bestimmtes Bild dieses Menschen. Der Mensch steht also einmal als von Gott Redender, einmal als von Ihm Angeredeter Ihm gegenüber. Die Rede Gottes an den Menschen soll für alle gleichermaßen gelten, und alle Menschen werden durch den Koran mit den gleichen Worten angesprochen. Bedeutet dies auch, daß sie quasi als Kollektiv betrachtet werden, nur als Mitglieder eines Kollektivs das Heil erwerben können? Hier zeigt sich die enge Verwandtschaft der Frage nach der Individualität mit den exemplarisch behandelten theologischen Themen. Aus diesem Grund soll zum Abschluß unserer Untersuchung die Entwicklung der Anthropologie, speziell des Verständnisses vom Menschen zwischen Kollektivität und Individualität von den koranischen Grundlegungen über die Theologie des Rationalismus muᶜtazilitischer und aš ᶜaritischer Prägung bis hin zur Theologie der *waḥdat al-wuǧūd* nachgezeichnet werden, um zu verdeutlichen, wie unmittelbar das Menschenbild vom jeweils vorherrschenden Gottesbild beeinflußt wird.

2.3.1. Koranische Grundlagen

Das koranische Menschenbild zeigt zwei grundsätzliche Züge: Der Mensch wird einerseits als „Knecht" *(ᶜabd)* Gottes angesprochen und zum Gehorsam gegen seinen Herrn aufgefordert; bezeichnenderweise kann diese Gehorsamspflicht auch unmittelbar auf den Gesandten, also Muḥammad, bezogen werden, der die göttliche Botschaft verkündet: **„Gehorcht Gott und dem Gesandten und nehmt euch in acht! Wenn ihr euch abwendet, müßt ihr wissen, daß unser Gesandter nur die Botschaft deutlich auszurichten hat"** (Kor. 5, 92). Auf der anderen

Seite stehen Passagen, die den Menschen als „Nachfolger" oder „Stellvertreter" *(ḫalīfa)* bezeichnen. Worauf sich diese Stellvertreterschaft bezieht, ist nicht ganz eindeutig: An zwei Stellen geht es um konkrete Einzelpersonen, nämlich um Adam (Kor. 2, 30) und David (Kor. 38, 26), die als Stellvertreter auf Erden bezeichnet werden; sonst richtet sich der Wortlaut eher an die Gläubigen allgemein als Nachfolger der früheren Generationen[1] oder der Engel in Bezug auf die Herrschaft über die Schöpfung.[2] Insofern scheint der Koran die Menschen, genauer gesagt die Gläubigen, eher als eine einheitliche Gruppe zu verstehen, die sich von den Ungläubigen einerseits, den „Heuchlern", also denjenigen, die sich nur äußerlich zum Islam bekennen, anderseits, unterscheiden. Dadurch wird auch der „Sitz im Leben" dieser Texte klar: Es geht um die Regelung des Gemeindelebens in Medina.

Die früher ergangenen Offenbarungen sind dagegen etwas anders akzentuiert: Hier wird der Mensch als einzelner angesprochen, der auch persönlich für sein Heil verantwortlich ist. Weder gesellschaftliche Stellung noch die im vorislamischen Arabien so wichtige Familiensolidarität, erst recht nicht der materielle Besitz können zur Sicherung einer guten Position im Jenseits beitragen;[3] vielmehr wird jeder Einzelne aufgefordert, sich wahrhaft Gott zuzuwenden und Gutes zu tun, da am Jüngsten Tag auch jeder nach seinen eigenen Werken beurteilt wird: **„Gott verlangt von niemandem mehr, als er vermag. Jedem kommt zugute, was er (an guten Taten) begangen hat, und jedem kommt auf sein Schuldkonto, was er sich (an bösen Taten) geleistet hat"** (Kor. 2, 286). Interessant ist hier besonders der erste Teil des Verses, der eine individuelle „Leistungsfähigkeit" des Menschen andeutet, der die an ihn gestellten Anforderungen angepaßt werden. Die an zwei Stellen durch die Worte **„Und keiner wird die Last eines anderen tragen"** (Kor. 6, 164; 39, 7) angesprochene Individualisierung der Heilsverantwortlichkeit wird so ganz plastisch im Hinblick auf die Himmelswaage beim Jüngsten Gericht beschrieben.[4]

1 So J. Chr. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991, S. 37.

2 So T. Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München ²1991, S. 239.

3 Vgl. T. Nagel, a.a.O. S. 198.

4 Und sie steht keineswegs im Gegensatz zum christlichen „Einer trage des anderen Last"! Abgesehen von der unterschiedlichen Zielrichtung beider Verse – die Stelle im Galaterbrief bezieht sich auf die Nächstenliebe im Diesseits, die auch vom Koran immer wieder gefordert wird! – lautet die Passage im Zusammenhang: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen. Denn wenn sich jemand läßt dünken, er sei etwas, obwohl er doch nichts ist, der

Die Individualität des Menschen wird im Koran also in zweierlei Hinsicht betrachtet: Der Mensch ist selbst für sein Heil, also für seinen Verbleib im Jenseits verantwortlich – die aus medinensischer Zeit zu beobachtende Verlagerung dieser Verantwortlichkeit auf die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen[5] bildet keinen direkten Gegensatz dazu, da auch in der *umma* das „richtige", uneigennützige Verhalten wichtig war –, und sowohl die von ihm verlangten guten Taten als auch die auferlegten Heimsuchungen sind seiner jeweiligen Disposition angepaßt.

Individuelle Heilsverantwortlichkeit und individuelle Disposition – zwischen diesen beiden im Koran verankerten Polen bewegt sich die theologische Auseinandersetzung über den Menschen.

2.3.2. Klassische Positionen

Die anthropologischen Lehren der rationalistischen Denker stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Substanz-Akzidens-Lehre: Wenn alle Erscheinungen in der sichtbaren Welt als Zusammenspiel von Substanzen und von Gott jeweils festgesetzten Akzidentien verstanden werden, dann bezieht sich dies notwendigerweise auch auf den Menschen, der ein Teil dieser sichtbaren Welt ist. Unterschiedliche Meinungen kann es jedoch hinsichtlich der Art des Zusammenwirkens der Akzidentien, d.h. ihres Verhältnisses zueinander geben. Die Frage drängt sich offensichtlich auf: Was ist eigentlich ein Mensch, wodurch wird er definiert, was macht das Menschsein aus?

Nach muᶜtazilitischer Ansicht ist der Mensch die Gesamtheit *(ǧumla)* der Akzidentien, eine Ansammlung von Teilchen, die in bestimmter Weise angeordnet sind.[6] Wenn der Mensch also z.B. tätig oder lebendig ist, ist es diese Gesamtheit, die das eigentliche Subjekt der Tat oder des Lebens ist; zugleich muß dies aber für jeden einzelnen „Bestandteil" des Menschen gelten.[7] Diese etwas unmotiviert erscheinende Unterscheidung von Gesamtheit und Bestandteil erklärt sich wohl aus der Annahme, daß durchaus nicht alle Akzidentien von Gott geschaffen sein können, wenn der Mensch Willens- und Handlungsfreiheit besitzt, und daß

betrügt sich selbst. Ein jeglicher prüfe sein eigen Werk, und alsdann wird er an sich selbst Ruhm haben und nicht an einem anderen. *Denn ein jeglicher wird seine Last tragen* (Gal. 6, 2–5).

5 Vgl. T. Nagel, a.a.O. S. 297.

6 Al-Aš^{c}arī, *Maqālāt*, a.a.O. S. 329.

7 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 215.

einige von ihnen eine bestimmte Anordnung aufweisen müssen; ᶜAbd al-Ǧabbār etwa unterscheidet Akzidentien bzw. Eigenschaften, die nur ein bestimmtes Substrat benötigen, von solchen, die eine gewisse Struktur erfordern.[8] Durch diese Unterscheidung läßt sich einerseits die Kosmologie philosophischer Herkunft retten, andererseits aber auch die Selbstbestimmung des Menschen begründen – eine innere Logik läßt sie jedoch vermissen.

Al-Ašᶜarī lehnt deshalb diese Differenzierung innerhalb der Welt der Akzidentien ab. Aber auch er hat erhebliche Schwierigkeiten, das Menschsein des Menschen zu definieren. Die gängigen Beschreibungen, wie sie etwa die Sprachwissenschaftler oder Philosophen vornehmen, lehnt al-Ašᶜarī ab: Wenn die Sprachwissenschaftler behaupten, daß der Mensch ein sichtbarer, in bestimmter Weise zusammengesetzter Körper sei, dann hält al-Ašᶜarī dem entgegen, daß einerseits Gott Menschen verwandeln kann, beispielsweise in Schweine oder Affen (Kor. 5, 60), andererseits auch Engel eine menschliche Form annehmen können, wie das Beispiel Gabriels, der dem Propheten u.a. in der Form von dessen Gefährten Dihya al-Kalbī erschien, beweist. Die äußere Form kann also kein Indiz für die Menschhaftigkeit sein.[9] Aber auch der philosophischen Ansicht, nach der der Mensch durch Lebendigkeit, Verständnisfähigkeit und Sterblichkeit charakterisiert ist, kann al-Ašᶜarī nicht zustimmen, da diese Attribute auch Engel oder Ǧinn auszeichnen, also nicht auf den Menschen beschränkt sind; auf der anderen Seite kommen sie nicht allen Menschen in gleicher Weise zu, wie das Beispiel noch unverständiger Kinder beweist.[10]

Wieder sehen wir, daß sich die Ansicht al-Ašᶜarīs nicht grundsätzlich von der der Muᶜtazila unterscheidet, auch wenn er augenscheinlich Kritik übt. Die Beziehung zwischen der Gesamtheit der Akzidentien, die nach muᶜtazilitischer Lehre den Menschen ausmacht, und deren Bestandteilen führt offenbar zu Fragen, die nicht eindeutig beantwortet werden können: Bedeutet etwa das Absterben eines Körperteils zugleich den Tod des ganzen Menschen? Gleichzeitig sind seine anderen Körperteile lebendig, was bei einer Verallgemeinerung in bezug auf den gesamten Körper bedeuten würde, daß der betreffende Mensch zugleich tot und lebendig ist. Das ist natürlich widersinnig![11] Auf der anderen Seite wird der Rücken des Menschen geschlagen, wenn seine Zunge üble Nachrede betrieb, was, wie die Strafe für Ehebruch, an dem doch

8 ᶜAbd al-Ǧabbār, a.a.O. VII, S. 36; vgl. D. Gimaret, *La doctrine*, a.a.O. S. 93f.
9 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 215.
10 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 217.
11 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 216.

auch nur bestimmte Körperteile schuld sind, auf ein „ganzheitliches Verständnis“ des Menschen hindeutet.[12] Die muᶜtazilitische Theorie einer reinen Ansammlung von Akzidentien kann al-Ašᶜarī also weder bedingungslos teilen noch völlig zurückweisen.

