

logo not found or type unknown

Title Buch vom Ausziehen der Schuhe beim Gelangen zu der Hoheit der beiden Zustände der Vereinigung / Übersetzung von Joseph Dreher

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 25-26 (2004)

pages 41-63

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/100322>

BUCH VOM AUSZIEHEN DER SCHUHE
BEIM GELANGEN ZU DER HOHEIT
DER BEIDEN ZUSTÄNDE DER VEREINIGUNG

übersetzung von

Joseph DREHER, o.p.

I.

Preis sei Gott, der durch die beiden Buchstaben den Kreis des Seins erschuf, der zwei Gesichter¹ besitzt, der zwei Bögen umfaßt, in zwei Teile getrennt ist und in zwei Hälften zerfällt, der den Menschen in zwei Gestalten erschuf, so daß dieser zwei Kopien umfaßt, und der ihn zu einem Zwischenbereich (*barzakh*) machte, der die zwei Meere (*al-bahrain*) vereinigt², erscheinend in zwei Vollkommenheiten, von zweifacher Eigenschaft, in der Lage die beiden Gegensätze zu vereinen. Er läßt das Angesicht seines Herzens frei von Rost und Schmutz erscheinen und tilgt von ihm die Spuren der Vielzahl, der Ausdehnung und Essenz. Dann macht er ihn zu jemandem, der den beiden Stationen (Höfen, *ḥadratain*)³ hingewandt (gegenüberseiend) ist, die beiden Bestimmungen zum Erscheinen bringend⁴, umhergewendet in den beiden

-
1. *Dā'ira al-wujūd dhāt al-wajhain*, d. h. der Kreislauf des Seins besitzt eine absteigende und eine aufsteigende Richtung. Er geht von der transzendenten Oberwelt aus und reicht bis zur niedrigsten Stufe des sinnlich wahrnehmbaren Seins und wendet sich von dort aus wieder der Oberwelt zu.
 2. In Anspielung auf Sure 55, Vers 19-20: «Er hat die beiden großen Wasser (*al-bah rain*) strömen lassen, die zusammentreffen, zwischen denen aber eine Schranke (*barzakh*) liegt», Übers. Paret.
 3. D. h. die Stationen des *qāb qawsain* und des *aw adna*, die höchsten Grade, die der Pfadbeschreiber erreichen kann. Dazu arab. Text, Seite 8.
 4. Ar. Text, s. 8: die Bestimmungen des Seins und der Möglichkeit, die der Pfadbeschreiber, wenn er zur Stufe des absoluten Seins gelangt, ablegen muß.

Fingern (Gottes)⁵. Muḥammads Vollkommenheit ist im Hintergrund dieser beiden Sachverhalte. Gott befahl den Weisen, die sich zum Vereinigungsort der beiden Meere und zum Zusammentreffen der beiden Seiten auf den Weg machen, dann, wenn sie zum Ort der beiden Bogenlängen gelangen, die Schuhe von ihren Füßen und die zwei realen Seinsweisen von ihren beiden Essenzen abzulegen, so daß sie nicht an Gottes Stelle zwei Götter nähmen, sondern schon in die Station des «*aw adnā*» die Ebene der Vereinigung und der wahren Essenz hineinfügten. Denn es ist dies ein Tal, das zu heilig ist für Vielheit und Getrenntsein (von Gott, *bain*)⁶, frei vom Mangel der Zweiheit und Verunzierung. Gott spreche Segen aus über seine Gebetsrichtung, die beiden Stationen (*ḥadratain*), und den Imam der beiden Gebetsrichtungen, der zur Station der beiden Vereinigungen gelangt ist, Muḥammad, Gott spreche über ihn rituelle Gebete und entbiete ihm den Friedensgruß, wie auch seiner Familie und seinen Genossen, denen befohlen wurde die beiden Schuhe anzuziehen und sich mit den beiden Ehrengewändern zu schmücken.

II.

1. Ein Mitglied der gottgeweihten Bruderschaft hat uns gebeten, daß wir ihm das Wort Gottes an Moses, Friede auf ihm, «Ziehe deine Schuhe aus, du bist im heiligen Tal Tuwa» (Sure 20, Vers 12) entsprechend den sieben inneren Sinngehalten auslegen, auf die der Prophet, Friede auf ihm, mit seinem Wort hinweist: «Der Koran ist Oberfläche und Inneres, Definition und Ausgangspunkt zu sieben inneren Gehalten» — in einer Überlieferung siebzig. Wir haben seiner Bitte entsprochen und den Vers mit der Güte des um Hilfe angeflehten Gottes entsprechend den sieben verborgenen Sinngehalten ausgelegt. Die Bedeutungen aller inneren Sinngehalte haben wir genau umrissen und bei jedem eine Bedeutung angeführt, die ihm zukommt, denn Gott, der Erhabene, spricht seine Knechte mit den Zungen aller inneren Geheimnisse an. In welchem der sieben geistigen Entwicklungsstadien sich der Mensch auch immer befindet: Gott (*al-ḥaqq*), der Erhabene, spricht ihn (immer) gerade mit den Bedeutungen des inneren Sinnes an, der dem augenblicklichen Stadium zukommt.

2. Wisse, daß die Wurzeln der verborgenen Sinngehalte sieben sind, ihre Zweige jedoch sind unbegrenzt entsprechend den göttlichen, transzendenten Ebenen, den Stadien der charakterlichen Entwicklung und den Stufen des realen Seins: Schicht für Schicht. Was gibt es da, daß sie nicht glauben? Da nun das Ausziehen der Schuhe speziell dem Reisenden zukommt, der an den Absteigeplatz gelangt, müssen wir zu-

5. Gemeint das Herz nach der Überlieferung z. B. bei Aḥmad b. Ḥanbal II 128, 173, VI 182, 251, 302, 316.

nächst, bevor wir in die Erörterung eintreten, die Prinzipien der Reise und die Art, wie der Reisende aufbricht, und was er zunächst an Schuhwerk benötigt, darlegen. Bei Gott ist der Erfolg.

3. Wissen, daß der Mensch in alle Ewigkeit unablässig, sichtbar-äußerlich und verborgen-innerlich, im Diesseits und im Jenseits reist. Der Ausgangspunkt seiner Reisen ist «das Dunkel» (*al-‘amā*)⁷, der Hauch des Erbarmers (*al-naḥās al-raḥmānī*)⁸, dann seine Individualisierung (*al-ta‘ayyūn*)⁹ durch die erste Individualisierung (*al-ta‘ayyūn al-awwal*) und durch die zweite (Individualisierung), dann seine weitere Individualisierung (*ta‘ayyūn*) auf den Ebenen der Namen und Lichter und der Manifestationen, dann die weitere Individualisierung (*ta‘ayyūn*) durch seinshafte Determinierung auf der Station des höchsten Schreibrohres, dann auf der Stufe der wohlverwahrten Tafel, dann auf der Stufe der Natur und der Sonnenstäubchen¹⁰ [9r], der generellen Körperlichkeit und der Form, dann auf der Stufe des Thrones und des Fußschemels, dann in den Stationen der sieben Himmel, der Himmelsphären, der vier Elemente, der drei Naturreiche (*al-mawālid* [sic!] *al-thalātha*)¹¹, von Sein zu Sein, von Stadium zu Stadium, von Station zu Station, bis er (der Reisende) dann in diesem in der Fremde befindlichen, aus Elementen bestehenden Körper, welcher die niedrigste Station ist und der Zielpunkt des (ersten) Halbkreises des Weges hinabgestiegen ist. Auf diesem schreitet er nun Tag und Nacht voran und überquert die Stationen seines Lebens bis zu einer Station, die der Tod heißt. Auch dann reist er un-aufhörlich an den Stationen der Zwischenreiche (*al-barāzikh*) weiter bis zu einer Station, die die Auferstehung heißt, dann bis zum Nachtquartier des Hauses seiner Glückseligkeit. Und dann reist er endlos hin und her zwischen ihm und dem «Sandhügel des weißen Moschus»¹².

4. Dasselbe gilt auch von seiner Reise in den Kenntnissen und esoterischen Bedeungen. Unaufhörlich reist er dann in körperlichen Werken, Atmungen (*anfās*)

6. Eigentlich: das Zwischen.

7. CORBIN, Henri: ‘la nuée primordiale’, z.B., BANNERETH, Ernst, *Das Buch der vierzig Stufen*, S. 71-72, Anm. 19: ‘Dunkel’, Nyberg: ‘Wolke’.

8. Corbin, H., *L’imagination créatrice, naḥās al-Raḥmān*: ‘Soupir de la Compassion existenciatrice’, S. 178.

9. Je weiter ein Wesen auf der Stufenleiter des Seins herabsinkt, desto mehr Eigenschaften nimmt es an und wird von diesen eingeengt und bestimmt.

10. *Habā’* eine Art Protomaterie, die aufscheint, wenn das Licht der Sonne auf sie fällt. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. T. Nagel. BANNERETH, Ernst, *Das Buch der vierzig Stufen*, Wien, 1956, S. 85, Anm. 42, verweist auf den sprachlichen Ursprung in Sure 56, Vers 6, zitiert Nybergs Übersetzung ‘Atomwolke’ und die Pines’ ‘Staub’.

11. *Al-mawālid al-thalātha*: die Stein-, Pflanzen- und Tierwelt.

