

*Die Weiblichkeit bei
Muḥyī ad-Dīn Ibn al-ʿArabī*

ALI GHANDOUR

Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung:
„Der Islam und die Geschlechterfrage“
Institut für Islamische Theologie
Uni Osnabrück
April 2015

www.ibnarabi.de

2015

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى السَّبْعِثِ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ



Der moderne Diskurs um die „muslimische Frau“

Der geführte Diskurs innerhalb der Islamischen Theologie über die Frau im Speziellen und über die Weiblichkeit im Allgemeinen ist stark normativ geprägt und in vielen Fällen weist er ideologische Züge auf. Wenn man z.B. „al-Marʿa al-Muslima“ (die muslimische Frau) in Google eingibt, bekommt man ca. 834.000 Einträge, während man für „ar-Rağul al-Muslim“ (der muslimische Mann) 169.000 Ergebnisse erhält. Anders gesagt, im Internet wird über die muslimische Frau fünfmal mehr als über den muslimischen Mann gesprochen. Draftischer sind die englischen Suchergebnisse. Für die gleichen Begriffe auf Englisch bekommt man als Ergebnis 1.130.000 Einträge für „Muslim Man“ und ca. 7.5 Millionen Einträge für „Muslim Woman“.

Markant ist aber auch die Tatsache, dass in über 250 Hauptwerken des Fiqh nach den bekannten vier Rechtsschulen, dieses Wortkonstrukt nur einige dutzend Male vorkommt und immer nur in einem Kontext, in welchem den Musliminnen besondere Normen zukommen.

Eine inflationäre Verwendung dieses Konstruktes findet sich weder in den klassischen Werken noch in der Tradition allgemein. Dies hat einen simplen Grund, nämlich diese Kategorie bzw. diese exotische „Gattung Mensch“, die man „muslimische Frau“ nennt, war in der Zeit vor dem 19. Jh. noch nicht erschaffen. Es gab lediglich Frauen aber keine muslimischen Frauen als Kategorie.

Man findet im Laufe von 1300 Jahren kein einziges Buch oder Schreiben, welches den Begriff „muslimische Frau“ im Titel enthält. Aber seit dem 20. Jh. und mit der Transformation des Islams von einem Dīn zu einer Ideologie, sprossen Bücher, die im Titel den Begriff „muslimische Frau“ tragen, wie Pilze aus dem Boden. In einer einzigen Online-Buchhandlung fand ich über 200 Titel, die den Begriff „die muslimische Frau“ beinhalten. All diese Bücher stammen aus dem 20. Jh. Und wahrscheinlich war Ḥasan al-Bannā, der geistige Vater der Muslimbrüder, der erste, der ein Buch mit solch einem Titel publizierte.

Diese Zahlen sind meines Erachtens ein Merkmal einer Besessenheit bzw. eines Wahnsinns der Moderne, deren Diskurse auf die Frau eine subtile Gewalt ausüben

indem sie (a) die Frau zu einem Objekt der Projektionen machen und (b) indem sie ein idealisiertes und ideologisches Bild skizzieren, mit welchem die Frau verglichen und anhand dessen die Frau beurteilt wird.

Viele liberale als auch konservative Stimmen geraten meines Erachtens in eine ideologische Lektüre der Geschichte und Tradition, indem sie das historische Bild und die Stellung der Frau als Muslima in den Rechtsbüchern sowie in den Koran- und Hadith-Kommentaren suchen. Das Bild, welches man in diesen Werken findet, ist ein normatives und ideales Bild. Es beschreibt eher theoretische Diskurse. Diese Normen wurden nicht immer, oder wahrscheinlich fast nie, eins zu eins angewandt. Es ist, als ob jetzt, nach 500 Jahren, jemand kommen würde, der die Stellung der Menschen in unserer Zeit anhand der Charta der Menschenrechte oder anhand der vorhandenen Rechtsbücher eruieren will. Den Eindruck, den er erhalten wird, entspricht auf keinen Fall unserer alltäglichen Wirklichkeit. Es entsteht ein ahistorisches Bild. In den normativen Werken wird einerseits beschrieben, wie es sein soll, nicht wie es ist und andererseits aber eben nur aufgezeigt, wie es sein soll und nicht zusätzlich wie das, was sein soll, auch angewandt werden soll.

Das heißt, das alltägliche Leben der Frauen war zwar mehr oder weniger von manchen Normen beeinflusst, jedoch bestand ihr Leben nicht ausschließlich aus Fiqh-Normen. Und es sind gerade diese Feinheiten und relativen Umstände und Faktoren, die ausgeblendet werden, die aber den Alltag der Frauen weit mehr geprägt haben, als das, was ein Rechtsgelehrter darüber geschrieben hat.

