

Fremdheit und Erkenntnis

*Aus dem 230. Kapitel der Futūḥāt al-makkiyya:
Über das Fremdsein.*

aš-Šayḥ al-Akbar
Muḥyī-d-Dīn Ibn al-‘Arabī

Ali Ghandour

Aus al-Futūḥāt al-makkiyya:
Kapitel 230: Über das Fremdsein

الباب الموفى ثلاثين ومائتين فى الغربفة



IBN AL-‘ARABĪ, MUḤYĪ AD-DĪN: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, hg. von ‘Abd al-‘Azīz
Sulṭān al-Manṣūb, Kairo: al-Mağlis al-a‘lā li-t-ṭaqāfa 2013, S. 533-536.

www.ibnarabi.de

2016

Vorwort des Übersetzers

Im 230. Kapitel aus *al-Futūḥāt al-makkiyya* geht Imam Ibn al-‘Arabī auf das sufische Verständnis des Fremdseins bzw. der Fremdheit (*ḡurba*) ein. Darin behandelt er drei Formen des Fremdseins, nämlich das Fremdsein als eine Empfindung während der spirituellen Entwicklung, das Fremdsein gegenüber den eigenen Handlungen und das Fremdsein gegenüber der Gotteserkenntnis. Die vorliegende Übersetzung dieses Kapitels beschränkt sich lediglich auf die erste Form. Ibn al-‘Arabī gibt uns in seiner Ausführung eine andere Perspektive auf diese menschliche Erfahrung, die heute aus fast rein profanen Blickwinkeln behandelt wird. Ibn al-‘Arabī erinnert uns daran, dass die tatsächliche Fremdheit eine epistemologische oder ontologische Fremdheit ist. Ihm zufolge besteht die Fremdheit darin, dass man die göttliche Seite der Dinge nicht erkennt oder die Ordnung der Welt und ihr Verhältnis zum Wirklichen nicht versteht. Aus diesem Grund schreibt er am Ende dieses Kapitels, dass die perfekte Erkenntnis darin besteht, dass man jegliche Form der Fremdheit negiert, indem man erkennt, dass nichts in die Fremde ging und dass nichts seinen Aufenthaltsort bzw. seine Daseinssphäre verlassen hat. Alles ist nämlich dort, wo es sein soll. Die festen Entitäten (*al-aḡyān at-tābīta*) sind im Wissen Gottes und verlassen es nie und der *wuḡūd* ist eins und notwendig. Die vollkommene Erkenntnis besteht darin, die Manifestation von sich selbst im *wuḡūd* zu betrachten, ohne zu denken, dass man das Wissen Gottes verlassen hat (*ṣuhūd fī-wuḡūd*), ohne zu denken, dass man Gott fremd ist.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى الْمَبْعُوثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَعَلَى آلِهِ وَحِبِّهِ أَجْمَعِينَ



Wisse, dass das Fremdsein (*ġurba*) bei dieser Gemeinschaft (*aṭ-ṭāʾifa*)¹ [in vielerlei Bedeutungen] verwendet wird. Damit meinen sie die Trennung von dem Aufenthaltsort, um den Verlangten² zu erlangen. Sie benutzen ihn [auch] für die Abkehr von einem Zustand (*hāl*). [In diesem Zusammenhang] sagen sie über das Fremdsein, [es sei] die Abkehr von einem Zustand ehe man sich in ihn vertieft. [Als letztes] bedeutet das Fremdsein gegenüber dem Wirklichen: Der Erkenntnis wegen des Staunens (*dahš*) fremd werden.

[Die Suche nach Gott in der Fremde]³

Was das in die Fremde gehen betrifft und zwar indem sie ihren Niederlassungsort (*waṭan*)⁴ verlassen, so ist es auf Grund ihrer Abhängigkeit von den vertrauten Dingen (*maʿlūfāt*). Diese aber verschleiert sie vor Demjenigen, den sie mit der Umkehr (*tawba*), die ihnen die Wachsamkeit (*yaqāza*) gewährte, verlangten. Denn sie erkennen das Angesicht des Wirklichen (*waġh al-ḥaqq*) in den Dingen nicht.⁵ Eben deswegen bilden sie sich ein, dass sie ihren Verlangten nur erlangen könnten, wenn sie ihren Aufenthaltsort verlassen, und dass der Wirkliche (*al-ḥaqq*) sich jenseits ihres Niederlassungsortes befände. Ähnli-