12. Der Versammlungsplatz der Seelen, AFFIFI, *The Mystical Philosophy*, S. 169.

und Hinwendungen des Herzens von Tat zu Tat, von Zustand zu Zustand, von Eigenschaft zu Eigenschaft, Schicht um Schicht, bis er die andere Hälfte des Kreises durchmessen hat und zum Ort der zwei Bogenlängen und der ersten Individualisierung (*al-ta'ayyun al-awwal*) gelangt und mit der Eigenschaft der göttlichen Vollkommenheit bekleidet wird, für die er befähigt wurde und er zu dem Ursprung gelangt, aus dem er unter Begleitung des göttlichen Mitseins auf allen jenen Reisen hervorgegangen ist. «Er ist mit euch, wo ihr auch seid» (Sure 57, Vers 4).

5. Als der Mensch den Befehl erhielt, sich auf die Reise zu Gott zu machen, sich ihm zuzuwenden und voranzuschreiten im Äußeren mit Werken des Körpers und im Verborgenen mit Taten der Seele, in Ungewißheit und Zweifel, welches alles unterwegs auf dornigem und steinigem Gelände eintritt, besonders auf dem Pfad der Belastung mit dem Gesetz (*taklîf*), da befahl ihm Gott, der Erhabene, die beiden Schuhe anzuziehen, wenn er sagt: «Ihr Kinder Adams! Legt bei jeder Kultstätte euren Schmuck an» (Sure 7, Vers 31). Sie beide sind der Koran und die Sunna. Sie beide sind ein Schmuck jeder Moschee, damit man sich mit ihnen beiden vor Schaden an den Füßen schütze, wobei sie ein Ausdruck für das Äußere und Innere des (Pfadbeschreiters) darstellen. Das will besagen: Suche bei deinem Reisen im äußeren und inneren Bereich Hilfe beim Koran und bei der Sunna, lege beide als Schmuck an, damit dir das Schreiten leicht werde und du ans Ziel gelangst. Diese beiden Schuhe sind nicht die Schuhe des Moses, die auszuziehen dem Moses befohlen wurde, sondern es wurde dem Pfadbeschreiter aufgetragen, die beiden Schuhe anzuziehen-beide bezeichnen ja Buch und Überlieferung, wobei das Ausziehen der beiden Schuhe nach den verschiedenen Arten ihrer Bedeutungen und den Zuständen und Stationen des Pfadbeschreiters erfolgt.

6. Wissen, daß sich niemand Gott (*al-ḥaqq*) nähern kann, außer durch Ihn, daß niemand zu ihm gelangen kann außer durch Seine Macht (*quwwa*) und Hilfe (*i'āna*). Würde nicht Er uns zu sich rufen und den Weg zur Verbindung (mit ihm) und der Nähe zeigen und uns nicht an der Stirnlocke (*bi-nāṣīya*) nehmen¹³, dann wäre es uns unmöglich den Weg zu kennen, auf dem wir uns ihm nähern. Und würden wir ihn auch kennen, hätten wir keine Kraft außer durch Ihn: Es gibt keine Kraft und Macht außer beim Erhabenen Gott.

7. Wir haben diese Abhandlung «Das Ausziehen der beiden Schuhe beim Gelangen zum Ort der beiden Vereinigungen» genannt, wobei Gott, wen er will, auf geradem Weg führt. Gott sprach zu Moses, Friede auf ihm: «Ziehe deine Schuhe aus, denn du bist in dem heiligen Tal Tuwa» (Sure 20, Vers 12). Er hat ihm geboten, die

13. Anspielung auf Sure 11, Vers 56: «Kein Tier gibt es, das (Gott) nicht beim Schopfe (*bi-nāṣīya*) hielt!», Nagel, *Theologie*, S. 195.

beiden Schuhe auszuziehen aus zwei Gründen. Erstens, weil das Tragen der Schuhe dem Reisenden zukommt, der sich auf den Weg macht, während einer, der an seinem Quartier angelangt ist, keine Schuhe tragen braucht. Dem Moses, Friede auf ihm, wurde gesagt: «Ziehe deine Schuhe aus!», denn du bist zu deinem Quartier gelangt. Wer dahin gelangt ist, zieht seine Schuhe aus. Und zweitens, weil man sagt, daß die beiden Schuhe des Moses aus der Haut eines toten Esels gefertigt waren. Darin sind drei Aussagen enthalten. Erstens (wird genannt) die Haut, d. h. das Äußere von allem. Zweitens, die Dummheit, die sich auf den Esel bezieht, und drittens die Tatsache daß er tot, und nicht (auf vorschriftmäßige Weise) geschlachtet ist, während dieses Tal das Tal des Heiligtums ist, so daß keiner mit derlei Dingen es betreten darf. Dabei handelt es sich (lediglich) um eine äußere Betrachtungsweise. So wollen wir nun die sieben inneren Geheimnisse zu besprechen beginnen. Gott gebe seinen Erfolg dazu.

III.

1. Das erste innere Geheimnis

a) Das Thema entsprechend dem ersten inneren Geheimnis ist gleichbedeutend mit der Seele des Menschen (*nafs al-insān*), d. h. sein Sein, insofern dieses nicht frei von den Eigenschaften der übrigen Lebewesen ist und sich nicht von ihren Seelen unterscheidet, außer durch den äußerlichen Verstand, der an die irdischen Dinge gebunden ist, insofern sein Reden, sein Hören, sein Sehen und Tun sich ausschließlich auf das richtet, was mit dem Irdischen zu tun hat und nicht zum Jenseitigen übergreift. Gott sagt: «Sie wissen (nur), was vom diesseitigen Leben äußerlich sichtbar ist. Auf das Jenseitige achten sie nicht» (Sure 30, Vers 7). Ja sogar dadurch, daß er sich durch den auf das sinnlich Wahrnehmbare bezogenen Verstand (*al-'aql al-hissī*) von den übrigen Lebewesen unterscheidet, steht (der Mensch) auf einer tieferen Stufe als sie und geht noch mehr in die Irre; denn ihm erwachsen einige Eigenschaften, die dem auf sinnlich Wahrnehmbares bezogenen Verstand entspringen, der bei allen Dingen nur das Äußere sieht, der tot ist durch den Tod der Unwissenheit (in religiösen Dingen *jahl*).

b) Das bedeutet: Ziehe deine Schuhe aus, d. h. Lege die beiden Eigenschaften des Zornes und der Begierde ab, indem du den an sinnlich Wahrnehmbares gebundenen Verstand, der (an Leidenschaften) gefesselt ist, aufgibst, und bleibe nicht bei dem Äußeren stehen, so daß du der Erkenntnisse, die aus dem Bereich des Verborgenen kommen, und der Geschenke des göttlichen Herrseins (*al-a'tīya al-rabbāniya*) beraubt bist, die hervorströmen aus der Reinheit des Herzens, der Vertreibung des Ver-

drusses, und der Lauterkeit des Inneren, und sei nicht dumm, denn die Dummheit ist die Unreinheit. Gott sagt: «Die Heiden sind unrein. Daher sollen sie der heiligen Kultstätte nicht nahekommen» (Sure 9, Vers 28). Und sei nicht tot (*mayyit*), rituell unrein¹⁴, denn der Tod ist die Unwissenheit in religiösen Dingen (*jahl*), denn wenn du tot bist, dann verstehst du nicht, was du sagst, und was dir gesagt wird, während du vertraute Zwiesprache (mit Gott führst- *wa anta munājan*). Es ist nämlich notwendig, daß du dich verhältst wie einer, der versteht, was er sagt, und was ihm gesagt wird. Du sollst lebendigen Herzens sein, einsichtsvoll in die tatsächlichen Intentionen der Rede, ein Taucher nach den Perlen der Bedeutungen, die derjenige beabsichtigt, welcher sie dir in vertrautem Zwiegespräch vermittelt. So sagt der Scheich, Gott erbarme sich seiner, in den *Futūḥāt*.

2. Das zweite innere Geheimnis

a) Was das Prinzip des zweiten inneren Geheimnisses angeht, so ist das, was (damit) angesprochen wird der Verstand des Menschen, der durch das Licht des Gesetzes (*al-sharʿ*) und des Glaubens (*al-īmān*) erleuchtet wird.

b) «Ausziehen der Schuhe» bedeutet hier das Sicherheben über die Trübungen der sinnlichen Wahrnehmung (*al-ḥiss*) und die der Einbildungskraft (*al-khayāl*), denn solange der Verstand (*ʿaql*) an beide gebunden bleibt, ist er durch einen Schleier von Gott (*al-ḥaqq*) getrennt, denn der Mensch, entsprechend seinem an die Sinneswahrnehmung gebundenen Verstand, erzeugt, wie er behauptet ein mentales Bild, das aus sinnlich wahrnehmbaren Erkenntnissen und imaginierten Bruchstücken zusammengesetzt ist. Dann wendet er sich diesem (d. h. dem mentalen Bild) zu, verehrt es und verlangt von ihm die Glückseligkeit und die Vergebung und meint doch, er diene dem absoluten Gott (*al-ḥaqq al-muṭlaq*), wende sich ihm zu und halte vertraute Zwiesprache mit ihm, während er doch nur das verehrt, was er (selbst) in seinem Geist geschaffen hat. So meint er im Eigentlichen zu sein, während er am Ende ist. Wenn er in vertrauter Zwiesprache mit seinem Herrn verweilt, besonders bei seinem rituellen Gebet, muß er sich unbedingt über die Trübseligkeit der Sinneswahrnehmung und der Einbildung erheben und sich vom Gebundensein an und dem Binden durch die Bestimmungen der beiden (d. h. der Sinneswahrnehmung und der Einbildung) lösen, sich dem Herzen zuwenden, sich durch das Licht des Glaubens, durch das Licht der *baṣīra* (Sehfähigkeit, Hellsichtigkeit im Bereich des *ghaib*- der Transzendenz) und der Manifestation erleuchten las-