Sein eigenes Konzept nimmt deshalb sowohl die sprachwissenschaftlichen als auch die muᶜtazilitischen Gedanken teilweise auf, wenn er den Menschen als wahrnehmbare Gestalt, die in bestimmter Weise zusammengesetzt ist, definiert,[13] aber auch als Einheit versteht.[14] Diese Einheit besteht aber weder in sich selbst noch ist sie unteilbar; vielmehr ist sie selbst ein Akzidens, das unmittelbar zu Gott ist, in jedem Augenblick von Ihm gesetzt wird.[15] Die Harmonie zwischen den Bestandteilen des Körpers, d.h. ihre gegenseitige Abhängigkeit und Beeinflussung ist für al-Ašᶜarī ein Punkt, der logisch durchaus angreifbar, also nicht durch Spekulation *(naẓr)* zu ergründen ist,[16] mit seiner Vorstellung von Gott als einzig Seinsmächtigem aber in Einklang steht.

Die Frage nach Individualität und Kollektivität des Menschen scheint in der rationalistischen Theologie also in den einzelnen Menschen hinein verlagert zu sein. Dabei kann wohl das, was die Individualität des Menschen ausmacht, für die muᶜtazilitische Richtung in der Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen gesehen werden, die eben nicht von Gott geschaffen ist und deshalb, wie wir auch im Zusammenhang der „Seinsmächtigkeit des Geschaffenen“ sahen, die Anwendung der philosophischen Kosmologie auf den Menschen in Frage stellte. Individualität findet also sozusagen in einem von Gott unabhängigen Bereich statt.

Für al-Ašᶜarī dagegen kann der Mensch an sich überhaupt nicht als Individuum betrachtet werden, sondern er besteht aus einer Vielzahl von Individuen, also aus verschiedenen Akzidentien, die jeweils unmittelbar auch in ihrem Zusammenwirken von Gott bestimmt werden.[17] Aber auch eine Aufnahme des spätkoranischen Gedankens der Gemeinschaft der Gläubigen kann bei al-Ašᶜarī gesehen werden, wenn auch mit einer Zuspitzung: Nicht mehr allein die Zugehörigkeit zum islamischen Gemeinwesen ist wichtig, sondern, so kann aus seinen Schriften gefolgert werden, auch die Befolgung der „richtigen“ Art von Theologie – unnötig zu erwähnen, daß dies sein eigener *maḏhab* ist!

12 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 217.
13 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 146.
14 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 217.
15 Vgl. D. Gimaret, a.a.O. S. 94f.
16 Ibn Fūrak, a.a.O. S. 146.
17 Vgl. D. Gimaret, a.a.O. S. 95.

2.3.3. Individualität in der Theologie der Einsheit

Ganz anders stellt sich die Frage nach der Individualität des Menschen in der Theologie der *waḥdat al-wuǧūd*, scheint doch der Begriff der „Einsheit" jede Form individueller Besonderung zunächst einmal auszuschließen. Anders ausgedrückt: Wie läßt sich Individualität überhaupt begründen, wenn das ganze Dasein über die uneingeschränkte Existenz, über die Gesamtheit der göttlichen Attribute verfügt, wie es besonders al-Ǧīlī annimmt?

Für Ibn al-ᶜArabī ist die Individualität des Menschen eng mit dem *tauḥīd*, d.h. dem Bekenntnis der Einheit Gottes, verbunden. Dieses Bekenntnis setzt in seinen Augen jedoch bereits eine Art von „Zweiheit" *(iṯnaynīya)* voraus, da Gott als *wāḥid* bzw. Einziger *(fard)* keinen *tauḥīd* benötigte, um Seine Einheit zu erweisen.[18] In dem Moment, in dem eine Aussage über die göttliche Einsheit getroffen wird, ist diese also strenggenommen bereits aufgehoben, sie besteht also nur in Gott selbst (fol. 178b/-1). Demzufolge kann der Mensch den *tauḥīd* nur verwirklichen, wenn er von seiner geschöpflichen Existenzweise vergeht, die ja ein Teil der „Vielheit" der Schöpfung ist, um die wahre Existenz *(al-wuǧūd)* zu erkennen (fol. 179a/-2f.); andererseits erscheint die Zweiheit als einzige Sichtweise, die durch die bloße Existenz eines Betrachters erforderlich ist (fol. 181a/12f.).

Aber auch dieser Betrachter selbst, also der Mensch, ist nicht als „einzig" im eigentlichen Sinn zu bezeichnen, da er aus zwei Komponenten – dem Körper und der jeweils einzelnen Seele, die eine Erscheinungsweise des Allgeistes ist – besteht.[19] Menschliche Individualität *(fardīya)* entsteht also aus dem Zusammenwirken des einzelnen Körpers mit dem gesamten, umfassenden Geist und ist damit eigentlich nicht als „Einzigsein" zu verstehen, sondern folgt der Existenz von zwei Elementen.[20] Wirkliche Individualität dagegen besitzen für Ibn al-ᶜArabī Erscheinungen, die aus drei Bestandteilen zusammengesetzt sind, da die Zahl 3 in der Mathematik die Reihe der (ungeraden) Primzahlen anführt.[21] Deshalb kann er sagen: „Also ist das erste Individuum/der erste (math.) Einer die Drei" *(fa-awwal al-afrād aṯ-ṯalāṯa)*.[22] – Hier zeigt sich

18 Ibn al-ᶜArabī, *Zulfat at-tamkīn*, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, AHLWARDT Nr. 3221 (We. 1631; als Verfasser angegeben: al-Ǧīlī), fol. 179a/3f.).

19 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-alif*, a.a.O. S. 7.

20 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O. S. 9.

21 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O. S. 6.

22 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O. S. 7.

einmal mehr die unvergleichliche Methode Ibn al-ᶜArabīs, scheinbar kaum zusammenhängende Dinge mithilfe der Bedeutungsvielfalt einzelner Termini – das arabische Wort *fard* kann nicht nur „Einzelperson, Individuum", sondern auch „ungerade Zahl" bedeuten! – gegenseitig zu begründen. Diese Beziehung zwischen der Einsheit und ihren Elementen wird dann in den *Futūḥāt* als selbstverständlich vorausgesetzt (z.B. ***11/175; 12/200f.***).

Wenn menschliche Individualität also n i c h t Einheit oder Einzigartigkeit bedeutet – letzteres wird durch die Herleitung der Seele des Menschen aus dem Allgeist in Frage gestellt bzw. von Ibn al-ᶜArabī abgelehnt: „Deshalb widerspricht die Individualität *(fardanīya)* der menschlichen Feinsubstanz *(laṭīfa)* ihrer Einsheit *(waḥdanīya)*"[23] –, wie ist dann die Stellung des Menschen gegenüber Gott zu sehen bzw. wodurch begründet sich die offenkundige Unterschiedlichkeit der menschlichen Charaktere und Verhaltensweisen?

Für Ibn al-ᶜArabī nimmt jeder Mensch durch seine „Feinsubstanz" bzw. Seele zwar teil an der einen und einzigen Existenz und damit auch an den vollkommenen Namen und Eigenschaften Gottes; es tun dies aber nicht alle Menschen in gleicher Weise. Vielmehr manifestieren sich diese Attribute gemäß der Disposition *(istiᶜdād)* der Geschöpfe in unterschiedlicher Intensität, so daß eine Individualität durch die unterschiedliche Disposition zur Verwirklichung der göttlichen Namen und Eigenschaften, die grundsätzlich alle Geschöpfe in sich tragen, begründet werden kann.[24] Hierbei gibt es einerseits besonders ausgezeichnete Menschen, die eine spezielle Fähigkeit zur Verwirklichung positiver Eigenschaften haben; diese Menschen sind die Heiligen, Gesandten und Propheten, die Ibn al-ᶜArabī in den *Futūḥāt* auch als *afrād* (eigentl. „Individuen") bezeichnet (z.B. ***12/12; 12/71; 12/100f.***); grundsätzlich sind aber alle Menschen dazu aufgerufen, diese positiven Charakterzüge durch die Befolgung von Koran und Sunna zu realisieren.[25] Auf der anderen Seite ergibt sich aus der Zurückführung a l l e r, also auch der negativen Eigenschaften auf Gott eine aus heutiger Sicht recht bedenkliche Beurteilung des Bösen: Im Anklang an die aš^{c}aritische Lehre, die einer Handlung in dem Moment, in dem sie einen Bezug zu Gott aufweist, die Möglichkeit des Böse-Seins abspricht, vertritt auch Ibn al-ᶜArabī die Ansicht, daß die Beurteilung einer Handlung als negativ lediglich dem menschlichen Standpunkt entspricht, die Tat an sich jedoch keineswegs

23 Ibn al-ᶜArabī, *Kitāb al-alif*, a.a.O. S. 7.

24 Vgl. W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-ᶜArabī and the Problem of Religious Diversity*, New York 1994, S. 21ff.