Eine muslimische Frau gab es nicht, sondern es gab und gibt so viele Frauen wie es Orte und Zeiten gibt. Es gab Frauen, die in den Dörfern oder in Städten bzw. in Metropolen gewohnt haben, es gab Frauen, die in reichen und andere, die in armen Gesellschaften lebten. Es gab heilige Frauen, Theologinnen, aber und Sängerinnen und Tänzerinnen.

Zu denken, dass man das Leben einer Frau aus Anatolien oder aus dem Senegal mit dem einer Dame, die auf einer Insel in Südostasien lebt, mit den gleichen Maßstäben studieren kann, oder dass man das Leben einer Frau in Bagdad aus dem 8. Jh. und das Leben einer Frau in Istanbul aus dem 17. Jh. mit der gleichen Brille untersuchen kann, ist einfach eine Perversion der Moderne und eine schreckliche Form der ideologischen Gleichschaltung.

Es soll nicht heißen, dass alles früher besser war. Allgemein bleibt jedoch eine Bewertung der Geschichte mit unseren heutigen Idealen und Maßstäben eine Mutmaßung unserer Zeit. Früher war nicht alles besser, sondern es war anders. In diesem Anderssein liegen die Gründe warum auch wir anders sind als andere Menschen zu anderen Zeiten oder gar anderen Orten und zwar in all den Variablen,

die das menschliche Leben ausmachen. Die radikale Kritik, sowie die übertriebene Verherrlichung dieser Vergangenheit und der aus ihr überlieferten Traditionen, sind nur zwei Seiten einer gleichen Münze.

Es ist deswegen von Wichtigkeit, die unterschiedlichen Quellen und Diskurse der Vormoderne zu studieren, um bestimmte Mythen zu dekonstruieren, wie z. B. die Linearität der Geschichte, die Progressivität der Menschheit oder auch die Mythen um die „muslimische Frau“.

Ein authentischeres Bild von den Frauen in den verschiedenen Epochen und Orten, oder zumindest andere Bilder als die, die wir aus den normativen Werken kennen, finden wir eher in der Dichtung, in den Anekdoten, Fatwa-Werken, Biographien, Chroniken oder auch in anderen Disziplinen der Islamischen Theologie wie z.B. im Taṣawwuf. Das ist der Grund, warum ich in diesem Aufsatz einen Einblick in das Thema Weiblichkeit und Frauen bei Imam Ibn al-ʿArabī geben möchte. Denn es zeigt andere Aspekte auf, die vom heutigen Diskurs entweder ignoriert bzw. ausgeblendet werden oder einfach den Muslimen nicht bekannt sind, obwohl sie bis zum 19. Jh. unter den muslimischen Gelehrten vertreten waren.

Allerdings wäre es selbstverständlich eine unmögliche Aufgabe, das Weibliche und die Weiblichkeit bei Imam Ibn al-ʿArabī in einem einzigen Vortrag zu behandeln, da dieser Punkt zu den zentralen Fundamenten der akbarītischen Lehre gehört. Manche Forscher, wie Prof. Ali Michel Chodkiewicz oder Nazha Barrada, sehen sogar die akbaritische Lehre über die Weiblichkeit neben dem Konzept der al-Ḥaqqīqa al-Muḥammadiyya (der Muḥammadānischen Wirklichkeit) und des al-Insān al-Kāmil (des perfekten Menschen) als eines der drei Fundamente der Gesamtheit der Lehren Ibn al-ʿArabīs.¹

Die Weiblichkeit und Männlichkeit als Prinzipien

Nach Imam Ibn al-ʿArabī sind weiblich und männlich keine Bezeichnungen für das Geschlecht.

Er sieht die Männlichkeit und die Weiblichkeit als zwei Prinzipien, aus welchen die Welt ent- und besteht. Um das näher zu erklären, soll die Lehre des Nikāḥ näher erläutert werden. Unter dem Nikāḥ versteht er sowohl den Ehevertrag als auch den intimen Akt.² Im Gegensatz zu der gängigen philologischen oder juristischen Vorstellung beschränkt er den Geschlechtsakt nicht nur auf biologische Wesen,

1 Vgl. Barrāda, Nazha: *al-Unūṭa fī-fikr Ibn ʿArabī*, Beirut: Dār as-Sāqī 2008, S. 18.

2 Vgl. Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn: *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Kairo: Dār al-Kutub al-ʿarabiyya 1911, Bd. 3, S. 516.

sondern er erweitert dessen Bedeutung, so dass er alles Seiende (Mawḡūdāt) umfasst und zwar, indem er den intimen Akt so interpretiert, dass er eine Vereinigung zwischen dem männlichen und weiblichen Prinzip darstellt.