14. *Wa lā takun mayyitan ghaira mudhakkā*; wörtlich: Sei nicht tot, rituell nicht korrekt geschlachtet. Im Deutschen kaum wiederzugeben.

sen, bis er zur vertrauten Zwiesprache mit seinem Herrn gelangt, versteht, was ihm gesagt wird, und die göttlichen Offenbarungen (*al-wāridāt al-ilāhīya*), die ihm mittels des Herzens zukommen (*qalbīyatan*), bewahrt. Das Überströmen (*al-fayḍ*) überkommt ihm nämlich nur vom Herzen her. Deswegen wird ihm gesagt: «Ziehe deine Schuhe aus, denn du bist im heiligen Tal!», denn das Herz ist ein heiliges Tal, frei von den Meinungen des an sinnliche Wahrnehmung gebundenen Verstandes und von den wahnhaften, imaginierten Wahrnehmungen, denn es ist die Quelle des göttlichen Überströmens und der Ort der Manifestation des göttlichen Herrn (*al-tajallī al-rabbānī*), ja er (d. h. der Beter) ist sogar am Ort des Baumes des Moses, von dem her Gott (*al-ḥaqq*) ihn angesprochen und angerufen hat. Gott führt, wen er will auf geradem Weg.

3. Das dritte innere Geheimnis

a) Was das Prinzip des dritten inneren Geheimnisses angeht, so ist der, an den sich der Befehl: Ziehe deine Schuhe aus, richtet, der Geist des Menschen (*rūḥ al-insān*), insofern er von den übrigen Geistern in der Welt der Geister, einer lichthaftern oberen Welt, unterschieden ist. Der Geist wird nur in den Phänomenen (*fi l-mazāhir*) sichtbar und ist nicht sinnlich wahrnehmbar, außer wenn er zunächst in die Welt der Ideen herabsteigt und sich in ideenhafter Gestalt manifestiert, dann in die sichtbare Welt herunterkommt und körperliche, sichtbare und natürliche Gestalt annimmt.

b) Gott, der Erhabene, sagt: «Wir haben den Menschen doch in bester Form geschaffen, hierauf haben wir ihn ganz tief herunterkommen lassen» (95, Vers 4-5). Als der Geist in diese Welt herabkam, um die göttlichen Vollkommenheiten zu erfüllen und die herrschaftlichen Eigenschaften zu erlangen — und dies ist nur durch die Annahme vollkommener Knechtschaft, das Verweilen bei der Pforte der göttlichen Herrschaft in Demut und Bedürftigkeit und durch die vertraute Zwiesprache mit seinem Herrn möglich, da wurde er gläubig und handelte fromm und erwarb von den göttlichen Vollkommenheiten und vorzüglichen Charaktereigenschaften, was (Gott) ihm bestimmt hatte. Dann hörte er den Anruf seines Herrn: «O beruhigte Seele, kehre zu deinem Herrn zurück!» (Sure 89, Vers 27-28). Da kehrte er (der Geist) in seine Welt zurück, bekleidet mit den Eigenschaften und Merkmalen, von denen er einige beim Herüberkommen aus der Welt der Ideen und andere beim Erscheinen in der sichtbaren Welt angenommen hatte, und erschien in ihrer beiden Gestalt und Bestimmungen. Da wurde ihm von den Zelten der Macht und der göttlichen Glorie der Einheit zugerufen: «Ziehe deine Schuhe aus!», nämlich die Gestalt der sichtbaren Welt und die der Ideenwelt und deren beider Gewänder, welches deren Eigen-

schaften, Merkmale und Vollkommenheiten sind. Denn diese Form der göttlichen Gegenwart (*ḥadra*) ist die des Lichts, der Heiligkeit und des Abstreifens dererlei Gestalten und der Gewänder der sinnlichen Wahrnehmung. Du befindest dich doch in vertrauter Zwiesprache mit mir, am Tor meines herrscherlichen Hofes (*ḥadra*) und am Ort, an dem du mir als Knecht dienst (*fi maḥall 'ubūdiyyatī*). Du mußt dich gänzlich davon befreien und du mußt auch frei davon sein, mich und dich zu suchen, damit du deine vertraute Zwiesprache erhältst, dein Verlangen verwirklichst und du zu meinen frommen Dienern gehörst.

c) Unter dem Ausziehen der Schuhe versteht man hier auch, daß der Geist den Körper, die Seele und deren beiden Eigenschaften ablegt, denn Gott, der Erhabene, schuf zuerst den muḥammedischen Geist, dann den Thron, dann den Fußschemel. So steht im Menschen dem muḥammedischen Geist der heilige Geist gegenüber, dem Thron der Körper, dem Fußschemel die Seele. Nun befahl Gott dem Geist, die Gestalt des Körpers abzulegen und die Eigenschaften der Seele abzustreifen, wenn er sich im Gotteserlebnis des Lichtes und der Heiligkeit befindet, denn dies ist das Gotteserleben der Lichten und Geister, nicht das der Körper (*al-ajsām*) und Gestalten (*al-ashbāh*), denn für jedes Erleben der göttlichen Gegenwart gibt es Gewänder und Erscheinungsformen (*mazāhir*). Wenn der Mensch von einem Gotteserleben zum anderen aufsteigen will, muß er das Gewand des Gotteserlebens aufgeben, von dem er aufgestiegen ist, und mit dem Gewand des Gotteserlebens in Erscheinung treten, zu der er aufgestiegen ist. Ohne dieses Aufgeben würde derjenige, der mit dem Kleid der nächsthöheren Gotteserlebens angetan ist, nur im Zwischenbereich zwischen beiden Erlebnisarten verbleiben. Verstehe...

d) Auch versteht man unter dem Ausziehen der beiden Schuhe, daß der Geist die Wissens- und die Tatkraft aufgibt, denn als Gott, der Erhabene, den Geist erschuf, gab er ihm zwei Kräfte, das Vermögen zum Wissen und das zur Tat. Da stieg der Geist in seine Welt auf, um mit seinem Herrn in vertraute Zwiesprache zu treten, angetan mit den Gewändern der Wissens- und der Tatvollkommenheit, in der Meinung, daß diese beiden Kräfte für ihn wesentlich seien. Gott (*al-ḥaqq*) will aber, daß der Geist jene beiden Kräfte abstreift, nämlich daß er beide ihrem Ursprung zurückgebe und zu sich selbst zurückkehre und zusehe, ob er dort Kraft zur Bewegung und Ruhe finde oder nicht. Als nun der Geist die Kraft ihrem Ursprung zurückgab und sich auf sich selbst zurückzog, fand er in seinem Sein nichts vor, vielmehr sah er, daß sein Sein nichts war, und daß er jene Vollkommenheiten nur Gott zuschreiben und auf ihn beziehen kann, und daß er in sich nichts vorfindet, mit dem er zu Gott (*al-ḥaqq*) zurückkehren könnte, außer daß er, um zu sein, Gottes bedarf und außer seiner Niedrigkeit. Da erkannte der Geist, daß niemand zu Gott gelangt außer durch Ihn. Gott verleiht den Erfolg.

4. Das vierte innere Geheimnis

a) Nun zum vierte inneren Geheimnis! Gott, der Erhabene, redet das Sein (*wujūd*) des Menschen im Augenblick von dessen Individualisierung und Bindung an sein Sein an, insofern als dieses (sein Sein) zum transzendenten und vollkommenen Menschenwesen hinzukommt. Dieses ist das eigentliche Wesen, das durch das andere konditioniert wird, an das eine Bindung erfolgt und das seine Bestimmungen auf den Stufen des konkreten Seins (*kawn*) sei es als Geist, als Idee und als Sinneswahrnehmung zur Erscheinung bringt bis zu dem Augenblick, in dem es sich auf der Stufe des *qurb al-nawāfil* (Gottesnähe infolge von Werken der Übergebüß) verwirklicht, auf der Gott (*al-ḥaqq*) zum Gehör, Blick, zur Hand, zum Fuß und den übrigen Kräften des Gottesknechtes wird. So sagt ja Gott, der Erhabene, in dem *ḥadīth al-quḍṣī*: «Wenn ein Gottesknecht sich mir mit den Werken der Übergebüß nähert, dann bin ich sein Gehör, seine Sehen, seine Hand und sein Fuß» usw im Ḥadīth. Der Pfadbeschreiter, der zur Stufe dieser Nähe gelangt, nimmt dann die Eigenschaften Gottes (*al-ḥaqq*) an, indem er seinen eigenen Eigenschaften erstirbt (*fānin ‘an ṣifātihī*), aber seine Essenz, d. h. sein Sein bleibt (*bāqin*). Das Sein an sich hat einer Verbindung zum Offenbaren (*al-zāhir*) und dem Verborgenen (*al-bāṭin*). Gott spricht das Sein des Menschen hinsichtlich der offenbaren und verborgenen noch verbleibenden Eigenschaften an, will heißen: Lege die offenbaren Verhaftungen und die verborgenen Hindernisse von dir ab, werde frei von ihnen und von dir, bis sich für dich die vollkommene Einheit im Sein ergibt und dein Auge klar erkennt (oder übertragen: und dein Wesen sich in der sichtbaren Welt deutlich enthüllt- *watankashifā ‘aynuka bil-shuhūd*)

b) «Ausziehen der Schuhe» bedeutet hier auch das Ablegen der Körperlichkeit und der Geisthaftigkeit (*al-rūḥāniyya*) vom Sein, damit du nicht an beide gebunden bleibst und sich in deinem Sein nicht die Bestimmungen des einen mit den andern vermischen, vielmehr soll das Sein die Herrschaft über beide behalten und gerade in der Mitte (zwischen Körper und Geist) im göttlichen Erscheinen inhärieren und Körperhaftigkeit und Geisthaftigkeit sollen beide in ihm (d. h. dem Sein des Menschen) inhärieren und von ihm her ihren Unterhalt (*al-imdād* «Nachschub») beziehen. «Ihnen allen, den einen wie den anderen, lassen wir Nachschub von den Gaben meines Herrn zukommen»¹⁵ (Sure 17, Vers 20). Gott spricht die Wahrheit und führt den Weg.