1 Damit sind die Sufis gemeint.

2 Gott und das Wissen über Ihn.

3 Die Untertitel stammen vom Übersetzer.

4 Das arabische Wort *waṭan* bedeutete vor der Entstehung des Nationalismus schlicht den Ort, an dem man gelebt hat bzw. man sich niedergelassen hat. Es war eine physisch vorhandene Räumlichkeit, die mit der Mobilität des Menschen mitging. Das moderne Verständnis der Sprache machte aus dem Begriff *waṭan* das, was man heute Heimat nennt. Der *waṭan* im Sinne von Heimat wurde dann zu einem metaphysischen Ort, der eine alleinige Geltung beansprucht. Für den Menschen der Vormoderne war die „Heimat“ dort, wo man lebte und kein statisches Merkmal seiner Persönlichkeit.

5 Damit ist im Denksystem Ibn al-ʿArabī die Wirkung der Eigenschaften und Namen Allahs in der Welt gemeint. Jedes Etwas reflektiert einen Aspekt der allumfassenden göttlichen Wirklichkeit. Ein Ziel des *taṣawwuf* ist es, diese göttliche Wirklichkeit in allen Formen der Weltlichkeit zu erkennen.

ches geschah Abu Yazīd⁶, als er sich noch auf dieser Station befand. Er verließ Biṣṭām, den Wirklichen ﷺ suchend. Auf seinem Weg traf er einen der Männer Allahs, der ihn fragte: „*O Abā Yazīd, was brachte dich dazu, deinen Wohnort zu verlassen?*“ Er erwiderte: „*Die Suche nach dem Wirklichen (ṭalab al-ḥaqq).*“ So antwortete der Mann: „*Jener, Den du suchst, hast du in Biṣṭām zurückgelassen.*“ Daraufhin erwachte Abū Yazīd und kehrte nach Biṣṭām zurück. Dort beschäftigte er sich mit dem Dienen (*hidma*) bis ihm die Erleuchtung geschenkt wurde und somit wurde er das, was er wohl geworden ist. Diese sind die Wanderer (*as-sā'ihūn*), denn Allah ließ die Wanderung dieser Gemeinde (*umma*) die Bemühung auf Seinem Pfad sein (*ḡihād*).

Wisse, dass das Gesagte keine freiwillige Entscheidung des Dieners ist.⁷ Vielmehr sucht derjenige, der so einen Zustand erlebt, das gegenwärtige Zugewesen sein seines Herzens mit seinem Herrn. Findet er es nicht, sagt er sich dann: „*Vielleicht hat Allah es nicht bestimmt, dass Er sich meinem Herzen an diesem Ort zeigt.*“ Und so verlässt er ihn mit der Hoffnung, Ihn [woanders] zu erlangen, da dieser Diener weiß, dass Allah ﷺ manche Dinge so in Seinem Wissen bestimmt hat, dass so und so nur in dem Ort so und so bei dem Aszendenten so und so wegen so und so geschieht. Ist der Diener vom [Glauben an diese Möglichkeit] gelenkt und verliert er sein Herz an manchen Orten, egal ob er es dort vorher gefunden hat oder nicht, dann verlässt er diesen Aufenthaltsort (*mawṭin*) mit der Hoffnung, seine Herzensangelegenheit [woanders] zu erfüllen. Das ist der Grund, warum sie ihren Niederlassungsort und ähnliches verlassen.

⁶ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī Tayfūr b. 'Isā (gest. 875) aus Biṣṭām im heutigen Iran. Er war einer der prominentesten Sufis des 9. Jh. Siehe: Renard, John: *Historical dictionary of Sufism*, Lanham, Md.: Scarecrow Press 2005, S. 49.