Das männliche Prinzip in dieser Fusion nennt er Nākiḥ, das weibliche Mankūḥ.³ Der Begriff Nākiḥ bezeichnet ursprünglich die aktive Seite, sprich die maskuline Seite und der Mankūḥ ist der passive Partner, aus dessen Wesen das Ergebnis dieser Vereinigung hervortritt; somit ist er der empfängliche Teil. Die Bezeichnung aktiv oder passiv bzw. beeinflussend oder beeinflusst dürfen in diesem Zusammenhang nicht als Wertung verstanden werden. Das aktive Prinzip ist nicht besser als das passive.

Nach Ṣayḥ al-Akbar ist alles, was ist, ein Resultat eines Nikāḥ. Diesen Gedanken auf alles Seiende ausweitend, geht er davon aus, dass es drei Formen des Nikāḥ gibt: den göttlichen, den geistigen und den natürlichen. Die gemeinsame Bedeutung dieser drei Formen des Nikāḥ ist die Vierheit, die aus dem aktiven Partner, dem empfänglichem Partner, dem Akt und dem Resultat besteht.

Nur der natürliche Geschlechtsakt bezeichnet den sexuellen Akt zwischen zwei biologischen Wesen. Was den geistigen Nikāḥ betrifft, so ist er bei allen Seienden vorhanden. Als Beispiel erwähnt er die Sprache.

Dazu schreibt er:

„فالتكلم أب والسماع أم والتكلم نكاح والموجود من ذلك في فهم السامع ابن“⁴

„Der Sprecher ist Vater, während der Zuhörer Mutter ist, der Akt des Sprechens ist ein intimer Akt [Nikāḥ] und die Bedeutung, die im Zuhörer entsteht, ist das Kind [aus diesem Akt].“

Iman Ibn al-ʿArabī nennt jeden Beeinflussenden „Vater“, sowie jeden beeinflussten Hervorbringenden „Mutter“, die Relation zwischen dem Beeinflussenden und Beeinflussten nennt er Nikāḥ, das Ergebnis dieser Relation bezeichnet er als Kind. Das Sprach-Beispiel lässt sich auf alle Handlungen der Menschen und der Seienden gänzlich übertragen. Interessant in diesem Beispiel ist die Tatsache, dass das Verstehen als Ergebnis einer Interaktion immer aus der weiblichen Seite hervortritt. Anders gesagt, ob Mann oder Frau, es ist das weibliche Prinzip in uns, welches das Verstehen hervorbringt. Das ist gegen die gängige Vorstellung, die das Verstehen und die Vernünftigkeit mit der Männlichkeit verbindet und deren Wurzel wir in der griechischen Tradition finden. Zu Ende gedacht zeigt uns dies, dass bei dem andalusischen Gelehrten die Adjektive maskulin und feminin nicht vom biologi-

3 Vgl. Ebd., Bd. 2, S. 466.

4 Ebd., Bd. 1, S. 139.

schen Geschlecht abhängig sind, sondern eher von der Beziehung und Interaktion mit dem Anderen. Daher kann ein „biologischer Mann“, je nach Kontext, ontologisch weiblich sein und eine „biologische Frau“ männlich, wenn sie eine aktive Handlung übernimmt, die etwas bei einem anderen Seienden hervorruft.

Jedes Wesen, ja jedes Seiende, besteht aus diesen zwei Prinzipien in der Sphäre der Weltlichkeit, das heißt, in der Interaktion mit sich selbst oder anderen Seienden. Ein Mann ist somit nicht mit der Männlichkeit gleichzusetzen und ebenso verhält es sich zwischen der Frau und der Weiblichkeit. Der Mann kann, wie gesagt, ontologisch gesehen und je nach Situation, ein männliches oder ein weibliches Wesen sein. Sogar Sayyidunā Adam ﷺ fasste in sich, als er erschaffen wurde, sowohl die Männlichkeit als auch die Weiblichkeit zusammen. Als unsere Mutter Eva aus ihm hervorgebracht wurde, so galt Adam für sie als ihre Mutter:

„فهو الأم لحواء وهو ابن للأرض“⁵

„Er ist Evas Mutter und er ist der Sohn der Erde.“

Im natürlichen Nikāḥ sind die Kategorien männlich und weiblich klar definierbar, da es die Frau ist, die das Kind gebärt, somit ist sie das empfängliche und hervorbringende Prinzip. Sobald man aber auf die nächste Stufe des Nikāḥ geht, und zwar die geistige, vernebeln sich diese Kategorien und jedes Geschöpf weist die beiden Prinzipien auf. Denn hier sind sowohl der Mann als auch die Frau als biologische Geschlechter, in ihrer Interaktion mit einander und mit ihrer Umwelt, sowohl aktive als auch empfängliche Individuen.