25 W.C. Chittick, a.a.O. S. 44f.

negativ sein muß. So wird in den *Fuṣūṣ* nicht nur der Kindermord in Ägypten zur Zeit des Mose dahingehend interpretiert, daß die Lebenskraft jedes der getöteten Kinder auf Mose überging und damit dem ganzen Ereignis eine göttliche Weisheit zugrundelag, die eine Stärkung der Position des Mose bedeutete[26] – ein kaum mehr als hilflos zu nennender Versuch, die bedrückende Lebenswirklichkeit mit der Fügung eines liebenden Gottes in Einklang zu bringen –, Ibn al-ᶜArabī muß auch so weit gehen, die Blutrache für einen Mörder abzulehnen, da auch der Mörder nach Gottes Ebenbild geschaffen ist.[27]

Es steht also keinem Menschen zu, über einen anderen zu richten, der von ihm wesensmäßig durch nichts unterschieden ist – hier scheint hinsichtlich des Aufschubs des Urteils murǧi'itisches Gedankengut nachzuwirken. Darüber hinaus ist der Mensch in Ibn al-ᶜArabīs Augen auch nicht als einheitliches Wesen zu betrachten; vielmehr ist er vielfältig bestimmt, was dazu führen kann, daß einer seiner Bestandteile Gottes gedenken kann, ein anderer aber nicht.[28] Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, daß Ibn al-ᶜArabīs Menschenbild grundsätzlich aš^{c}aritisch beeinflußt ist: Auch nach al-Aš^{c}arīs Lehre besteht der Mensch ja aus einer Vielzahl an Akzidentien, die zwar durch göttliche Wirkung miteinander harmonisieren können, dies aber durchaus nicht müssen. Wenn Ibn al-ᶜArabī diese Akzidentien mit den göttlichen Namen und Eigenschaften und damit dem göttlichen Wesen bzw. der Existenz überhaupt in Beziehung setzt, dann ist dies wohl als Versuch zusehen, das nach aš^{c}aritischer Ansicht Unerklärbare zu erklären, aber eben nicht als Widerlegung, sondern als Fortsetzung der aš^{c}aritischen Theologie: Die Akzidentien existieren nicht aus sich heraus unverbunden nebeneinander, sondern gehen letztlich auf den einen Gott zurück, wodurch die Einheit auch jedes einzelnen Menschen trotz seiner Vielfältigkeit begründet ist.

Auch für al-Ǧīlī ist menschliche Individualität eng mit dem Wesen Gottes verbunden, wie entsprechende Passagen im *Šarḥ* zeigen: Gott hat in jedes Seiner Geschöpfe eine jeweils einzigartige *laṭīfa* gelegt, also die feinstoffliche Substanz, die allein die Besonderung dieses Geschöpfes ausmacht und, obwohl sie in jedem Geschöpf einzigartig ist, immer die Gesamtheit der göttlichen Attribute aufweist, wodurch der Bezug zum Wesen Gottes hergestellt ist (**6**). Die Geschöpfe zeigen diese Attribute jedoch nicht in gleicher Weise: Je nach Hinzufügungen und Beziehungen, die sie in der geschöpflichen Welt eingehen, erscheint die *laṭīfa* in unterschiedlichen „Wirklichkeiten" *(ḥaqā'iq)*. Die Vielheit dieser

26 Ibn al-ᶜArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a.a.O. S. 197.
27 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O. S. 168.
28 Ibn al-ᶜArabī, a.a.O. S. 169.

Wirklichkeiten wird dabei nicht im Spannungsverhältnis zu Gottes Einsheit gesehen, ganz im Gegenteil: Sie ist der Ausdruck dieser allumfassenden Einsheit, die eben so umfassend ist, daß es keinerlei Wiederholungen oder Vervielfachungen von Eigenschaften und damit der existentiellen Stufen geben kann (**7f.**). Trotzdem ist die Einsheit nicht als aus unzähligen Eigenschaften „zusammengesetzt" zu verstehen, die eben in verschiedenen Geschöpfen erscheinen: Eine solche Zusammensetzung bzw. Aneinanderreihung von Attributen existiert nur auf der geschöpflichen Stufe, während es im göttlichen Wesen keinerlei Vielheit gibt (**45**). Die Individualität des Menschen wird also auch hier mit der Einsheit Gottes begründet (**155f., 165**).

Aber auch al-Ǧīlī kennt die besondere Bestimmung einiger Menschen, die offenbar mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet sind: „Jeder einzelne dieser menschlichen Art ist ein Abbild *(nusḫa)* des anderen in seiner Vollkommenheit; kein anderer hat etwas, das jemand nicht hat, außer wenn es um etwas Nichtwesentliches geht, wie z.B. bei jemandem, dem Hände oder Füße amputiert wurden, oder der wegen etwas, das ihm im Bauch seiner Mutter widerfuhr, blind geboren wurde. Wenn aber das Akzidentielle nicht vorhanden ist, dann sind sie wie zwei einander entgegengesetzte Spiegel: In jedem einzelnen gibt es das, was es im anderen gibt. Aber es ist einer dabei, in dem die Dinge potentiell, und einer, in dem sie wirklich vorhanden sind. Dies sind die vollkommensten Propheten und Heiligen."[29] Die Propheten und Heiligen sind also dadurch ausgezeichnet, daß sie die Möglichkeiten nicht nur, wie jedes andere Geschöpf auch, in sich tragen, sondern sie auch verwirklichen, und zwar nicht innerhalb der Grenzen des Diesseits, sondern auf der Stufe der reinen Existenz, also Gottes: Das bedeutet ihr „wirkliches Vorhandensein" in ihnen.

In der Theologie der Einsheit wird menschliche Individualität also gerade in der Bestimmung des einzelnen Menschen durch Gott gesehen. Damit unterscheidet sich diese Denkrichtung grundlegend von der Ansicht der Muᶜtazila, die den Menschen als bloße Anhäufung von – geschaffenen – Akzidentien betrachtet und eine Individualität eigentlich nur in dem Bereich zulassen kann, der nicht von Gott bestimmt ist, nämlich im Bereich der Willens- und Handlungsfreiheit. Für al-Ašᶜarī existiert kein solcher Freiraum: Jedes einzelne Akzidens wird in jedem Moment unmittelbar von dem völlig transzendenten Gott bestimmt, und auch das Zusammenwirken der Akzidentien ist letztlich ein von Gott gesetztes Akzidens, das dieser jederzeit wieder zurücknehmen kann. Die im Koran erwähnte Stellvertreterschaft, die die Muᶜtazila noch im frei-

29 Al-Ǧīlī, *Al-Insān al-kāmil*, a.a.O.; Teil 2, S. 71.

en Willen des Menschen als Abbild des uneingeschränkten göttlichen Willens (d.h. eigentlich umgekehrt, da der muᶜtazilitische Analogieschluß vom Menschen auf Gott verläuft) sehen kann, läßt sich mit dem aš^{c}aritischen Konzept, das der Schöpfung und damit dem Menschen keinerlei eigene Seinsmächtigkeit zugesteht, überhaupt nicht mehr nachvollziehen; denn wie soll der Mensch Stellvertreter bzw. Abbild eines ganz Anderen sein?

Die Theologie der Einsheit bietet eine Möglichkeit, beide Denksysteme miteinander zu verbinden, ohne in deren Aporien zu verfallen: Gott bestimmt alle Weltzusammenhänge und besondert jedes einzelne Geschöpf, damit auch jeden einzelnen Menschen; aber er tut dies nicht als völlig transzendenter, sondern als existentiell mit der Schöpfung verbundener Schöpfer. Der Mensch entfaltet sein Wesen also nicht in einem „gottleeren" Raum, sondern gerade auf dem Hintergrund der göttlichen Besonderung, wobei die unermeßliche Fülle des göttlichen Wesens die innere und äußere Gleichförmigkeit der Menschen verhindert. Durch diese Fülle wird nicht ausgeschlossen, daß es innere Zerrissenheit bei den Menschen geben kann; es können also moralisches Bewußtsein und tatsächlicher Handlungswille auseinandergehen, wie das Beispiel des Mörders zeigte. Trotzdem hat jeder Mensch ein einheitliches Ichbewußtsein[30] – die Möglichkeit einer Persönlichkeits- bzw. Bewußtseinsspaltung gehört in den Bereich der modernen Psychologie und ist deshalb für die mittelalterliche Theologie irrelevant –, das die Einheit des göttlichen Wesens widerspiegelt.

Die verschiedenen Charakterzüge der Menschen verweisen also auf das göttliche Wesen, das alles umfaßt, wohingegen das Ichbewußtsein des einzelnen Menschen, das trotz möglicher innerer Uneinheitlichkeit seine bestimmte Individualität ausmacht, die Einsheit Gottes zeigt: Das Wesen Gottes zwischen Einsheit und Vielheit wird in der Theologie der Einsheit also so weit wie möglich auf den Menschen übertragen, der so nicht nur im eigentlichen Sinne als Abbild und Stellvertreter Gottes verstanden werden kann; das Bild des Menschen, das sich so gewinnen läßt, erscheint auch ungleich realistischer als alle vorherigen anthropologischen Ansätze!

30 Dieser Gedanke ist vereinzelt bereits bei Denkern der aš^{c}aritischen Schule zu finden, die die aš^{c}aritische Anthropologie nicht zufriedenstellen konnte; zum Beispiel Faḫr ad-Dīn ar-Rāzīs vgl. T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, a.a.O. S. 190. Die Verbindung mit dem göttlichen Sein finden wir hier jedoch noch nicht!

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Ein Tropfen im Meer des Wissens, um mit al-Ǧīlī zu sprechen – mehr kann eine Untersuchung auf der Grundlage eines Textes, der praktisch alle Bereiche der islamischen Gedankenwelt anspricht, kaum sein. Trotzdem lassen sich hier einige Punkte charakterisieren, die auf der vorliegenden Untersuchung ausgewählter Themen der religiösen Gedankenwelt Ibn al-ᶜArabīs im Spiegel seines späteren Kommentators beruhen und einerseits Ansätze darstellen, die Position beider Denker, mithin der „Theologie der Einsheit" in der islamischen Theologiegeschichte nachzuzeichnen, andererseits zu weiteren Forschungen auf dem Gebiet der mystisch beeinflußten Theologie anregen könnten.