⁷ Aus der Perspektive des *taṣawwuf* ist der Mensch immer in einem Zustand bzw. mehreren Zuständen, die auf seine Gedanken und Handlungen Einfluss ausüben. Wenn man z. B. im Zustand der Angst vor etwas ist, dann versucht man, dieser Gefahr zu entfliehen, wegen des Diktates des Zustandes. Das heißt, wenn man in einem Zustand und nicht Herr über denselben ist, dann wird man zwangsläufig durch ihn gelenkt. Die Illusion besteht darin, dass der Mensch denkt, er habe ständig einen freien Willen. Genauer betrachtet sind viele Handlungen des Menschen durch Zustände bestimmt. Allerdings hat der Mensch den freien Willen und auch die Fähigkeit, Herr über seine Zustände zu sein.

[Fremdheit als Heilmittel gegen den Stolz]

Es kann sein, dass mancher seinen Wohnort deswegen verlässt, weil er dort Stolz (*‘izza*) empfindet. [Es kann vorkommen,] dass manch einer, weil er sich selbst am besten kennt, seinen Aufenthaltsort verlässt und zu einem anderen, in welchem er unbekannt bleibt, auswandert und zwar nachdem er merkt, dass er auf Grund der Umkehr und Weltentsagung stolzer geworden ist, oder dass er unbekannt war und dann durch seine Umkehr und guten Taten bekannt wurde, sodass sein Ansehen unter den Leuten stieg und man ihn deswegen ehrt und die Nähe zu ihm sucht. Denn gewiss ist die Verherrlichung einer Person durch die Leute ein tödliches Gift für diese Person. Sie [die Verherrlichung] beeinflusst einen in dem Maße, dass sie einen ins Verderben führt. Dies ist ebenso ein Grund, warum man seinen Wohnort und seine Familie verlässt.

[Die Suche nach der Gegenwart des Herzens mit Gott]

Dort, wo man sein Herz mit Allah findet, dort verweilt man.

Mein Meister Abū al-Ḥusayn b. aṣ-Ṣā’ig⁸ erzählte mir: *„Ich hörte unseren Meister Abū ‘Abd Allah b. Rizq, möge Allah sich seiner erbarmen, sagen und zwar während eines Ausflugs bei welchem ich vor ihm einige Hadithhefte vorlas, da er ein Meister der Tradition⁹ war: „Einmal lief ich in einem verlassenenen Ort bei einer Moschee-Ruine vorbei, so sagte ich mir selbst, bete einmal da zwei Gebetseinheiten (rak‘atayn). Dort fand ich jedoch mein Herz,¹⁰ so verweilte ich [in dieser Ruine] zwei Jahre.“*

Einer sagte: *„Als ich unterwegs nach Mekka war, sah ich einen jungen Mann unter einem Baum in der Wildnis allein beten. So fragte ich ihn: „Willst du nicht nach Mekka laufen?“ Er erwiderte: „Letztes Jahr lief ich nach Mekka, aber als*

8 Imam Ibn al-‘Arabī begleitete diesen Mann, der sowohl ein Sufimeister als auch ein Hadithgelehrter war. In Sebta (Nordmarokko) studierte er bei ihm für eine lange Zeit die Hadithwissenschaften. Siehe: Ibn al-‘Arabī, Muḥyī ad-Dīn: Rūḥ al-Qudus fi-Muḥāsabat an-Nafs, Tunis: ad-Dār al-‘arabiyya li-l-Kitāb 2004, S. 157 f.

9 Ṣahib riwāya: Ein Überlieferer des Hadith.

10 „Das Herz Finden“ bedeutet im *taṣawwuf*, dass man Zugang zu seinem Herzen bekommt und somit zum Göttlichen. Denn normalerweise ist die Wahrnehmung und Empfindung des Herzens durch viele Faktoren betrübt. Dieser Moment der ungetrübten Beziehung zum Göttlichen bezeichnen die Sufis als „Herz finden“. Das Gegenteil davon ist „das Herz verlieren“.