Geht man eine Stufe höher, nämlich zum göttlichen Nikāḥ, dann verschwindet das Männliche aus dem Seienden. Um das näher zu erläutern, soll eine Passage aus al-Futūḥat al-Makkiyya ausführlich zitiert werden:

„ومنه إلهي وروحاني وطبيعي وقد يكون مرادا للتناسل أعني للولادة وقد يكون لمجرد الالتذاذ فأما الإلهي فهو توجه الحق على الممكن في حضرة الإمكان بالإرادة الحبية ليكون معها الابتهاج فإذا توجه الحق عليه بما ذكرناه أظهر من هذا الممكن التكوين فكان الذي يولد عن هذا الاجتماع الوجود للممكن فعين الممكن هو المسمى أهلا والتوجه الإرادي الحي نكاحا والانتاج إيجادا في عين ذلك الممكن“⁶

„Desweiteren gibt es den göttlichen, den geistigen, sowie den natürlichen Nikāḥ. Man könnte mit ihm [dem Nikāḥ] sowohl die Fortpflanzung als auch den reinen Genuss bezwecken. Der göttliche [Nikāḥ] ist die Hinwendung des Wahren mit dem liebevollen Willen (al-irāda al-ḥubīyya) zu dem Kontingenten in der Sphäre der Kontingenzen. Wenn der Wahre sich ihm [dem Kontingenten] zuwendet, wie wir erwähnt haben, lässt Er diesen Kontingenten werden. Aus dieser Vereinigung wird

5 Ebd., Bd. 4, S. 415.

6 Ebd., Bd. 3, S. 516.

das Dasein des Kontingenten [als Kind] hervorgebracht. Die Entität des Kontingenten [welche im Wissen Gottes liegt] ist in diesem Fall die Gattin, die Hinwendung mit dem [liebervollen] Willen ist der Nikāḥ und das Ergebnis [dieser Vereinigung] ist die Entstehung des Daseins in dieser Entität.“

In einem anderen Kapitel schreibt er:

„وأول الأمهات السفلية شيعة المعدوم“⁷

„Die ersten Mütter waren die Entitäten des Nichtexistenten (šay ʿyyat al-maʿdūm)“:

Diese ursprüngliche Mutterschaft des Kontingenten ließ die Weiblichkeit in alles Seiende fließen. In der Relation zu Gott sind für Ibn al-ʿArabī alle Seienden weiblich, denn sie sind in dieser Beziehung in einer empfänglichen Position. Das ist, genauer gesagt, das genuine ontologische Geschlecht aller Seienden. Es soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass es nicht das Wesen Gottes ist, das im göttlichen Nikāḥ das männliche Prinzip innehat, sondern eher der göttliche Wille und die göttliche Rede, die im Befehl „Sei“ sich zeigen. Man kann daraus auch keine wertende Geschlechterdifferenz ableiten, da die unveränderbaren Entitäten (al-ʿayān at-tābita) ebenso in einer göttlichen Eigenschaft sind, nämlich im göttlichen Wissen. Somit wären beide Prinzipien der Männlichkeit und der Weiblichkeit in den Attributen Gottes vorhanden.

Die Männlichkeit entsteht lediglich durch die Interaktion zwischen den Seienden und sie hat keine wahre Existenz in ihnen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass in der Wahrheit nur Gott derjenige ist, der die Handlungen erschafft. Demnach ist die Weiblichkeit eine immanente Eigenschaft in allen Seienden, sowie in allen Entitäten, deren Dasein potentiell ist. Dies war Ibn al-ʿArabī bewusst, deswegen schrieb er in einem Gedicht im 560. Kapitel des Futūḥāt folgende für uns heute provokative Verse:

„إنا إناث لما فينا يولده ﷻ فلنحمد الله ما في الكون من رجل
إن الرجال الذين العرف عنهم ﷻ هم الإناث وهم نفسي وهم أملي“⁸

„Wahrlich sind wir weiblich, wegen dem, was Er in uns hervorbringt. So preisen wir Gott, dass es in der Welt keinen Mann gibt. Jene, die der Brauch Männer nennt, sind in Wahrheit weiblich, sie sind meine Seele und mein Bestreben“

In diesem Gedicht sieht der Šayḥ, dass sogar große männliche Vorbilder, die man im Brauch „die Männer“ nennt, diese Stufe nur deswegen erlangt haben, weil sie ihre Dienerschaft gegenüber dem Erhabenen ﷻ verinnerlicht haben. Die Diener-

7 Ebd., Bd. 1, S. 139.

8 Ebd., Bd. 4, S. 445.

schaft (ʿUbūdiyya) ist eine Art positive Passivität gegenüber dem Göttlichen Willen. Diese ʿUbūdiyya (Dienerschaft) ist nicht nur sprachlich sondern auch ontologisch weiblich. Es ist also die Verinnerlichung der Weiblichkeit in uns, die uns vor der Rebellion gegenüber Allah ﷻ schützt und bewahrt. Denn es ist die aus dem männlichen Prinzip entspringende Illusion, die uns glauben lässt, dass wir etwas im göttlichen Willen oder in den göttlichen Manifestationen ändern können.