Zunächst jedoch eine Bemerkung auf gattungsgeschichtlicher Ebene. Der Vergleich des kommentierten Textes mit den späteren Erläuterungen hat gezeigt, daß ein Kommentar eines theologischen Textes zwar so konzipiert sein k a n n, daß Textstellen aus dem unmittelbaren Zusammenhang heraus oder aus dem weiteren textlichen Umfeld des Autors erläutert werden. So werden hier etwa Stellen aus Futūḥāt-Kapiteln angeführt, die nicht den eigentlich kommentierten Passagen entstammen, z.B. die Erwähnung der altägyptischen Inschriften auf den Tempeln oder Pyramiden. Ebenso finden sich im *Šarḥ* Erläuterungen, die anderen Werken des kommentierten Autors entnommen sind, wie z.B. die Interpretation des *laisa ka-miṯlihī šaiʾ*, die in den *Fuṣūṣ al-ḥikam* zu finden ist. Eine unabdingbare Voraussetzung für die Abfassung eines Kommentars ist dieser enge Bezug zum literarischen Kontext des ursprünglichen Autors jedoch offenbar nicht. Denn neben dieser Art von Erklärung fanden wir weitaus häufiger eine Kommentierung aus eigenen Werken des Kommentators. So verweist al-Ǧīlī immer wieder explizit auf Schriften, in denen er die gerade angesprochene Thematik ausführlich dargestellt hat; dabei kann es dann auch vorkommen, daß er die Ausführungen des Autors der *Futūḥāt* „vergißt", wie das Beispiel der Buchstabenklasse zeigte. Hier scheint der kommentierte Text eher als „Aufhänger" gedient zu haben, um dem Kommentator die Darlegung eigener Gedanken zu ermöglichen. Ebenso kann, wie auch im *Insān al-kāmil* mehrfach zu beobachten ist, offene Kritik an der Meinung Ibn al-ᶜArabīs geübt werden, wenn z.B. die Stellung des Vollkommenen Menschen zwischen Schöpfer und Schöpfung unterschiedlich beurteilt wird. Insofern geht der *Šarḥ* eigentlich über einen Kommentar im strengen Sinne hinaus.

Durch diese Eigenart der Kommentierung bietet al-Ǧīlīs Text nicht nur die Möglichkeit, einen Einblick in die Gedanken des „größten Scheichs" zu bekommen – die zusammenfassende Erklärung grundlegender, ständig wiederkehrender Termini wie *sirr* oder *ḥaqīqa*, deren Bedeutung vom heutigen Sprachgebrauch oft erheblich abweicht, ist in der Tat eine nicht zu unterschätzende Hilfe. Vielmehr kann der Kommentar auch als Anregung zu weiteren Studien über Person und Werk des Kommentators selbst dienen, etwa durch die Erwähnung einiger bislang nicht nachgewiesener Schriften. Dadurch wäre vielleicht auch eine nähere Bestimmung der religiösen und literarischen Traditionen möglich, in denen al-Ǧīlī stand, etwa seine Beziehungen zu den Schriften des ᶜAbd al-Qādir al-Ǧilānī, dessen Gefolgschaft er gewöhnlich zugerechnet wird.

Existieren in dieser Hinsicht also bislang mehr Fragen als Antworten, läßt sich doch an der Art und Weise, in der al-Ǧīlī seine Gedanken mit denen Ibn al-ᶜArabīs in Beziehung setzt, eine Entwicklung der „Theologie der Einsheit" ablesen: War der Autor der *Futūḥāt* noch bemüht, die Transzendenz Gottes angesichts Seiner Immanenz, ohne deren Annahme Aussagen über Gott schwerlich begründet werden können, durch die Überzeugung zu wahren, daß die wahre, absolute Existenz Gott allein zukommt, das Dasein der Schöpfung dagegen lediglich ein von Gott verliehenes, relatives Dasein ist, existiert für al-Ǧīlī nur noch die eine, göttliche Form des Daseins, die in der Schöpfung durch die menschliche Sichtweise, aber nicht *per se* von der Existenzweise Gottes unterschieden ist. „Einsheit der Existenz" beinhaltet also für Ibn al-ᶜArabī noch die Möglichkeit einer Relativierung dieser Existenz, während al-Ǧīlī diese Relativierung nicht mehr zuläßt. So gerät er dann oftmals in gefährliche Nähe zu pantheistischen Vorstellungen, wenn er die Erfaßbarkeit des göttlichen Wesens zwar einerseits leugnet, andererseits aber immer wieder in Aussicht stellt.

Ein weiterer Punkt, der die Darstellungsweise Ibn al-ᶜArabīs von der al-Ǧīlīs unterscheidet, liegt in seiner ständigen Bezugnahme auf theologiegeschichtliche Gruppen und Positionen. Dabei läßt sich beobachten, daß der angeblich häretische Denker die muᶜtazilitischen Lehren durchweg ablehnt, die ungleich weniger auf menschliche Handlungs- und Gedankenfreiheit abgestellten Doktrinen der Aš ᶜarīya dagegen zwar nicht uneingeschränkt anerkennt, aber eindeutig als Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen betrachtet. Demgegenüber kann al-Ǧīlī manchmal eher muᶜtazilitische Vorstellungen übernehmen, wie die Untersuchung der Attributenlehre zeigte; im Ganzen zeigt sein Werk jedoch kaum explizite Auseinandersetzungen mit theologischen Lehrmeinungen.

Die vorliegende Untersuchung ist eher text- als themenorientiert, d.h. es ging weniger darum, die Entwicklung der angesprochenen Themen durch das Gesamtwerk al-Ǧīlīs oder Ibn al-ᶜArabīs – was in dessen Fall von vorn herein unmöglich ist – hindurch zu verfolgen. Im Grunde ist jedes einzelne der angesprochenen Themen eine eigenständige Untersuchung wert. So gibt es m.W. keine umfassende Darstellung der Entwicklung, die die Buchstabenmystik in der theologischen Literatur genommen hat. In diesem Zusammenhang wäre auch die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Mystik und Magie von Interesse. Die Interpretation theologischer Themen, die in dieser Untersuchung doch recht summarisch abgehandelt werden konnten, in den verschiedenen Richtungen allein der frühen Muᶜtazila würde ebenfalls reichlich Material ergeben. Hier war das Ziel jedoch keine umfassende Herleitung einzelner theologischer Gedanken des „größten Scheichs" aus dem Gesamtbestand der theologischen Quellen; vielmehr sollten exemplarisch ausgewählte Bereiche, die sowohl im zugrundeliegenden *Futūḥāt*-Text als auch im Kommentar besonders ausführlich behandelt werden, punktuell beleuchtet werden, wobei sich der Vergleich mit Ansichten der rationalistischen Theologie muᶜtazilitischer und aš ᶜarītischer Richtung wiederum auf einige ausgewählte Textstellen beschränkte. Dabei zeigte sich, daß sich diese beiden „klassischen" theologischen Richtungen keinesfalls als zwei klar voneinander abzugrenzende Blöcke gegenüberstehen. Vielmehr gibt es innerhalb der Muᶜtazila zahlreiche Strömungen, die erheblich voneinander abweichen können, so daß die Entwicklung der Aš ᶜarīya letztlich als eine dieser Strömungen aufgefaßt werden kann.

Gemeinsam ist diesen Denkrichtungen, daß sie die existentiellen Fragen, die die Menschen in ihrer Auseinandersetzung mit der göttlichen Ordnung beschäftigt haben müssen, nicht lösen konnten bzw. durch ihre Argumentationen neue und bedrohliche Fragen aufwarfen: Wie kann Gott, der ganz Andere, die Welt lenken, die Er als Zeichen für sich selbst erschaffen hat? Wie kann die Welt ein Zeichen für den ganz Anderen sein? Wieso ist Gott ganz anders, wenn Er doch hört, sieht, sich auf Seinen Thron setzt, also handelt wie die Menschen auch? Wozu dient das geoffenbarte Gesetz, wenn Gott der allein Seinsmächtige ist? Wodurch ist die besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung begründet? – Wie wenig die Antworten, die Muᶜtazila und Aš ᶜarīya auf diese Fragen fanden, mit der Lebenswirklichkeit der Menschen zu tun hatten – abgesehen davon, daß etwa die Notwendigkeit der gesetzlichen Regelung menschlichen Zusammenlebens und damit auch die Notwendigkeit einer weltlichen Autorität eigentlich überhaupt nicht beantwortet wurden –, zeigt sich nicht nur daran, daß der theologische Rationalismus eine relativ kurzlebige Erscheinung war und bereits gegen Ende

des 11. Jahrhunderts wieder zurückgedrängt worden war, sondern auch an der starken Attraktivität magischer Theorien und Praktiken, die etwa Ibn Ḫaldūn selbstverständlich zusammen mit mystisch-theologischen Vorstellungen abhandelt. Was lag schließlich angesichts der drohenden Entmachtung des Menschen näher, als den Spieß förmlich umzudrehen, indem man als Mensch nach Möglichkeiten suchte, den ewigen Lauf der Dinge zu beeinflußen, anstatt sich von einer völlig unbegreifbaren Macht bestimmen zu lassen?

Die Theologie der Einsheit hat es sich offensichtlich zum Ziel gesetzt, diese das Selbstverständnis des Menschen berührenden Fragestellungen zu beantworten, ohne Schöpfer oder Schöpfung in ihrer Macht einzuschränken. Dabei hat sie einen Weg der Erkenntnis aufgezeigt, den der Rationalismus offensichtlich nicht anerkennen wollte: die direkte göttliche Offenbarung, den sowohl von Ibn al-ᶜArabī als auch von al-Ǧīlī immer wieder angeführten *kašf*. Wichtig ist jedoch, daß weder dieser Erkenntnisweg an sich noch die Ergebnisse, die auf diesem Wege erlangt werden, im Gegensatz zu dem Bemühen um Erkenntnis durch Koran und Sunna stehen: Die aus den „traditionellen" Quellen der Erkenntnis zu ziehenden Folgerungen sind über alle Zweifel erhaben, wie beide Autoren immer wieder betonen und wie auch die ständige Untermauerung ihrer Behauptungen mit Koran- und Hadithzitaten beweisen. Es zeigt sich also, daß nicht nur das Empfangen von Offenbarungen – der Koran spricht vom Siegel der Propheten, nicht aber der Prophetie! –, sondern auch der Inhalt dieser Offenbarungen nicht mit den traditionellen Offenbarungsschriften in „Konkurrenz" treten muß. Darüber hinaus widersprechen die so erlangten Erkenntnisse nicht den Urteilen des Verstandes, im Gegenteil: Sie können einen Weg aufzeigen, wie der Verstand zu Urteilen kommen kann.