5. Das fünfte innere Geheimnis

a) Zum fünften inneren Geheimnis ist zu sagen: Das Herz des Menschen wird angesprochen, das für die Seinsmanifestation aufnahmefähig ist und das gemeint ist,

15. Der Autor ersetzt im Zitat den koranischen Text *rabbika* «deines Herrn» durch *rabbī* «meines Herrn».

wenn Gott sagt: «Nicht fassen mich meine Erde und mein Himmel. Mich erfaßt das Herz des gläubigen Gottesknechtes».

b) Das soll heißen, daß das Herz, das das Haus Gottes, der Ort, an dem er erblickt wird und erscheint, die Fundgrube der Wissenschaften über ihn und die Schatzkammer seiner Geheimnisse ist. Wenn es sich der vertrauten Zwiesprache mit seinem Herrn auf der Suche nach den Lichtern von dessen Eigenschaften und den Manifestationen von dessen Wesen zuwendet, wird es vom Tal der göttlichen Gegenwart der Heiligkeit und der Gegend der Einheit und der Vertrautheit (mit Gott: *al-uns*¹⁶) her angerufen.

c) Ziehe also die Schuhe des Verstandes und der Seele aus, denn du bist im Tal der Lichter der Eigenschaften und in der Gegend der Manifestation der Namen und des göttlichen Wesens. Werde frei von den Eigenschaften des Selbst und den Bindungen an den Verstand und den Bestimmungen von beiden. Glätte und reinige¹⁷ die Oberfläche deines Spiegels von beiden und vom Rost der Dingwelt und dem Schmutz der realen Ereignisse, damit die Lichter meines Wesens in dir erscheinen und du auf der Stufe, auf der du mir ähnlich bist, und dem Ort, an dem du mir entsprichst, verbleibst. Das Herz des Gläubigen muß von den Eigenschaften der Seele gereinigt und von den Vermutungen des Verstandes leer sein und es darf kein Bild irgendeiner Sache erscheinen, außer das Angesicht Gottes und die Lichter seines Wesens. Der Prophet, Gott spreche Heil und Segen über ihn, sagt: «Das Herz des Gläubigen ist zwischen den beiden Fingern des Erbarmers». Der eine Finger ist auf die Körperlichkeit des Gläubigen bezogen und der andere auf seine Geisthaftigkeit.

d) Das Ausziehen der beiden Schuhe will hier das Ablegen der Bestimmungen der beiden Finger vom Herzen bedeuten, nämlich das Ablegen der Manifestationen von Pracht und Dunkelheit der Körperlichkeit und der Manifestationen von Schönheit und Lichtheit der Geisthaftigkeit von ihm (nämlich dem Herzen), damit es sich durch die Einheit der Vereinigungen der beiden Seiten verwirklicht und zu einem vollkommenen Erscheinungsort für die Manifestation der göttlichen Einheit, Vollkommenheit und Vereinigungskraft wird, die sich auf den Thron der Einheit, seiner Vereinigungskraft und des Herzens gesetzt hat, der (d. h. der Thron des Herzens) Ihn umfaßt, da Ihn die Himmel und die Erde nicht umfassen.

e) Wie ausgezeichnet spricht der größte Lehrmeister (wörtlich: Scheich), Gott habe an ihm Wohlgefallen, in den «*Mawāqī' al-nujūm*», wenn er sagt: «Das Herz des Wahrheitssuchers (*al-muḥaqqiq*) ist dem ein Spiegel, der das Wesen dessen erblickt, der die Geister und Gestalten erschaffen hat, wenn von ihm (dem Herzen) der Rost

16. Vgl. *Jāmi' Kitāb nafahāt al-uns*, übersetzt von Sylvestre de Sacy: «les haleines de la familiarité», Paris.

17. Wörtlich: *ij' al maṣqūlan*, «mache poliert».

der Dingwelt (*al-akwān*) weicht und sich seine Eigenschaften mit den Eigenschaften Gottes (*al-ḥaqq*) vereinigen und es sich warnen läßt». Gott und seinem Propheten kommt jedoch die Macht zu, wenn Gott, der Erhabene sagt: «Am Tag, da (den Menschen) weder Vermögen noch Söhne etwas nützen, sondern nur derjenige (auf einen guten Ausgang hoffen kann) der mit gesundem Herzen zu Gott kommt» (Sure 26, Vers 88-89). «Darin liegt eine Mahnung für jemand, der ein Herz hat, oder der zuhört und bei der Sache ist» (Sure 50, Vers 37).

6. Das sechste innere Geheimnis

a) Was das sechste innere Geheimnis betrifft, so spricht Gott, der Erhabene, (*al-ḥaqq*) das absolute, geistige, vereinende Sein an, das auf der zweiten Stufe, der Stufe der zweiten Individualisierung, erscheint. Hierbei handelt es sich um die Seinsebene, von der aus sich die geistige, das Sein betreffende, allgemeine Manifestation auf die möglichen, noch nicht existierenden Essenzen¹⁸ ausbreitet und sich mit jeder dieser Essenzen und allen im göttlichen Wissen und Wesen vorhandenen Relationen individualisiert und die Gestalt der Manifestation in den Essenzen ihnen entsprechend zum Vorschein bringt, desgleichen auch die Gestalten der Essenzen in dieser Manifestation ihr entsprechend und sich die Dinge voneinander unterscheiden und zählbar werden, nachdem sie im tiefsten Inneren der ersten Individualisierung in Fusionierung und Zusammenfügung vorhanden waren. So bilden sich auf dieser Ebene zwei Sphären heraus: die Sphäre der Bestimmungen des notwendigen Seins¹⁹ durch die Individualisierung der göttlichen Namen (*al-asmā’ al-ilāhiyya*) und Wirklichkeiten (*al-ḥaqā’iq al-rabbāniyya*) in ihren Erscheinungsformen, und die Sphäre des Möglichen durch die Individualisierung der auf das Mögliche bezogenen Bestimmungen, indem in ihnen die Namen (der Dinge) manifest werden, wobei das eine vom anderen nicht zu trennen ist, da das Gottsein nicht ohne das Gott unterworfenen Sein, das (göttliche) Herrsein nicht ohne das beherrschte, das Schöpfersein nicht ohne das Geschaffene denkbar ist und umgekehrt. Desgleichen muß die Bestimmung des Gegenseitig-Aufeinander-Bezogenseins bestehen, da bei dem, das aufeinander bezogen ist, das eine ohne das andere in keiner Weise gedacht werden und sich (eine Individualisierung) des einen ohne das andere nicht verwirklichen kann, nicht in der Existenz und nicht in der Hypothese. Diese Seinsebene ist ein Zwischenbereich, der die Bestimmungen des Notwendigen und des Möglichen vereinigt. Die Gestalt dieses

18. *Al-‘ayān al-mumkināt al-mādūma*, zu den Begriffen des Möglichen und Nichtexistierenden vgl. FRANK, R.M., *Al-Mādūm wal-Mawjūd*, the Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers, in *MIDEO* 14, S. 185-209.