Begreift man aber die Tatsache, dass wir als Geschöpfe und als Entitäten im Wissen Allahs ﷻ in der Beziehung mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Macht in einer empfänglichen Seite sind, sprich, wir sind das weibliche Prinzip in dieser Relation, dann verinnerlicht man die reine Ergebung und absolute Dienerschaft, die nur die großen Vorbilder unter den Propheten und Awliyāʾ erreicht haben.

Die Frau, das mächtigste Seiende

Imam Ibn al-ʿArabī geht noch einen Schritt weiter und beschreibt die Weiblichkeit als das mächtigere Prinzip im Sein. Er begründet seine Position wie folgend:

„والناكح طالب والطالب مفتقر والمنكوح مطلوب والمطلوب له عزة الافتقار إليه“⁹

„Der Nākih ist der Verlangende und der Verlangende ist bedürftig, wobei der Mankūh verlangt wird. So hat der Verlangte die Macht des Verlangtseins“

Wenn das feststeht, dann soll darauf hingewiesen werden, dass nach Imam Ibn al-ʿArabī die in die Welt fließende Weiblichkeit sich am stärksten in der Frau zeigt. Daher rührt ihre Macht, denn wenn die Weiblichkeit der Grund des Verlangens ist, sowie der Ursprung der Macht des Verlangtseins, dann ist diese Macht logischerweise größer, je intensiver die Manifestation dieser Weiblichkeit ist. Zu Ende gedacht heißt es, dass die Frau das stärkste Seiende ist, da sich in ihr die Weiblichkeit am stärksten manifestiert.¹⁰

Dazu schreibt er im 148. Kapitel von al-Futūḥāt al-Makkiyya während der Erläuterung des göttlichen Namens al-Qawiyy, der Mächtige:

„وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى وأنه عن مقدمتين فإنه نتيجة والناكح طالب والطالب مفتقر والمنكوح مطلوب والمطلوب له عزة الافتقار إليه والشهوة غالبية فقد بان لك محل المرأة من الموجودات وما الذي ينظر إليها من الحضرة الإلهية وبما ذا كانت ظاهرة القوة وقد نبه الله على ما خصها به من القوة في قوله في حق عائشة وحفصة وإن تظاهرا عليه أي تتعاوننا عليه فإن الله هو مولاه أي ناصره وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير هذا كله في مقاواة امرأتين وما ذكر إلا الأقوياء الذين لهم الشدة والقوة“¹¹

9 Ebd., Bd. 2, S. 466.

10 Ebd., Bd. 3, S. 256.

11 Ebd., Bd. 2, S. 466.

„In der erschaffenen Welt gibt es nichts Mächtigeres als die Frau und zwar wegen einem Mysterium, das nur derjenige kennt, der Kenntnis darüber hat, wo die Welt erschaffen wurde, durch welche Bewegung der Wahre ﷺ sie erschaffen hat und dass sie [die Welt] als Ergebnis aus zwei Prämissen hervorgeht. Der Nākiḥ ist der Verlangende und der Verlangende ist bedürftig, wobei der Mankūḥ verlangt wird. So hat der Verlangte die Macht des Verlangtseins und das Begehren siegt. Dir ist der Rang der Frau unter den Seienden klar geworden, sowie wer auf sie aus der göttlichen Sphäre schaut und wodurch ihre Macht sichtbar wurde. Allah hat auf das, was Er ihr [der Frau] an Macht bescherte, hingewiesen, in seiner Aussage über Aischa und Ḥafṣa: „Wenn ihr zusammensteht gegen ihn“ das heißt wenn ihr euch gegenseitig gegen ihn ﷺ unterstützt „so ist Allah sein Mawlā“ das heißt sein Schutzherr „sowie Gabriel, Ṣāliḥ al-Muʾminīn, und die Engel werden ihn unterstützen.“ All das, um zwei Frauen abzuwehren. Er erwähnte nur die Starken, die Stärke und Macht besitzen.“

Hier geht es nicht um die Gegenüberstellung von Gott und Frau, sondern um verschiedene Manifestationen der göttlichen Eigenschaft „Macht“. Um ein Gleichgewicht gegen die starke Manifestation dieser Eigenschaft bei der Frau herzustellen, sind andere Manifestationen nötig. Dies wird hier beschrieben. Genauer betrachtet wirkt in all diesen Manifestationen nur Gott mit Seiner Macht, die verschiedene Formen unter den Seienden annimmt.