Wie wir mehrfach feststellen konnten, lehnt sich die Theologie der „Einsheit der Existenz" in ihrer Gotteslehre eher an aš^{c}aritisches Denken an: Gott ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Lenker a l l e r Weltzusammenhänge. Daß dieses Gottesbild jedoch keine Abwertung der Schöpfung, insbesondere des Menschen bedeuten muß, wird nun durch die Annahme einer existentiellen Verbindung zwischen Gott und Mensch dargelegt: Durch diese Beziehung läßt sich auch das Menschsein des Menschen, sein integratives Selbstbewußtsein in Relation zur Einheit Gottes begründen. Insofern bedeutet die göttliche Prädestination des Menschen keine Absage an dessen Eigenverantwortlichkeit für seine Handlungen; genausowenig wird durch den einheitlichen Ursprung alles Existierenden die menschliche Individualität geleugnet. Vielmehr wird beides durch diesen engen Bezug erst ermöglicht.

Aber nicht nur das Wie, auch das Warum der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist eine Frage, die die islamischen Theologen immer wieder beschäftigt hat. Die traditionellen Antworten, die auf der Souveränität und Unhinterfragbarkeit des göttlichen Willens zielten, konnten die Menschen kaum zufriedengestellt haben; auch dies dürfte ein Grund für die Beliebtheit magischer Praktiken gewesen sein. Demgegenüber ermöglicht die Annahme einer existentiellen Verbindung zwischen Gott und Mensch eine eher persönliche Beziehung nicht nur des Menschen zu seinem Gott, sondern auch Gottes zu seiner Schöpfung, insbesondere zu jedem einzelnen Menschen. Diese enge affektive Beziehung, die schon im Koran durch die unzähligen Stellen angedeutet ist, die Gottes Großmut, Seine Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft betonen, wurde im frühen Sufismus zu der eigenständigen Form der „Liebesmystik" weiterentwickelt, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das zweier Liebender beschrieb und besonders in den berühmten Gedichten der Rābiᶜa al-ᶜAdawīya fast pathologische Züge annehmen konnte. In dieser Tradition steht Ibn al-ᶜArabī, wenn er als wichtigstes Motiv des göttlichen Handelns an der Schöpfung die Liebe Gottes zu Seinen Geschöpfen immer wieder herausstellt. Auch aus diesem Grunde erscheint die Attraktivität, die seine Gedanken über Jahrhunderte hinweg auf die islamische und nichtislamische Welt ausübten, verständlich. Die Bedeutung jedes einzelnen Menschen, seine Besonderung als Gegenüber u n d Abbild Gottes zugleich läßt sich so auch völlig „untheologisch" begründen. Daß gerade dieser Zusammenhang keineswegs auf die islamische Theologie des Mittelalters beschränkt ist, sondern auch ein „modernes" Selbstverständnis des Menschen beschreiben kann, mögen als Abschluß folgende Sätze des bekanntermaßen von orientalischen Lebens- und Denkweisen nicht nur durch seine jüdische Herkunft, sondern auch durch ausgedehnte Reisen stark beeinflußte tschechisch-österreichischen Literaten Franz Werfel aus seinem Legendenfragment „*Die Fürbitterin der Tiere*"[1] zeigen:

> „Es ist göttlicher Wille und mithin kosmisches Gesetz, daß nichts sich wiederhole. Die ewige Schöpfer- und Erfinderkraft läßt sich nicht lumpen. Wäre im Kreis der Erscheinungen nur ein einziges Hälmchen oder Tierchen einem anderen vollkommen gleich, jenes Gesetz wäre aufgehoben und die Welt in ihrem Sein bedroht. (Daher kommt es, daß in der höheren Ordnung allem Zwillingshaften das Anstößige eines beinahe unerlaubten Grenzfalles innewohnt.)

1 F. Werfel, *Weissenstein, der Weltverbesserer.* Erzählungen, Frankfurt/M. 1990, S. 28f.

Aus den beiden Urgründen, dem männlichen und dem weiblichen, wird die naturnotwendige Folge geboren. Aber die zuchtgläubigen Vernünftler irren, wenn sie in diesen Grundelementen eine Gleichung sehen, aus der sich die Unbekannte, das Kind, gültig errechnen läßt. Ob es sich um die Geburt eines Regenwurms oder eines Genius handelt, jedesmal wird die natürliche Notwendigkeit durch die übernatürliche Freiheit durchstrahlt. An jeder Wiege steht der Engel des Wunders. Im Sinne der ursprünglichen, einmaligen, unwiederholbaren Neuheit ist jeder Schmetterling, der aus der Puppe kriecht, ein Wunder, das Vater und Mutter verleugnet. Der Schöpfer will am jüngsten Tage des Gedenkens nicht von einer gestaltlosen grauen Masse umgeben sein, sondern von Individuen. Persönliche Liebe kann nichts Unbestimmtes lieben, sondern immer nur die Person. Die persönlichste aller Lieben, die Liebe Gottes, bedarf einer Unendlichkeit unwiederholbarer Persönlichkeit für ihr Herz. So mag es denn die göttliche Liebe in Person sein, die nicht duldet, daß ein Wesen dem anderen gleiche. Sie verteilt mit unfaßlicher Phantasie die Punkte auf den Flügeln jedes Kohlweißlings immer anders, damit sie auch diese nichtigen Geschöpfe dereinst wiedererkenne mit ihrem heiligen allerbarmenden Gedächtnis. In Gott gibt es kein Kind, das andere Eltern hätte als Ihn."

LITERATURVERZEICHNIS

Die folgende Bibliographie soll nicht nur die in der Arbeit direkt angeführte Literatur nachweisen, sondern darüber hinaus einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der literarischen Erschließbarkeit von Themen bieten, die mehr oder minder unmittelbar mit dem Namen Ibn al-ᶜArabīs verbunden werden. Daher geht die Anzahl der verzeichneten Sekundärliteratur, besonders zu 3.2, erheblich über die der tatsächlich berücksichtigten Werke hinaus. Insofern ist das Literaturverzeichnis auch als Quelle für spezielle Literaturrecherchen konzipiert. Die verwendeten Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen etc. entsprechen in der Regel denen des „Index Islamicus".

1. Allgemeine Nachschlagewerke und Gesamtdarstellungen

- AHLWARDT, W., *Die Handschriften – Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*; Siebenter Band: Verzeichnis der arabischen Handschriften Bd. 1–10, Berlin 1887 ff.
- BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden ²1943 ff.
- EI²: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden/London 1960 ff.
- FERCHL, D., *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Stuttgart 1991
- *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975 ff.
- AL-MUNAĞĞID, S., *Qawāᶜid taḥqīq al-maḫṭūṭāt*, Beirut ⁵1976
- NAGEL, T., *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994
- Ders., *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1991
- PARET, R. (Übers.), *Der Koran*, Stuttgart ²1980
- WENSINCK, A.J., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 Bde. Leiden 1936 – 1969, Bd. 8 Leiden 1988

2. Literatur zum Sufitum

- AFFIFI (AFIFI), A.A. (A.E.), *At-Taṣawwuf: aṭ-ṭaurat ar-rūḥānīya fi l-Islām*, Kairo 1963
- ANDRAE, T., *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960
- ARBERRY, A.J., *An Introduction to the History of Sufism*, London 1942
- Ders., *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London 1950
- BURCKHARDT, T., *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*, München 1953
- MACDONALD, D.B., *The Religious Life and Attitude in Islam*, Chicago 1909
- MASSIGNON, L., *Essai sur les Origines de Lexique technique de la Mystique musulmane* (= Etudes Musulmanes 2), Paris 1954
- MEIER, F., *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams*, in: Eranos-Jhb. 14 (1946), S. 149–227

- Ders., *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*, in: Eranos-Jhb. 23 (1954), S. 99–139
- Ders., *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel 1943
- Nasr, S.H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge 1964
- Ders., *Three Muslim Sages*, Cambrigde 1964
- Ders. (Hg.), *Islamic Spirituality*, London 1987
- Ders., *Sufi Essays*, London 1972
- Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam*, London 1963
- Palmer, E.H., *Oriental Mysticism. A treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*. London 1867
- Šāh al-Hāšimī, I., *Die Sufis*, Düsseldorf 1976
- Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985

3. Literatur zu Ibn al-ᶜArabī

3.1. Texte

- *Fuṣūṣ al-ḥikam,* ed. A.A. Afifi, Beirut o.J.; Übers. v. H. Kofler u.d.T. *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, Graz 1970
- *Al-Futūḥāt al-makkīya,* 4 Bde. ed. Beirut o.J. (Nachdruck der Ausgabe Bulaq 1327h.); bisher 14 Bde. ed. O. Yahya, Kairo 1972 ff.
- *Al-Isfār ᶜan-natā' iǧ al-asfār,* Übers. v. D. Gril u.d.T. *Ibn ᶜArabī: Le Devoilement du Effets du Voyage*, Combas 1994; Übers. v. R.T. Harris u.d.T. *Journey to the Lord of Power: a Sufi manual on retreat, with notes from a commentary by ᶜAbdul-Karīm Jīlī*, London 1981
- *Rasā' il,* ed. Beirut o.J.
- *Zulfat at-tamkīn,* Ms. Berlin, Ahlwardt a.a.O. Nr. 3221 (Als Autor angegeben: al-Ǧīlī; für die – unsichere – Zuschreibung zu Ibn al-ᶜArabī vgl. O. Yahya, a.a.O. Bd.1, S. 283/Nr. 218)
- (Pseudo) *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm,* ed. Beirut 1968