19. Das mit Gott verbundene Sein ist ein notwendiges Sein.

Vereinigungs, die alle notwendigen, göttlichen Vereinigungen und alle dinglichen, möglichen und geschöpflichen Vereinigungen vereinigt, ist die Stufe des vollkommenen Menschen. So wird diese Stufe Stufe der Gottheit und Stufe des vollkommenen Menschen genannt, das ist die muḥammedische Wirklichkeit, die auch das Zusammentreffen der beiden Seiten und die Vereinigung der beiden Meere, Spiegel der beiden Seinsebenen, Ort der beiden Bogenlängen und Grenze genannt wird, die zwischen beiden Seiten scheidet.

b) Der Sinn des Ausziehens der Schuhe auf der Stufe des absoluten Seins, dessen Gestalt (*ṣūra*) der vollkommene Mensch ist, ist das Abwerfen der beiden Seienden von den beiden Essenzen und das Überqueren des Ortes der beiden Bogenlängen und das Abstreifen dieser beiden Bestimmungen, nämlich der Bestimmung des Notwendigen und der des Möglichen, dadurch daß man sich dem Ort des *aw adnā* («oder noch näher») zuwendet, der frei von Vielheit und Getrenntsein (von Gott) und bar der Zählbarkeit durch eins und zwei ist. Gott (*al-ḥaqq*), der Erhabene, meint mit dem Ausziehen der Sandalen auch, wenn er sagt: «Er hat die beiden Meere sich mischen lassen, die zusammentreffen, zwischen denen aber eine Schranke liegt, so daß sie sich (gegenseitig) keine Übergriffe erlauben» (Sure 55, Vers 19-20), den vollkommenen (Menschen), der die beiden Meere sich mischen läßt, aufsteigt über das Zusammentreffen der beiden Seiten, den Ort der beiden Bogenlängen durchmißt und sich dem Ort der größten Vollkommenheit nähert, welcher der edelste der muḥammedischen Orte ist, nämlich die Seinsebene des *aw adnā* («oder noch näher»). Hier ist mit dem Ausziehen der beiden Schuhe auch das Auflösen der Vielheit der Gestalten und der geistigen Bedeutungsgehalte gemeint, wenn sie (die Vielheit) in das durch die erste Individualisierung individualisierte Wesen gelangt. Desgleichen ist gemeint das Ablegen der dinghaften Relationen und der akzidentellen Eigenschaften und das Verweilen im Urgrund, welcher das Feststehen in der Potentialität, die die lichthafte Entsprechung (zur sichtbaren Welt) ist wie das vollkommene Knechtssein zum Herrsein (Gottes). Es ist der Ort der zweiten Selbstverbraucherung (*istihlāk*) in Gott (*al-ḥaqq*). Er gibt den Erfolg.

7. Das siebte innere Geheimnis

a) Zum siebten inneren Geheimnisses ist zu sagen: Gott (*al-ḥaqq*), der Erhabene, spricht sein Wesen an, das sich auf der Stufe der ersten Individualisierung individualisiert, welches der Ort *aw adnā* ist, denn der eine Gott, individualisiert in der ersten Individualisierung, besitzt zwei Bestimmungen.

Erstens, daß er eins für sich selber ist, ohne daß man denken dürfte, daß die Einheit für ihn eine Eigenschaft, ein Name oder eine beständige, akzidenzielle oder not-

wendige Qualifizierung sei, vielmehr in dem Sinn, daß er für sich er ist. Bedenkt: Es gibt keinen Unterschied zwischen der ersten Individualisierung, die sich im höchsten Glanz vollzieht und auf der Einheit beruht, und zwischen der absoluten Transzendenz und der Nicht-Individualisierung (*al-lāta'ayyun*), außer der Individualisierung selbst.

b) Zweitens, daß die andere Bestimmung sich auf den Einen bezieht, und zwar so, daß er die Vielheit (*al-ta'addud*) von Relationen in sich selber wahrnimmt, nämlich daß er sich selbst durch sich selbst kennt und weiß, daß er dies weiß, seine Einheit kennt, seinen Rang und daß die Tatsache seiner Einheit eine Relation ist, die ihm wesentlich zukommt, eine wesentliche oder notwendige Bestimmung ist, oder eine Eigenschaft, an der sonst niemand teilhat, die für niemanden gilt, außer für Ihn. Diese Relation ist die Bestimmung des Einen betreffs seiner Relationen. Aus dieser Relation entfaltet sich die Vielzahl (*al-kathra*). Aus dem Einen läßt er notwendig durch die Vielfalt der Relationen und Zählbarkeit der Relationen die Vielfalt der Esenzen hervorgehen.

c) Das Ausziehen der Schuhe bedeutet hier das Abstreifen dieser beiden Bestimmungen von dem durch die erste Individualisierung individualisierten göttlichen Wesen, auch wenn keine der beiden Bestimmungen eine Veränderung in das göttlichen Wesen bringt²⁰, es sei denn durch die Individualisierung und die Rückkehr der Manifestation von ihm zu ihm als seinem Ursprung, der das absolute, transzendente, frei von der Eigenschaft der Vielheit und Einheit seiende (göttliche) Wesen (*dhāt*) ist, das weder beschrieben noch benannt, auf das mit keinem Zeichen hingewiesen und mit nichts angespielt werden kann. Unter dem Ausziehen der Schuhe versteht man hier wiederum das Abstreifen der Eigenschaften und Namen vom (göttlichen) Wesen, denn das absolute Wesen ist frei von den Namen und Eigenschaften. Dieser Aspekt fällt unter das Ablegen der beiden erwähnten Bestimmungen vom Wesen in einer bestimmten Hinsicht, deswegen weil die schönsten Namen und höchsten Eigenschaften erst in der ersten Individualisierung konkret werden.

IV.

1. Kapitel: Wisse, daß alle göttlichen Namen dadurch daß sie im göttlichen Wesen aufgehen die Essenz des göttlichen Wesens bilden, wobei jeder Name die Essenz für einen anderen darstellt, ohne das man einen Unterschied zwischen ihnen machen könnte weder hinsichtlich der Kategorie noch des Seins. Hinsichtlich ihrer Unter-

20. Oder: zum göttlichen Wesen in Gegensatz steht.

schiede auf der Ebene des göttlichen Wissens (ist es so, daß) jeder einen bestimmten Anteil an der Erscheinungsweise des Wesens besitzt, der nur ihm zukommt. Die einen sind umfassender und weiter als die anderen im Umgreifen, in der Weite, im Umfassen der übrigen Namen, denn die einen sind wie der Ausgangspunkt für die anderen, die einen ergeben sich aus den anderen. Die einen sind Namen, die das göttliche Wesen (*dhāt*) betreffen, andere (dessen) Eigenschaften, andere (dessen) Taten. Für jeden dieser drei Grade gibt es Namen, durch die er sich vom anderen unterscheidet. Jedem Namen dieser drei Grade kommt eine spezielle Vollkommenheit, tiefere Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) zu, durch die er sich von einem anderen unterscheidet, und eine Herrschaft, die ein anderer nicht hat. So hat z. B. der Name *Allah* und der Name *al-Rahmān* eine Weite und einen Umfang, die einem anderen als diesen zweien nicht zukommen. «Sag: Ihr mögt zu Gott beten oder zum Barmherzigen (*al-Rahmān*). Wie ihr ihn auch nennt, ihm stehen die schönsten Namen zu» (Sure 17, Vers 110).

2. Jeder Name hat unbedingt Bezug auf das (göttliche) Wesen mit einer bestimmten Eigenschaft und einer klar unterscheidbaren Wirklichkeit, denn jeder Name hat zwei Hinweise: einen auf das (göttliche) Wesen (als Bezeichnung) einer Eigenschaft und einen anderen auf seinen konkreten Inhalt, der ihm spontan zukommt und den er meint. In dieser (letzten) Hinsicht kann kein Name die Essenz des anderen sein oder der Name die Essenz des Benannten oder des (göttlichen) Wesens. Insofern er aber auf das göttliche Wesen hinweist, enthält er alle Namen wegen der Einheit des Benannten. Dann nimmt er die Qualität aller an und wird zum bedeutendsten Namen. In dieser Hinsicht ist dann der Name die Essenz des Benannten wie Abū l-Qāsim ibn Qasī lehrt. Er gehört zu den bedeutendsten Scheichen des Magreb. Er sagt in seinem Buch «Das Ablegen der beiden Schuhe», daß jeder göttliche Name mit allen göttlichen Namen benannt und durch sie qualifiziert wird, denn er weist auf das Wesen hin. Dies gilt aber nur in ganz allgemeiner Weise, denn (schon) alle Dinge sind Namen Gottes, da sie auf ihn hinweisen, und alle Namen weisen auf Gott hin insofern als sie eine seiner Eigenschaften bezeichnen, aber nicht in adäquater Weise im Gegensatz zum vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*), wie unserem Propheten Muḥammad (Eulog.). Er weist auf Gott (*al-ḥaqq*) in adäquater Weise hin, denn sein Hinweis auf Gott (*al-ḥaqq*) begreift in sich alle Namen, da er auf seinem Erscheinungsort (der Inbegriff) aller Namen ist, ja sein Hinweis auf Gott ist ein wesentlicher (Hinweis) gleich dem Hinweis Gottes auf sich selbst, da er die vollkommene Erscheinungsweise für das Wesen der Gottheit ist. Der Hinweis des Unvollkommenen auf Gott ist nicht dem Hinweis des Vollkommenen auf Gott gleichzusetzen, doch beide weisen auf ihn hin. Ähnlich steht es mit der Ungleichartigkeit, die den göttlichen Namen beim Hinweis auf Gott zukommt entsprechend ihrer begrifflichen Weite.

3. Sagen wir es besser so: Alle göttlichen Namen sind die Essenz des Benannten und die Essenz des Wesens Gottes, insofern es sich in ihnen manifestiert und erscheint und sie nicht im Gegensatz zum Wesen stehen. Die Namen sind nämlich göttliche Dinge und das Wesen Gottes betreffende Relationen. Sie haben kein eigenens Sein außerhalb der Manifestation und der Erscheinung des Wesens durch sie. Sie sind von ihm abgeleitet und unterschieden, insofern das Wesen mit jedem Namen näher bestimmt wird, während der Hinweis des Namens auf den Inhalt gerichtet ist, durch welchen er sich von einem anderen unterscheidet. Verstehe dies wohl! Gott führt, wen er will auf geradem Weg.

V.