Die Erkenntnis des Ranges der Frauen gehört laut aš-Šayḥ al-Akbar zu den Geheimnissen der Erlesenheit. Deswegen legte Allah ﷻ seinem Propheten ﷺ die Liebe der Frauen in sein Herz. Dazu sagt er:

„ولما علم الله موسى ع قدر هذا استأجر نفسه في مهر امرأة عشر سنين وأعني بالنساء الأثوثة السارية في العالم وكانت في النساء أظهر“¹²

„„Als Allah ﷻ Moses ﷺ den Rang der Frauen beibrachte, arbeitete er zehn Jahre lang als Leiharbeiter für die Brautgabe einer Frau. Mit den Frauen meine ich die Weiblichkeit, die in die Welt fließt und welche an den Frauen am sichtbarsten ist.“

12 Ebd., Bd. 3, S. 256.

Die Weiblichkeit und die Frau in den Schriften von Ibn al-ʿArabī

Neben der Behandlung der Weiblichkeit als Prinzip in seiner ontologischen Lehre, erörterte er in mehreren Schriften und in unterschiedlichen Zusammenhängen Themen, die in Verbindung mit der Weiblichkeit im Allgemeinen sowie mit der Frau im Speziellen stehen.

Fünf Punkte will ich hier noch kurz einführen.

Das letzte Kapitel in Fuṣūṣ al-Ḥikam:

Das Buch Fuṣūṣ al-Ḥikam (Die Herzstücke der Weisheiten) gehört neben al-Futūḥāt al-Makkiyya zu den zentralen Werken von aš-Šayḥ al-Akbar. Man kann sagen, dass man die Summe seiner Lehren in al-Futūḥāt al-Makkiyya findet, während die Quintessenz in al-Fuṣūṣ ist.

Fuṣūṣ al-Ḥikam enthält 27 Kapiteln. Für jeden Propheten dedizierte er ein Kapitel, in welchem er die zentrale Lehre bzw. die zentrale Aussage oder zentralen Aussagen eines Propheten nimmt und sie in die Gesamtheit seines theologischen Gebildes einfügt und behandelt.

Im letzten Kapitel mit dem Namen „*Das Herzstück einer einheitlichen Weisheit in einem muḥammadānischen Wort*“, behandelt er einen Hadith des Propheten ﷺ, welcher aš-Šayḥ al-Akbar nach die Quintessenz der muḥammadānischen Botschaft darstellt, nämlich der Hadith: „*Mir wurde Liebe zu drei Dingen eures diesseitigen Lebens gegeben: Zu den Frauen, dem Duft und meinem Wonnegefühl, das ich im Gebet empfinde.*“

Basierend auf dieser Aussage behandelt er Themen wie die Weiblichkeit als Prinzip im Wuḡūd, die Relation zwischen Gott und der Welt, der Duft der Seienden, das Gebet, die Wahrnehmung des Göttlichen während des Gebetes oder der absolut wahre Gott und der Gott in den Köpfen der Menschen.¹³

Nicht nur die Vielfalt der Themen, die er aus diesem Hadith ableitet, ist erstaunlich, sondern schon die Tatsache, dass er diesen Hadith als das Herzstück der muḥammadānischen Botschaft sieht. Dies zeigt uns, welche Rolle die Weiblichkeit bei den theologischen Konzepten, die Imam Ibn al-ʿArabī vertritt, spielt.

13 Siehe: Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn: Fuṣūṣ al-Ḥikam, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī 2002, Bde. 1, S. 214–226.

„Der Deuter der Sehnsüchte“ (Tarḡumān al-Ašwāq)

Als er in Mekka war, inspirierte ihn die Tochter eines Scheikhs dazu, Liebesgedichte zu verfassen. Er sah an ihr nicht nur die Schönheit der Gestalt und der Wesensart, sondern vor allem die göttlich manifestierte Schönheit, sowie die inspirierenden Gedanken, die aus der Begegnung mit ihr entsprungen sind.

Dieses Buch kann aus zwei Perspektiven gelesen werden, nämlich als reine Liebesgedichte zu einer Frau namens an-Nizām oder als Anspielungen auf tiefere Wahrheiten, die er in Form von Poesie vermitteln wollte. Die erste Lesart bereitete ihm schon zu seinen Lebzeiten Schwierigkeiten mit manchen Rechtsgelehrten aus Aleppo.. Dieses Ereignis war der Anlass, warum er diese Gedichtsammlung selber kommentierte.

In den Kommentaren von aš-Šayḥ al-Akbar wird dann klar, dass er die Motive der Liebesdichtung und die Feinheiten der Schönheit der Frau als Sprachmittel verstand, um esoterische Wahrheiten zu vermitteln.