3.2. Sekundärliteratur

- Abadi, A., *Theophany of Perfection*, Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 1 (1982), S. 26–29
- Addas, C., *Ibn ᶜArabī ou la Quete du soufre rouge*, Paris 1989, Engl. u.d.T. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ᶜArabī*, Cambridge 1993
- Affifi (Afifi). A.A. (A.E.), *The mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ᶜArabī*, Cambridge 1939
- Ders., *The Works of Ibn ᶜArabī in the light of a memorandum drawn up by him*, in: Bull. Fac. Arts Alexandria 8 (1954), S. 109–117
- Anawati, G.C., *L'Alchimie du bonheur d'Ibn ᶜArabī*, in: Revue de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, Mélanges 6, 1959–1961
- Arnaldez, R., *Le Moi divin dans la pensée d'Ibn ᶜArabī*, in: Mélanges offerts à H. Corbin, Teheran 1977

- Asín Palacios, M., *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid 1931
- Ders., *Vidas de santones andaluces: la „Epistola de la Santidad" de Ibn ᶜArabī de Murcia*, Madrid 1933
- Austin, R.W.J., *Ibn al-ᶜArabī: The Bezels of Wisdom*, Ramsey 1981
- Avens, R., *Prophetic philosophy of Ibn ᶜArabī*, in: Hamdard Islamicus 9, iv (1986), S. 3–28
- Bachmann, P., *De l'invective contre la fatalité à l'amour du destin: une ligne de développement dans la poésie arabe? A propos d'un poème du Dīwān d'Ibn al-ᶜArabī*, in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987/8), S. 70–82
- Ders., *Ein Tafsīr in Versen: zu einer Gruppe von Gedichten im „Dīwān" Ibn al-ᶜArabīs*, in: Der Islam 65 (1988), S. 38–45
- Ders., *Zwei Verse von Muhyī d-dīn Ibn al-ᶜArabī über den „Plural der kleinen Menge"*, in: U. Klenk, K.-H. Körner, W. Thümmel (Hg.), *Variatio Linguarum: Beiträge zu Sprachvergleich und Sprachentwicklung*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Gustav Ineichen, Stuttgart 1989, S. 1–11
- Badawi, A., *Abū Madyan et Ibn ᶜArabī*, in: Mohyiddine Ibn ᶜArabī, Kairo 1969
- Ders., *Autobibliographía de Ibn ᶜArabī*, in: And. 20 (1955), S. 107–128
- Bayrakdar, M., *Cosmological relativity of Ibn al-ᶜArabī*, in: Ankara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Derjesi 28 (1986), S. 127–133
- Bielawski, J., *Muhyī ad-Dīn ibn ᶜArabī, moniste arabe musulman du XII – XIIIe siècle et sa conception de l'„unité de l'etre" – waḥdat al-wuǧūd*, in: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter II, Berlin etc. 1981, S. 738–745
- Bossert, J., *Ibn ᶜArabī and his philosophy*, IC 55 (1981), S. 241–254
- Burckhardt, T., *Mystical Astrology according to Ibn ᶜArabī, Translated from French by* B. Rauf, Aldsworth 1977
- Cantarisso, V., *Ibn ᶜArabī, poet of love; an ode to Nizām*, in: Literature East and West 11 (1967), S. 104–118
- Cherif-Chergui, A., *Riflessioni su Ibn ᶜArabī, mistico universale*, in: Islam: Storia e Civiltà 6 (1987), 229–239
- Chittick, W.C., *Death and the world of imagination: Ibn al-ᶜArabī's eschatology*, in: Muslim World 78 (1988), S. 51–82
- Ders., *Ibn ᶜArabīs own summary of the Fuṣūṣ: The Imprint of the Bezels of the Wisdom*, in: Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 1 (1982), S. 30–93
- Ders., *The Last Will and Testament of Ibn ᶜArabī's Foremost Disciple*, in: Sophia Perennis, Teheran 1978, vol. IV, no. 1
- Ders., *Imaginal Worlds. Ibn al-ᶜArabī and the Problem of Religious Diversity*, New York 1994
- Ders., *Rūmī and waḥdat al-wuǧūd*, in: A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh (Hg.), *Poetry and mysticism in Islam. The heritage of Rūmī*, Cambridge 1994 (= Giorgio levi delle Vida ‚Biennal Conference Proceedings 11), S. 70–111
- Chodkiewicz, M., *The Diffusion of Ibn ᶜArabī's Doctrine*, in: Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 9 (1991), S. 36–57
- Ders., *Ibn ᶜArabī: la lettre et la loi*, in: Actes du colloque: Mystique, culture et societé, Paris 1983, S. 27–40, Engl. u.d.T. *An Ocean without Shore: Ibn ᶜArabī, the Book, and the Law*, Albany 1993
- Ders., *Les Prèmieres Polémiques autour d'Ibn ᶜArabī: Ibn Taymiyya*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Université Paris IV, Paris 1984

- Ders., *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ᶜArabī*, Paris 1986
- Corbin, H., *Ibn ᶜArabī aux funerailles d'Averroes*, in: Table ronde 126 (1985), S. 52–60
- Ders., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ᶜArabī*, Paris 1977
- Corriente, F., *La poesia estrófica de Ibn al-ᶜArabī de Murcia*, in: Sharq al-Andalus 3 (1986), S. 19–24
- Cruz Hernandez, M., *El problema del sel en Ibn ᶜArabī de Murcia*, in: And. 30 (1965), S. 79–87
- Deladrière, R., *La notion de „predisposition" (istiᶜdād) selon Ibn ᶜArabī et ses disciples*, in: Cahiers d`Études Arabes 1 (1987), S. 69–85
- Ders., *Les oevres manuscrites de Muhyī al-dīn Ibn ᶜArabī à la grand mosque al-Zaytuna de Tunis*, in: Arabica 13 (1966), S. 168–172
- Ders., *La profession de foi d'Ibn ᶜArabī. Texte, traduction et commentaire de la tadkira*, Diss. Paris 1974
- Dupre, A., *Muhyiddin Ibn ᶜArabī and St. Albertus Magnus of Cologne: a consideration*, in: Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 1 (1982), S. 12–19
- Garcia Domingues, J.D., *Los mestres luso-arabes de Ibn ᶜArabī*, in: Orientalia Hispanica I, 1974, S. 297–304
- Ghurab, M.M., *Al-Fiqh ᶜinda as-Šayḫ al-Akbar,* Damaskus 1981
- Ders., *Al-Ḥubb wa l-maḥabba al-ilāhīya,* Damaskus 1983
- Ders., *Al-Insān al-kāmil min kalām aš-Šayḫ al-Akbar,* Damaskus 1981
- Ders., *Al-Ḥayāl min kalām aš-Šayḫ al-Akbar,* Damaskus 1984
- Ders., *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Damaskus 1983
- Ders., *Šarḥ kalimāt aṣ-ṣūfīya min kalām aš-Šayḫ al-Akbar*, Damaskus 1981
- Ders., *Aš-Šayḫ al-Akbar Muhyī d-Dīn Ibn ᶜArabī*, Damaskus 1983
- Gilis, Ch.-A., *La sagesse de la réalité actuelle dans le verbe de Dawud (David),* in: Études Traditionelles 77 (1976), S. 102–124; 162–185 und 78 (1977), S. 27–45
- Gómez Nogales, S., *La immortalidad del alma en Ibn ᶜArabī*, in: RIE 14 (1967f.), S. 193–209
- Gril, D., *Le Personnage coranique de Pharaon d'après l'interpretation d'Ibn ᶜArabī*, in: Annales islamologiques XIV, 1978
- Hakki, B.I., *Translation of and Commentary on Fuṣūṣ al-ḥikam*, Oxford/Istanbul 1986
- Hirtenstein, S./Notcutt (Hg.), *Muhyiddin Ibn ᶜArabī: A Commemorative Volume*, London 1993
- Homerin, Th.E., *Ibn ᶜArabī in the People's Assembly: religion, press and politics in Sadat's Egypt*, in: Middle East Journal 40 (1986), S. 462–477
- Husaini, S.A.Q., *The Pantheistic Monism of Ibn al-ᶜArabī*, Lahore 1970
- Ibn Taimiya: *Ar-radd ala Ibn ᶜArabī wa-ṣ-ṣūfīya,* in: *Maǧmūᶜat rasāʾil šayḫ al-islām Ibn Taimīya,* Kairo 1923–30
- Ihsanullah Khan, M., *A critical exposition of Mohiuddin ibn al-ᶜArabī's Sufism*, in: J. Univ. Peshawar 3 (1954), S. 1–12
- Izutsu, T., *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, Los Angeles, London 1984
- Jeffery, A., *Ibn al-ᶜArabī's Shajarat al-kaun*, Lahore 1979
- Jurji, E.J., *The conciliatory tone of Ibn ᶜArabī*, in: MW 28 (1938), S. 28–42