1. Ergänzung: Was ich wirklich unter dem Gotteswort «Ziehe deine Schuhe aus» verstehe, ist kurz gesagt die Tatsache daß die beiden Buchstaben, der Buchstaben, der die Transzendenz, und des Buchstaben, der das Sein bedeutet, dem absoluten Wesen abgezogen werden, das aufgrund seines Wesens unabhängig ist. Ich meine damit, daß das Inerscheinungtreten der Dinge und ihr Sein lediglich auf zwei Buchstaben beruht, deren einer ein göttlicher, transzendenter und dessen anderer ein auf das Sein bezogener ist.

2. Der göttliche, transzendente Buchstabe bedeutet das, was sich das göttliche Wesen in seiner größten Verborgenheit angelegen sein läßt (*al-shā'n al-dhātī al-kāmin fī ghaib al-ghuyūb*), (was dort so präsent ist) wie der Baum im Samenkorn. Da nun das Sein der Angelegenheiten (in Gottes Wissen *kawn al-shu'ūn*) der höchste Grad der Individualisierung des göttlichen Wesens und die lichthafteste Weise seines Bedenkens der Dinge in Seinem Wesenswissen ist, die «Existenzfärbung», nennt man jede Angelegenheit davon einen transzendenten Buchstaben.

3. Insofern Er (eine Angelegenheit) mit den notwendigen Folgerungen bedenkt, die «durchdachte Färbung», nennt man dies ein transzendentes Wort. Insofern Gott aber in ihm (dem Buchstaben) erscheint und die Bestimmung seiner Manifestation auf ihn ohne weitere Folgerungen ausdehnt, spricht man von einem Seinsbuchstaben, insofern er aber die Bestimmung der Manifestation auf ihn und seine Folgerungen ausdehnt, spricht man von einem Seinswort. Insofern die transzendenten Buchstaben Angelegenheiten im Wesen Gottes sind, sind sie die Essenz des Wesens Gottes (*al-ḥaqq*) so wie der (ausgewachsene) Baum im Samenkorn das Wesen des Samenkornes ausmacht. Insofern (die Angelegenheiten) durch die im Wissen Gottes stattfindende Individualisierung Essenzen werden, zählbar durch Zählbarwerdung bezüglich der Relationen, und zu den (inneren) Wirklichkeiten (*ḥaqā'iq*) der

Dinge, zu ihrem Ursprung und allerersten Anfang und Aufkeimen, sind sie etwas anderes als das Wesen Gottes. Sie unterscheiden sich vom Wesen Gottes durch Relation, nicht real. Damit sind jene Buchstaben die Anfänge für die Existentialisierung der Dinge. Wenn Gott (*al-ḥaqq*) in ihnen erscheint und sich die Bestimmung seiner Manifestation auf sie erstreckt und sie ohne ihre Konsequenzen zu Existenzen werden, werden sie Seinsbuchstaben genannt, und nehmen die Dinge von ihnen die Eigenschaften des Seins an. Jedes Ding, das in den Bereich des Seins eintritt und seine Eigenschaft annimmt, tut dies nur aufgrund dieser beiden Buchstaben, des auf die Transzendenz und auf das Sein bezogenen Buchstabens. Wenn nun das vermittels beider Buchstaben zu Essenzen gewordene Sein von beiden befreit und von der Bindung an sie gelöst wird, dann wird es wieder zu dem, was es vor der Individualisierung und dem Bedenken (durch Gott) in der anfanglosen Transzendenz (*fi ghaib al-azal*) war: frei und unabhängig von Bindung und Freilassung und erhaben über eine Qualifizierung mit Vielheit, Einheit, Zusammengesetztheit oder Getrenntsein.

4. Keiner findet Gefallen an dieser Reise und gelangt zu seinem Ursprung und Ort der Herkunft außer dem, dessen Wesen sich (von all dem) trennt. So verlassen ihn (d. h. den Pfadbeschreiter) die Fesseln der Bestimmungen des Möglichen, der Zustände, der Eigenschaften, der Stationen, der im Entstehen begriffenen Dinge (*nashā'āt*), der Taten, der Dogmen, so daß er nicht mehr von einem dieser Dinge beschränkt ist. So reist er mit seinem Wesen in allen Dingen wie das Sein in den tieferen Wirklichkeiten der Dinge, die die Angelegenheiten des göttlichen Wesens sind, genannt die Wirklichkeiten der möglichen Dinge, in anfangloser Wesens-Reise, bestimmt von der Endlosigkeit. Diesem Pilger, der an der Wallfahrtsstätte angekommen ist (*Ṣāhib al-mashhad*) kommt keine affirmierbare Essenz und keine tiefere Realität (mehr) zu. So ergeht es dem, der der Gestalt Gottes (*alā ṣūrat al-ḥaqq*) entspricht, ja Gottes Angelegenheit erscheint am Ort des Erscheinens mit Seiner Essenz und seiner absoluten Ipseität, die aufgrund Seines Wesens frei ist vom In-Erscheinung-Treten, von der Individualisierung in affirmierbaren Essenzen und von der Bindung an Gestalten des Seins.

Gedicht: Man sagt, die Farbe des Wassers entspricht der Farbe seines Gefäßes.

Ich bin nun das Wasser eines Gefäßes ohne Farbe²¹.

21. Junayd, dazu Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabī*, Liverpool, 1956, S. 75: «Gottes Offenbarung, durch das Wasser versinnbildlicht, gleicht sich dem Fassungsvermögen, versinnbildlicht durch die Farbe des Gefäßes, des Menschen an». Will besagen: Wer die höchste Stufe des Pfadbeschreiters erreicht hat, den erreicht Gottes Offenbarung ohne durch menschliche Begrenztheit getrübt (gefärbt) zu werden.

VI.

1. Kapitel: Ich sah den Hervorgang der transzendenten Buchstaben aus dem Innern der ersten Individualisierung, welche die absolute Transzendenz und Undifferenziertheit (*al-lā-ta’ayyun*) ist. Dies ereignete sich an einem bedeutenden Wallfahrtsort (*mashhad*) in der wohlbehüteten Stadt Bursa in der letzten Dekade des Ramadan des Jahres 1011.

2. Ich sah mich, wie wenn ich auf dem Weg in die Stadt wäre. Da überkam mein Herz ein Schauen (dessen), wie die transzendenten Buchstaben erscheinen, wie nämlich die transzendenten Buchstaben aus der absoluten Transzendenz hervorgingen, zu Essenzen wurden und wie sie ins Sein eintraten. Dabei lag meine Absicht nicht in der Sinneswahrnehmung, sondern so ereignete sich der Vorfall in der Vorstellung (*fi l-khayāl*). Während ich mich in dieser Offenbarung befand, trat ich in einen Garten. Da sah ich, daß ein weißes Blatt in meiner linken Hand war. Ich rollte es in meiner Hand zusammen und begann so etwas wie ein Gedicht der Araber gesangsweise zu rezitieren. Dabei schlug ich mit den Fingern der rechten auf die linke Hand wie es der Brauch des *qawwāl* ist, der singend Poesie vorträgt und mit ihren Fingern auf ein Tamburin schlägt. Dann sah ich in dieses in meiner Hand zusammengerollte Blatt hinein und erblickte darin verschiedene punkthafte Gestalten, die auf der Oberfläche dieses Blattes erschienen. Die einen waren wie ein Kreis beim Drehen, die anderen wie ein Halbkreis, wieder andere waren wie langgezogen. Die schwarzen Punkte in diesen Gestalten gingen daraus hervor wie Schweißtropfen beim In-Erscheinung-Treten²².

3. Ich verstand nun, daß das In-Erscheinung-Treten in diesen Gestalten lediglich ein Gleichnis für die transzendenten göttlichen Buchstaben war, besser gesagt so verhielt es sich wirklich. Ich wandte mein Auge vom Hinblicken auf sie ab, damit meine Augen diese Punkte nicht träfen und das Hervortreten unterbrochen würde, so wie ich wünschte, daß dieser Vorgang vollendet würde. Unaufhörlich schlug ich so mit der rechten Hand auf die linke und rezitierte ohne Unterlaß dieses Gedicht in Melodien weiter, ohne je meine Stimme zu unterbrechen. Jedesmal wenn ich das Schlagen und Rezitieren verstärkte, geriet das Blatt in Bewegung und verdichtete sich das In-Erscheinung-treten dieser Punkte. Hätte nun ein Stillstand im Schlagen und Rezitieren eingesetzt, dann hätte das Erscheinen der Punkte aufgehört, aber das Schlagen

22. Bild des Überganges von (göttlichen) Angelegenheiten *shu‘ūn* zu *ta’ayyun*, von «Angelegenheiten» zu Individualisierung.

und das Rezitieren setzten sich ununterbrochen fort. So verhielt es sich auch mit dem Erscheinen der Punkte als sei das Hervortreten dieser Punkte vom Schlagen und Rezitieren verursacht. Ich blickte auch in dieses Blatt hinein. Da sah ich, daß die Punkte, die in diesen Gestalten auf dem Papier in Erscheinung traten, sobald sie größer wurden teilweise nach unten sanken, auf die Erde fielen und liegen blieben, teilweise nach oben aufstiegen wie der Staub. In dieser Weise zog sich der Vorgang eine lange Weile ohne Unterbrechung hin, bis ich aus der Vision aufwachte und deutlich sah und wußte, wie gesagt, daß das Erscheinen dieser Punkte in der erwähnten Weise im grunde genommen das Hervorgehen der transzendenten Buchstaben aus ihrem Ursprung bedeutete. Was davon zur Erde fiel und liegen blieb, ist das, was unter die Bestimmung des höchsten Schreibrohrs fällt, vom Schreibrohr aufgezeichnet wird und ins Sein einer Essenz eintritt. Und was von dort in die Höhe steigt sind die der Oberwelt entstammenden Lichter, die der Herrschaft des Höchsten Schreibrohres entgehen.