Er sagt z. B. in einem Gedicht:

إن أسفرت عن مجيها أرتك سنا ❁ مثل الغزالة إشراقا بلا عثر
للشمس غرتها لليل طرتها ❁ شمس وليل معا من أحسن الصور
فنحن في الليل من ضوء النهار بها ❁ ونحن في الظهر في ليل من الشعر¹⁴

„Wenn sie ihr Gesicht entschleiert zeigt sie dir eine Schönheit - leuchtend wie die Sonne ohne Trübe des Staubes - Die weiße Stirn gleicht der Sonne, die Haare darauf gleichen der Nacht - Sonne und Nacht gleichzeitig, o welch bewundernswertes Bild - Des Nachts sind wir wegen ihr im Tageslicht Im Tageslicht sind wir in der Nacht wegen ihrer Haare“

Als Erklärung schrieb er zu dem Teil: „Sonne und Nacht gleichzeitig, o welch bewundernswertes Bild“:

„الجمع بين الضدين لا يتصور عقلا وها قد تصور وهو عجب كما قال أبو سعيد الخراز وقيل له بم عرفت ربك فقال بجمعه بين الضدين بقوله تعالى: هو الأول والآخر والظاهر والباطن من وجه واحد لا من جهتين مختلفتين كما يقول صاحب علم النظر الواقف مع عقله المتحكم على الحق بدليله¹⁵“

„Die Zusammenführung von den Gegenteilen ist rational unvorstellbar. Jedoch in diesem Bild wurde es vorgestellt und das ist bewundernswert. Es ist so wie man einst Abū Saʿīd al-Ḥarrāz fragte: ‚Wie hast du deinen Herrn erkannt‘ Er sagte: ‚Indem Er die Gegenteile zusammenführte in Seiner erhabenen Aussage: ‚Er ist der Erste und Letzte, der Offenkundige und Verbogene‘ und zwar in gleichen Aspekten, nicht

14 Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn: Tarḡumān al-Ašwāq, 3. Aufl., Beirut: Dār Ṣadir 2003, S. 153.

15 Ebd., S. 153.

aus zwei verschiedenen Aspekten, wie der spekulative Theologe behaupten würde, jener, der mit seinem Begriffsvermögen beschäftigt ist, jener, der über den Wahren mit seinen Kategorien urteilt.“

Solche Beispiele sind in diesem Werk zahlreich. Der Šayḥ verwendete z.B. in diesen Versen Bilder, mit denen er die Schönheit und die Haare einer Frau beschreibt; aber gemeint waren mit diesen Bildern und Symbolen andere Erkenntnisse.

Die Liebesbriefe an die Kaaba (Tāğ ar-Rasā'il wa-Minhāğ al-Wasā'il)

Neben den Liebesgedichten schrieb er auch Liebesbriefe zu der Kaaba. In diesen Briefen drückte er seine Liebe aus und er beschrieb ihre Schönheit so, als ob sie eine Frau sei. Er selbst sagt, dass zwischen ihm und ihr mehrere Gespräche in der geistigen Sphäre stattfanden. Sie erschien ihm als eine junge Frau in mehreren Visionen zwischen der Wirklichkeit und Imagination. In diesen Briefen geht es zwar ausdrücklich um die tatsächliche Liebe zur Kaaba, aber innerhalb des Textes behandelte er mehrere theologische Fragen.¹⁶

Im Bereich der Uṣūl ad-Dīn (Glaubenslehre)

Im Bereich von Uṣūl ad-Dīn vertrat Imam Ibn al-ʿArabī die Position, dass Männer und Frauen alle spirituellen Stufen gleich erreichen können. Auch der Pol (der Qutb), der Inhaber der höchsten Stufe in der Hierarchie der Wilāyā, kann eine Frau sein.¹⁷ Ja, nach ihm gab es auch unter den Frauen Prophetinnen.¹⁸ Er differenziert zwischen Nubuwwa und Risāla. Unter den Gesandten gab es nur Männer, während es unter den Propheten auch Frauen gab. Diese Meinung, die zwar eine Randmeinung unter den Gelehrten ist und die nur von wenigen vertreten wird, wie z.B. von Imam al-Ašʿarī, Imam al-Qurṭubī oder Imam Ibn Ḥazm,¹⁹ hat nicht nur im Bereich von Uṣūl ad-Dīn eine Rolle gespielt, sondern auch im Fiqh.

Im Bereich von Fiqh (Normenlehre)

Basierend auf der Meinung, dass die Frauen die menschliche Perfektion erreichen können im Sinne des Prophetentums, vertritt er die Rechtsansicht, dass Frauen das Gebet während des Gemeinschaftsgebetes, sei es ein Pflicht oder Sunnengebete, leiten können. Da es Prophetinnen gab und die Prophetie eine Art Führung ist, warum

16 Für die deutsche Übersetzung des Vorwortes dieses Werkes siehe: Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn: Eine erotische Darstellung der Kaaba, übers. von Ali Ghandour, Verlag der Muḥammadānischen Tradition 2015, <http://www.ibnarabi.de/eine-erotische-darstellung-der-kaaba-ibn-al-arabi/> (zugegriffen am 30.4.2015).