- KASSIM, M., *La problème de la prédestination et du libre arbitre chez Leibniz et Ibn ᶜArabī,* in: Annuals of Faculty of Dar al-Ulum 1972 f., S. 1–26
- KENNEDY, P.F., *Muslim Sources of Dante*? in: AGIUS, D.A./HITCHCOCK, R. (Hg.), *The Arab influence in medieval Europe,* Reading 1994, S. 63–82
- LANDAU, R., *The Philosophy of Ibn ᶜArabī*, London 1959
- LITTLE, J.T., *Al-Insān al-kāmil: the perfect man according to Ibn al-ᶜArabī*, in: Muslim World 77 (1987), S. 43–54
- MACEVAN, R., *Beginning a study of the work of Ibn ᶜArabī*, in: Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 1 (1982), S. 20–29
- MEDDEB, A., *La imagen y lo invisible: Ibn ᶜArabī/San Juan de la Cruz.* I Coloquia Hispano-Islamico de Ronda etc., 1984. Ronda: Caja de Ahorvos de Ronda 1985, S. 59–75
- Ders., *La religion de l'Autre: Ibn ᶜArabī/Ramon Lull*, in: Gli interscambio culturali… Naples 1986, S. 881–893
- MEIER, F., *Das Mysterium der Kaᶜba. Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik*, in: Eranos-Jhb. 11 (1944), S. 187–214
- MEYER, E., *Ein kurzer Traktat Ibn ᶜArabī's über die aᶜyān aṯ-ṯābita,* in: Oriens 27–28 (1981), S. 226–265
- Ders., *Ibn ᶜArabī begegnet Ibn Rušd: Variationen zum Thema Gotteserkenntnis*, in: Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 3 (1986), S. 280–334
- MORRIS, J.W., *Ibn ᶜArabī and his interpreters, Part I: recent French translations*, in: JAOS 106 (1986), S. 539–551; *Part II: influences and interpretations*, in: JAOS 107 (1987), S. 101–119
- Ders., *The spiritual ascension. Ibn ᶜArabī and the Miᶜrāj. Part II,* in: JAOS 108 (1988), S. 63–77
- Ders., *Ibn ᶜArabī's „esoterism": the problem of spiritual authority*, in: Studia Islamica 71 (1990), S. 37–64
- NAGEL, T., *Ibn al-ᶜArabī und das Aschᶜaritentum,*: in: M. KLÖCKNER/U. TWORUSCHKA (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident: Festschrift A. Falaturi*, Köln/Wien 1991 (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 21), S. 207–245
- NAJEM-SFAIR, J., *L'esperienza religiosa di Ibn ᶜArabī*, in: Islam: Storia e Civiltà 30/9 (1990), S. 7–15; 91; 93
- NASR, S.H., *Seventh century Sufism and the school of Ibn ᶜArabī, a common spiritual and cultural heritage of Iran, Pakistan and Turkey*, in: J. Reg. Cult. Inst. 1 i (1967), S. 45–50
- NEUMANN, W., *Der Mensch und sein Doppelgänger: Alter-ego-Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn ᶜArabī*, Wiesbaden 1981 (= Arbeiten des Seminars für Völkerkunde der Goethe-Universität Frankfurt/Main 11)
- NICHOLSON, R.A., *The Lifes of ᶜUmar Ibnu'l-Fāriḍ and Muhiyyud'din Ibnu'l-ᶜArabī*, JRAS (1906)
- NYBERG, E., *Kleinere Schriften des Ibn al-ᶜArabī*, Leiden 1919
- POURJAVADY, N., *Das Problem des Anthropomorphismus (tašbīh) und der Reinhaltung von Attributen (tanzīh) bei Ibn al-ᶜArabī und Ǧalāl ad-Dīn Rūmī: ein Vergleich ihrer Sprache und Darstellungsweise*, in: Spektrum Iran 1 (1988), S. 20–41
- PROFITLICH, M., *Die Terminologie Ibn ᶜArabīs im „Kitāb waṣā'il as-sā'il" des Ibn Saudakīn*, Freiburg 1973

- QAMBER, A., *A Litany on Sheick Ibn ᶜArabī's doctrine of Waḥdat al-Wuǧūd*, in: IC 55 (1981), S 255–257
- REGNIER, A., *La terminologie mystique d'Ibn ᶜArabī*, in: Muséon N.S. 48 (1935), S. 145–162
- RIQUELME SALAR, J., *El murciano Ben ᶜArabī y la „Divina Comedia"*, in: Murgetana 25 (1965), S. 91–94
- RODRÍGUEZ ANDALUZ, A., *El amor divino en Muhȳ el-Dīn Ibn ᶜArabī y San Juan de la Cruz o ensayo de mistica comparada*, in: Actas de la II. Jornades de Cultura Arabe e Islamica (1980), Madrid 1985, S. 487–503
- ROSENTHAL, F., *Ibn ᶜArabī between „Philosophy" and „Mysticism"*, in: Oriens 31 (1988), S. 1–35
- SCHAEDER, H.H., *Die kleineren Schriften des Ibn al-ᶜArabī*, in: OLZ 28 (1925), S. 794–799
- SCHAYA, L., *La doctrine soufique de l'unité*, Paris 1962
- SELLS, M., *Ibn ᶜArabī's polished mirror: perspective shift and meaning event*, in: Studia Islamica 67 (1988), S. 121–149
- SOUWED, A., *La Dialectique du „Tawḥīd" chez Ibn ᶜArabī*, Diss. Paris 1979
- SUTTOR, T.L., *Thomas of Aquino and Ibn al-ᶜArabī*, in: Hamdard Islamicus 6i (1983), S. 87–101
- TAKESHITA, M., *Ibn ᶜArabī's Theory of the perfect man and ist place in the history of Islamic thought*, Tokio 1987
- VAYDA, G., *En marge de l'„autobibliographie" d'Ibn al-ᶜArabī*, Arabica 3 (1956), S. 93
- VALIUDDIN, M., *Reconciliation between Ibn ᶜArabī's Waḥdat al-Wuǧūd and the Mujaddid's Waḥdat-al-Shuhūd*, in: IC 25 (1951), S. 43–51
- VALSAN, M., *Deux definition de Muhyī-d-din Ibn ᶜArabī: La notion de „Chariᶜa"; la notion de „ḥaqīqah"*, in: Études Traditionelles 67 (1966), S. 206–217
- WRONECKA, J., *Le Kitāb al-isrāʾ ilā al-maqām al-asrāʾ d'Ibn ᶜArabī*, in: Annales Islamologiques 20 (1984), S. 15–27
- YAHYA, O., *Histoire et Classification de l'Ouevre d'Ibn ᶜArabī*, Damaskus 1964
- YOUNG, P., *Ibn ᶜArabī*, in: Journal of the Muhyiddin Ibn ᶜArabī Society 1 (1982), S. 3–11
- ZIAUDDIN, M., *Ibn ᶜArabī: a great mystic*, in: Visvabharati Q. N.S. I., part 3 (1935–6), S. 46–55

4. Literatur zu al-Ǧīlī

4.1. Texte

- *Al-Insān al-kāmil fī maᶜrifa al-awāḫir wa-l-awāʾil*, Kairo ²1956
- *Al-Kahf wa-r-raqīm fī šarḥ bismillāh ar-raḥmān ar-raḥīm*, Hyderabad 1948
- *An-Nāmūs al-aᶜẓam wa-l-qāmūs al-aqdam fī maᶜrifa qadr an-nabī ṣalla allāh ᶜalaihī wa-sallam*, Teil 11, Ms. AHLWARDT, a.a.O. Nr. 3024
- *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya wa-fatḥ al-abwāb al-muġlaqāt min al-ᶜulūm al-ladunīya*, Mss. siehe Text
- BANNERTH, E. (Hg.), *Das Buch der vierzig Stufen von ᶜAbd al-Karīm al-Ǧīlī*, Wien 1956

- Mann, D. (Hg.), *Die Risāla Arbaᶜīn Mawāṭin des ᶜAbdalkarīm al-Ǧīlī*, Diss. Saarbrücken 1970
- Zaydān, Y. (Hg.), *Šarḥ muškilāt al-futūḥāt al-makkīya li-Ibn ᶜArabī taʾlīf ᶜAbd al-Karīm al-Ǧīlī*, Kuwait/Kairo 1992

4.2. Sekundärliteratur

- Iqbal, M., *The development of metaphysics in Persia*, London 1908
- Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921
- Schaeder, H.H., *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen*, in: ZDMG N.F. 4 (79, 1925), S. 192–268

5. Sonstiges

- ᶜAbd al-Ǧabbār, *Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ᶜadl*, ed. Kairo 1960–1969
- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš*ᶜ*arī et ses premiers grand disciples*, Beirut 1965
- Andrae, T., *Die Person Muḥammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918
- Antes, P., *Das Prophetenwunder in der frühen Aš*ᶜ*arīya bis al-Ġazālī (Algazel)*, Freiburg 1970
- Al-Aš*ᶜ*arī, *Maqālāt al-islamiyīn*, ed. H. Ritter, Wiesbaden ²1963
- Ders., *Al-Ibāna ᶜan uṣūl ad-diyāna*, ed. Kairo 1977, Engl. Übers. v. W.C. Klein, New Haven 1940
- Ders., *Uṣūl ahl as-sunna wa-l-ǧamāᶜa*, ed. M.S. Ǧulainid, Kairo o.J.
- Böwering, G., *The mystical vision of existence in classical Islam*, Berlin usw. 1980
- Bürgel, J. Chr., *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991
- Burckhardt, T., *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Algier/Lyon 1955
- Butterworth, C.E. (Hg.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge 1992 (= Harvard Middle Eastern Monographs XXVII)
- Corbin, H., *History of Islamic Philosophy*, o.O. 1964
- Daftary, F., *The Ismāᶜīlīs. Their history and doctrines*, Cambridge 1990
- Daiber, H., *Das theologische System des Muᶜammar ibn ᶜAbbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.)*, Beirut 1975
- Al-Ǧīlānī, ᶜAbd al-Qādir, *Dīwān*, ed. Y. Zaydan, Kairo 1990
- Gimaret, D., *La doctrine d'al-Ashᶜarī*, Paris 1990
- Ders., *Les Noms Divins en Islam. Exegésè lexicographique et théologique*, Paris 1988
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien Teil II*, Hildesheim 1961 (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Halle 1889)
- Graefe, E., *Das Pyramidenkapitel in Al-Makrīzī's „Ḫiṭaṭ"*, Diss. Leipzig 1911

- Grössing, H., *Arabische Kosmologie im Früh- und Hochmittelalter*, in: O. Mazal (Hg.), *Kultur des Islam: Referate einer Vortragsreihe an der österreichischen Nationalbibliothek, 16.–18. Juni 1980*, Wien 1981 (Biblos-Schriften, 113), S. 105–121
- Grunebaum, G.E. von/Caillois, R. (Hg.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley/Los Angeles 1966
- Haarmann, U., *Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī* (St. 649/1251), Beirut 1991 (= Beiruter Texte und Studien, Bd. 38)
- Al-Halīmī, *Kitāb al-minhaǧ fi šuʾāb al-īmān*, ed. H.F. Fuda, Beirut 1979
- C. Huart, *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis*, Leiden/London 1909
- Halm, H., *Das Buch der Schatten*, in: Der Islam 55 (1978), S. 219–266; 58 (1981), S. 15–86
- Ders., *Die islamische Gnosis*, Zürich/München 1982
- Ders., *Gnosis und Heilslehre der frühen Ismāᶜīlīya*, in: Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes 44 (1978), 1. Beitrag
- Ibn Fūrak, *Muǧarrad maqālāt al-Aš*ᶜ*arī*, ed. D. Gimaret, Beirut 1987
- Ibn Ḫaldūn, *Šifāʾ-us-sāʾil litaḥzīb-il-masāʾil, Apaisement a qui cherche comment clarifier les problèmes*, Hg. Ignace-Abdo Khalifé s.J., Beirut 1959
- Kremer, A. v., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, ²1961 (Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig 1868)
- Magdi, Ch., *Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem Kitāb at-taḥrīr fī ᶜilm at-tafsīr des Ḍiyā ad-Dīn al-Ǧazīrī (7./13. Jahrhundert)*, Diss. Göttingen 1968
- Meier, F., *Die Welt der Urbilder bei ᶜAlī Hamadānī*, in: Eranos-Jhb. 18 (1950), S. 115–172
- Nwyia, P., *Exégèse coranique et langue mystique*, Beirut 1970
- Pielow, D., *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn ᶜAlī al-Būnī*, Hildesheim/Zürich/New York 1995 (Diss. Göttingen 1994)
- Pretzl, O., *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, München 1940 (Sitzungsberichte d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung 1940.4)
- Rahman, F., *Prophecy in Islam*, London 1958
- Reinert, B., *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin 1968
- As-Siǧistānī, *Kitāb an-naḫl*, ed. I. As-Samarrāᶜī, ar-Riyad/Beirut 1985
- As-Sulamī, *Kitāb tabaqāt aṣ-ṣūfīya*, ed. J. Pedersen, Leiden 1960
- Werfel, F., *Weissenstein, der Weltverbesserer. Erzählungen*, Frankfurt/M. 1990, S. 28f.