ich bei diesem Baum vorbeilief, fand ich mein Herz [bei ihm]. So ist es jetzt ein Jahr her, dass ich diesen Platz nicht verlasse, es sei denn ich verliere mein Herz.‘ [Der Überlieferer sagte]: ‚Ein Jahr danach lief ich bei der gleichen Stelle vorbei, allerdings fand ich den jungen Mann nicht. So lief ich nicht allzu weit weiter und da fand ich ihn betend. Als ich ihn begrüßte, erkannte er mich wieder. Ich fragte ihn: ‚Ich sehe, dass du den Baum verlassen hast.‘ Er antwortete: ‚Als ich mein Herz verlor, habe ich mich wieder auf dem Weg nach Mekka begeben, bis ich diese Stelle hier erreichte. Da fand ich mein Herz wieder und so verweile ich hier weiter.‘ Daraufhin fragte ich ihn: ‚Und woher hast du Essen und Trinken?‘ Er erwiderte: ‚Von Ihm. Er bringt mir [Essen und Trinken] in der Zeit, in welcher Er mich ernähren will.‘ Danach verließ ich ihn und ging fort und ich weiß nicht, was aus ihm geworden ist.‘“

Indem sie in die Fremde gehen, suchen sie das gegenwärtige Zugesensein ihrer Herzen mit Allah.

[Die Erkenntnis als Fremdheit]

Was die Trennung von dem Daseinsort und das in die Fremde gehen in Bezug auf die Gotteskenner angeht, dann ist das, wenn sie sich von ihrer Kontingenz verabschieden. Denn die Heimat des Kontingenten ist die Kontingenz.¹¹ Jedoch, wenn ihm [dem Gotteskenner] enthüllt wird, dass er der Wirkliche ist und da bekanntermaßen die Kontingenz nicht der Daseinsort des Wirklichen ist, verlässt [der Gotteskenner] durch diese mystische Schau (*ṣuhūd*) seinen Daseinsort, die die Kontingenz ist.¹²

[Die Existenz als Form des Fremdseins]

Als der Kontingente in seiner Daseinssphäre (*wāṭan*) war, welche ja die Nichtexistenz ist und während er eine Entität fest im [Wissen

11 Rational gesehen gibt es drei Sphären. Die Sphäre der Notwendigkeit, der Möglichkeit und der Unmöglichkeit. Das erhabene Wesen ist notwendig und alles andere außer Ihm ist entweder möglich oder unmöglich. Möglich, das heißt kontingent, ist alles, was im bewussten Sein (*wuḡūd*) erschien, erscheint oder erscheinen wird und unmöglich ist das, was nie das göttliche Wissen verlässt.

12 Die Kontingenz, welche die Potentialität, im *wuḡūd* zu erscheinen, darstellt, ist eine Sphäre im göttlichen Wissen, die der Ursprung aller Formen des Seins ist. Erkennt man durch die mystische Schau, dass alles was ist, nur eine Entifikation (*ta’ayyun*) des Wirklichen entsprechend Seines Wissens ist, dann schmeckt man die Tatsache, dass wir und die gesamte Welt, sowohl Er ﷻ als auch nicht Er sind.

Gottes] war, hörte er die Aussage des Wirklichen „*Werde!*“; so eilte er [dieser Kontingente] zum bewussten Sein (*wuğūd*). Er wurde¹³, damit er Denjenigen, Der ihn in den *wuğūd* brachte, erblickt. Er verließ seinen Aufenthaltsort, der die Nichtexistenz ist, aus Leidenschaft zur Schau. Er wollte Denjenigen, der „*Werde!*“ sagte, sehen. Allerdings, als er seine Augen öffnete, sah er nur die verschiedenen Formen der Seiende (*muhdatāt*) und sah nicht den Wirklichen, wegen Dem er zum bewussten Sein (*wuğūd*) eilte. Über diesen Zustand dichte ich:

Wenn ich das fremde Universum erblicke

Vermisse ich meine Daseinsphären

Wie die Kamelstuten ihre Weiden vermissen

Damit ist gemeint: Ich wollte zur Nichtexistenz zurückkehren, denn im Zustand, wo ich mit der Nichtexistenz bezeichnet bin, bin ich dem Wirklichen näher, als im Zustand, bei welchem ich im *wuğūd* existiere. Nämlich weil im Zustand des *wuğūd* eine falsche Behauptung [latent] vorhanden ist.¹⁴ Das Streben nach dem Entwerden (*fanā*), sodass man lediglich durch den Wirklichen fortbesteht, ist, zum Zustand der Nichtexistenz, in welchem man vorher war, zurückzukehren.¹⁵ Auch das ist eine Form des Fremdseins, die vorhanden ist und welche der Natur des Existenzraumes entspringt ohne dass der Diener darauf Einfluss haben kann.