17 Vgl. Ibn al-ʿArabī: Futūḥāt, Bd. 3, S. 89.

18 Vgl. Ebd., Bd. 3, S. 88.

19 Vgl. al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar: Faṭḥ al-Bārī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya 2002, Bd. 2, S. 333.

soll dann die Führung im Bezug auf die Frauen ausgeschlossen werden. Seine Argumente waren aber nicht nur auf dieser Grundlage, sondern basierten auf einem Hadith und der grundlegenden Erlaubnis. In einem Satz, der uns an die Schärfe eines Imam Ibn Ḥazm erinnert, sagt er:

„والأصل إجازة إمامتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع في ذلك وحجته في منع ذلك يدخل معه فيها“²⁰

„Der Ausgangspunkt ist, dass die Führung der Frau (Imāma) während des Gebets erlaubt ist. Jenem, der dies ohne Beweis verbieten will, soll kein Gehör geschenkt werden. Es gibt auch keinen eindeutigen Text (Nass) für denjenigen, der es verbietet. Jedes Argument gegen die Führung der Frau schließt den Mann auch ein, sodass nur der Ausgangspunkt bleibt, nämlich dass ihre Führung erlaubt ist.“

Schlusswort

Die Vorstellung der Weiblichkeit bei Imam Ibn al-ʿArabī zeigt uns dieses Thema aus einer anderen Perspektive, die bestimmte Vorstellungen dekonstruiert, wie z. B. dass die Frau das schwache Geschlecht wäre oder dass der Mann eine reine Maskulinität wäre. Die Wahrnehmung der Welt allgemein und des Menschen im Speziellen erfolgt heute fast allein auf der Nafs-Ebene. Dies führt zu einem verzerrten Bild der Wirklichkeit und schließt viele Türen zu höheren Erkenntnissen. Der Mensch wird vor allem als biologisches Wesen betrachtet, nicht nur in den Bereichen der Psychologie und Neurologie, sondern auch in der Soziologie. Und es besteht die Gefahr, dass diese Wahrnehmung auch von der Theologie übernommen wird. Der Mensch ist nicht nur das, was man von ihm wahrnimmt, sondern er ist darüber hinaus ein geistiges Wesen.

Die Verleugnung des weiblichen Aspektes im Mann ist gleichzeitig eine Verleugnung seines Selbst. Denn der arme Mann in der heutigen Ära verbindet mit der Weiblichkeit fast nur reine materielle Eigenschaften, auch solche von denen man denken würde, sie wären nicht materiell, wie z.B. die Kraft und die Schwäche. In unserer Zeit hat nur das, was messbar ist, eine Wirklichkeit.

Die Illusion einer gegenteiligen Dualität zwischen dem Mann und der Frau hat metaphysisch gesehen als Grund die Illusion, dass der Mann reine Männlichkeit und die Frau reine Weiblichkeit wäre.

Kann es sein, dass der Kampf zwischen den Geschlechtern unserer Zeit eine Art Austragung oder äußerliche Manifestation eines nicht zugegebenen Kampfes in uns selber ist? Denn wer verleugnet, dass er in sich sowohl das Männliche als auch

20 Ibn al-ʿArabī: Futūḥāt, Bd. 1, S. 447.

das Weibliche trägt und denkt, er bestehe nur aus einem einzigen Prinzip, der wird den anderen nicht als Ergänzung oder als Ebenbild sehen, sondern als Gegenteil. Das ist der erste Schritt in eine negative Dualität, die die Grundlage für den Schirk ist.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل



BARRĀDA, NAZHA: *al-Unūta fī-fikr Ibn ʿArabī*, Beirut: Dār as-Sāqī 2008.

IBN AL-ʿARABĪ, MUḤYĪ AD-DĪN: *al-Futūḥāt al-Makkīyya*, Kairo: Dār al-Kutub al-ʿarabīyya 1911.

---: *Eine erotische Darstellung der Kaaba*, übers. von Ali Ghandour, Verlag der Muḥammadānischen Tradition 2015, <http://www.ibnarabi.de/eine-erotische-darstellung-der-kaaba-ibn-al-arabi/> (zugegriffen am 30.4.2015).

---: *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī 2002.

---: *Tarḡumān al-Aṣwāq*, 3. Aufl., Beirut: Dār Ṣadir 2003.

AL-ʿASQALĀNĪ, IBN ḤAĠGAR: *Fath al-Bārī*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya 2002.