INDEX

Traktat ‚Daß die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen' in arabischer Übersetzung. 1973. 267 S. dt. Text m. Glossar, 44 S. arab., kt. **2208-2**

41,3. **Karl H. Menges: Altajische Studien II:** Japanisch und Altajisch. 1975. VI, 157 S., 3 Taf., kt. **1884-0**

42,1. **Joachim Friedrich Sprockhoff: Saṃnyāsa.** Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. Teil 1: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. 1976. XVI, 384 S. m. 1 Falttaf. u. 17 Tab., kt. **1905-7**
Teil 2: Interpretationen. (In Vorbereitung)

42,4 **Wilhelm Rau,** Hrsg.: **Bhartṛharis Vākyapadīya.** Die Mūlakārikās nach den Handschriften hrsg. u. mit einem Pāda-Index versehen. 1977. XXII, 338 S., kt. **2403-4**

43,1. **Peter Greiner: Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming (1368–1644).** 1977. VI, 73 S., kt. **2578-2**

43,2. **Dieter B. Kapp: Ein Menschenschöpfungsmythos der Mundas und seine Parallelen.** 1977. X, 67 S., kt. **2601-0**

43,3. **Heinrich Schützinger: Das Kitāb al-muᵓǧam des Abū Bakr al-Ismāʿīlī.** 1978. X, 178 S., kt. **2700-9**

43,4 **Otto Jastrow: Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte.** Band 1: Phonologie und Morphologie. 1978. XXIV, 330 S. m. 1 Kte., 1 Faltkte., kt. (Band 2 = 46,1.) **2668-1**

44,1. **Heinz Halm: Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya.** Eine Studie zur islamischen Gnosis. 1978. VIII, 240 S., kt. **2675-4**

44,2. **Wolfhart Heinrichs: The Hand of the Northwind.** Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Istiᵓārā in Arabic Poetics. 1977. VIII, 64 S., kt. **2682-7**

44,3. **Ewald Wagner,** Hrsg.: **Legende und Geschichte.** Der Fatḥ madīnat Harar von Yaḥyā Naṣrallāh. Text, Übersetzung, Varianten u. Kommentar. 1978. XIV, 155 S. kt. **2714-9**

44,4. **Christoph Correll: Untersuchungen zur Syntax der neuwestaramäischen Dialekte des Antilibanon** (Maᵓlula, Baḥᵓa, Ǧubbᵓ Adīn). Mit besonderer. Berücksichtigung der Auswirkungen arabischen Adstrateinflusses nebst zwei Anhängen zum neuaramäischen Dialekt von Ǧubbᵓ Adīn. 1978. XX, 220 S., kt. **2898-6**

45,1. **Maria Macuch: Das sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān-ihazārdātis-tān (Teil II)".** 1981. XII, 268 S., kt. **2900-1**

45,2. **Richard Gramlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens.** Teil 3: Brauchtum und Riten. 1981. X, 130 S. m. 7 Abb., kt. **3291-6**
(Tl. 1 = Bd. 36,1, Tl. 2 = Bd. 36,2–4 der Reihe)

45,3. **Gernot Rotter: Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692).** 1982. IX, 288 S. m. 3 Ktn., 2 Taf., kt. **2913-3**

45,4. **Josef van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten** (vergriffen) **3359-9**

46,1. **Otto Jastrow: Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte.** Band 2: Volkskundliche Texte in elf Dialekten. 1981. XVIII, 474 S., kt., (Band 1 = 43,4. der Reihe) **3389-0**

46,2. **Nelly Naumann: Kume-Lieder und Kume.** Zu einem Problem der japanischen Frühgeschichte. 1981. VIII, 142 S., kt. **3413-7**

46,3. **Hartmut Fähndrich,** ed.: **Treatise to Ṣalāḥ ad-Dīn on the Revival of the Art of Medicine.** By Ibn Jumayʿ 1983. VIII, 49 S., deutsch., 46 S. arab. Text, kt. **3836-1**

46,4. **Ulrich Marzolph: Der Weise Narr Buhlūl.** 1983. IX, 88 S., kt. **3908-2**

47,1. **Wilhelm Hoenerbach: Agrarische Vorstellungen in Nordafrika.** Protokolle. 1984. VI, 80 S., kt. **4064-1**

47,2. **Helga Venzlaff: Der islamische Rosenkranz.** 1985. 118 S. u. 16 Taf., kt. **4111-7**

47,3. **Miklos Muranyi: Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairrawān.** Aus dem Kitāb al-Haǧǧ des ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. Abī Salama al Māǧišun (st. 164/780–81). 1985. X, 105 S. u. 3 Tab., kt. **4179-6**

47,4. **Alexander Borg: Cypriot Arabic.** A historical and comparative investigation into the phonology and morphology of the Arabic vernacular spoken by the Maronites of Kormakiti village in the Kyrenia district of North-Western Cyprus. 1985. XII, 204 S. m. 1 Kte., kt. **3999-6**

48,1. **Veit Erlmann: Music and the Islamic Reform in the Early Sokoto Empire.** Sources, Ideology, Effects. 1986. XII, 68 S. u. 22 Taf., kt. **4280-6**

48,2. **Hartmut Fähndrich, Hrsg.: Abhandlung über die Ansteckung von Qusṭā ibn Lūqā** Übersetzt und kommentiert vom Herausgeber. 1987. 44 S., kt. **4607-0**

48,3. **Harald Hundius: Phonologie und Schrift des Nordthai.** 1990. XVI, 265 S., kt. **4845-6**

48,4. **Georg Buddruss: Aus dem Leben eines jungen Balutschen,** von ihm selbst erzählt. 1989. IV, 87 S., kt. **5128-7**

OPAC

49,1. **Ulrich Rudolph: Die Doxographie des Pseudo-Ammonios.** Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam. 1989. 284 S., kt. **5177-5**

49,2. **Gerhard Conrad: Abū°l-Ḥusain al Rāzī (-347/958) und seine Schriften.** Untersuchungen zur frühen damaszener Geschichtsschreibung. 1991. X, 151 S., kt. **5265-8**

49,3. **Milan Adamovic: Die Rechtslehre des Imām an-Nasafī in türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332.** 1990. V, 575 S. m. 155 S. Faksimiles, kt. **5268-2**

49,4. **Martin Strohmeier: al-Kullīya aṣ-Ṣalāḥīya in Jerusalem.** 1991. VIII, 88 S. m. 13 Abb., kt. **5395-6**

50,1. **Martin Kraatz / Jürg Meyer zur Capellen / Dietrich Seckel,** Hrsg.: **Das Bildnis in der Kunst des Orients.** 1990. 20 x 28 cm. 309 S., 343 Abb., geb. **5065-5**

50,2. **Harald Motzki: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz.** Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des. 2./8. Jahrhunderts. 1991. IX, 292 S., kt. **5433-2**

50,3. **Richard Gramlich,** Hrsg.: **Die Lebensweise der Könige.** Adab al-mulūk. Ein Handbuch zur islamischen Mystik. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. 1993. VI, 167 S., kt. **6244-0**

50,4. **Ulrich Marzolph: Dāstānhā-Ye širin.** Fünfzig persische Volksbüchlein aus der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. 1994. 115 S. m. 63 Abb., kt. **6359-5**

51,1. **Dieter Bellmann,** Hrsg.: **Gedenkschrift Wolfgang Reuschel.** Akten des III. Arabistischen Kolloquiums, Leipzig, 21.-22. November 1991. 1994. 333 S., kt. **6283-1**

51,2. **Richard Gramlich: Abul-°Abbās b.°Aṭā°.** Sufi und Koranausleger. 1995. VIII, 346 S., kt. **6571-1**

51,3. **Rüdiger Lohlker: Schari'a und Moderne.** Diskussionen über Schwangerschaftsabbruch, Versicherung und Zinsen. 1996. 156 S., kt. **6582-2**

51,4. **Sabine Schmidtke: A MU'TAZILITE CREED OF AZ-ZAMAḪŠARÎ (D. 538/1144)** (*al-Minhâǧ fî uṣûl ad-dîn*). 1997. 83 S., kt. **6793-0**

52,1. **Irene Schneider: Kinderverkauf und Schuldknechtschaft.** Untersuchungen zur vorliterarischen Phase des islamischen Rechts. 1998. 442 S., kt. **7086-9**

52,2. **Angelika Al-Massri: Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen.** Die Sichtweise °Abd al-Karīm al Ǧīlīs auf der Grundlage des *„Šarḥ Muškilāt al-Futūḥāt al-makkīya"*. 1998. 340 S., kt. **7135-0**

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

ISSN 0576–4980

GÖTTLICHE VOLLKOMMENHEIT UND DIE STELLUNG DES MENSCHEN

DIE S LAGE

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER STUTTGART
1998