4. Als ich nun aus der Vision erwachte, war dieses Rezitieren auf meiner Zunge, während ich dieses Gedicht rezitierte, und es blieb mir lange im Gedächtnis. Dann entschwand es von dort. Dann erzählte ich diese Vision dem Vorbild der göttlichen Bruderschaft, dem beispielhaften Meister der die göttliche Einheit bekennenden Freunde, unserem Bruder und Herrn, dem Scheich al-Badr al-Sha'mī. Auch er lehrt so wie wir es erwähnt haben: Was davon nach unten sinkt, ist das, was das Schreibrohr aufzeichnet und ins Sein eintritt. Und was davon in die Höhe aufsteigt sind die wohlbehüteten (oder die bewachenden?) Geister, die nicht unter die Bestimmung des *Intellectus universalis* (*al-'aql al-kull*) fallen und denen nicht das Niederwerfen vor Adam, Friede auf ihm, befohlen worden war.

5. Diese Vision enthält die Bestimmung einer gewaltigen Botschaft und vieler Geheimnisse, die man nicht erhellen und aufdecken kann. So lassen wir sie auf sich auf der Erlebisebene beruhen, auf der wir sie gesehen haben.

VII.

Die Ergänzung zum Erweis der absoluten Transzendenz, der Undifferenziertheit, des Grades der ersten Individualisierung, des *aw adnā*, des Grades des «Dunkels», der Präsenz der Einheit und des Grades der beiden Bogenlängen:

1. Wisse, daß die göttliche Transzendenz zwei Seiten (oder Hälften) hat. Die eine ist absolut im Schleier der unzugänglichsten Allmacht und Seiner Vollkommenheit, frei von Qualifizierungen, Bindungen, Bestimmungen und Inhärierung von Erkenntnissen, außer der globalen Inhärierung (in der Transzendenz) und ihrer Benennung «Seite». Und dies nicht weil sie sich individualisiert und begrenzt hätte, sondern aus

folgendem Grund: Wenn sich aus der Transzendenz eine Seite individualisiert, so wird sie zum Hinweis auf sie (sc. die Transzendenz), denn sie (d. Transzendenz) ist der Ursprung, so daß das aus der Transzendenz Individualisierte ein Hinweis auf sie ist, insofern er nicht (konkret und) individualisiert ist. So ist die Transzendenz der Hinweis und das, worauf hingewiesen wird. Und die andere Seite ist die erste, erhabenste, auf das Einssein bezogene Individualisierung, und zwar das erste Unterschiedene von der göttlichen, absoluten Transzendenz. Sie ist der Schlüssel zur Präsenz der Namen, denn ihr Inneres ist das «Dunkel», welches den Atemhauch des Erbarmers darstellt, auf den sich die Einheit gründet. Sie ist die Präsenz aller Namen und Eigenschaften. Auch sie teilt sich wieder in zwei Seiten. Die eine davon ist die Gegend, die dem Bereich der absoluten Transzendenz naheliegt. Diese ist die Relation, die von ihr aus beständig im Bereich des Absoluten bleibt, da der nach Außen in Erscheinung tretende Namen einen inneren Bereich (*bāṭin*) besitzt, durch welchen ein beständiges Bleiben in und Hinweisen auf das Benannte gewährleistet wird. (Dieses Benannte) ist das Innere, Verborgene, und diese innere Relation duldet keine Trennung vom Absoluten. Sie ist nämlich ein Ausdruck für die Sache, welche das begrenzte Äußere und das absolute Innere verbindet, indem sie die Trennungslinie zwischen den beiden Seiten (Hälften) bildet, die verhindert, daß die abgetrennte Hälfte sich nach Individualisierung und Absonderung mit dem, wovon es abgetrennt wurde, vermischt und verbindet. Die Einförmigkeit (*aḥadiyya*) ist das Kennzeichen dieser Grenzlinie. Sie ist ideeller und transzendenter Natur, wobei niemals eine Konkretisierung ihrerseits in Erscheinung tritt. So verhält es sich bei allem Trennenden, welches zwischen zwei Dinge tritt. In Erscheinung tritt lediglich die Auswirkung (*ḥukm*), nicht das Wesen (der Trennungslinie). Diese Relation besitzt eine Seite, die dem Äußeren naheliegt — dabei handelt es sich um das Begrenzte und Zählbare — und eine Seite, die dem (verborgenen) Inneren naheliegt — und dies ist der Bereich des Absoluten und der Transzendenz. Sie (die Relation) ist der Ipseitität sehr ähnlich wegen der Vereintheit (*ittiḥād*) der beiden Hälften im Ursprung und weil eine Andersheit nur durch Absonderung (Abtrennung) auftritt. Es handelt sich hier um eine konkret nicht existierende Relation, nicht um etwas Seiendes. Und jene Wirklichkeit, die beide Hälften zusammenhält, ist die Stufe des vollkommenen Menschen, des vollkommensten, der zwischen dem nach Außen in Erscheinung Tretenden des absoluten Wesens durch sein sich aufs Absolute erstreckendes, ursprüngliches Vermögen und zwischen dem nach Außen in Erscheinung Tretenden der Namen, Eigenschaften und Taten durch die in seiner universalen Konstitution liegende Vereinigungskraft und Ausgewogenheit vermittelt. Durch seine Weite und Vollkommenheit, die seinem äußeren Erscheinen zukommt, ist er auch ein Spiegel, auf dem die Knechtschaft und Herrschaft sichtbar wird. Diese Stufe heißt «Dunkle Wolke

(*al-'amā*)»²³, ihr Kennzeichen ist die Einförmigkeit. Die in ihr in ihrer Gesamtheit konkret gewordenen Eigenschaften sind die Wesensnamen und Ideen (*al-ṣuwar al-mā'qūla* oder noetischen Gestalten), die sich aus der Gesamtheit jener sich entsprechenden Namen, Bestimmungen, Eigenschaften und notwendigen Besonderheiten ergeben, bilden sie doch infolge ihrer Verborgenheit die Gestalt der Gottheit.

2. Die zweite Hälfte ist der Bereich, der dem Äußeren benachbart ist. Er steht für die Vielheit der Relationen, die gedanklich im verborgenen Innern der ersten Individualisierung vorhanden sind. Die Vielzahl der Relationen erfordert eine Vielzahl der Wesenheiten, und zwar dann, wenn der äußere Name auf der Stufe der primordialen Wolke aus dem Innern der ersten Individualisierung in Erscheinung tritt. Sie ist die absolute Verborgenheit als Basis für die Vielzahl der Relationen, die gedanklich in ihr vorhanden sind und die für das Mögliche stehen. Mit ihm treten die restlichen Akzidenzien und Notwendigkeiten hervor, die sich ihm hinzufügen (dem *ghaib al-muṭlaq*). Auf der Stufe seines ersten In-Erscheinung-Tretens sieht Gott sich selbst durch sich selbst. Und sein Wesen zeigt sich ihm durch die Namen, die sein Wesen ausdrücken, und durch die Relationen, die ihm ursprünglich eignen, wobei die Individualisierung des Wesens durch den Ort (*maqām*) der Wesenseinheit und der vereinigenden Individualisierung (*al-ta'ayyun al-jam'i*) bestimmt wird, also durch die erste Individualisierung. Die Zahlenmäßigkeit in jener relationellen, ideellen Vielheit und die ursprünglichen Relationen machen die Zahlenmäßigkeit der Wesen erforderlich. So geht also die zweite Emanation unter dem Namen «der Offenbare»²⁴ von der Stufe der ersten Individualisierung entsprechend der ideellen Relationen in dieser (ersten Individualisierung) aus. Damit werden die ursprünglichen Relationen und ideellen, den Namen eigenen Gestalten in dieser Emanation offenkundig und von einander unterschieden. Das Wesen wird auf der zweiten Stufe offenkundig. Hier handelt es sich um die zweite Individualisierung. Diese Hälfte, mit der die ideelle (nur gedanklich existierend) Vielheit in der zweiten Individualisierung erscheint, zerfällt wiederum in zwei Bögen: in den Bogen des Notwendigen, der die göttlichen Namen und die den göttlichen Herrn betreffenden Relationen umfaßt, und den Bogen des Möglichen, der auch die seinsmäßigen Wirklichkeiten und möglichen Gestalten in sich begreift. Beide Bögen sind aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig. Nicht ist der eine ohne den andern vorstellbar: weder real, noch hypothetisch (*taqdīran*).

23. Der Ausdruck geht zurück auf den bei Corbin, *l'Imagination créatrice* zitierten hadith s. 138: «On demandait au Prophète: Où était ton Seigneur avant de créer sa création (visible)? — Il était dans une Nuée; il n'y avait pas d'espace ni au-dessus ni au-dessous».