[Wenn der Gotteskenner sich selbst fremd wird]

Eine weitere Form des Fremdseins der Gotteskenner ist, wenn ihnen ihre eigenen Eigenschaften fremd werden, wenn sie erkennen, dass der Wirkliche ﷻ ihre Eigenschaften selbst ist. Dies ist eine tatsächliche Fremdheit. Denn dass sie Eigenschaften besitzen, ist eine Zuschreibung der Rede Allahs und Er ist der Wahrhaftige. Sie sind also Leute, die eine Eigenschaft besitzen. Jedoch, was ist diese Eigen-

13 Im Sinne, dass er anfang zu existieren.

14 Die falsche Behauptung, man würde aus sich selbst existieren bzw. dass wir ein eigenes Sein hätten. In Wirklichkeit gibt es nur ein einziges Sein. Alles, was ist, sind nur Formen dieses einzigen bewussten Seins.

15 Denn da war man im Wissen Gottes verborgen und es gab keine Differenz zwischen demjenigen und dem Wirklichen. Denn das Wissen Gottes ist identisch mit dem erhabenen Wesen.

schaft? Und wem wird sie in Wirklichkeit zugeschrieben? Die Welt wird Allah zugeschrieben als ein Diener Allahs genauso wie Allah der Welt als Herr der Welten zugeschrieben wird. Die Zuschreibung des Dieners ist somit abhängig von der Zuschreibung des Wirklichen.¹⁶

[Das erste Fremdsein]

Als erstes Fremdsein in der sinnlichen Wirklichkeit gilt unser Verlassen des Aufenthaltsortes des Griffes Gottes [*qabḍa*] als wir die Herrlichkeit Allahs bezeugt haben. Danach leben wir in den Bäuchen unserer Mütter, dort ist der Mutterleib unser Aufenthaltsort (*waṭan*). Danach gehen wir durch die Geburt in die Fremde, so wird das diesseitige Leben unser Aufenthaltsort und hier nehmen wir für uns mehrere Niederlassungsorte, die wir durch Reise und Wandern verlassen. Bis wir uns endgültig von der Welt verabschieden und dann gehen wir in den Aufenthaltsort, der die Zwischenwelt (*barzakh*) genannt wird. Dort verweilen wir während der Zeit unseres Todes, somit ist sie unser Aufenthaltsort. Danach verlassen wir diese Zwischenwelt durch die Auferstehung und gehen dann zur Welt der Abrechnung. Manche sehen den Tag des Jüngsten Gerichtes als Aufenthaltsort und andere nicht, da er eine Zeitangabe ist [und kein Ort]. Der Mensch in der Welt der Abrechnung ist wie ein Reisender zwischen zwei Stätten. Am Ende wird er sich an einem Ort niederlassen, entweder im Paradies oder in der Hölle. Danach gibt es keinen Abschied und keine Fremde. Denn dies ist der letzte Niederlassungsort, den der Mensch erreicht. Danach gibt es keinen neuen Aufenthaltsort in der Ewigkeit.



16 Man kann diese Stelle so umformulieren: Die Gotteskenner sind deswegen in einem Zustand der Fremdheit, weil sie auf der einen Seite erkennen, dass sie keine tatsächliche Eigenschaften besitzen, wenn sie die dualistische Differenz zwischen dem Wirklichen und der Wirklichkeit, zu welcher sie gehören, überwinden. Auf der anderen Seite sagt Allah in Seiner göttlichen Kunde (*waḥy*), dass sie Eigenschaften besitzen. Also wird ihnen die Eigentümlichkeit ihrer Eigenschaften fremd, denn sie (die Eigentümlichkeit) hat keinen Platz in ihrer Erkenntnis. Trotzdem sind diese Eigenschaften da. Die Frage, die dann offen bleibt, ist, was diese Eigenschaften sind und wem sie in Wirklichkeit gehören.

LITERATURVERZEICHNIS:

IBN AL-‘ARABĪ, MUḤYĪ AD-DĪN: *Rūḥ al-qudus fī-muḥāsabat an-nafs*, Tunis: ad-Dār al-‘arabiyya li-l-kitāb 2004.

RENARD, JOHN: *Historical dictionary of Sufism*, Lanham, Md.: Scarecrow Press 2005.