24. Vgl. Sure 57, 3.

3. Der vollkommene Mensch, der zwischen diesen beiden Bögen zur Realität geworden ist, verknüpft auch die göttlichen, notwendigen Wirklichkeiten, die Relationen der Taten und der göttlichen und das Herrsein Gottes betreffenden Namen mit den kontingenten Wirklichkeiten und natürlichen Wesenheiten. Er umfaßt also die beiden Wirklichkeiten und begreift in sich alles was in den beiden Welten vorkommt. Diese zwischen diesen beiden Bögen Wirklichkeit gewordene Seinsstufe, die deren Bestimmungen in sich begreift, heißt «Stufe des Abstandes der beiden Bogenlängen» und der auf ihr Wirklichkeit gewordene Mensch ist der Stellvertretung (*khilāfa*) würdig, wenn er dazu berufen wurde, um über diese und die darunter befindliche Sphäre zu herrschen, denn der eigenmächtige Anspruch auf das Kalifat ist Lug und Trug (*zūr wa talbīs*). Gott führt wen er will auf geradem Weg.

VIII.

Vollendung der Ergänzung

1. Wissen, daß der Atemhauch des Erbarmers Grade (*marātib*) besitzt. Einer davon ist der Grad der Zusammenfassung und Verschmelzung in der verborgenen Mitte der ersten Individualisierung. Das ist der Grad seiner Nichtindividualisierung, seiner Absolutheit und Einförmigkeit.

2. Als zweites folgt der Grad seines Ausganges aus dem Innern der ersten Individualisierung und seiner Ausbreitung von dort aus, ohne daß er sich auf einem der noch verborgenen göttlichen Grade individualisierte.

3. Der dritte Grad ist der der ersten Individualisierung, durch den er sich individualisiert.

4. Im vierten Grad wird die Grenzlinie der Individualisierung erreicht; hier stoßen Individualisierung und Nichtindividualisierung aufeinander. Hier individualisiert sich der Erbarmershauch zum ersten Mal und wirkt (doch) aufgrund seiner Identität mit sich selbst vereinigend, da er die Essenz (Quelle?) von beidem (nämlich Individualisierung und Nichtindividualisierung) und von Offenbarem und Verborgenen ist, denn die Essenz der ersten Individualisierung ist verborgen, die Individualisierung selbst aber offenbar (und beides verhält sich zueinander) wie das Alif und das Hamza.

5. Der fünfte Grad ist das Sich-Ausbreiten des Erbarmershauches von der ersten Individualisierung aus, und seine Individualisierung auf den übrigen Essenzenstufen der Buchstaben. Das, was der ersten Individualisierung und dem Beginn der Individualisierungen des Erbarmershauches durch sein Hervortreten aus dem Innern der ersten Individualisierung, der Welt der Buchstaben, entspricht, ist im Hauch des Menschlichen das Hamza. Denn es ist der erste Buchstabe, der aus dem Innern des

Herzens heraustritt durch Ausstoßen des menschlichen Hauches, in dem sich die Gestalten der Buchstaben und der Worte eröffnen, wobei das Alif der Erscheinungs-ort des primordialen Dunkels ist, des spezifizierbaren einzigartigen Erbarmerhauches, durch den und in dem die Gestalten aller übrigen vorhandenen Dinge erscheinen und sich individualisieren. Das sind die Buchstaben und göttlichen Worte, die Namen und Namen der Namen vergleichbar dem wie sich die Buchstaben und menschlichen Worte im Atem des Menschen individualisieren. So erscheint kein Buchstabe als Individuum außer auf dem Weg des Alif, das die Erscheinungsform des Einen ist, aber aus dem Alif allein entsteht noch keine Essenz auf der Stufe des Redens, denn der Standplatz des Alif ist die Einheit (*wahda*), der Eine aber ist auf dem Rang seiner Einheit und Unbeschreibbarkeit (*nazāha*), auf der außer ihm kein Individuum erscheint und den nur er selbst begreift, er, der nicht zum Individuum innerhalb des (beim Sprechen ausgestoßenen) Atemauspruches wird, sondern nur im Schriftduktus erscheint. Er ist nämlich ein Ausdruck für das Sichausbreiten des Hauches und sein Ausgestoßenwerden aus dem Inneren des Herzens noch ohne daß er sich individualisierte durch eine spezifische Unterbrechung des (Atemhauches) an einer der Artikulationsstellen der Buchstaben. Somit kommt dem Atemhauch nichts anders zu als daß er sich an den Artikulationsstellen der Buchstaben individualisieren muß. Die Buchstaben ihrerseits treten allein an ihren Artikulationsstellen in Erscheinung und benötigen ihn (den Hauch) dazu. Und wie das Hamza an seiner Artikulationsstelle durch das Ausstoßen des menschlichen Alif — (erzeugenden) — Atemhauches aus dem Innern des Herzens entsteht und durch die Trennung von ihm, so auch diese erste Individualisierung. Sie wird nur Individuum, indem das göttliche Wesen auf seiner ersten Stufe hervortritt in Form des Erbarmerhauches, der aus dem innern Herzen der ersten Individualisierung hervorgeht, das ja noch die Nicht-Individualisierung ist. So individualisiert sich das (höchste) Wesen auf der Stufe der ersten Individualisierung als Erbarmerhauch. Ebenso erfolgt die Individualisierung des einzigartigen, spezifizierbaren Erbarmerhauches auf (schon) der Stufe der ersten Individualisierung, indem dieser Hauch aus dem Inneren des Herzens der ersten Individualisierung ausgestoßen wird. Wenn der Erbarmerhauch im existenzverleihenden Licht und im generösen Überströmen hervorgeht, alles das in sich enthaltend, was die erste Individualisierung in sich schließt und alle tieferen Wirklichkeiten des Tuns und des Erleidens vereinigend, die sich im Bereich des Möglichen finden, da bindet und fesselt ihn die Kühle der Erscheinungsorte, die ihn aufnehmen, die sich in der Essenz des Hauches (selbst) befinden, denn in ihr sind das Aktive und das Aufnehmende. Da formen sich die dem Urdunkel zugehörigen Bilder in diesem lichthaften, alle spätere Existenz in sich bergenden (*ma'nawī*) Äther²⁵. So er-

25. Eigentlich *bukhār*, «Dampf, Dunst».

scheint das größte Hervorsprießen aus dem Urdunkel. Dann dehnt sich das durch den Atemhauch bedingte Hervorsprießen auf drei Richtungen aus: nach oben, unten und in die Mitte; allumfassend, einförmig und doch die Grenze (zur weiteren Individualisierung) berührend. In der Essenz des Hauches individualisieren sich alle aktiven und passiven Wirklichkeiten, so daß die Gestalt der beiden Urdunkel zum Vorschein kommt: das Urdunkel des Herrn (*rabb*) und das des Beherrschten (*marbūb*). In dem übergeordneten (Teil) des Hauches individualisieren sich alle göttlichen, Einwirkungen ausübenden (*mu'aththira*), tätigen, lichthaften Wirklichkeiten zu göttlichen, herrscherlichen Gestalten und zu notwendigen und göttlichen Individualisierungen. Das ist das Urdunkel des Herrn.

So individualisieren sich in dem Atemhauch, der sich nach unten erstreckt und die passiven, zum Erscheinen bestimmten Essenzen umfaßt, alle passiven, geschöpflichen, den Einwirkungen unterworfenen Essenzen als Gestalten, die dem Werden und Vergehen unterliegen, und als möglicherweise existierende Individualisierungen. Das ist die Urwolke des Beherrschten.

6. So entstehen auch das dem Werden und Vergehen unterworfenen Hervorsprießen und die Schöpfungswelt. Der Beginn dieses dem Werden und Vergehen unterworfenen Hervorsprießens ist das höchste Schreibrohr, das mittlere, vereinigende, einheitliche, den Grenzbereich umfassende Hervorsprießen, das die göttlichen, Einfluß ausübenden, aktiven Wirklichkeiten und die geschöpflichen, beeinflussten, passiven Wirklichkeiten zusammenbringt: Band und Klammer zwischen dem Höchsten und dem Niedrigsten, dem Äußeren und dem Inneren, dem Notwendigen und dem Kontingenten, nicht hervorgegangen aus den beiden Seiten, sondern eine zusammenfassende Einförmigkeit zwischen beiden bildend und die Zusammenfassung der Essenz von beiden. Das, was sich in ihm individualisiert hat, ist der vollkommene Mensch, der alles umfaßt und vor allem andern den Vorrang hat.

7. Wem die Kapitel der sieben erwähnten inneren Geheimnisse aufgeschlossen wurden, wem die Bräute ihrer Geheimnisse und die Jungfrauen ihrer Bedeutungen erschienen sind, und wem sich die Bedeutungen aller inneren Geheimnisse und Wirklichkeiten eingepreßt haben, der ist das verborgene Zentrum des Seins und die Gebetsrichtung des Einen und des Geschaffenen, der kennt die Dinge in ihrer seinsmäßigen hierarchischen Ordnung und sieht die Bedeutungsinhalte an den ihn zukommenden Plätzen. Gott führt, wen er will, den rechten Weg. Gepriesen seist du, o Gott. Du bist der erste und der letzte, der offenbare und der verborgene. Du hast Macht über alles. Du umfaßt alles. Es gibt keine Macht noch Kraft, außer beim erhabenen Gott. Preis sei Gott dem Weltenherrscher.

Vollendet (*tammāt*) mit der Hilfe Gottes, des wohl-tätigen Königs im letzten Drittel des Rabī 1. Vollendet (*tamām shod*) in der Moschee Aya Sofya am Vormittag.